BnF Gallica

Buddhisme au Cambodge

Source gallica.bnf.fr / Bibliothèque nationale de France

BnF Gallica

Leclère, Adhémard (1853-1916). Buddhisme au Cambodge. 1899.

1/ Les contenus accessibles sur le site Gallica sont pour la plupart des reproductions numériques d'oeuvres tombées dans le domaine public provenant des collections de la BnF. Leur réutilisation s'inscrit dans le cadre de la loi n°78-753 du 17 juillet 1978 :
- La réutilisation non commerciale de ces contenus est libre et gratuite dans le respect de la législation en vigueur et notamment du maintien de la mention de source.
- La réutilisation commerciale de ces contenus est payante et fait l'objet d'une licence. Est entendue par réutilisation commerciale la revente de contenus sous forme de produits élaborés ou de fourniture de service.

CLIQUER ICI POUR ACCÉDER AUX TARIFS ET À LA LICENCE

2/ Les contenus de Gallica sont la propriété de la BnF au sens de l'article L.2112-1 du code général de la propriété des personnes publiques.

3/ Quelques contenus sont soumis à un régime de réutilisation particulier. Il s'agit :

- des reproductions de documents protégés par un droit d'auteur appartenant à un tiers. Ces documents ne peuvent être réutilisés, sauf dans le cadre de la copie privée, sans l'autorisation préalable du titulaire des droits.
- des reproductions de documents conservés dans les bibliothèques ou autres institutions partenaires. Ceux-ci sont signalés par la mention Source gallica.BnF.fr / Bibliothèque municipale de ... (ou autre partenaire). L'utilisateur est invité à s'informer auprès de ces bibliothèques de leurs conditions de réutilisation.

4/ Gallica constitue une base de données, dont la BnF est le producteur, protégée au sens des articles L341-1 et suivants du code de la propriété intellectuelle.

5/ Les présentes conditions d'utilisation des contenus de Gallica sont régies par la loi française. En cas de réutilisation prévue dans un autre pays, il appartient à chaque utilisateur de vérifier la conformité de son projet avec le droit de ce pays.

6/ L'utilisateur s'engage à respecter les présentes conditions d'utilisation ainsi que la législation en vigueur, notamment en matière de propriété intellectuelle. En cas de non respect de ces dispositions, il est notamment passible d'une amende prévue par la loi du 17 juillet 1978.

7/ Pour obtenir un document de Gallica en haute définition, contacter
utilisationcommerciale@bnf.fr.

ADHÉMARD LECLÈRE

RÉSIDENT DE FRANCE AU CAMBODGE

Conserver la Couverture

8° Z 25

LE BUDDHISME

AU

CAMBODGE

BIBLIOTHÈQUE NATIONALE
R F
ARSENAL

PARIS

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR

28, RUE BONAPARTE, 28

1899

Source gallica.bnf.fr / Bibliothèque nationale de France

BIBLIOTHÈQUE NATIONALE
IMPRIMÉS

LE BUDDHISME

AU CAMBODGE

0²l
377

DU MÊME AUTEUR

RECHERCHES SUR LA LÉGISLATION CAMBODGIENNE (Droit privé). — Paris, 1890, Augustin Challamel, 1 vol. in-8° raisin, XIV-291 pages.

RECHERCHES SUR LE DROIT PUBLIC DES CAMBODGIENS. — Paris, 1894, Augustin Challamel, 1 vol. in-8°, LV-328 pages. — Couronné par l'Académie des Sciences morales et politiques.

RECHERCHES SUR LA LÉGISLATION CRIMINELLE DES CAMBODGIENS. — Paris, 1894, Augustin Challamel, 1 vol. in-8°, XX-555 pages. — Couronné par l'Académie des Sciences morales et politiques.

DROIT CAMBODGIEN (Le Régime de la Communauté dans le Mariage, les Successions, les Donations). — Paris, 1894, brochure in-8° de 36 pages. (Tirage à part d'un article paru dans la *Nouvelle Revue historique de Droit français et étranger.*) Librairies Augustin Challamel et L. Laroze.

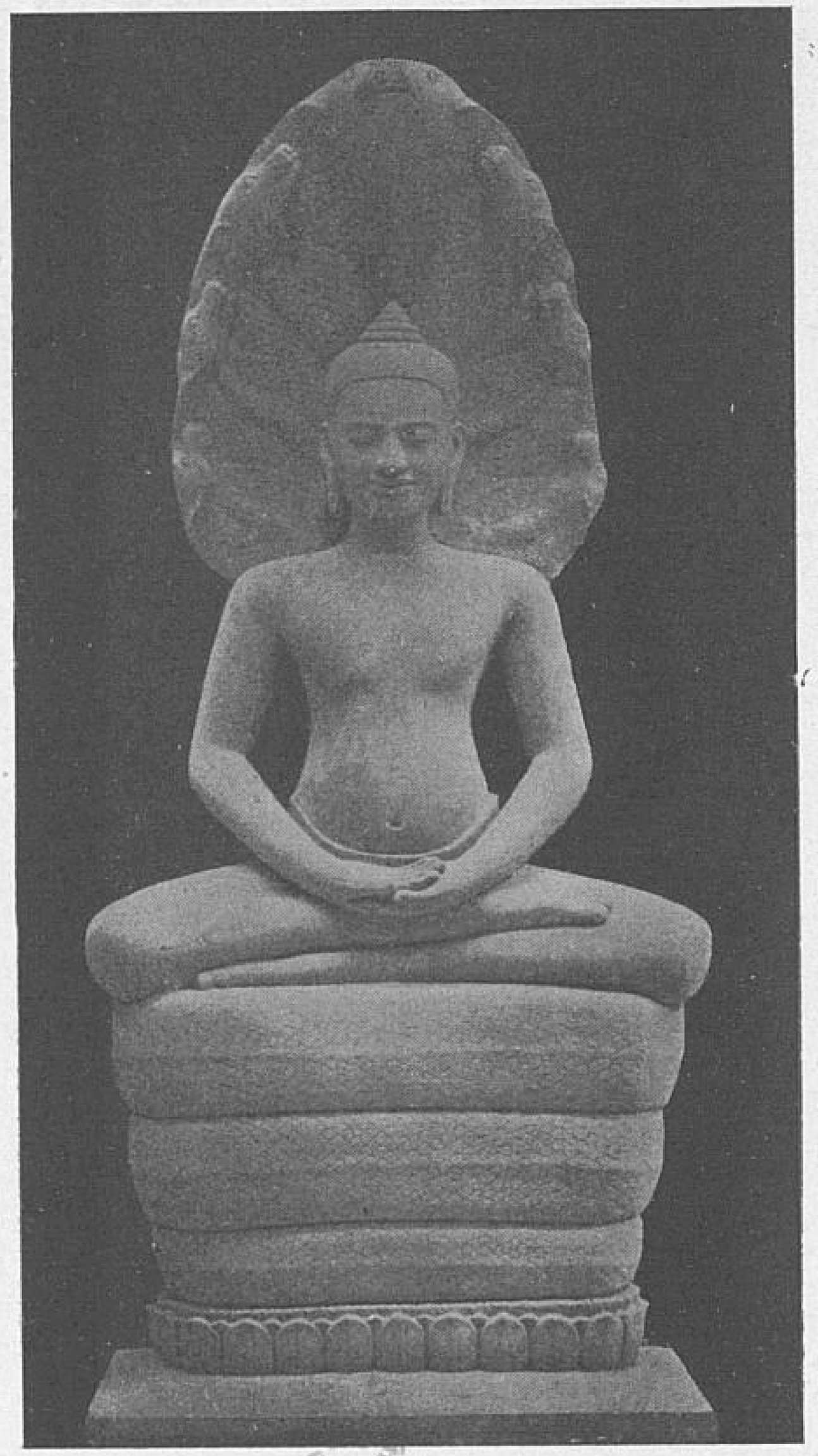
LES FÊTES RELIGIEUSES BUDDHIQUES CHEZ LES CAMBODGIENS, brochure in-12. (Tirage à part d'un Mémoire publié, en 1895, dans le *Bulletin de la Société ethnographique, section sinico-japonaise.*

CAMBODGE, CONTES ET LÉGENDES. — Paris, 1895, Bouillon, 1 vol. in-8° raisin, IV-308 pages.

DEUX CONTES INDO-CHINOIS : La Sandale d'Or *(Le Conte chame de Cendrillon)*; — Prang-Iyang *(Conte pnong)*. — Brochure, tirage à part de deux contes publiés par la *Revue des Traditions populaires*. — Paris, 1898, Ernest Leroux.

RECHERCHES SUR LES ORIGINES BRAHMANIQUES DES LOIS CAMBODGIENNES. — Brochure in-8°, tirage à part d'un article paru dans la *Nouvelle Revue historique de Droit français et étranger*. — Paris, 1898, Ernest Leroux et L. Laroze; 66 pages.

LES CODES CAMBODGIENS, publiés sous les auspices de M. Doumer, Gouverneur général de l'Indo-Chine française, et de M. Ducos, Résident supérieur de France au Cambodge, 2 vol. in-8°. — Paris, 1898, Ernest Leroux.



ADHÉMARD LECLÈRE

RÉSIDENT DE FRANCE AU CAMBODGE

BIBLIOTHÈQUE NATIONALE
R F

LE BUDDHISME

AU

CAMBODGE

PARIS

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR

28, RUE BONAPARTE, 28

1899



A

MA FEMME

QUI, LA PREMIÈRE, A LU CETTE ÉTUDE

JE DÉDIE CE LIVRE

QU'ELLE AIME

Paris, 19 Novembre 1898.

PRÉFACE

I

Ce livre est non une étude sur le buddhisme en général, encore moins une histoire du buddhisme au Cambodge. Il est une simple *enquête* sur le buddhisme cambodgien. J'ai pensé qu'à côté des admirables et savants travaux de nos indianistes, dont le but est de faire connaître les textes sanscrits, pâlis, singalais, tibétains, chinois, mongols, japonais, et d'en tirer la synthèse, il y avait place pour des œuvres moins savantes et moins générales, et qu'il n'était pas inutile de rechercher ce que la doctrine buddhique est devenue au sein des masses du peuple, et quelle place elle occupe aujourd'hui dans leur conscience.

Je vis depuis treize ans au milieu du peuple cambodgien ; j'ai étudié ses mœurs* et ses lois**, ses

* Voyez dans *Revue scientifique :*

Mœurs et coutumes des Cambodgiens, numéros des 21 et 28 janvier 1893.

L'anatomie chez les Cambodgiens, numéro du 31 mars 1894.

La médecine chez les Cambodgiens, numéro du 8 décembre 1894.

La sorcellerie chez les Cambodgiens, numéro du 2 février 1895.

L'instruction chez les Cambodgiens, numéro du 28 septembre 1895.

Le zodiaque cambodgien, numéros des 16 octobre et 4 décembre 1897.

légendes***; j'ai recueilli ses proverbes, ses dits, ses pensées, et jusqu'à la tournure pittoresque de son langage; il m'a semblé que je le connaissais assez maintenant pour entreprendre de pénétrer jusqu'au fond de sa conscience, pour pouvoir, avec quelque autorité, étudier ses croyances religieuses, son état d'âme, les bases de sa moralité, et je me suis mis à interroger les religieux, les dignitaires et les gens du peuple, à noter leurs réponses, à dresser le procès-verbal de leur religiosité.

Mon livre n'est donc que la monographie nationale d'un peuple buddhiste, une enquête sur la religion et les croyances religieuses du peuple cambodgien, non telles, peut-être, qu'elles devraient être d'après les textes sacrés, mais telles qu'elles sont en réalité aujourd'hui.

C'est une bien petite besogne, et bien ingrate, mais j'espère que mes lecteurs me sauront gré de l'avoir entreprise, en raison de la peine que je me suis donnée pour que mon enquête fût exacte, et du but que je poursuivais : révéler à l'Europe, à la France

La divination chez les Cambodgiens, numéros des 29 octobre et 5 novembre 1898.

Voyez également dans *Bulletin de la Société ethnographique, L'éducation chez les Cambodgiens,* numéros 99, 100, 103 et 104 de mars 1896 à mars 1897.

** Voyez mes *Recherches sur la législation cambodgienne, droit privé*, 1890; *Recherches sur le droit public des Cambodgiens*, 1894; *Recherches sur la législation criminelle des Cambodgiens*, 1894; *Le droit cambodgien, le régime de la communauté dans le mariage, les successions, les donations*, 1894; *Les codes cambodgiens*, 2 volumes, 1898; *Recherches sur les origines brahmaniques des lois cambodgiennes*, 1898.

*** *Cambodge, contes et légendes*, 1894; *Deux contes indo-chinois*, 1898.

surtout qui gouverne le Cambodge, la pensée religieuse et morale d'un peuple tombé qui fut un grand peuple, après avoir essayé de faire connaître sa pensée législative et sociale, afin de lui ramener les esprits qui n'ont pas su apprécier ce qu'il y a d'idéal, de profondément moral en lui, et d'apprendre, à ceux qui seront appelés à le gouverner, qu'il mérite toute leur sympathie, toute leur estime, et qu'ils lui doivent de le mieux connaître avant de prétendre le juger et le conduire. C'est, je crois, en connaissant bien l'âme de ce peuple, en pénétrant plus avant dans son intimité mentale, que nous saurons ce qu'il faut lui demander, ce qu'il peut donner, ce qu'il faut lui présenter de notre civilisation occidentale, de nos mœurs, et surtout ce qu'il faut respecter chez lui, les coutumes qu'on doit éviter de froisser, ce qu'il faut se bien garder de détruire en lui, ce qui est son âme de peuple, ce qui est sa vie, ce qui est sa moralité.

II

Ceci dit, je dois mettre en garde le lecteur français contre la tendance, trop générale chez nous surtout, de juger une doctrine sur ses apparences, d'en repousser l'ensemble parce qu'on y a trouvé un détail d'apparence ridicule, de juger trop vite, de juger par les petits côtés et de fermer le livre sur une impression première. On peut tuer un livre par le ridicule, on peut tuer une doctrine par le rire, mais suit-il de ce qu'un livre a un

travers qui prête à rire, de ce qu'une doctrine comporte une pensée qui prête au ridicule, pour que l'un et l'autre soient dignes de la mort, ou, ce qui est aussi grave, du mépris et d'un parti pris de ne pas les connaître ?

Dans toute religion il y a deux ordres de choses à considérer ; d'abord ce qui est elle : ses dogmes, sa tendance morale et ses procédés ; puis, ce qui est à côté d'elle : les doctrines qui lui sont antérieures, mais qu'elle a acceptées, la science de l'époque où elle est née, qu'elle pouvait modifier, mais qu'elle ne pouvait repousser tout à fait.

Le premier ordre de choses, une fois qu'il est bien établi, qu'il est devenu l'âme du mouvement nouveau, persiste à travers les siècles, dure malgré tous les événements, toutes les déviations, toutes les faiblesses qui paraissent le contrarier et travailler à l'anéantir. C'est ce qui explique que, malgré tout ce qui au cours des dix-huit siècles qu'il a vécus, malgré les doctrines de la seconde époque, contraires à sa doctrine primitive, malgré les déviations qu'il a subies du fait des Alexandrins, malgré les fautes de ses prêtres, malgré l'esprit de domination temporelle qui a travaillé, entraîné tout son clergé, malgré l'Inquisition, la Saint-Barthélemy, les Dragonnades, c'est-à-dire l'intolérance et la cruauté, le christianisme est demeuré une religion de charité, une doctrine de renoncement au monde.

Le second ordre de choses, — une fois admis sinon par le fondateur de la religion, du moins par ceux qui l'asseoient, la créent vraiment, du moins par ceux

qu'on peut, dans toutes les sectes, nommer les pères de l'Eglise, — a une tendance à se dogmatiser, se dogmatise quelquefois, quelle que soit son origine, quelle que soit la grossièreté de la légende, l'erreur scientifique où les hommes sont tombés. C'est ce qui explique la condamnation de Galilée au nom de la science biblique, la perpétuation de la légende juive, de la création du monde au sein du catholicisme, malgré les découvertes déjà plusieurs fois séculaires de la science moderne, la dogmatisation des légendes babyloniennes concernant les anges et les démons.

Le buddhisme n'a pas, plus que le christianisme, échappé à ces conséquences. Il est aujourd'hui, après 2440 ans, — quant au dogme, quant à la tendance morale, quant à ses procédés de sanctification, — à peu près ce qu'il était à l'origine : un cri de douleur, de charité et d'amour pour tous les êtres, un souhait inouï de renoncement au monde et d'aspiration à s'anéantir en l'Eternel. Mais aujourd'hui encore, après 2440 ans de vie, il est resté l'admirateur de la pauvre science antique qu'il a trouvée à son origine, des légendes religieuses qui prétendaient expliquer tout ce qu'on ne pouvait pas comprendre. Il a, aujourd'hui, presque dogmatisé une genèse d'origine inconnue, qu'il ne paraît pas avoir créée, mais qui, comme la genèse juive, est une légende toute d'imagination ; il a presque dogmatisé les légendes sur les dieux, sur les purgatoires, comme le catholicisme a dogmatisé les légendes antiques sur les anges et les enfers.

De là, — tout d'abord et indépendamment des

légendes sur l'origine de la secte, sur son développement, — une partie principale, la partie philosophico-religieuse, toute morale, et une partie secondaire, toute faite d'erreurs grossières, qui enserrent la doctrine purement religieuse, l'ont peut-être servie d'abord, mais qui, maintenant, donnent prise sur elle, tendent à la rendre ridicule et finalement à la tuer.

Cette partie secondaire n'était pas indispensable à la doctrine; cependant, par un travers qui est bien humain, qui est commun à toutes les races, elle a fini par se cristalliser comme le dogme, par se dogmatiser comme la doctrine, par se solidariser avec elle. Et l'erreur de fait, qui nuit aujourd'hui à la pensée philosophique et morale qui tout d'abord était à côté d'elle, a fini par la pénétrer, par s'y lier par des liens si étroits que les fidèles croient devoir les confondre dans la même admiration, dans le même respect, dans le même esprit religieux.

Arrivée à ce point de confusion étrange de ce qui est le dogme immobile de nature avec ce qui est la science modifiable toujours, la religion peut tout à la fois présenter une morale élevée, une pensée philosophique d'une grande puissance, dignes d'un peuple entièrement civilisé, et des côtés qui rappellent les croyances enfantines des races primitives, les légendes de nourrice nègre, une conception cosmique, une géographie du monde terrestre qui ne concorde plus avec les connaissances acquises, avec la science nouvelle.

L'effet de cette confusion de ce qui est constitutif

de la croyance et de ce qui lui est étranger, de ce qui est elle et de ce qui est à côté d'elle, est funeste au progrès de la science, au développement de l'homme intellectuel, car, dès qu'une erreur est réputée sacrée par le prêtre, elle cesse d'être une erreur aux yeux des fidèles; dès qu'une donnée réputée scientifique est consacrée dans le temple, elle cesse d'être une donnée pour devenir un dogme; dès qu'une légende est enseignée par celui qui parle au nom des dieux, au nom de celui à qui tout a été révélé, cette légende devient de l'histoire: la *Bible* pour les chrétiens, les musulmans et les juifs, l'*Avesta* pour les Parsis, les *Jâtakas*, l'*Abhidamma* pour les buddhistes, les *Vedas* pour les brahmanes. Alors, devant tout ce que le temple a proclamé sacré, — par conséquent incontestable, — l'esprit d'examen tout d'abord s'arrête respectueux, ne pénètre pas, passe près des choses saintes et veut aller plus loin. Il ne peut, parce que le domaine réservé aux prêtres, c'est-à-dire à la foi, — puisque le prêtre doit croire et non choisir, — c'est-à-dire au dogme, est justement la terre inconnue qu'il faut explorer, dont il faut ruiner la légende avant d'aller au delà et d'atteindre la frontière des terres insoupçonnées qui, si loin qu'on les pénétrera, se succéderont sans cesse, présentant toujours à l'esprit humain de nouvelles terres inconnues à parcourir.

Le buddhisme n'a pas, comme le christianisme, défendu le domaine sacré des antiques légendes en s'armant du bras séculier, en dénonçant, en poursuivant devant les tribunaux, en fournissant à ces tribunaux les juges et les considérants dont ils avaient

besoin pour condamner ceux qui, trop hardis, tentaient d'explorer ces domaines; il n'a pas, que nous sachions, fait trembler un Copernic, condamné un Galilée, soutenu que la géologie, les mathématiques et l'astronomie étaient des sciences infernales. Mais, plus que le christianisme, il a su faire respecter le domaine d'erreurs sacrées dont il est surchargé et les éterniser au cœur des masses qu'il a soumises à sa doctrine, à sa foi.

Faut-il attribuer ce succès, dangereux puisqu'il peut finalement perdre le buddhisme, à ce qu'il répond mieux que le christianisme à ce besoin de religiosité, à ce besoin de croire sans comprendre que toutes les races dans l'état actuel de la science et des consciences éprouvent plus ou moins; à ce qu'il a mieux su soumettre l'esprit et limiter son champ visuel. Non, je ne le crois pas. Le succès du buddhisme sur ce point spécial lui vient non de sa puissance, non de sa force doctrinale, non de sa procédure habile, mais de la faiblesse intellectuelle des masses qu'il a moralement gouvernées, dont il a été le lien religieux. Ces races, contemplatives à l'excès, molles, sans initiative, très imaginatives, paraissent avoir toujours eu pour le domaine sacré le respect absolu que nos aïeux, même les plus barbares, même les plus soumis au dogme religieux, n'ont jamais eu; il ne semble pas qu'on ait jamais, en Extrême-Orient*, depuis le Buddha, songé à soulever le voile qui cache ces choses sacrées, à *penser* aux choses enseignées par les sâtras et les prêtres. Des

* La Chine et le Japon exceptés. Mais ces deux pays ne sont pas exclusivement buddhistes.

penseurs libres n'ont pas surgi et, non seulement le dogme buddhique, mais ce qui s'est perpétué en lui des légendes brahmaniques, de la science hindoue, est demeuré hors l'examen.

Il faut bien avouer, à la décharge des races qui ont accepté le buddhisme, que certaines notions sur les choses étaient, en Extrême-Orient, plus près de la vérité scientifique que les mêmes notions en Orient, et que, si peu dogmatisées qu'elles fussent par le buddhisme, les penseurs libres, les philosophes hardis devaient, moins que partout ailleurs, être entraînés à les étudier, à les mettre en doute, puisqu'elles donnaient moins prise à leur hardiesse, à leur critique. Par exemple, il est évident que la conception cosmique* que le buddhisme a trouvée à son berceau dans la société brahmanique était supérieure à la conception biblique que le judaïsme**, le christianisme et le mahométisme ont trouvée à leur origine. De là une notion archaïque, buddhique des mondes qui, sans être plus exacte, prêtait moins à la critique pré-scientifique, à la critique d'intuition, que la notion chaldéo-judaïque. Ainsi, le buddhisme ne prétend point que notre terre est le centre du monde et que tout ce qui se meut dans le ciel, ce qui s'agite sur terre, ont été faits pour l'homme. Il n'a pas fait de l'être *humain* le roi des êtres, la cause même de tout ce qui est. Son ciel n'est pas une voûte

* Je ne parle pas ici de la notion de la création du monde, mais de l'idée qu'on avait du monde aux Indes et en Judée.

** Le judaïsme a reçu sa doctrine cosmique de la Chaldée, de la Babylonie et peut-être en partie de l'Egypte.

de cristal, percée de deux portes*, au delà de laquelle il y a Dieu. La terre que nous habitons est à ses yeux un monde perdu dans l'espace, un monde qui appartient à un système planétaire spécial et qui flotte sur les vents à côté de millions d'autres systèmes; la terre en est un, infiniment petit; elle n'est point le centre du monde; les êtres qui l'habitent, voués à l'éternel changement, n'en sont point la cause première. La cause première est franchement déclarée inconnue.

Cette doctrine, plus large que la doctrine biblique, laissait la vue pénétrer l'immensité, ne fermait point l'infini aux hommes, leur laissait plus d'air à respirer, n'enorgueillissait point l'homme en le plaçant au centre du tout, et, par une conséquence logique, ne l'affermissait pas dans son orgueil. Elle l'entraînait vers l'Au-delà. Certes, c'est là une supériorité, et une grande. La science moderne pouvait venir, Kopernic pouvait affirmer le mouvement, Képler définir la loi de la marche des astres, deux verres juxtaposés porter l'œil humain jusqu'aux profondeurs de l'infini, Viette sortir les mathémathiques de la nuit pour en éclairer le ciel, Galilée pouvait avec audace planter dans le ciel les deux pointes de son compas, Newton trouver les lois de l'équilibre des mondes, Voltaire pouvait rire des fables astrologiques antiques, Le Verrier indiquer un point de l'espace ou quelque chose qu'il ne voyait pas se mouvait..... tout cela pouvait se produire sans nuire à

* Les Chaldéens croyaient, les Juifs avec eux, qu'il y avait une porte d'entrée à l'Est et une porte de sortie à l'Ouest et que c'était par ces deux portes que paraissaient chaque jour le soleil et la lune.

la doctrine cosmique adoptée par les buddhistes, sans que leurs dogmes, je dirai même sans que leurs idées sur la genèse des mondes fussent atteints. Alors que le christianisme, après avoir nié toute la science au procès de Galilée, après avoir proscrit les mathématiques de l'école et les avoir considérées, avec la géologie, comme des sciences infernales, était obligé de battre en retraite et d'admettre les découvertes nouvelles, de faire mille efforts pour donner à la genèse biblique un sens qu'elle ne comporte grammaticalement pas et que tous les exégètes repoussent avec énergie, le buddhisme pouvait accepter tout cela, le recevoir sans nuire à ses dogmes. N'est-ce pas singulier?

Mais cet avantage, immense au point de vue de la doctrine religieuse, est nuisible au point de vue de la science humaine:

Ce ciel infini, sans limites, ces mondes innombrables qui vivent de leur vie propre, n'attirent pas l'attention soutenue des hommes. Cette immensité, sans limites admises, se limite à ce qu'on en voit. La doctrine qui l'affirme, si arbitrairement encore, est cependant si plausible, si près de la vérité, de ce qu'il est possible à l'homme de savoir, de voir surtout quand il enfonce sa vue dans l'infini, qu'il n'y voit que l'infini de l'espace, rien autre, et que le désir de voir ce qui se noie dans cet infini, de savoir ce qui s'y passe, ne le mord point au cœur. Il voit sans regarder, il regarde sans voir. C'est là qu'est l'infériorité du buddhisme, et je devrais dire du brahmanisme; cette infériorité c'est d'être arrivé, à une époque où la science n'était pas née encore, à

cette conception si proche de ce que nous savons, par un effort de spéculation et non par une série d'observations notées. Ce ciel, conforme à la raison plausible, n'a rien d'attrayant, n'attire point la pensée, ne crée point les penseurs hardis qu'il aurait fallu pour prouver, les penseurs hardis que le christianisme a vus naître et je dirai qu'il a produits contre ce qu'il avait dogmatisé de la doctrine cosmogonique ancienne.

En effet, cette conception d'un ciel de cristal était ridicule; cette terre, centre de tout ce qui est, cet homme, spécialement créé pour qu'elle soit habitée, étaient si peu acceptables que la pensée devait, un jour, être amenée sur ce ciel, sur cette terre, sur cet homme, et que des irrespectueux devaient, plus qu'en Orient, être amenés à briser ce ciel de cristal pour voir au delà, à créer des instruments pour allonger l'œil humain, et d'autres instruments pour grossir ce qui était réputé invisible, pour peser ce qui était réputé impondérable. Ce ridicule de la doctrine enseignée attirait l'attention, créait les explorateurs du ciel et de la terre, les insatiables de curiosité, les briseurs de dieux et de dogmes. Voilà la supériorité du catholicisme, celle de se créer des adversaires par l'école, supériorité singulière née de son erreur primitive, de son infériorité première. Il fallait qu'il affirmât la nuit en plein jour, pour que la pensée vit ce jour dans toute sa lumière. Le buddhisme a avoué le jour dès l'origine, et, de tous ceux qui l'ont vu, nul n'a jamais songé à en mesurer la clarté.

Ceci devait être dit afin que les lecteurs de ce livre,

— quand ils liront les pages où j'expose la doctrine philosophique et morale, les tendances, les aspirations vers le mieux être, vers le parfait état, où je m'efforce de faire connaître la pensée intime et séduisante qui domine le buddhisme, — pussent se dégager de l'impression trop vive que les pages où j'aurai parlé de la genèse, des dieux, des damnés, des paradis et des enfers auront laissée en eux.

Cette distinction est aussi indispensable à l'étude du buddhisme qu'elle est indispensable à l'étude du christianisme, envisagé au point de vue de son action morale qui s'est exercée jusque sur la conscience, jusque sur la nature des masses qu'il a dominées. Car ce n'est pas par la légende, par la grosse nourriture que les sectes donnent aux masses, que ces sectes durent et agissent, mais par ce que les prêtres négligent le plus, par ce qui tombe le moins sous leurs sens, par ce je ne sais quoi qui est l'âme des religions et qui ne tombe guère sous le scalpel du libre examinateur. C'est cette idée, maîtresse mais insaisissable, qui a séduit, entraîné les fondateurs, puis qui, du premier plan de l'éducation religieuse, est passée au second; c'est cet insaisissable qui est la base de la doctrine et qui veille au fond des cœurs qui l'ignorent. Or, pour pressentir, deviner cet insaisissable, qui est une force attractive considérable, un lien qui retient les masses autour du dogme et par suite autour des antiques erreurs, il faut, sinon éloigner ces dernières, ne pas vouloir les voir, mais les considérer pour ce qu'elles valent, et n'être point impressionné par elles plus qu'il convient.

III

Le buddhisme se recommande à nous par un autre côté encore; la grande vertu qu'il porte en lui-même de ne pouvoir, de par soi, devenir autoritaire et former des fanatiques. Il faut lui tenir compte de cela et lui faire grâce de bien des faiblesses, car il a tant aimé qu'il doit lui être beaucoup pardonné.

Mais à qui faut-il attribuer cette vertu de l'amour quand même ? Je vais essayer de le dire en peu de mots.

Les êtres, — les hommes et les bêtes, autant que les damnés et les dieux, — ne sont pas, selon lui, des espèces réelles, ils sont des êtres tous semblables à l'origine, mais voués aux changements de formes et qui vivent, à l'époque où on les observe, une existence méritée au cours d'une vie antérieure. De là une croyance singulièrement puissante en l'unité des êtres, un sentiment inouï de charité pour tout ce qui vit et d'amour pour les petits. Alors, pas de place pour les haines de secte, pas de place pour le fanatisme, pas de goût chez le prêtre pour la domination temporelle et, je dirai plus, pour la domination spirituelle. Le moine du Buddha enseigne, convertit, désire que sa doctrine soit celle de tous les hommes, mais la pensée ne peut lui venir de s'élever par elle au-dessus d'eux, de gouverner leur esprit, de les dominer dans le temporel. Sa doctrine est une doctrine de renoncement au monde; il a renoncé

à ses pompes, à ses œuvres, et ce n'est plus vers lui que ses yeux sont ouverts, c'est en lui qu'il regarde, car c'est en lui qu'il trouve sa conscience et ce qui peut consoler : l'espoir et la foi. Il est un renonçant.

A ce point de vue spécial, qui osera dire que l'esprit religieux buddhique n'est pas supérieur à l'esprit religieux occidental que le dogme de la révélation a porté jusqu'à la méconnaissance de la pensée chrétienne primitive, qui était une pensée de charité quand même et d'amour pour tous les hommes.

IV

On a prétendu que la notion de Dieu n'existait pas pour les buddhistes, et M. Barthélemy Saint-Hilaire, qui a soutenu cette opinion après et avant beaucoup d'autres, n'a pas hésité à écrire que le buddhisme était « une religion sans Dieu ». C'était aller vite et trancher hardiment une question grave, car c'était jeter entre le monde occidental et le monde asiatique un océan de malentendus dangereux pour l'étude de la philosophie religieuse de l'Extrême-Orient.

La question qu'on résolvait ainsi exigeait pourtant une étude moins superficielle que celle qui avait conduit à cette affirmation, vraie à certain point de vue, fausse à certains autres, et qu'on hésitât davantage à se prononcer.

Parce que nos habitudes d'esprit n'ont pas rencontré

en Extrême-Orient un dieu fait à l'image de l'homme, un dieu des batailles, un dieu judaïco-chrétien épousant nos querelles et qu'il faut prier tous les jours pour avoir le pain quotidien, un dieu qui fait des miracles et qui préside à toutes nos actions, qui décide, condamne et fait grâce, nous n'avons pas vu l'Éternel des buddhistes, et nous avons écrit: « Le buddhisme est une religion sans Dieu. » La proposition ainsi énoncée était fausse; il eût fallu la compléter et dire: « .... sans dieu judaïco-chrétien », ou bien: « .... sans dieu-providence ».

L'homme n'est pas si autre sous différentes latitudes que cette proposition tendait à le faire croire. N'est-il pas soumis aux mêmes terreurs, surpris par les mêmes phénomènes? Quand il raisonne ses craintes soit en Asie, soit en Europe, quand il veut expliquer ses terreurs et en déduire ses croyances, la langue qui sert à exprimer sa pensée et qui la cristallise peut être différente, mais l'objet sur lequel s'exerce la pensée, étant le même, celle-ci qui travaille aboutit à peu près aux mêmes conceptions.

Il y avait pourtant quelques raisons d'hésiter avant de conclure comme on l'a fait. L'Inde qui, avec les brahmanistes était déïste, ne pouvait guère donner naissance *à une religion non déïste*. Or, le buddhisme qui est au brahmanisme ce que le christianisme et l'islamisme sont au judaïsme, n'a pas été plus que le christianisme et l'islamisme, un mouvement philosophique antireligieux, mais un mouvement philosophique et religieux dans le monde brahmanique; il enseignait une doctrine qui serrait de plus près certains dogmes brahma-

niques et qui en négligeait certains autres....., peut-être parce qu'ils étaient trop attaqués. Il était une philosophie religieuse rivale d'autres philosophies religieuses qui, sans cesser d'être brahmaniques, s'écartaient plus ou moins de la doctrine officielle. Peut-être était-il la doctrine ésotérique qu'on a cru reconnaître en certains textes, moins historique, moins basée sur les textes anciens, mais plus savante, la doctrine secrète de quelques penseurs hardis, d'une élite brutalement jetée dans le monde? Qui sait si le buddhisme n'a pas, dès l'origine, été plus pessimiste que toutes les autres doctrines; si, venant à une heure de découragement profond, il n'a pas été la formule de cette heure et le refuge des gens religieux et fatigués, des désespérés avides de religiosité et des chercheurs inquiets de l'Au-delà? Qui sait si ce n'est pas à tout cela qu'il a dû tout d'abord son succès et finalement sa défaite dans l'Inde?

Il paraît être venu à une heure où tout était attaqué, où l'idée religieuse brahmanique avait de rudes assauts à subir, où déjà la raison refusait d'admettre tout ce que le passé avait légué de rêveries religieuses. Il fût peut-être une réaction savante de l'idée religieuse, quelque chose comme une concentration d'éléments dispersés et inquiets qui n'attendaient qu'une occasion pour se joindre, pour se produire en une poussée nouvelle, mais parallèle à d'autres poussées plus ou moins religieuses. Ces éléments religieux serrés autour du Buddha, dominés par tout le passé brahmanique, pouvaient-ils admettre une croyance *religieuse* nouvelle dont la divinité sous toutes ses formes eût été exclue, une *religion* nouvelle

niant à la fois Brahmâ et l'Incrée? Je ne le crois pas. Une doctrine semblable surgissant dans un monde déïste pouvait devenir une philosophie capable de transformer à la longue la conscience populaire, mais elle ne pouvait être une croyance religieuse ayant son culte, ses temples, ses religieux capables d'entraîner rapidement les consciences enthousiasmées sur une route nouvelle.

Tout ce qu'une doctrine nouvelle, savante et grave pouvait faire en ce sens sans cesser d'être religieuse, c'est ce qu'a fait le buddhisme : c'était spiritualiser l'idée de Dieu plus qu'on ne l'avait fait jusqu'alors, la fondre dans l'idée d'une Loi suprême et incréée, éternelle et inéluctable de justice immanente, la mettre ensuite hors la pensée sujette à errer, ne plus la discuter et ramener le culte aux cérémonies les plus simples, puis recommander, ordonner la méditation et le détachement des choses de ce monde, qui toutes sont périssables et vouées au changement jusqu'à la résorption en Brahmâ, l'Incrée.

C'est cette spiritualisation, si parfaite et si judicieuse de l'idée de Dieu, qui a causé l'erreur où nous sommes tombés : « une religion sans dieu », parce que nous nous sommes trouvés en présence *d'une religion sans culte rendu à Dieu*. Une pareille nouveauté gênait toutes nos habitudes d'esprit occidental ; le monde judaïco-chrétien dans lequel notre conscience a été coulée ne pouvait comprendre un pareil « non-sens ».

Que dire maintenant de la légèreté avec laquelle M. Barthélemy Saint-Hilaire a écrit : « Le Buddha ignorait Dieu d'une manière si complète qu'il n'a point cherché à le nier. » Et ne suis-je pas plus autorisé que

lui à dire : « Le Buddha connaissait Dieu d'une manière si complète qu'il n'a point cherché à le prouver. » Il y a plus de raisons de croire que si lui, novateur, créateur d'une école religieuse, n'a pas nié Dieu, c'est qu'il croyait en lui sous une forme quelconque, et que s'il n'a point cherché à prouver son existence, c'est qu'il considérait cette existence comme n'étant pas douteuse, comme n'étant pas sérieusement mise en doute. Il n'a pas fait de l'existence de Dieu un dogme de sa religion, parce qu'il pensait avec beaucoup d'autres, peut-être avec ceux qui, comme les ésotériques auxquels j'ai plus haut fait allusion, raisonnaient sur le karma, que Dieu, l'Incrée, était autre qu'un Brahmà, créateur et régularisateur, la Loi suprême et la Justice immanente, que les masses ne pouvaient le concevoir sous cette forme et qu'en somme l'idée de Dieu n'était point indispensable au gouvernement des consciences, si l'idée du karma, c'est-à-dire de l'inéluctable responsabilité en ce monde et dans les autres, parvenait à les pénétrer. Quant à écrire que lui, kshatriya, fils de roi, élevé par les brahmanes de la doctrine officielle, instruit par eux, disciples d'ascètes brahmanes, ignorait Dieu; ce n'est pas sérieux. Il se taisait sur lui ; j'ai dit tout à l'heure pourquoi.

Tout ce qu'on peut dire, — et ce qui paraît fondé par les résultats obtenus dans tout l'Extrême-Orient par les disciples du Buddha, — c'est que l'idée de Dieu, sous quelque forme que ce fût, était inutile au développement, au triomphe de la doctrine nouvelle, de la réforme, c'est qu'elle ne pouvait directement lui apporter aucune force, parce que Dieu, placé en dehors des

faits, c'est-à-dire des choses périssables, ne pouvait être invoqué utilement, d'abord parce qu'il était infini, *un et tout*, et ensuite parce qu'il était, — lui éternel, — sans puissance, susceptible de tomber sous nos sens et, par conséquent, sans volonté appréciable par nous.

Cependant, tout en haut du système religieux buddhique, il y a Brahmâ, Un et Tout, l'Incrée, le Brahmâ des brahmanes, le Brahmâ des *védas* les plus modernes, l'immense inconnu, l'âme suprême; « l'Un, l'Impérissable, l'Intellect qui a pour corps le souffle, pour forme la lumière, pour *moi* l'éther; le grand Brahmâ qui prend toutes les formes, qui pénètre toutes les régions du monde, qui s'étend aussi loin que l'univers, sans paroles, sans volonté; le grand Brahmâ qui habite en *moi*, doré comme une lumière sans fumée, plus large que le ciel, plus large que l'éther, plus large que le tout; le grand Brahmâ qui est le *moi* du souffle, qui est mon *moi* auquel, quand je partirai du monde, je me réunirai*. »

Nous n'avons pas vu ce Brahmâ buddhique parce que nous en avons cherché le dogme dans les textes canoniques du buddhisme. Il fallait le chercher dans le *Brahmana des Cent Sentiers*, qui paraît être le livre de la doctrine secrète que le Buddha a révélée, et dans la conscience des peuples que le buddhisme gouverne **.

* Le *Brahmana des Cent Sentiers*. — Paroles de Çândilya.

** Le christianisme a autant pris à la Bible, qui n'est pas un livre chrétien, mais juif, qu'il a pris à l'Evangile. Or donc, si bien des pensées chrétiennes doivent être cherchées dans la Bible, je ne vois pas pourquoi

Certes, les textes religieux ont une grande autorité, mais les textes seuls sont insuffisants à faire connaître la religion intime d'un peuple, surtout d'un peuple d'Etrême-Orient, où l'ignorance est le fait général, où le texte est presque inconnu des lettrés eux-mêmes et presque toujours mal compris.

Il faut vivre au milieu du peuple dont on veut étudier les croyances, connaître la foi religieuse. Pour bien comprendre, il faut interroger, non pas au moins une fois sur le même objet, mais dix fois, vingt fois, avec précaution, avec discrétion, car ce qu'il faut redouter avant tout, — avec les simples qu'on interroge, avec les ignorants, qui de bonne foi se croient lettrés, qu'on questionne, — c'est la réponse de complaisance ou la réponse de celui qui, ne comprenant plus ce qu'on lui demande, répond *oui*; c'est, en somme, de prendre pour l'opinion de celui qu'on interroge sa propre opinion à soi, c'est de jeter dans l'esprit de celui qu'on questionne des aperçus nouveaux pour lui, auxquels il répond à la légère, parce qu'il est surpris, intimidé et aussi parce qu'il veut, le pauvre....., vous être agréable. Cependant, avec ces peuples qui écrivent peu ou point leurs idées sur les choses de la religion, c'est ainsi qu'il faut procéder si on veut savoir quelle est la doctrine religieuse, non seulement des masses mais des religieux, quelle est vraiment la croyance intime qui les entraîne, qui les pousse ou qui les bride.

on répondrait *à priori* qu'on ne peut demander aucune pensée, aucun dogme buddhique à certains livres brahmaniques et particulièrement à celui dont je viens de citer un passage.

Il y a de si grandes différences entre la doctrine contenue dans les textes que la masse ne connaît point, que les religieux lisent rarement, et la doctrine courante qui est la conscience même de la nation, qu'il est indispensable de connaître les uns et d'interroger l'autre. J'affirme que si M. Barthélemy Saint-Hilaire et beaucoup d'autres, avant et surtout après lui, avaient vu ces différences, ils n'eussent pas soutenu aussi délibérément cette thèse, éminemment fausse, que la notion de Dieu n'existe pas chez les peuples buddhistes. Cette thèse a déjà reçu, d'ailleurs, de nombreux démentis de ceux qui, s'écartant des textes canoniques, ont entrepris d'étudier l'œuvre du buddhisme dans les consciences. On a trouvé la notion de Dieu, au Tibet, dans *Dorjesempa*, « le Buddha suprême, suprême triomphateur, seigneur de tous les mystères, l'être qui n'a ni commencement ni fin ». On l'a trouvé même aux Indes, même à Ceylan dans l'*Adhibuddha*, le Buddha suprême, dans *Sahampali*, le maître suprême. Qui sait si en regardant bien la doctrine des autres peuples du monde buddhique, non au travers des textes canoniques, mais à l'œil nu, on ne trouverait pas chez eux la notion de Dieu que nos gens de foi religieuse se désespèrent tant de n'avoir pas trouvée!

Il serait bien surprenant, à mon sens, qu'on ne trouvât pas cette notion chez tous les peuples qui, avant de se convertir à la doctrine buddhique, ont prié les dieux brahmaniques et adoré Brahmâ, le dieu suprême.

V

On a fait bien d'autres reproches au buddhisme et mon intention n'est pas de les réfuter tous, d'abord parce que tous ne sont pas réfutables, mais aussi parce que mon but, en écrivant cette préface, n'est ni de défendre la religion buddhiste, ni de faire son apologie. Je l'étudie ici, non pas même comme une manifestation de la conscience et de l'esprit humain, mais seulement comme la religion d'un peuple que nous gouvernons et afin de permettre à nos compatriotes de le mieux connaître et de le mieux gouverner, de le mieux apprécier et de mieux savoir quels sont les principes d'administration qu'il faut employer. Je ne veux ici attaquer aucune croyance religieuse, mais seulement mettre l'esprit des lecteurs au point mort, sur la table rase, afin de le dégager de toute idée préconçue, et, autant que possible, de ces habitudes d'esprit occidental qui nous portent à croire, de prime abord, inférieur à ce que nous avons trouvé, imaginé, tout ce qui a été trouvé ou imaginé par les races d'Orient.

Si on envisage les religions au point de vue humain, le seul qui convienne quand on ne prétend point faire œuvre religieuse, il faut bien convenir que chacune d'elles, supérieure aux autres sur un point, leur est inférieure sur un autre, que telle pensée a mieux été creusée ici que là et qu'elle a mieux conduit au but qu'on voulait atteindre ou s'en est plus approchée que telle autre. Les religions ont surtout été une institution de gouvernement des consciences, en vue d'amener ou de maintenir

l'ordre civil, moral et politique ; elles sont avant tout un frein, et il faut bien admettre que ce frein a été plus ferme avec telle doctrine religieuse qu'avec telle autre. A ce point de vue spécial, il y a des conceptions plus habiles, et il n'y a pas de raison pour que cette habileté soit plus occidentale qu'orientale.

Ce qu'il est malaisé de nier, par exemple, c'est la puissance de la sanction imaginée par les brahmanes, sanction que les buddhistes ont portée si loin, dont ils ont su faire un usage si habile. L'espoir du ciel, la crainte du purgatoire, la peur de l'enfer c'est beaucoup, et cela a suffit au christianisme pour tresser le lien qu'il a longtemps cru, qu'il croit peut-être encore capable de brider les mauvaises passions et les passions hardies. Mais qu'est-ce que cela dès qu'on y ajoute la renaissance prochaine dans la condition humaine ou animale méritée? Qu'est-ce que la peur de l'enfer auprès de la peur de renaître, en ce monde où nous vivons, infirme ou pauvre, souffrant mille maladies ou la faim, esclave quand on est mandarin ou roi et qu'on voit la misère et la dépendance de ceux qu'on domine, quand on est pauvre ou misérable et qu'on voit les heureux de ce monde vivre d'une vie qu'on croit toute de puissance et de bonheur? Qu'est-ce que l'espérance d'un ciel où on adore éternellement Dieu à côté de l'espérance d'être un jour, si on sait le mériter, le roi où l'un de ces grands dignitaires devant lesquels toute sa vie on a tremblé?

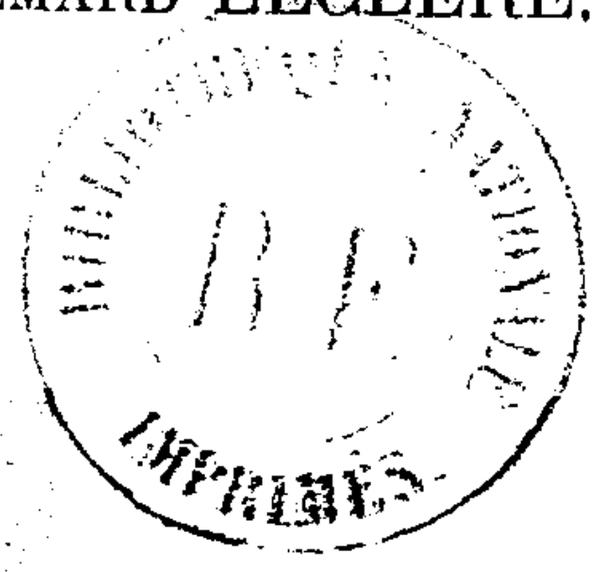
Le Nirvâna, l'extinction en l'éternel bien-être, certes c'est très désirable, très doux à désirer, très séduisant, mais si loin, si difficile à atteindre que c'est vers la

terre qu'on se retourne et que c'est en ce qu'elle peut donner qu'on espère. Et ce qu'elle peut donner est là, visible, tout à côté de soi, sous la main. Du doute? point! Qui ne sait que l'atmosphère est peuplé des ombres de ceux qui sont morts; qui ne sait que des enfants jeunes, ignorants toutes choses, ont reconnu leur père antérieur dans le vieillard qui passait? Qui ne sait que les êtres en se reproduisant reproduisent des types disparus? Les gens qui passent sur la terre, d'où viennent-ils ainsi sans cesse, si ce n'est d'où ils sont allés, de l'enfer ou du ciel? Qui ne sait qu'il y a des choses qu'on n'a point vues au cours de la présente existence, mais qu'on reçonnaît, qu'on n'est point surpris de voir? Donc, travaillons à nous amender, à acquérir des mérites nombreux; célébrons des fêtes religieuses et réjouissons les dieux par nos bonnes actions; échauffons, ébranlons le siège d'Indra, car le bonheur futur est ici, sous nos yeux, accessible à nos sens et presque sous notre main. Voilà la sanction (l'espérance et la terreur) qui domine sans cesse le buddhiste, tresse le lien qui lie ses passions, enchaîne ses désirs et le retient sous le joug de l'esprit.

Eh bien! n'y a-t-il pas là une conception habile du frein des consciences que l'Europe n'a pas eue? On verra par la lecture de cet ouvrage que cette sanction est sérieuse et qu'elle domine tout; qu'elle est plus souvent présente à la pensée d'un buddhiste que l'idée de la fin dernière de l'homme n'est présente à la pensée du chrétien.

ADHÉMARD LECLÈRE.

Krachés, 1er Janvier 1898.



LE BUDDHISME

AU CAMBODGE

INTRODUCTION

L'INTRODUCTION DU BUDDHISME AU CAMBODGE

Le buddhisme forme, dans le monde, deux grands groupes connus sous le nom d'Église du Sud et d'Église du Nord. On pourrait les appeler avec assez d'exactitude l'Église du canon sanscrit et l'Église du canon pâli, car il semble que les ouvrages de langue sanscrite ont surtout, presqu'exclusivement, enseigné les nations qui appartiennent aujourd'hui à l'Église du Nord, et que les ouvrages de langue pâli ont surtout, mais moins exclusivement peut-être, enseigné les peuples qui appartiennent à cette heure à l'Église du Sud.

Les nations qui font partie de l'Église du Nord sont le Népâl, le Tibet, la Chine, la Mongolie, la Corée, le Japon, et, en Indo-Chine, le Tonkin, l'Annam et la Cochinchine qui forment, on le sait, un sous-groupe ethnique de la race jaune. Il semble, jusqu'à présent du moins, que le Tibet a été enseigné par des apôtres venus de l'Inde du Nord, de l'Inde sanscrivante, et plus particulièrement du Népâl; on a cru, en effet, remarquer que des rapports nombreux existent entre les livres sacrés du Tibet et ceux du Népâl.

Le *Lalita Vistara*, par exemple, qui est une vie du Buddha s'arrêtant avant son entrée au Nirvâna, a été découvert au

Tibet en langue tibétaine et au Népâl en langue sanscrite. M. Foucaux a donné de cet ouvrage deux traductions, l'une d'après la leçon tibétaine et l'autre d'après la leçon sanscrite et on a reconnu que ces deux leçons sont non venues d'une source commune, mais sont l'une la traduction en langue tibétaine de l'original en langue sanscrite.

La Chine paraît avoir tout d'abord directement reçu ses apôtres de l'Inde, y avoir envoyé de nombreux missionnaires et en avoir tiré toute sa collection des livres sacrés buddhistes ; mais il est certain que le Tibet a, par la suite, fortement agi sur elle et qu'au contraire elle a très peu agi sur lui. La Corée, la Mongolie ont été évangélisées par des célestes.

Le Japon et le monde annamite ont de même été évangilisés par des missionnaires chinois, mais tandis que le Japon recevait la doctrine avec une certaine gravité[1], il semble que les Annamites l'aient reçue avec une immense insouciance.

Les nations qui appartiennent à l'Église du Sud sont Ceylan, la Barmanie, le Siam, le Laos et le Cambodge. Cependant ce n'est pas de Ceylan que paraissent être venus les premiers apôtres de l'Indo-Chine aryane, mais du nord de l'Inde. Quant à ceux qui les ont suivis, ils pourraient bien être venus de l'Inde du Nord à l'époque de la restauration du brahmanisme et de Ceylan, car on trouve au Cambodge, au Siam, au Laos, en Barmanie, autant de traces de la forme sanscrite que de traces de la forme pâli dans la terminologie buddhique.

Quoi qu'il en soit, il est certain que les livres sacrés du buddhisme, qu'on trouve aujourd'hui en Indo-Chine aryane, sont tous en langue pâli ou des traductions faites sur des textes pâlis, et que c'est presque exclusivement avec Ceylan que ces nations ont conservé des relations religieuses. Le culte, les usages, les rites, le costume des religieux, etc., sont presque identiques à Ceylan et dans les différents pays de l'Indo-Chine que je viens de nommer, alors que des différences

[1] Il y a quelques raisons de croire aujourd'hui que les Japonais ont eu quelques relations avec le monde hindou, et que plusieurs de leurs livres sacrés ont été directement traduits du sanscrit, mais cela n'infirme pas l'opinion ci-dessus.

très sensibles distinguent le rituel de l'Église du Sud du rituel de l'Église du Nord.

La distance qu'il y a entre les Églises du Nord et du Sud est si grande qu'on a eu autrefois en Europe quelque peine à reconnaître que tout l'Extrême-Orient avait la même foi, suivait les préceptes du Buddha, et qu'au Cambodge, les deux églises buddhiques, l'une cambodgienne, l'autre chinoise et annamite vivent l'une près de l'autre, sans que le peuple les reconnaisse, pour provenir de la même source.

En outre, tandis que les dieux indigènes et brahmaniques ont rarement pu se faire adopter par la religion nouvelle à Ceylan et dans l'Indo-Chine aryane, il semble, au contraire, qu'ils ont réussi à pénétrer nombreux et sans se modifier beaucoup, dans les temples buddhiques, chez les peuples de races mongole, mantchoue, népâle et annamite.

Il est certain que l'Indo-Chine aryane appartient aujourd'hui à l'Église du Sud, et qu'elle paraît avoir peu conservé, sinon reçu de l'Église du Nord; mais qui sait comment le buddhisme y a paru pour la première fois, comment il s'y est développé et à quelle époque il a fini par y triompher du brahmanisme alors vainqueur aux Indes.

I

Pour ce qui concerne le Cambodge, nous avons quatre légendes ou traditions qu'il nous faut rejeter parce qu'elles ne reposent sur aucun fait historique ou parce qu'elles sont contredites par ce que nous savons.

La première enseigne que le Buddha, peu de temps avant sa mort, est venu lui-même au Cambodge, en compagnie de son fidèle Ananda, et qu'ils abordèrent à un endroit nommé Kuch-Thlok. Certains religieux, prenant cette légende au sérieux, enseignent que c'est à cette époque qu'il faut faire remonter l'introduction du buddhisme au Cambodge et l'érection du chay-dey du grand monastère de Phnôm-Pénh, véat Olohom. Or, ce voyage du Buddha en Indo-Chine, — et,

pour préciser, au Cambodge, — est une légende purement cambodgienne, absolument en opposition, avec ce que nous savons des dernières années du Buddha.

La seconde est une tradition très répandue. Elle enseigne que la doctrine buddhique a été prêchée en Indo-Chine et au Cambodge par Buddhagosha, le fameux traducteur de sanscrit en pâli des livres buddhiques, qui vivait vers l'an 450 de notre ère. Ce que nous savons de Buddhagosha ne permet pas d'ajouter foi à cette tradition. Il est probable que si ce nom est familier, non seulement aux Cambodgiens, mais aux Siamois, aux Laotiens, aux Barmans, et aussi souvent cité par les religieux de ces pays que par ceux de Ceylan, c'est, non parce qu'il fût l'apôtre du buddhisme en Indo-Chine, mais parce que ce sont ses traductions des livres sacrés qui y ont été apportés à une époque que nous ne saurions déterminer avec précision.

La troisième légende est celle qui raconte qu'une jonque appartenant au roi de Viên-Chan, et qui rapportait de Ceylan les livres sacrés, vint échouer sur les côtes du Cambodge vers l'an 638 de notre ère. Ce récit raconte que les Cambodgiens s'approprièrent les livres pâlis destinés au roi de Viên-Chan, et qu'ils furent déposés à Angkor-Véat. On y trouve que la religion du Buddha était depuis longtemps prêchée au Cambodge, quand cet accident heureux se produisit. La légende ajoute que la possession des nouveaux livres rédigés en langue mokkut[1] ranima le zèle religieux des habitants et donna une grande impulsion à la religion. L'échouage de cette jonque est un fait qui n'a rien d'extraordinaire et la main-mise par les Cambodgiens, par leur roi tout au moins, sur les livres sacrés que cette jonque portait, et probablement sur toutes les autres choses qu'elle contenait, n'a pas lieu de nous surprendre : le droit de bris et naufrage était encore au dix-septième siècle[2] et il y a moins de cent ans, dans toute l'Asie,

[1] Du Magadha, la langue que nous nommons *pâli*, du mot qui signifie « texte ».

[2] « En 1637, les Cambodgiens allèrent jusqu'à s'emparer du vaisseau naufragé *Noordwich*, et le pillèrent... Quant au *Noordwich*, on (le roi du Cambodge) se contenta de répondre que les lois du royaume accordaient au

un droit régalien dont ne manquaient jamais de se prévaloir les rois des Indes, des îles malaises, de l'Indo-Chine, de la Chine et du Japon. Mais cette légende, historique peut-être, ne nous apprend pas à quelle époque le buddhisme fut introduit au Cambodge; elle dit simplement qu'il y avait déjà des buddhistes au Cambodge en l'an 638 de notre ère et que le roi de Viên-Chan devait recevoir les livres sacrés que le roi du Cambodge garda. C'est peut-être nous dire que le roi de Viên-Chan était buddhiste, mais ce n'est pas nous dire que le roi du Cambodge l'était déjà. Quant à la prétention de faire remonter au septième siècle, et peut-être avant, la construction d'Angkor-Véat, elle est inadmissible. Ce monument remarquable, d'ailleurs inachevé, date au plus loin de la fin du treizième siècle ou du commencement du quatorzième. Je dirai ci-dessous quelles raisons m'ont amené à lui donner cette date d'origine.

La quatrième légende raconte qu'un roi des dragons, pour punir le roi du Cambodge d'avoir fait mourir injustement le fils d'un bôrohœt (*pârohita*, chapelain), vomit sur le royaume une si grande quantité d'eau qu'il fallut sauver avec des barques la statue du Buddha et la collection canonique des livres sacrés du buddhisme, le *Tripitaka*. Ce récit est légendaire, mais il a peut-être pour origine une inondation vraie et un sauvetage de choses précieuses appartenant à un temple; il n'a cependant pas un caractère historique suffisant pour fixer un point douteux. Bien que cette légende ne donne pas la date de l'événement qu'elle rapporte, il y a quelques raisons de croire que, s'il est historique, il remonte au commencement du quatorzième siècle de notre ère. Le roi du Cambodge, que la légende nomme, est en effet le père et le prédécesseur de celui qui, dit une autre légende, fut tué par un chef jardinier, le vieillard au concombre, que les dignitaires mirent

roi et aux princes les navires étrangers ayant fait naufrage, et tout ce qui en provenait. De leur côté, les Hollandais avancèrent que, établis dans le pays, y ayant une résidence fixe, ils devaient être traités en habitants. » *Les relations de la Hollande avec le Cambodge et la Cochinchine au XVII^e siècle*, dans *Excursions et reconnaissances*, 1882, n° 12.) — Remarquez que les Hollandais ne contestent pas le droit du roi et des princes sur les épaves, mais seulement le droit du roi de les considérer comme étrangers au Cambodge.

sur le trône du Cambodge et qui fut le père du premier roi des annales dites historiques. Or, ces annales commencent à l'an 1340 de notre ère; par conséquent, l'inondation et le sauvetage des livres sacrés du buddhisme ne saurait remonter plus haut que le commencement du quatorzième siècle.

II

Nous savons, d'autre part, que les rois du Cambodge, de l'origine [1] au treizième siècle, étaient brahmanistes et que la religion officielle du royaume était la religion dont Brahmâ, Çiva et Vichnu étaient les principales divinités.

Des lettrés chinois ont visité le Cambodge un grand nombre de fois depuis deux mille années, et les annales de l'empire du Milieu, celles des provinces du Sud surtout, contiennent de nombreux et intéressants renseignements sur le Cambodge ou Tchin-La, sur les mœurs civiles et religieuses de ses habitants. M. Moura a donné, dans son *Royaume du Cambodge* [2], les renseignements qu'il a pu faire extraire de ces annales de l'an 125 avant notre ère à l'an 1276, mais je ne trouve dans son abrégé rien qui concerne la religion du peuple cambodgien et de ses rois. Les extraits que M. Abel Rémusat nous a donnés de ces mêmes annales et qui s'étendent de l'an 616 à l'an 1452 [3], et surtout la traduction qu'il y a jointe de la *Description du pays de Tchin-La ou Cambodge (Tchin-La-foung-thou-ki)* par un envoyé chinois qui le visita en 1295 [4] sont heureusement plus complètes et satisfont mieux notre curiosité.

Un des premiers extraits nous apprend que les prêtres du Buddha, ou les prêtresses et les religieux de Tao accompagnaient les morts qu'on portait au bûcher; qu'il y avait beaucoup de gens qui suivaient la loi du Buddha et aussi beaucoup d'autres qui croyaient à la loi des tao-sse (la religion des

[1] Troisième ou quatrième siècle.
[2] II, pp. 24-27.
[3] *Nouveaux mélanges asiatiques*, I, pp. 77-99.
[4] *Nouveaux mélanges asiatiques*, pp. 99-152.

esprits). Et enfin que « les buddhistes et les tao-sse dressaient des images dans les maisons où s'arrêtaient les voyageurs. » Ce sont là des renseignements précieux, mais il est évident que, bien que donnés à l'occasion d'un fait historique daté de l'an 617 de notre ère, ils appartiennent à une époque beaucoup moins ancienne et que le rédacteur ne les a mis là, au milieu de beaucoup d'autres, que parce qu'il veut, à l'aide de documents postérieurs aux faits qu'il relate, renseigner ses lecteurs sur le pays dont il parle. Le fait est de l'an 617, mais les renseignements qu'il donne sont du treizième siècle et probablement tirés de la *Description* de l'envoyé chinois dont je parlerai tout à l'heure. On ne peut donc déduire de cet extrait que le buddhisme avait des partisans et des temples au Cambodge, au septième siècle de notre ère, et que cette religion y fût déjà, comme le fait entendre l'extrait ci-dessus, sur un pied d'égalité avec le taoïsme.

D'autres renseignements sur les religions pratiquées par les Cambodgiens sont fournis par quelques autres extraits, mais ces renseignements, donnés à propos d'événements qui se sont produits au quinzième siècle, ne sont pas plus datés que les précédents.

Le rédacteur écrivait quelque temps, sinon beaucoup de temps, après les événements qu'il citait, mais les renseignements qu'il donnait sur le pays étaient tirés des documents plus anciens qui, déjà, ne concordaient plus guère avec la réalité contemporaine. Ils paraissent, d'ailleurs, également avoir été extraits de la *Description* de l'envoyé chinois. Quoi qu'il en soit, voici l'extrait important qui m'a si longtemps arrêté ici : « Dans ce pays, on nomme un homme lettré *pan ki*; un prêtre de Fo [1], *tchou-kou*; un tao-sse, *pa-sse* », c'est-à-dire un lettré, *pandit*; un religieux du Buddha, *chau-krou* (monsieur le professeur), un taoïste...?

Cela nous donne trois religions pratiquées au Cambodge aux treizième et quatorzième siècles et probablement aux cours des siècles précédents : la religion brahmanique, la religion buddhique et la religion des esprits.

[1] *Fo* est la forme chinoise du mot sanscrit *Buddha*.

Ces trois religions nous sont confirmées par la *Description* de l'envoyé chinois au Cambodge en 1295, en un paragraphe très curieux.

Les pan-ki y sont représentés comme n'ayant pas de fondateur connu, pas de salles d'études et probablement pas de livres; comme portant les vêtements des gens du commun et au cou un ruban blanc qui ne les quitte pas de toute leur vie. L'auteur chinois ajoute : « Ceux des pan-ki qui entrent dans les charges deviennent de grands personnages ». — Ces détails sont incomplets, nous voudrions avoir mieux, mais tels qu'ils sont, ils suffisent à établir que les pan-ki étaient des brahmes (car il faut voir dans le ruban blanc le cordon brahmanique), que la secte était très ancienne et que ses adeptes étaient loin de se recruter dans la dernière classe de la population. Malgré l'allégation peu formelle de l'auteur chinois « qu'il serait fort difficile de dire quels sont les livres qu'ils lisaient », je pense qu'il faut voir en ces sectaires des lettrés *(pandit)* et les ancêtres des brahmes, que nous retrouvons encore, au Cambodge et au Siam sous le nom de *bakus*.

Les tchou-kou, dit le voyageur, « se rasent les cheveux, portent des habits jaunes, marchent les pieds nus et ont le bras droit nu; ils mangent du poisson et de la viande, mais ils s'abstiennent de boire du vin; ils font usage de chaises à porteur et de parasols. » Cette description convient parfaitement encore aujourd'hui aux religieux cambodgiens du Buddha. « Leurs temples sont la plupart couverts en tuiles; ils ne contiennent qu'une seule statue, celle du Buddha; les livres sacrés sont en grand nombre et écrits sur des feuilles de palmier qu'on place l'une sur l'autre bien régulièrement. Il n'y a point de religieuses. » Tout cela n'a point varié depuis. Le buddhisme nous apparaît à cette époque, au Cambodge, comme une secte ancienne, comme une religion bien assise, qui a droit de cité et je dirai même qui parait être en honneur : « On honore le Buddha dans toutes les maisons ».

Ses prêtres ou religieux sont savants; ils sont *krou*, professeurs, et leurs écoles paraissent les seules qui soient fréquentées par les enfants : « On a coutume d'envoyer les

enfants aux écoles des prêtres du Buddha pour y être instruits ; ils en sortent quand ils sont grands ».

Il est évident — nous sommes en 1295 — que la secte est triomphante et que si elle n'est pas encore la religion du roi, la religion officielle, elle est celle de l'avenir, et que le brahmanisme est en pleine décadence : « il n'a rien de ce qu'on appelle collège ou salle d'étude », dit l'auteur chinois; « il serait fort difficile de dire quels sont les livres qu'ils (les pan-ki-brahmes) étudient ». Il est certain que le peuple et la classe dirigeante renoncent à la doctrine ancienne et que c'est autour des religieux du Buddha qu'on se groupe déjà.

Les pao-sse, continue notre auteur, sont vêtus comme les gens du peuple, excepté qu'ils portent une toile rouge ou blanche sur la tête. Ils ont des édifices, des tours, des couvents et des temples, mais qui ne peuvent se comparer, pour la magnificence, aux monastères des buddhistes, dont la religion est aussi bien plus florissante. Dans leurs temples, il n'y a point de représentations particulières, mais seulement un amas de pierres. Les pao-sse ne partagent pas le repas d'un homme étranger à leur secte et ne souffrent pas qu'on les voie manger ; ils ne boivent pas de vin. Il y a aussi des religieuses de leur secte. — Le fait de ne pas manger avec des étrangers, celui de se cacher pour manger, indiquent, à n'en pas douter, une origine hindoue, mais une caste inférieure de l'Inde ; ici cependant, la secte n'est pas inférieure aux deux autres, ou tout au moins ne leur était pas inférieure avant le développement du buddhisme, car elle a des temples, des monastères et des tours qui sont couverts en tuiles.

Je suis assez porté à voir dans ces *pao-sse* ou *laoïstes* des adeptes du culte primitif des Dravidas et des Dekans qui, avant de recevoir la doctrine brahmanique, et peut-être même après l'avoir reçue, adoraient en partie le serpent, le lingam et les génies. Si on songe que c'est avec ces peuples de l'Inde que le Cambodge ancien avait surtout des relations, et que le culte des génies, figurés sous la forme de pierres souvent informes, a survécu, en Indo-Chine, au brahmanisme et s'y trouve encore contemporain et pauvre rival du buddhisme, cette opinion ne paraîtra guère contestable. Quoi

qu'il en soit, il est évident que l'envoyé chinois ne connaissait pas le brahmanisme[1], et qu'il a regardé la secte des pan-ki et celle de pao-sse de très loin[2], qu'il n'a pas compris ce qu'il voyait, car, enfin, les statues, les inscriptions que M. Aymonier a découvertes, que MM. Bergaigne, Barth, Sénart et Kern ont déchiffrées, existaient de son temps. Il ne les a pas vues. Et pourtant toutes ces statues étaient l'objet d'un culte public.

Mais, à moins qu'il y eût au Cambodge un quatrième culte dont ne parle pas le voyageur chinois, il faut bien admettre que ce que la terre nous a rendu, que les monuments brahmaniques dont nous connaissons les ruines, que les pierres qui portent des dates qui s'étendent du septième au douzième siècles existaient au treizième siècle, et que notre envoyé chinois n'a pas tout vu et qu'il n'a surtout pas tout compris.

Quoi qu'il en soit, c'est déjà quelque chose de savoir par lui quelle était, à la fin du treizième siècle de notre ère, la situation du buddhisme au Cambodge par rapport aux deux autres religions. Son ignorance même des choses du brahmanisme, de l'hindouïsme, est une preuve de l'avilissement où ces religions étaient tombées à la veille du grand événement que je crois voir au commencement du quatorzième siècle et qui, de la religion triomphante, fit la religion officielle du royaume.

III

Savoir la situation du buddhisme au Cambode il y a six cents ans est important, mais insuffisant, car ce qu'il nous importe ici de connaître surtout, c'est l'époque à laquelle le buddhisme y a fait son apparition et l'époque à laquelle il est devenu la religion officielle de cette grande nation des

[1] Les têtes de Brahmâ à cinq faces qui surmontent les portes de la ville, et qui existent encore, — non avec cinq faces tournées vers l'Occident, mais quatre faces orientées aux quatre points cardinaux, — sont prises par lui pour des statues du Buddha (*loc. cit.*, p. 103).

[2] Il ne sait pas au juste si cette secte a des livres.

Khmêrs. Il faut — non pour avoir une certitude que nous n'aurons peut-être jamais, mais pour avoir quelques notions sur ce point spécial — laisser là les légendes menteuses, les annales étrangères incomplètes, la description insuffisante du délégué chinois et s'adresser aux inscriptions gravées sur la pierre, aux textes enfouis par le temps, par les révolutions et les guerres, le mépris pour l'ancien culte, et les faire parler. Elles sont des œuvres contemporaines des événements qu'elles racontent, elles sont des témoins qui ne disent pas tout ce qui s'est passé autour d'eux, qui parlent une langue pleine de métaphores, de figures souvent difficiles à saisir, mais enfin elles parlent, et ce qu'elles disent est de l'histoire, et, qui plus est, de l'histoire que nul n'a pu ni corriger ni travestir depuis qu'on l'a écrite.

Or, cette histoire, ces pages d'histoire extraites du sol qui les a si longtemps et si heureusement gardées pour nous, du sol qui tient en réserve tant d'autres pages encore inhumées, embrassent une période de sept siècles qui s'étend de l'an 526 assurément[1] au treizième siècle de notre ère. Or, toutes ces pages d'histoire, qui sont des inscriptions religieuses relatant l'érection des statues brahmaniques, des temples voués à Çiva, à Vichnu, ou bien à ces deux divinités réunies en un seul personnage divin, Hari-Hara, enregistrant des offrandes de terrains, d'esclaves, de bétail, d'objets d'or et d'argent, toutes ces inscriptions affirment que le Cambodge était brahmanique de civilisation, de législation, de langue savante, de gouvernement et même de religion, au moins jusqu'au treizième siècle de notre ère.

La plus ancienne inscription qui nous montre qu'il y avait au Cambodge des partisans du Buddha à une époque très reculée, est celle de Véat-Prey-Viér[2], qui est datée de l'an 587 Çaka, c'est-à-dire de l'an 665 de notre ère. Voici la strophe, un peu tronquée, qui a tout d'abord éveillé l'attention :

«Pendant qu'il (le roi) protège la terre conquise à longues

[1] Inscription du Bayon ; quelques autres inscriptions sont assurément plus anciennes, mais elles ne sont pas datées.

[2] *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale,* tome XXVII[e] (I[re] partie), 1[er] fascicule, pp. 60-64.

enjambées, vivent dans son royaume deux *bhikshus* excellents, fils de la même mère, fermes...» Ce mot *bhikshus*, qui, presque partout, désigne les religieux du Buddha [1] et, d'autre part, l'absence de toute invocation à un dieu brahmanique, ainsi que l'intervention des *sâdhus* de la strophe 8, qui sont probablement des chefs de monastères, ont fait supposer à M. Barth que l'inscription est buddhique. Je suis de son avis et, si peu explicite que soit le texte, je pense qu'il faut le considérer comme étant le plus ancien des monuments connus qui nous parle des buddhistes au Cambodge. C'est donc, au plus tard, au septième siècle de notre ère qu'il faut faire remonter l'introduction de la nouvelle religion dans le royaume des Khmêrs.

IV

Quels furent ses débuts? d'où vint-elle tout d'abord? comment se répandit-elle? et quels moyens employa-t-elle pour ruiner les vieilles croyances, prendre leur place dans la conscience des habitants et, finalement, pour devenir la religion officielle du peuple, de la cour et du prince? La suite nous le dira peut-être.

Une inscription provenant de la province d'Angkor et datée de l'an 713 Çaka (791 de notre ère) fait mention du Lokéçvara; une autre, non datée, trouvée à Ampîl-Rolœum, et qui doit être de la même époque, donne les noms de plusieurs bodhisattvas, mais rien n'indique encore que le buddhisme était devenu la religion du grand nombre.

Jusqu'à cette époque, — M. Bergaigne l'a très bien fait observer, — s'il y a des buddhistes au Cambodge, et je ne doute pas qu'il y en a, « ils paraissent y être en infime minorité, ou, ce qui revient au même, n'y jouer qu'un rôle infime [2] ».

[1] Je dis *presque partout* parce que ce mot était déjà employé quelquefois avant le Buddha pour désigner les ascètes mendiants.

[2] *Chronologie de l'ancien royaume Khmêr*, extrait du *Journal asiatique*, 1884, pp. 15-16.

Du règne de Yaçovarman, qui monta sur le trône en 811 Çaka (889 de notre ère), des règnes de ses deux fils, longue période de quarante-trois ans qui nous a fourni un grand nombre d'inscriptions, — un seul document, celui du Tép-Pranam, près d'Angkor, est buddhique. Mais on sent, à un fait relaté dans l'un d'eux, que le buddhisme a lentement fait son chemin et qu'il a déjà groupé un certain nombre de fidèles; le principal conseiller du roi Yaçovarman, Kâvîndrarimathana, est un buddhiste qui se proclame le chef des buddhistes du royaume. Le fait est important. Nous voici d'ailleurs tout près de l'époque à laquelle la foi nouvelle va se répandre.

Le buddhisme est définitivement vaincu dans l'Inde du Nord-Est et du Centre; il rend au brahmanisme tous les territoires qu'il a conquis sur lui il y a mille quatre cents ans; ses ministres fuient maintenant devant les brahmes, relevés de l'état d'abjection où ils étaient tombés et qui, serrés autour du vieux culte restauré, rajeuni peut-être, paraissent doués d'une ardeur toute nouvelle. Les docteurs du buddhisme sont vaincus et fuient à Ceylan, au Népal et jusque dans l'Indo-Chine aryane; le pays d'Arakan, le Pégu, le Siam, le Laos et le Cambodge, qui ont reçu leur civilisation de l'Inde, les voient s'établir partout. Ils doivent apporter, avec la haine du brahmanisme qui vient de les vaincre chez eux, — au lieu d'origine du buddhisme, — avec leur science des livres sacrés, la résolution de conquérir d'autres régions ou de combattre pour garder les positions qu'ils tiennent encore. C'est un secours puissant pour les buddhistes du Cambodge et c'est le triomphe.

Les inscriptions buddhiques, à partir du neuvième siècle, sont plus nombreuses. Si elles ne nous donnent pas toute l'histoire du buddhisme du neuvième au quatorzième siècle, elles en disent assez, jointes à ce que nous a appris la relation de l'envoyé chinois, pour nous permettre de voir la nouvelle religion grandir, s'affirmer, puis enfin s'imposer partout.

L'inscription du Phiméanakas, qui est de l'an 832 Çaka (910 de notre ère), paraît émaner d'un buddhiste; celle de Sdok-Kok-thom (866 Çaka), et celle de Srey-Sânthor (890 Çaka),

nous apprennent des faits importants : l'une (celle de Sdok-Kok-thom), l'érection par un ministre du roi, Rajendravarman, d'un monument à Batchûm en l'honneur du Buddha, et l'érection, par un autre ministre du même roi, de plusieurs monuments en l'honneur des divinités brahmaniques; l'autre (l'inscription de Srey-Sânthor), nous présente le roi Jayavarman V, successeur de Rajendravarman, comme étant le restaurateur du buddhisme au Cambodge. Son auteur, Kêrtipandita, est le ministre du roi; il raconte, avec une grande immodestie, qu'il a rallumé le flambeau de la vraie foi, le Çastra Madhyavibhâga et les autres qu'avait éteint le souffle destructeur du péché..., il dit qu'il a tiré de l'étranger, pour en répandre l'étude, une foule de livres philosophiques et des traités comme le commentaire du *Tattvasanigraha* ». Il prétend que, « grâce à ses efforts, aussi purs que le ciel, la loi du Buddha reparut, sortant des ténèbres, comme à l'automne reparaît la lune voilée naguère par les nuages de la saison pluvieuse ». Il assure que, « en sa personne, les pures doctrines du vide et de la subjectivité, éclipsées par la nuit des faux enseignements, reparurent comme le soleil ramenant le jour ». Son propre éloge fait, il donne, en cinquante strophes, les instructions du roi en faveur des pratiques morales et du culte buddhiques. M. Sénart, qui a traduit cette inscription, en a fait ressortir toute l'importance[1]. Elle est considérable, car elle nous montre non seulement un ministre, buddhiste de religion, gouvernant le royaume, mais un roi protégeant la doctrine nouvelle, hier encore sans influence dans l'État, et prenant soin de promulguer des instructions invitant son peuple à pratiquer le culte et les vertus buddhiques. Le buddhisme est entré au conseil royal et du conseil royal dans le palais. Cependant, devant lui, les brahmanistes n'ont pas lâché pied; ils luttent d'influence et, trente-quatre ans après l'érection du monument épigraphique que je viens de citer, les deux religions sont dites également florissantes par l'inscription de l'an 924 Çaka (1002 de notre ère), mais le roi y est désigné par un surnom buddhique, *Nirvânapada*

[1] *Une inscription buddhique au Cambodge,* extrait de la *Revue archéologique,* mars-avril 1883.

(séjour du Nirvâna). Ce détail a son importance, il semble annoncer que le roi, qui se fait peut-être une loi de tenir la balance égale entre les deux religions, donne ses sympathies intimes au buddhisme et qu'il en suit de préférence le culte. On peut admettre aussi qu'il était de ces rois habiles, qui cèdent au mouvement des idées, tiennent leur main sur le cœur de la population et qui savent préparer les transitions, fondre deux doctrines en une afin de tout changer à la longue en paraissant ne rien vouloir modifier.

On a cru reconnaître une certaine fusion des doctrines çivaïtes et des doctrines buddhiques dans le culte buddhique de cette époque, et M. Sénart a fait remarquer qu'on a cherché à maintenir dans le buddhisme le cadre de l'organisation brahmanique, à noyer les divergences du fond dans les analogies de surface et à prolonger, dans une application toute nouvelle, les errements anciens[1]. Je ne sais si ce n'est pas beaucoup dire, mais il faut bien reconnaître que les buddhistes paraissent avoir fait à cette époque des concessions qui sont de nature à nous surprendre et qu'ils ont couru le risque de perdre la doctrine par de très dangereuses compromissions de conscience. La secte avait heureusement pour la défendre contre elle-même ses livres canoniques, et, malgré son désir de conquérir les masses du peuple et les classes dirigeantes adonnées à des pratiques brahmaniques, l'intuition qu'il fallait conserver la foi buddhique pure de tout mélange. Je dirai plus loin quels furent, à mon sens, les auteurs de ces compromissions de conscience qui servirent au succès, et quels furent plus tard les sauveurs de la foi pure.

Il est certain que le triomphe du buddhisme au Cambodge à la fin du dixième siècle était un fait grave; il est probable qu'il ne dût pas se produire sans amener une certaine effervescence, sans indisposer les brahmes et sans choquer ceux que les nouvelles doctrines ne séduisaient point. Aucune des inscriptions aujourd'hui découvertes ne dit formellement ce mécontentement, mais il me semble qu'elles le laissent entrevoir. Jayavarman V protège le buddhisme, édicte en sa

[1] *Loc. cit.*, pp. 8-9.

faveur, mais il craint de trop faire pour lui : « Comme Brahmâ lui-même, dit une inscription[1], il établit un ordre excellent parmi les castes et les *açramas* », qui sont les quatre stages de la vie brahmanique; il élève des temples et des statues aux dieux anciens. Il est évident que Jayavarman V est un çivaïte pratiquant et que cet *ordre* qu'il établit est un gage donné à l'ancienne foi.

Un peu plus tard, en 924, Suryavarman Ier travaille aussi à maintenir les castes[2] que probablement la foi nouvelle et la fusion des races désorganisaient.

Un autre roi, en 984 Çaka, fait construire un hôpital pour les quatre castes[3].

Il me semble que cette préoccupation de conserver les castes n'est pas plus ici qu'ailleurs celle des buddhistes et qu'il faut y voir une pensée brahmanique vigilante, la pensée de gens qui ont observé que c'est la conservation des castes qui a permis aux brahmes de l'Inde d'attendre l'heure favorable de la revanche, qui leur a permis de se retrouver nombreux pour vaincre la doctrine ennemie. Peut-être aussi ne faut-il voir en cette préoccupation que la volonté royale de protéger les deux religions, de les recommander toutes deux à la foi des fidèles, de les fondre en une seule croyance et de laisser chacun pratiquer en toute liberté le culte qui lui convenait. Nous voyons en effet des rois protéger le buddhisme, mériter les louanges de leurs chefs, garder des ministres buddhistes, promulguer des instructions buddhiques et n'en pas moins élever des statues aux divinités brahmaniques, aux divinités du vieux culte.

[1] Inscription B de *Préas Eynkosey*, stance 2.

[2] Inscription de Préas-Kêv, B, stance 8. — Le maintien des castes devait être difficile, car les unions entre gens de castes différentes étaient fréquentes, et les Khmêrs, depuis longtemps déjà, avaient conquis une certaine influence, occupaient des charges qui tout d'abord avaient probablement été réservées aux Cambodgiens d'origine hindoue ou descendants des vainqueurs. Une autre inscription nous montre des noms khmêrs ou aborigènes souvent mêlés aux noms hindous, c'est-à-dire étrangers.

[3] Inscription de Préas-bat-Chéan-chun, déchiffrée par M. Bergaigne. Le fait cependant qu'on élève, non *des* hôpitaux pour les quatre castes, mais *un* hôpital pour toutes les quatre, prouve que ces castes n'étaient pas au Cambodge aussi séparées que dans l'Inde.

Il n'est pas certain que cette politique, si sage à nos yeux, ait triomphé et maintenu la paix dans le royaume; le onzième siècle est troublé par des rebellions. D'abord c'est Aravindahrada qui, en 973 Çaka (1051 de notre ère), « après s'être rendu redoutable dans la contrée méridionale [1] » est vaincu et s'enfuit à Çambapura (Sâmbaur), puis c'est, quelques années plus tard et sous le même règne, Kamvau, un « très illustre émissaire, habile, favori du roi, vaillant héros » que le roi avait fait général d'armée, qui après avoir « fait la guerre aux dieux », est vaincu et tué. Leur vainqueur est un général brahmanique, Sangrâma, et ce général, ses victoires remportées, fait hommage à Çiva de tout ce qu'il a pris à l'ennemi.

Quelle est la cause de ces rebellions et pourquoi Kamvau, qui vient après Aravindahrada, brise-t-il les images des dieux, détruit-il un lingam? Kamvau est-il donc un ennemi des brahmanes, un partisan de la doctrine buddhiste révolté contre son roi demeuré brahmanique et dont la main s'était retirée du buddhisme? C'est possible. Un fait curieux tendrait à le faire croire; après la défaite de Kamvau, qui vient de faire la guerre aux dieux brahmaniques, une inscription nous montre un parent du roi, relevant le lingam brisé par le rebelle, et érigeant des statues à Brahmâ, à Vishnu *et au Buddha* [2].

Il y a là une rencontre étrange de çivaïsme et de buddhisme qu'il faut signaler en passant, sur lequel je reviendrai plus loin, mais peut-être aussi le désir de donner un gage aux buddhistes et de rassurer ceux qui craignaient que la révolte eût compromis l'avenir de leur foi et leurs personnes.

[1] Je n'oublie pas que M. Barth penche à voir dâns Aravindahrada un roi du Sud, mais les expressions qui sont employées à son égard me paraissent mieux convenir à un rebelle qu'à un roi. Je crois d'ailleurs que la raison principale qui avait amené M. Barth à voir un roi en ce guerrier n'existe plus depuis qu'on sait que Çambapura, qu'on prenait pour la capitale du royaume Cham, et qu'on plaçait au sud, n'est autre que Sâmbaur qui est au nord-est. C'est en 1891 qui j'ai découvert à Sâmbaur, les ruines et les inscriptions qui ont établi ce fait. — Voyez ma communication à l'Académie des inscriptions et belles-lettres.

[2] Inscription de *Prasat prah Khsét,* stances 2-3.

Voilà donc le buddhisme, d'abord sans influence au huitième siècle de notre ère, sans puissance à la cour au neuvième, devenu peut-être dangereux au dixième siècle.

Il semble qu'il y a eu au onzième siècle un temps d'arrêt mais que la marche en avant a repris au douzième siècle, et que, cette fois-ci pour ne plus s'arrêter, les buddhistes ont marché à pas de géants vers le pouvoir.

En 1295, l'envoyé chinois les trouve avec des temples que ceux des autres sectes ne peuvent égaler en magnificence ; ils ont des livres nombreux, leurs écoles sont pleines d'enfants qu'ils instruisent et qui ne les quittent que quand ils sont grands. Ils sont devenus les éducateurs, les maîtres de l'enfance, c'est-à-dire les maitres de l'avenir, et la représentation du Buddha est dans toutes les maisons. Les autres sectes sont si avilies que l'auteur chinois se demande si elles ont des livres. Cependant le roi et de grands personnages, recrutés parmi la secte des brahmes, sont demeurés brahmanistes ; le roi offre encore chaque année un sacrifice humain dans un temple situé à l'est de la ville et probablement dédié à Kâli, la Noire (*To-li*).

Que faut-il pour que le triomphe du buddhisme soit complet? Il faut que le roi soit buddhiste et que les *pan-ki* qui sont peut-être les ancêtres des bakus d'aujourd'hui, qui sont certainement des brahmes, soient réduits au silence. A l'époque où le voyageur chinois visitait le Cambodge, les buddhistes étaient sur le point de triompher ; peut-être préparaient-ils déjà l'événement qui devait leur assurer l'avenir.

V

Nous avons vu plus haut que le buddhisme cambodgien avait, du neuvième au treizième siècle, une tendance très accusée à se laisser pénétrer par les doctrines et les pratiques çivaïstes. Si nous en croyons l'inscription de Sreŷ-Sânthor et la *Description* de l'envoyé chinois, ces pratiques auraient été telles que nous ne trouvons, en aucun autre pays, une

déviation aussi complète de l'esprit primitif buddhique, et une méconnaissance aussi absolue des préceptes enseignés par le Buddha.

L'inscription de Srey-Sânthor mentionne en effet des sacrificateurs buddhistes et parle d'une sorte de traitement annuel qui leur était alloué ; la *Description* chinoise nous dit que les religieux du Buddha « offrent chaque jour un sacrifice et recueillent ce qui est mis à part pour cela, dans la maison de celui qui le fait offrir. » M. Sénart fait observer avec raison que l'idée même d'un sacrifice répugne à la doctrine buddhique, mais cette déformation du culte primitif ne surprendrait pas trop encore, si elle ne s'étendait à des pratiques d'un tout autre genre et auxquelles il est bien difficile de croire aujourd'hui. L'envoyé chinois raconte que les prêtres du Buddha et ceux de Tao sont chargés, en un certain jour de l'année, de défiorer les filles qui viennent d'être mariées, et qu'on ne les remet à leurs maris qu'après qu'elles ont passé une nuit avec le prêtre. Je ne sais ce qu'il faut croire de ceci, mais ce que je puis assurer, c'est qu'il n'est rien resté de cette pratique dans le souvenir du peuple cambodgien, et que les religieux du Buddha auxquels j'en ai parlé nient formellement qu'elle ait pu, à une époque quelconque et dans un pays buddhique quelconque, être observée par des disciples du Buddha. C'est mon avis, mais comment mettre en doute une allégation semblable, si grave, quand on la trouve dans un ouvrage aussi sérieux et aussi exact que l'est la *Description* chinoise? Faut-il admettre que l'auteur chinois a mis au compte des religieux du Buddha ce qui devait être mis au compte des çivaïstes, ou bien faut-il croire que les Cambodgiens étaient, au treizième siècle, si attachés aux doctrines çivaïstes, que les buddhistes ont cru devoir transiger sur un certain nombre de points, si graves qu'ils fussent, pour s'assurer le triomphe final en faisant place à des pratiques anciennes et populaires? Je ne sais, mais si cette dernière opinion est fondée, il faut admettre que le buddhisme du treizième siècle n'était guère au Cambodge, le buddhisme du Buddha et qu'il n'avait rien de celui que nous voyons pratiquer aujourd'hui par les Khmêrs.

Dans tous les cas, il est certain que le buddhisme du treizième siècle et des deux ou trois siècles précédents était entaché de çivaïsme, et que, pour se faire accepter des masses brahmanistes, il avait été obligé de s'écarter de la formule primitive.

Cette observation nous amène à rechercher quelle était l'origine de ce buddhisme si peu rigide, si tolérant, si peu lui-même.

VI

Le buddhisme du Cambodge, du neuvième au treizième siècle, n'était certainement pas le buddhisme de l'Église du Sud, si grave, si simple, si rigide observateur des formules antiques et sitôt cristallisé dans sa doctrine et ses observances. Il était le buddhisme du Népâl et du Tibet, le buddhisme de l'Église du Nord, qui nous apparaît beaucoup plus malléable, beaucoup plus souple, avec des divinités mâles et femelles qui sont d'origine brahmanique, mais qu'on a déformées pour les adapter au cadre nouveau, avec mille compromis ridicules, avec ses nombreux buddhas doublés de bienheureuses femelles qui, au Tibet, par exemple, sont agrippées toutes nues aux flancs des saints.

M. Sénart a donné plusieurs raisons à l'appui de cette opinion : la doctrine dont il est parlé dans l'inscription de Srey-Sânthor est celle du grand véhicule ; dans la même inscription il est fait mention à plusieurs reprises des statues de Prajñâ, Prajñâ-dévi, ou Prajñâ-paramitâ, c'est-à-dire de la Raison absolue réalisée en un personnage divin rappelant le dieu buddhique des Tibétains, le buddha primordial des Népâlais.

Il observe que ces statues sont nommées à côté d'autres de Lokanâtha ou Lokéça et que ces représentations diverses ont leur « source dans l'imitation, dans l'appropriation au buddhisme des figures dès longtemps populaires du couple brahmanique, Çiva-Lokéçvara et Dévi, son épouse divine. » Il pense que les buddhistes, « les adoptant, ont été obligés de

les identifier à des types de la spéculation, de la mythologie buddhique, Prajñâparamitâ et le Buddha ; » mais que, « avec les noms de Dévi et Lokéçvara, ces personnages ont, dans ce rôle nouveau, conservé le souvenir de leurs modèles. » Voilà de judicieuses observations.

Je trouve une autre preuve de la fusion çivaïto-buddhique dans ce fait que toutes les inscriptions buddhiques antérieures au quatorzième siècle, trouvées jusqu'à présent, sont en langue sanscrite, alors que tous les ouvrages buddhiques que nous avons aujourd'hui, que toutes les inscriptions religieuses postérieures au quatorzième siècle sont soit en langue pâli, soit en langue khmère.

La première évangélisation de l'Indo-Chine aryane ne pouvait guère venir de Ceylan situé si loin de ses côtes et séparé d'elle par toute la presqu'île de Malaka. Elle pouvait, tout au contraire, facilement venir de l'Inde du Nord, de l'Inde sanscrivante par le Népal et le royaume d'Arakan, de ce royaume au Pégu, du Pégu à Sokodaya et de Sokodaya au Siam, au Laos et au Cambodge.

Il est d'ailleurs démontré aujourd'hui qu'une partie au moins de l'Indo-Chine fut évangélisée par les missionnaires buddhistes en même temps que Ceylan. Une inscription d'Açoka-Pyadasi enseigne, en effet, qu'à la suite du Concile de 224 avant notre ère, de nombreux missionnaires buddhistes se répandirent dans le monde, dans les contrées barbares, se mêlèrent aux incroyants pour les instruire et les gagner à la foi, se joignirent aux vagabonds, aux soldats, aux brahmes, pour les enseigner, pénétrèrent dans les pays étrangers, chez les peuples féroces et parmi le rebut de la société pour enseigner la grande doctrine, non par la violence, mais par la persuasion ; une autre inscription nous dit que les Marattes furent convertis au nombre de cent soixante mille, que les habitants du pied de l'Himalaya abjurèrent l'ancienne foi au nombre de plusieurs millions, que l'Indo-Chine (Savarnabhûmî, la terre de l'or), donna six millions d'adeptes au buddhisme[1] et que Ceylan fut prêché par une troupe de prédi-

[1] Il faut entendre ici probablement le pays d'Arakan, le Pégu, c'est-à-dire la partie nord-ouest de l'Indo-Chine et non les pays situés au sud de ceux-ci.

cateurs à la tête desquels se trouvaient un fils et une fille d'Açoka, Mahindra et Sanghamitta. Il y a donc bien des raisons de croire que la marche du buddhisme en Indo-Chine fut celle que je viens d'indiquer.

Cette marche de buddhisme du nord au sud dit pourquoi le Cambodge, le royaume buddhiste de l'Indo-Chine le plus éloigné de l'Inde du Nord, fut converti le dernier. Un document encore peu connu fournit d'ailleurs une autre preuve que le nord de l'Indo-Chine a reçu de très bonne heure les prédicateurs buddhistes. Je veux parler du *Trey-Phâm*. Ce gros livre buddhique que l'Indo-Chine aryane connaît tout entière et qui a été traduit en siamois, en cambodgien et en laotien, avant d'exposer la doctrine qu'il résume, enseigne qu'il a été compilé à Sokodaya, en l'an 661, sur l'ordre du roi Létheya, par son oncle, afin d'être prêché devant la reine mère et devant les habitants. Ce fait indique suffisamment que le roi de Sokodaya était buddhiste au septième siècle de notre ère, c'est-à-dire au moins cinq siècles avant le roi du Cambodge. Il faut donc admettre que c'est du nord que sont venus les convertisseurs du Cambodge et non du sud. Nous avons vu combien la conversion de ce royaume commencée au septième siècle, peut-être avant, a été longue et qu'il a fallu six siècles pour la parfaire. Cette longue résistance du Cambodge a ralenti la marche du buddhisme en Indo-Chine ; arrêté par le grand royaume, il n'a pu aller plus loin et gagner le Champa[1].

Avant d'aller au delà, il fallait avoir pour soi, le roi du Cambodge, et les rois du Cambodge très favorables au buddhisme mais dévots aux dieux brahmaniques, n'ont été convertis qu'au quatorzième siècle. Or, à cette époque, il était trop tard pour qu'on pût, avec quelques chances de

[1] Le Champa était brahmanique comme le Cambodge depuis très longtemps. Les inscriptions, que M. Aymonier y a trouvées et estampées et que M. Bergaigne a déchiffrées, sont en sanscrit très pur et gravées en l'honneur de divinités brahmaniques : les statues mises au jour sont celles de Vichnu, de Kali, etc. D'autre part, les *Annales annamites* parlent d'un prêtre indien trouvé dans la capitale chame, de bayadères et de la coutume que les femmes chames avaient de se brûler sur le bûcher qui consumait le corps de leur mari. *Cours d'histoire annamite*, pages 51, 97, 100. On n'a rien trouvé au Cambodge qui put faire croire que les *suttis* y étaient pratiqués.

succès, entreprendre la conversion du Champa : les Annamites détruisaient l'empire des Cham et déjà, d'autre part, les mahométans convertissaient des peuples frères des Cham, les Malais de Java et ceux de Sumatra.

Il est donc maintenant hors de doute que l'Indo-Chine aryane qui fait aujourd'hui partie de l'Église du Sud a tout d'abord fait partie de l'Église du Nord, et qu'avant de recevoir le canon pâli, elle avait reçu le canon sanscrit. Mais quelques raisons peuvent encore être apportées à l'appui de cette opinion, et je tiens à les dire ici, afin d'être aussi complet que possible.

Si les relations du Cambodge brahmanique avaient lieu avec l'Inde du Sud, le Dékan, par exemple, qui était brahmanique [1] à l'époque où le Cambodge, Java, Sumatra, l'étaient encore, n'est-ce pas parce que les pays situés au nord de l'Indo-Chine, entre l'Inde du Nord et le Cambodge, étaient buddhistes, et que l'Inde du Nord avait repoussé la foi brahmanique? Si plus tard les Cambodgiens cessèrent leurs relations avec le Dékan qui jusqu'alors leur avait donné peut-être ses statuaires, sûrement ses lapidaires et ses caractères, et qui maintenait leur pays en étroites relations avec l'Inde, n'est-ce pas parce qu'ayant changé de foi, ils n'avaient plus rien à demander au Dékan, c'est-à-dire à l'Inde brahmanique?

Enfin, s'ils lièrent des relations avec Ceylan, n'est-ce pas parce que l'Inde du Nord redevenue brahmanique et l'Inde du Sud qui l'était restée, ne les attiraient plus, et parce qu'ayant changé de foi, ils n'avaient plus rien à leur demander [2].

Si on examine la terminologie buddhiste, on y reconnaît deux sources pour tous les mots se rapportant à la religion, à la politique, au gouvernement : une source sanscrite, la plus ancienne, et une source pâli plus moderne. La première forme a été certainement introduite par les propagandistes et les

[1] L'Inde du Sud, le pays des Dravida, celui des Dékan, résistèrent longtemps au brahmanisme ; ils paraissent n'avoir reçu les brahmes que quand ceux-ci, vaincus au nord par les buddhistes, se dispersèrent en partie, du troisième au septième siècle de notre ère.

[2] Cette rupture avec l'Inde a peut-être tout d'un coup privé le Cambodge d'artistes, de lapidaires, de savants sanscrivants, et, par conséquent, été une des causes de la ruine et de la décadence du grand et noble empire des Cambodgiens.

textes buddhistes venus du nord ; la seconde a non moins certainement été introduite par les buddhistes et les livres venus de Ceylan. C'est encore là une preuve en faveur de l'opinion que j'émets, après MM. Bart, Bergaigne et Sénart, d'un courant religieux buddhiste venu du nord et de son refoulement, à une époque plus rapprochée de nous, par un courant venu du sud.

Comment s'est produit ce refoulement de la secte septentrionale? C'est ce que rien n'est encore venu révéler jusqu'à aujourd'hui, mais on peut augurer qu'il remonte au moins au quinzième siècle et qu'il suivit, s'il ne contribua pas à la révolution dont je vais maintenant parler, qui mit sur le trône du Cambodge un roi buddhiste qui, certes, n'appartenait pas à la grande race des rois Varmans.

VII

Nous avons, plus haut, laissé le buddhisme victorieux au Cambodge, avec le peuple des villes, presque tout entier converti, le roi demeuré brahmanique et les dignitaires de l'Etat qui sont brahmanistes ou buddhistes. Le flot buddhique monte, le roi ne lui résiste pas, mais il garde la foi ancienne et continue d'offrir des sacrifices humains à je ne sais quelle divinité brahmanique, qui pourrait bien être la déesse Kâli [1], la dame noire, *néang Khmau*, dont on a retrouvé plusieurs sanctuaires au Cambodge et qui, aux Indes, personnifie la destruction. Le roi paraît souvent, tout autant que Kîrtipandita, vouloir fondre la secte çivaïste et la secte nouvelle en une seule ; on le loue de ce que, sous son règne, le buddhisme et le brahmanisme sont également florissants. Évidemment, il cherche à maintenir la paix sociale entre les deux religions, entre celle qui monte et celle qui descend. Mais le buddhisme est déjà triomphant dans les villes royales, dans le Conseil, à

[1] L'auteur chinois lui donne le nom de *Pho-toli;* le mot *Pho* est la traduction en chinois du mot *Préas*, « saint, sacré », et le mot *To-li*, la transcription du mot *Kâli* par la transformation fréquente du *k* sanscrit en *t* chinois.

la cour peut-être. C'est à lui que tout le peuple des villes, cette autre classe dirigeante, confie l'éducation de ses enfants. Le mouvement se dessine, le roi le regarde, sympathique peut-être, mais il n'y cède pas, officiellement tout au moins. Qui le retient? Peut-être le peuple des campagnes et des petites villes, demeuré brahmanique, ou taoïste, pour parler comme l'envoyé chinois; peut-être des superstitions brahmaniques, un attachement de race aux dieux qui ont présidé à l'évolution du peuple cambodgien au travers des âges et fait sa grandeur? Je ne sais. Nous ignorons quelle était l'organisation du royaume, l'état des esprits au XIII^e^ siècle nous échappe et ces *pan-ki*, ou *pandits*, qui deviennent de grands personnages quand ils entrent dans les charges, se dessinent mal à nos yeux. Cependant, on devine un état d'âme troublé autour du roi, on pense aux *bakus* ou *préahm*, encore nommés « professeurs royaux » (*réachéa krou*) au XVII^e^ siècle de notre ère, et qui, même aujourd'hui, sont restés une caste privilégiée au Cambodge, au Siam et en Barmanie, aux bakus qui président au sacre du roi, qui placent les statues de Çiva et de Vishnu entre ses bras, avant de lui remettre le pouvoir, la terre, les eaux, les forêts et les montagnes, aux Bakus qui gardent l'antique épée royale. On se demande alors si ces brahmes, qui continuent de porter les cheveux longs, — à l'ancienne mode cambodgienne abandonnée depuis plus de deux siècles, — et qui ont fait tout ce qu'ils ont pu, jusqu'à il y a cinquante ans, pour se maintenir purs de tout mélange, pour conserver l'ancienne foi, n'ont pas été l'élément conservateur qui, aux XIII^e^ et XIV^e^ siècles surtout, retenait le roi dans la foi ancienne.

Les buddhistes devenus nombreux dans les villes royales, puisqu'il y avait, au dire de l'envoyé chinois, une représentation du Buddha dans toutes les maisons, devaient vouloir un roi buddhiste, un roi partageant leur foi et les brahmes devaient vouloir que la monarchie restât fidèle aux dieux anciens, les leurs. Combien de temps dura cet état de chose, que je sens, que je devine, mais que je ne vois pas? C'est ce que je ne saurais dire, mais il est probable qu'il prit fin vers l'an 1320 de notre ère.

Une tradition ancienne et qui se trouve dans la première

partie du *Pongsâ-vôda*, ou chronique royale et dans toutes les bouches, au Cambodge, nous dit comment cette révolution se termina.

Sous le règne de Préas Siha réach, il y avait à Intapath [1] un jardinier renommé pour son habileté à faire venir des concombres d'un goût exquis. A cause de cela on lui avait donné le surnom de *néay trâsak paêm*, le « chef des concombres doux ». Le roi, qui aimait beaucoup ses produits, lui donna l'ordre de lui réserver tous les concombres de son jardin et lui remit une lance afin qu'il put les garder et empêcher les maraudeurs de venir les voler. Pendant une nuit sombre, le roi, voulant s'assurer par lui-même si le jardinier faisait bonne garde, s'en alla tout seul, sans escorte, se promener dans le jardin. Le jardinier, qui veillait, vit le roi, le prit pour un voleur de concombres et le tua. Le roi étant mort sans enfant mâle, le trône se trouva vacant et les dignitaires furent dans un grand embarras. En examinant le cas du jardinier, ils conclurent qu'il avait tué le roi en exécutant ses ordres et le choisirent pour roi du Cambodge. Il fut couronné sous le nom de *Préas bat sâmdach préas bârôm mâha baupit Thormik mâha réachéa thiréach* et son épouse fut élevée au rang de reine. Ce roi régna dix-sept ans et mourut âgé de soixante-dix ans, en laissant deux fils, *Préas bârômmo Nipéan bat* et *Préas Sithéant réachéa*. Son fils aîné lui succéda et régna à Angkor thom ; il régna six ans, mourut et, bien qu'il laissât deux fils, ce fut *Préas Sithéant réachéa*, son frère, qui monta sur le trône, en 1346. Préas Sithéant régna trois mois, mourut et ce fut son neveu, *Préas Lompong réachéa*, fils aîné de son prédécesseur, qui lui succéda, en 1347.

Ce récit est curieux et me paraît jeter un grand jour sur les commencements de la monarchie actuelle et sur les procédés que les dignitaires buddhistes employèrent pour mettre un roi buddhiste sur le trône du Cambodge. On ne peut croire

[1] Ce nom est celui de la ville qu'avec les indigènes nous nommons *Angkor thom*, le « grand royaume ». *Angkor* est la traduction du mot sanscrit *nagara*, royaume, qu'il faut entendre, comme sous les Mérovingiens, de la ville habitée par le roi. Le nom de cette capitale, *Intapath*, est la corruption du mot sanscrit *Indra-prastha*, qui était le nom d'une ville de l'Inde ancienne, aujourd'hui Delhi.

à un roi descendant dans son jardin, tout seul, pendant la nuit noire, pour voir si son jardinier fait bonne garde autour des concombres qu'il s'est réservés. Il faut, si on admet le meurtre du roi, croire à un assassinat exécuté ou par les dignitaires en présence du chef des jardiniers, ou par le chef des jardiniers à la tête de quelques conjurés. Ce qui est certain, c'est que nous voici en présence du cadavre d'un roi et de dignitaires qui, au lieu de prendre son successeur dans la famille royale, probablement restée brahmanique, le prennent dans le peuple, choisissant d'eux-mêmes celui qui a tué le roi, ou bien, en face du meurtrier, chef des conjurés, maître de la situation, en armes peut-être, les obligeant à le choisir malgré son crime et même à cause de son crime. Ce qui est non moins certain, c'est que le nouveau roi est un roi buddhiste : la présence dans son titre du mot *Thormik* (pâli *dhammiko*), qui a le sens d' « orthodoxe », ou de « pieux » et qui fait partie de la terminologie buddhique; le nom de son fils aîné, *Nipéan bat* (pâli *nibbâna pada*), « séjour du Nirvâna », et celui de son second fils, *Sithéant* (pâli *siddhanto*), « croyance religieuse, dogme », en sont des preuves incontestables.

Quel fut le rôle des bakus dans cette révolution? On ne le connaît point, mais il est facile, quand on sait ce qu'ils sont encore aujourd'hui et le droit qu'ils ont de succéder au roi, en cas de vacance du trône, de comprendre qu'ils furent trop faibles pour empêcher l'élection d'un roi buddhiste, mais qu'ils étaient encore trop puissants pour qu'on osât tout faire sans eux [1].

[1] J'ai parlé ailleurs * du compromis passé entre les anciens Cambodgiens et les Khmêrs que je considérais alors comme des conquérants de religion buddhique venus du Nord au Cambodge, au treizième ou quatorzième siècle. Je crois encore à un compromis parce que je ne vois pas comment expliquer autrement la situation privilégiée dont jouissent les bakus au Cambodge et leur droit éventuel au trône, et je crois encore que ce compromis remonte à l'origine de la monarchie actuelle, à l'intronisation d'un roi buddhiste sur le trône du Cambodge, c'est-à-dire à une révolution tout à la fois politique et religieuse, mais je ne crois plus à une invasion du peuple khmêr et à la conquête du royaume du Cambodge, au treizième ou quatorzième siècle, par un peuple venu du Nord.

Cela m'éloigne un peu de mon sujet, mais je dois dire ici les raisons qui

* Voyez mes *Recherches sur la législation des Cambodgiens* (droit privé), 1890, pp. 9-14, et mes *Recherches sur le droit public des Cambodgiens*, 1894, pp. 12-15.

VIII

Ceci dit, il me reste à parler d'Angkor-véat, qui fut élevé pour être un temple brahmanique, et qui fut successivement, dit-on, la demeure de quelques rois, puis un temple buddhique

m'ont amené à modifier ma première opinion : tout d'abord, la présence du mot *Kimara* sur la carte de Ptolémée, la connaissance que les Arabes avaient des *Qimâr* bien avant le treizième siècle, la mention trouvée à Java, d'un peuple *kmir*, dès le milieu du neuvième siècle de notre ère, faits que M. Barth a rappelés dans la savante critique qu'il a fait de mes quatre premiers livres sur le Cambodge*, et par ce témoignage, non moins important, extrait d'une notice chinoise sur le Cambodge ou Tchin-la, donnée par Abel Rémusat**, et qui, sans remonter au septième siècle, est certainement antérieure au treizième : « Le pays du Tchin-la s'appelle aussi *Ki-miei.* » Il n'est pas difficile de rapprocher ce mot des mots précédents et de retrouver, en eux tous, les formes différentes du mot *khmêr*, que les Cambodgiens disent être leur nom vulgaire.

Nous n'avons pas lieu d'être surpris de trouver deux noms à un peuple ; celui qu'il se donne communément et sous lequel le désignent les peuples voisins, mais qu'il n'écrit pas, et le nom sacré, noble, qui s'écrit. Nous avons ailleurs des exemples de ce fait. Le mot *khmêr* me semble plus ancien au Cambodge que le mot *kampuchéa*, il est le nom de la race conquise à la civilisation hindoue par des Hindous brahmaniques, à une époque que nous ne pouvons déterminer, au deuxième ou au troisième siècle de notre ère, tandis que le mot *kampuchéa* est celui que les conquérants ont adopté, celui qu'ils aimaient à écrire sur les pierres de leurs monuments et à inscrire au titre de leurs rois. Presque tous les peuples, d'abord brahmaniques, puis buddhistes ou musulmans de l'Indo-Chine, ont pris et portent un nom d'origine hindoue et qui est toujours, ou presque toujours, le nom d'un pays, d'une ville de l'Inde : Kampuchéa *(Kamboja)*, *Campa*, Intapath (*Indraprastha*), Ajuthyéa, *(Ayódhya)*, Sokkotey *(Sakodaya)*, Hangsàvodey *(Hangsavatti)* ; Chomun *(Jamuna)****; *Madhyamadéca*****, etc., etc. Cette coutume des émigrants de donner aux villes, aux pays qu'ils créent, aux rivières qu'ils traversent, aux monts qu'ils rencontrent, les noms de la patrie quittée, est bien humain; elle était générale chez les peuples barbares et nous en avons cent preuves en Europe ; et l'Amérique tout entière, l'Australie fournissent la preuve de sa persistance chez les peuples civilisés. C'est évidemment ce qui a dû se passer en Indo-Chine et particulièrement au Cambodge. Les nouveaux venus, les conquérants, ou les nouveaux convertis au brahmanisme ont dû donner, aux villes capitales qu'ils fondaient, soit le nom de leur pays, de leur ville d'origine, soit d'une ville célèbre, d'un pays célèbre de l'Inde brahmanique.

* Bulletin de la *Société asiatique*, t. V, 9e série, p. 533.

** *Description du royaume de Cambodge*, dans *Nouveaux mélanges asiatiques*, I, p. 83.

*** Cette rivière est située près d'Oudong ; le roi Préas Iuong préas Réam, fait prisonnier par les habitants de Kompong-Soay, y fut noyé en 1788, après avoir été mis dans une cage.

**** Ce pays pourrait bien être au Cambodge la partie centrale qui se trouve entre le grand fleuve, ou *Tonlé-thom*, et le fleuve du grand Lac, ou *Tonlé-Sâp*.

avant d'être les majestueuses et imposantes ruines que nous connaissons.

On a voulu donner à ce monument une antiquité qu'il ne comporte pas, et des auteurs, qui faisaient remonter les monuments d'Angkor-thom au quatrième ou au cinquième siècle de notre ère, n'ont pas craint d'assigner dix siècles à Angkor-véat[1]. Il faut en rabattre beaucoup. M. Aymonier a dit au Congrès des orientalistes[2] quelles sont les raisons qui portent à attribuer l'édification d'Angkor-thom au roi Yasovarman, dont l'avènement au trône du Kampuchéa est de l'année 889 de notre ère. Je ne suis pas aussi convaincu que lui que Yasovarman soit le constructeur d'Angkor, mais j'estime avec lui que cette ville ne peut remonter au delà du neuvième ou huitième siècle. Quant à Angkor-véat c'est, à mon sens, une œuvre beaucoup plus moderne.

Il n'y a qu'à parcourir ce monument, qu'à regarder l'état dans lequel il se trouve, l'état des bas-reliefs que la pluie, le vent et le soleil n'ont pu atteindre, l'état de ceux que les intempéries ont entamés pour comprendre qu'on ne peut guère lui donner plus de six siècles d'existence.

Si maintenant on observe que ce monument magnifique, terminé au point de vue architectural, n'a jamais été achevé au point de vue artistique, que les longues galeries, les piliers, les murailles qu'on se proposait de recouvrir de bas-reliefs sont restés nus en beaucoup d'endroits, que si les galeries ouest, sud et est de l'étage inférieur sont achevées, ainsi que la galerie nord-est, il est facile de voir que les bas-reliefs de la galerie nord-ouest déjà sculptés ne sont pas finis, — que tous les reliefs n'ont pas été moulés, ce qui ne se trouve pas dans les autres galeries, — que les murs d'angle extérieur

[1] MM. Fournereau et Porcher sont plus hardis. Ils font, conformément à la légende, remonter Angkor-thom à l'an 447 avant Jésus-Christ, et Angkor-véat à l'an 57 de cette ère. Puis ils ajoutent : « Tout ce que l'on peut *affirmer*, c'est qu'elle (Angkor-véat) était terminée en 638, époque à laquelle l'introducteur des livres sacrés buddhiques apportés de Ceylan détermina la chute de Brahmâ et l'affectation de son temple au culte de Vishnu ». *Les ruines d'Angkor*, pp. 93-94. Où MM. Fournereau et Porcher ont-ils vu que Angkor-véat a été un temple dédié à Brahmâ?

[2] Session de Paris, septembre 1897.

de ces galeries ne portent que des bas-reliefs indiqués au trait de ciseau, qu'on n'a pas eu le temps de les sculpter, — que beaucoup d'autres places sont restées nues[1], on est obligé d'avouer que l'œuvre n'est pas complète et de reconnaître que si elle n'est pas complète, c'est qu'on n'a pu l'achever, que si on n'a pu l'achever, c'est que la pensée qui avait dirigé l'œuvre et l'avait presque finie s'était éteinte et qu'on ne jugea pas utile ou possible de la poursuivre. Pourquoi ? C'est peut-être parce qu'au cours de la révolution, les architectes, les artistes avaient disparu, peut-être fui aux Indes, et qu'on n'avait plus, la paix rétablie, le culte buddhique officiellement proclamé, les moyens de continuer une pareille entreprise. Peut-être aussi n'avait-on plus la foi qu'il fallait pour achever une œuvre aussi considérable ; peut-être aussi la foi buddhique dédaignait-elle de continuer ce que la foi brahmanique avait commencé ! Certainement l'enthousiasme des édificateurs avait disparu et peut-être avec lui — les rebelles ayant triomphé — les moyens d'exiger du peuple les grands efforts que les rois brahmanistes pouvaient exiger et savaient obtenir.

Cela m'amène à conclure qu'Angkor-véat fut édifiée à une époque de très peu antérieure à celle qui a vu s'accomplir la révolution qui, à mon sens, a mis un roi buddhiste sur le trône du Cambodge, c'est-à-dire à l'an 1320 de notre ère, et que la révolution, étant buddhiste, a empêché qu'on achevât son ornementation.

Un fait historique cité par la chronique royale prouve l'existence du monument en 1351, c'est la fuite d'Angkor-véat, devenue résidence royale, du roi Srey Sauriyôtey, devant une armée siamoise. Un autre fait non moins historique prouve que le roi Nippéan bat habitait Angkor-véat en l'an 1340, qui est la première date que nous trouvons dans la chronique réputée historique.

Ces deux dates attestent que le temple existait et était habi-

[1] Je pourrais entasser ici vingt autres observations que j'ai faites dans les galeries supérieures, parler d'un fût de colonne qui remplace un entablement de porte, mais ce que j'ai dit suffit à démontrer que le monument n'a jamais été achevé.

table en 1340 de notre ère ; mais la chronique royale qui nous les livre ne dit pas à quelle époque il faut placer son édification. A son défaut, il y a la *Description* de l'envoyé chinois qui peut à la rigueur aider à fixer une date. Il y a, en effet, lieu d'être surpris de voir que cet auteur, qui était au Cambodge en 1295, qui décrit avec soin tout ce qu'il voit, qui nous parle de la tour dédiée à *To-li* (*Kâli*), où le roi faisait chaque année un sacrifice humain et qu'il dit située à l'est de la ville et gardée par mille hommes, qui nous parle du Phnôm-Bakéng dédié au Lingam qui est, dit-il, proche de la ville et qui porte un temple gardé par cinq mille hommes, ne dise rien d'Angkor-véat[1], qui est à quatre kilomètres et au sud de la capitale, deux fois seulement plus loin que le Phnôm-Bakéng. Il est impossible qu'il ne l'ait pas vu ; s'il l'a vu, on ne peut admettre qu'il ait omis d'en parler. Angkor-véat est un monument trop considérable, trop majestueux pour qu'un auteur de la valeur de celui qui a écrit la *Description* que nous avons ait jugé inutile de le mentionner. Il faut donc admettre que le temple royal d'Angkor n'existait pas en 1295 et que c'est donc au commencement du quatorzième siècle qu'il faut en placer l'édification.

Qui sait s'il ne faut pas faire remonter à l'an 1351, c'est-à-dire à l'année de la fuite du roi Srey Sauriyôtey devant les Siamois, l'abandon des bas-reliefs dans l'état où ils se trouvaient et où ils se trouvent encore, et s'il ne faut pas inscrire cette date comme étant celle de l'abandon du temple lui-même.

Cette hypothèse paraîtra admissible si on se rappelle que le roi de Siam mit, à la suite de cette victoire, l'un de ses fils, Chau-Basat, sur le trône du Cambodge, que ce roi étranger mourut trois ans après son avènement ; que son frère, Chau-Bâas, lui succéda, régna trois mois, mourut et fut remplacé par un autre fils du roi de Siam, Kânlong-Pisey, qui, malgré

[1] Je ne sais pas où MM. Fournereau et Porcher ont trouvé que l'officier chinois, auteur des *Tchin-la-foung-thou-ki*, « faisait enfin une description d'Angkor-véat et d'Angkor-thom qui concorde de tout point avec ce que l'on connaît aujourd'hui ». (*Loc. cit.* p. 46). — Cet officier chinois ne dit pas un mot d'Angkor-véat.

les secours que lui amena son père, fut vaincu par Srey Sauriyôtey, et obligé de s'enfuir à Korat, où, poursuivi, il fut de nouveau battu par le roi du Cambodge[1]. On conçoit facilement que le travail d'ornementation d'Angkor-véat, s'il a été continué jusqu'au règne de Srey Sauriyôtey, ce dont on peut douter, ait été suspendu au cours de ces divers événements, et que, suspendu, il n'ait pas été repris.

Mais, je le répète, il n'est pas démontré que les travaux d'ornementation aient été continués jusqu'en 1351, et je penche à croire qu'ils avaient cessé plus tôt, à l'époque de la révolution politique et religieuse que j'ai signalée plus haut. La raison que j'ai de tenir à cette opinion est que les bas-reliefs d'Angkor-véat ne sont point buddhiques, mais brahmaniques; que les noms donnés aux enfers de la galerie sud-est sont des noms d'enfers non exclusivement buddhiques et que je ne vois pas quel intérêt la nouvelle dynastie aurait pu avoir à sculpter sur les murs de la galerie sud-ouest les portraits et les noms des rois de la dynastie précédente.

Quoi qu'il en soit, la défaite du roi Sauriyôtey, sa fuite, la prise d'Angkor-véat et celle d'Angkor-thom par un roi siamois, l'élévation successive au trône du Cambodge de trois princes siamois, la défaite du dernier, sa fuite et la restauration de Sauriyôtey, sont des événements de nature à suffisamment troubler un peuple et son roi pour faire préférer à un temple, impossible à défendre, une ville comme Angkor-thom, dont les fortifications pouvaient supporter un long siège, et qui, bien et vaillamment défendue, pouvait être imprenable[2]. C'est, je crois, ce qui arriva après la restauration de Srey

[1] Cet événement est autrement raconté dans une leçon de la chronique royale, dont on a trouvé la traduction dans les papiers de M. Doudart de Lagrée. D'après cette leçon, le roi de Siam aurait assiégé Angkor sous le roi Préas Lompong réachéa, et non sous le roi Srey Sauriyôtey. Celui-ci, qu'il nomme Srey Soyôvong, ne serait monté sur le trône qu'après le départ des Siamois. Cette chronique fait aussi Sauriyôtey fils de Lompong, alors que la chronique, traduite par M. Moura, le fait son frère. Il y a encore quelques autres variantes, mais il est inutile de les relever ici.

[2] Angkor-thom fut, en effet, assiégée une seconde fois en 1420; elle résista sept mois, malgré la trahison de deux chefs cambodgiens, ponhéa Kheu et ponhéa Tey, qui passèrent au Siamois, et ne capitula que parce que le roi mourut pendant le siège.

Sauriyôtey; il abandonna Angkor-véat, et rentra dans la capitale que ni lui ni ses prédécesseurs n'avaient habitée depuis 1340. A dater du retour, les chroniques royales ne disent point qu'Angkor-véat redevint une résidence royale et la traduction enseigne que cette résidence fut Angkor-thom jusqu'à l'an 1420, époque où, de nouveau, un roi de Siam mit un de ses fils sur le trône du Cambodge [1].

Quoi qu'il en soit, de tout ce qui précède, concernant l'abandon du temple et le retour du roi à Angkor-thom, il semble qu'il y a quelques raisons de croire que le temple royal fut élevé et ornementé de l'an 1295 à l'an 1320, année de l'avènement du vieillard aux concombres.

IX

Je conclus à ceci : Le buddhisme paraît avoir été importé en Indo-Chine centrale au cinquième ou au sixième siècle de notre ère par des buddhistes venus du Nord. Il paraît avoir été la religion officielle du royaume de Sokkotay dès le septième siècle. Il paraît avoir été introduit au Cambodge vers le méme temps mais ne s'y étre développé que lentement du septième siècle au treizième siècle.

Il semble qu'une prise d'armes buddhiste ou par des buddhistes a ensanglanté ce royaume à deux reprises et à quelques années de distance au onzième siècle.

Le buddhisme au Cambodge, du sixième au treizième siècle, était fortement entaché de çivaïsme et peut-être de pratiques absolument contraires à la doctrine du Buddha.

La religion buddhiste paraît être devenue officielle au Cambodge vers le quart du quatorzième siècle, à la suite d'une révolution et du couronnement d'un personnage qui n'appartenait pas à la race des Varmans mais qui était buddhiste.

[1] Le roi siamois fut assassiné par des gens envoyés par un prince cambodgien un mois après son avènement, et après un interrègne de onze ans; ce prince, nommé ponhéa Yat, fut appelé au trône par les grands dignitaires.

Le temple brahmanique d'Angkor paraît avoir été construit au commencement du quatorzième siècle de notre ère avant la révolution.

Il semble qu'il ne faut pas faire remonter beaucoup au delà du quinzième siècle l'introduction au Cambodge du buddhisme de l'Église du Sud et des livres sacrés de langue pâli [1].

[1] Voyez dans *Nouvelle Revue historique du Droit français et étranger*, numéros de fin 1898, mes *Recherches sur les origines brahmaniques des lois cambodgiennes,* dans lesquelles je cherche à démontrer que les lois ont été amendées sous la pression d'un esprit buddhiste. Il a été fait un tirage à part de cet article. — Paris, Leroux et Laroze, 1898, brochure de 66 pages.

LIVRE PREMIER

COSMOGONIE BUDDHIQUE

I

L'ORIGINE PREMIÈRE DES CHOSES

I. — Le Buddha n'a jamais entretenu ses disciples de la création du monde[1]; par conséquent il n'a pas dit que l'univers a eu un commencement, ou que les mondes qui peuplent l'immensité des cieux existent de toute éternité. L'origine première des choses est un des sujets qu'il paraît avoir systématiquement écarté de son enseignement, et dont ses disciples immédiats, les Pères de l'Église buddhiste, semblent n'avoir jamais voulu se préoccuper.

S'ensuit-il que le Buddha et ceux qui, après lui, ont répandu sa doctrine, avaient sur ce point spécial de la doctrine ancienne, des notions autres que celles que prêchaient les brahmanes orthodoxes et les philosophes hindous? Faut-il déduire de leur silence sur un sujet si grave que les novateurs religieux vivant à une époque de controverses philosophiques, de libre examen, d'incrédulité peut-être, n'ont pas osé trop s'avancer sur le terrain des abstractions et qu'ils ont, de propos délibéré, écarté de leur enseignement la

[1] C'est du moins ce qui paraît résulter de l'étude faite des livres canoniques soit de l'Église du Sud, soit de l'Église du Nord.

notion brahmanique d'un dieu créateur et régulateur, et celle non moins importante, mais connexe, de l'origine première des choses ?

Le Buddha, brahmanique d'éducation, élevé par les brahmes à la cour d'un père khsatriya devait, tout d'abord, avoir sur Brahmâ et sur la genèse des mondes les notions de ses éducateurs et de ses ancêtres. Fût-il ensuite ébranlé dans sa foi par quelques-uns des philosophes qui, de son temps, parcouraient l'Inde et prêchaient des doctrines philosophiques nouvelles, l'athéisme même et, qui plus est, l'indifférence en matière religieuse ? C'est possible et je dirai même c'est probable.

Quoi qu'il en soit, en ne dogmatisant point ce qui n'était pas indispensable à sa doctrine, ce qui n'était pas de nature à permettre à cette doctrine de produire les résultats moraux qu'il espérait d'elle, il agissait en homme habile ; en dogmatisant un minimum de notions, il laissait à sa doctrine toute l'élasticité sage que nous lui trouvons aujourd'hui, et n'offrait à l'attaque des adversaires qu'il rencontrait et de ceux qu'il prévoyait dans l'avenir qu'un minimum de points faibles. C'était assurer le triomphe de la pensée qu'il avait jetée dans le monde, mais c'était aussi laisser dans l'ombre les questions les plus importantes, celles qui, toujours, se posent devant l'esprit humain.

C'est certainement au silence prudent que le Buddha a gardé sur l'origine première des choses et sur Brahmâ qu'il faut faire remonter les difficultés que l'occidental éprouve quand il veut étudier le buddhisme, la grande divergence qui divise les orientalistes en deux camps ennemis et la peine qu'on éprouve quand on veut obtenir des religieux buddhistes des éclaircissements que nos habitudes d'esprit nous portent à toujours chercher, et surtout à vouloir trouver conformes aux doctrines religieuses ou philosophiques qui dominent l'occident.

Quels efforts n'a-t-on pas faits pour retrouver Yavêh dans Brahmâ et la genèse juive dans la genèse brahmanique ? Il semble, en vérité, à passer tous ces efforts en revue, que la notion de l'Éternel ne peut se présenter à l'esprit de l'homme

que sous la forme d'un créateur fait à son image, et qu'il n'y a pas une autre façon de concevoir l'Incrée que la façon judaïco-chrétienne. Il semble que les manifestations de l'Incrée ne peuvent être autres que celles d'une volonté commandant le miracle et l'accomplissant par la parole. On voulait, dans l'œuvre au moins quarante fois séculaire des Hindous, trouver toute la conception juive, et rien qu'elle.

Quand on s'est trouvé en présence d'une doctrine qui concevait l'éternité différemment que les Égyptiens, les Juifs ou les Chaldéens, on s'est rejeté en arrière ; ne trouvant pas ce qu'on cherchait, on a prétendu qu'on avait découvert, non quelque chose à côté de ce qu'on aurait voulu trouver, mais une doctrine entièrement opposée. C'était juger les choses d'Extrême-Orient avec un esprit prévenu, avec des préjugés, mais c'était surtout les juger avec nos habitudes d'esprit occidental et notre orgueil de race. Si nos savants indianistes avaient tout d'abord fait abstraction de leurs convictions personnelles, de leurs habitudes d'esprit, s'ils avaient fait table rase de tout ce que l'Occident a imaginé, pour étudier, avec un esprit libre, les conceptions religieuses de l'Inde et des pays que ses religions ont gouvernés, ou gouvernent encore, nous n'aurions pas rencontré ces savants dans toutes les chaires publiques, à toutes les tribunes, à toutes les presses et sur toutes les routes, répétant et criant à qui la plus forte voix : « Les buddhistes sont des athées et des matérialistes ; le Nirvâna est le néant. » S'ils avaient voulu considérer tout le travail qui s'est accompli au sein de la race hindoue pendant deux ou trois mille ans ; s'ils avaient voulu voir sans parti pris le début de ce peuple, s'ils avaient voulu suivre avec une « indifférence tranquille » tout le développement de la notion primitive, ils auraient compris la nature de l'Éternel né de la pensée hindoue, et que l'épanouissement buddhique de la notion primitive et grossière était loin d'être l'athéisme et le matérialisme qui sont, en Occident, la contre-partie naturelle, la conséquence directe de l'idée de déité et de spiritualité hébraïco-chrétienne qui domine toutes nos conceptions religieuses et antireligieuses. L'idée de Dieu évoque chez nous l'idée d'un être agissant comme un homme

agirait et nous ne pouvons concevoir la création autrement que les semi-primitifs de la Judée ; créer c'est tirer de rien. Et cette propension, je dirai plus, cet entêtement à ne vouloir juger les choses de l'Extrême-Orient, les manifestations de la pensée hindoue qu'à l'aide des choses de l'Occident, qu'au travers des doctrines qui dominent la pensée européenne, a fait que nous n'avons pas vu avec toute la clarté qu'il aurait fallu, que les notions hindoues de l'Eternel et de l'origine des choses, n'étaient ni opposées ni conformes à celles que nous avons, mais qu'elles étaient à côté, c'est-à-dire ni athées, ni déistes, ni spiritualistes, ni matérialistes, au sens catholique de chacun de ces mots. Les hindous et surtout les buddhistes ont imaginé un état déite, une nature intime et réelle des choses visibles qui nous a surpris ; ils ont eu, des manifestations de ce qui est de toute éternité, une notion que nous n'avons point eue, et leur manière d'envisager les idées que nous avons tant approfondies sans jamais sortir du cercle vicieux, où depuis deux mille ans nous tournons, que nous n'avons pas fait pour le comprendre l'effort dégagé de tout parti pris qu'il fallait faire. Nous n'avons pu, même spéculativement, parvenir jusqu'à admettre que des philosophes d'un autre hémisphère ont pu diviniser l'Incrée, le concevoir comme une Loi suprême, infaillible, et cependant n'admettre que des manifestations inconscientes de cet Incrée.

II. — « Je ne puis rien vous dire de certain sur l'origine première des mondes, parce que les textes ne parlent point de cette origine. Le Préas[1] n'en a probablement pas parlé. Vous me demandez mon opinion personnelle sur ce point, et celle de mes collègues ; je ne puis vous donner une réponse parce que je ne sais pas ce qu'il faut penser sur un si grave objet. Mais je vous promets de m'en entretenir avec le Louk Préas Saukonn[2] et de vous écrire ce qu'il me dira. En attendant, je vous conseille de lire *Trey-Phét ;* je ne puis pas vous

[1] L'Éminent, du pâli *paro :* le Buddha.

[2] Le second chef des religieux au Cambodge, chef des monastères du côté gauche, mort en 1894. — *Louk,* monsieur ; *préas,* du pâli *paro,* éminent ; *saukonn,* parfum.

l'envoyer, mais il se trouve dans beaucoup de monastères et je suis certain que vous pourrez vous le procurer dans votre province. »

Telle est à peu près la lettre que m'écrivait, en 1893, un religieux de Phnôm-Pénh, un homme qui passait pour un lettré, soucieux de s'instruire et grand lecteur de satras religieux.

Je questionnai sur le même sujet un achar qui avait, avant de rentrer dans la vie civile, vécu vingt-cinq ans dans un monastère et qu'on disait, dans la province de Kâmpot, être l'homme le plus instruit de la région. Il me fit la même réponse à peu près que le religieux de Phnôm-Pénh, mais il ajouta : « On interrogeait souvent le Préas sur l'origine première des choses; il fut un jour questionné par un grand savant, une autre fois par Ananda. Il n'a jamais répondu. On l'interrogeait ainsi sur bien des choses dont il ne parlait pas; quand la question lui paraissait inutile, il ne répondait point; si on insistait, il répondait que ce n'était pas cette question qu'il fallait poser, mais celle du salut. »

III. — Je me procurai le *Trey-Phét*. Ce livre est un ouvrage qu'on a jusqu'alors très légèrement assimilé au *Trois-Védas*. Or, le *Trey-Phét* ne compte pas plus de quarante à quarante-deux olles de 0 m. 45 de longueur, écrites sur les deux côtés, à raison de cinq lignes par face, et les *Trois-Védas* forment un ensemble de vingt mille stances. En fait, le *Trey-Phét* ne rappelle pas plus les *Védas* hindous, dont il porte le nom, qu'il ne rappelle le premier livre du *Manâva dharma sastra*. Il débute par une sorte de genèse des divinités et des éléments personnifiés, mais à la fin il ne semble plus être qu'un souvenir vague du *Ramayana*.

Il est considéré par les Cambodgiens comme un livre sacré, mais il n'est jamais lu dans les temples aux fidèles. Un religieux cambodgien que j'interrogeai un jour à ce sujet me dit qu'il avait appris à Ceylan, à l'époque où il y était allé apprendre la langue pâli, qu'il ne fallait pas le considérer comme un livre canonique. Et il ajouta : « C'est probablement pour cela qu'il n'est pas recommandé aux religieux d'en donner lecture aux fidèles les jours de fête. »

Cependant, le *Trey-Phét* est connu de tous ou de presque tous les religieux. Voici comment il débute :

« On parle ici du commencement de l'origine de la surface inférieure [1].

« Il n'y avait alors que deux personnes, c'étaient Anukarô et néang [2] Anukarakh; ils créèrent la surface inférieure et toutes les choses [qui sont dessus] en grande abondance.

« Ensuite, il naquit certainement d'eux trois enfants [3].

« En ce temps-là, les tévodas et les mondes de la félicité n'existaient pas [4].

« Alors de ces deux personnes naquirent trois enfants; le premier se nommait Sântœka, le second Vichô et le troisième Kommo.

« De Santœka naquit Préas Prohm [5], de Vichô naquit Préas Péaysrap [6], et de Kommâ naquit Préas Eysaur [7]. Ces personnes étaient très puissantes et très glorieuses.

« Alors de Préas Eysaur naquit Préas Barmeysaur [8] et de celui-ci trois enfants; le premier fut nommé Préas Noréay [9], le second Préas Phakkanès [10], le troisième Préas Pisnukar [11].

« De son côté, Préas Phakkanès eut quatre enfants; le premier fut néang Kônghing Préas Thorny [12]; le second fut Préas Srey Phummorayyéa [13]; le troisième fut Préas Yéakko-

[1] C'est-à-dire de l'espace sous le ciel, la surface de la terre, par opposition à la surface supérieure, le ciel, qui est au-dessus.

[2] Dame.

[3] Le texte porte « sept enfants »; j'ai cru pouvoir, m'appuyant sur l'un des alinéas suivants, rectifier et mettre « trois enfants ».

[4] Les dieux et les paradis.

[5] Brahmâ.

[6] Vayu, régent du Nord, le vent personnifié, père d'Hanumat.

[7] Isvara, Çiva.

[8] Sanscrit *Barma-Içvara*, nombril de Çiva.

[9] Narayana-Vishnu.

[10] Ganèsa. On dit aussi Piphak Kénès.

[11] Visvakama, architecte du paradis d'India. On trouve aussi Vissakan.

[12] *Dharani*, la terre personnifiée en une femme *(néang)*. — Le mot cambodgien *Kông* signifie « voûte, rondeur », mais je ne sais ce que signifie la finale *hing*.

[13] *Srî Varouna Phirunnoray* (?), les eaux personnifiées, le régent de l'Ouest.

mar, et le quatrième se nomma Préas Tosamâr. — Ces quatre personnes étaient très puissantes et très glorieuses. »

Puis le satra parle des dragons, d'une fille d'un roi des dragons, nommée néang Sapontéa-tévy, qui épouse un autre roi des dragons; puis il raconte le combat que ce dernier roi livre à Péay-srap, le vent personnifié, sa défaite et sa mort. Alors néang Sapontéa-tévy, la veuve, se met à parcourir le monde, épouse successivement sept groupes de rois et, successivement, par eux, devient mère de sept enfants qui seront plus tard transformés et deviendront le soleil, la lune et les cinq planètes connues des anciens.

Le *Trey-Phét* paraît ainsi être, par son commencement, une altération des plus complètes de quelque récit hindou. Dans l'état où il est, je ne vois pas très bien quelle idée il peut donner aux Cambodgiens de l'origine première des mondes; il y a longtemps que ceux-ci ne savent plus ou savent mal ce que personnifient les principaux personnages du *Trey-Phét* et qu'ils ne sont plus en état de comprendre une légende aussi diffuse.

Voyons cependant ce que peut signifier ce récit :

Anukaro paraît être ici le principe mâle et néang (dame) Anukârakh le principe femelle, préexistant à toutes choses, Lui et Elle qui ne font qu'*Un*. Anuraro-Anukarakh me semblent en effet provenir du sanscrit *anukâra*, qui signifie « ressemblance » ou de son dérivé *anukarin*, qui se traduit par « semblable »; dans ce cas, ces deux mots signifient : l'un « semblable à elle », l'autre « semblable à lui », et tous les deux « semblables entre eux, identiques ».

Quoi qu'il en soit de cette étymologie, c'est Anukaro et Anukarakh, Lui et Elle, qui paraissent être ici l'Incrée, l'Eternel, et qui créent l'espace et toutes les choses en grande abondance qu'il comporte. Or, à cette époque, fait bien observer le texte, ni les dieux ni les mondes de la félicité n'existaient.

La terre étant créée, ils eurent trois enfants, et de ces trois enfants naquirent les dieux et les éléments personnifiés.

Des dragons, qui sont représentés comme étant la terre (?),

naît une femme, et de cette femme naissent sept enfants qui, à la suite d'une transformation qui paraît tenir de la magie, deviennent le Soleil, la Lune, les planètes Mars, Mercure, Jupiter, Vénus et Saturne.

Il y a évidemment là les restes informes, les vestiges d'une genèse des mondes qui devait être autrefois plus claire, plus facile à comprendre. Ces vestiges nous donnent l'ordre de la création, la surface inférieure, c'est-à-dire la base de la terre, l'espace inférieur sur lequel reposera la terre, les dieux et les principaux éléments, la terre, les eaux, l'air et le feu, puis le Soleil, la Lune et les cinq planètes dans l'ordre qu'elles occupent dans toutes les cosmogonies des peuples civilisés.

Mais j'estime que cette genèse, — qui n'est pas buddhique, mais qui fut brahmanique quand elle était complète, et qui vient d'on ne sait où — ne peut être prise pour la genèse selon les Cambodgiens et qu'on ne peut admettre même un seul instant qu'elle représente leur opinion actuelle sur l'origine des choses.

IV. — J'en dirai autant du *Kampî Préas Thomma chhéan*, dont le chef de la sângha royale m'envoya une copie en 1897.

Cet ouvrage enseigne que la forme *(rûpa)*, avant d'être la terre, l'eau, le feu, le vent et l'espace, existait comme forme belle, sensation belle, perfection belle, intelligence belle, mérites et démérites. Si je comprends bien, cela veut dire que la forme, avant la création des choses visibles, de la forme visible, existait de toute éternité à l'état de forme idéale, imminente, et vouée à la loi des causalités, c'est-à-dire au changement.

Le livre continue en nommant cet état de la nature impondérable et invisible « le saint état du rien et du vague ». Il est évident que ce *rien* signifie l'absence de matière sous sa forme pondérable et visible, puisque plus haut il est parlé de la forme comme d'une chose préexistante.

Alors, dit le livre, le Préas Kêv (le dieu Soleil) omniscient naquit; il vint de l'Est et créa la terre, l'eau, le feu, le vent, l'espace, les humains et les animaux. S'étant avancé il s'arrêta au milieu du disque du monde où le continent du Chompû

(l'Inde) était vague. Il fit sortir huit mille rayons de son trône de diamants et le corps de Préas Thornî (la terre en sa forme visible) fut fait, ainsi que sa tête, ses bras, ses jambes, ses yeux et ses oreilles qui correspondent aux huit points cardinaux et sous-cardinaux. Préas Thornî fut faite des dix-huit premiers caractères d'un alphabet archaïque réputé sacré.

Le dieu Soleil prit les deux premiers caractères, *nomo*, et fit d'eux le chef de la terre et le chef de l'eau; puis avec les trois caractères suivants, *put*, *théa*, *yo*, il fit que, dans l'espace de temps que met un claquement d'ongle à se faire entendre, le chef de la terre et le chef de l'eau devinrent cent, mille, dix mille, cent mille... un nombre indicible.

Puis le dieu Soleil reprenant les trois caractères, *put*, *théa*, *yo*, fit d'eux les chefs du feu, du vent et de l'espace. Prenant ensuite dix caractères, il en fit la crasse de Préas Thornî et cette crasse devint un homme qui ne pouvait ni parler, ni voir, ni entendre, et qui était sans vie parce qu'il n'était qu'un corps.

Prenant ensuite les huit caractères qui correspondent aux bras, aux jambes, aux yeux et aux oreilles de Préas Thornî, il en fit ce qui manquait à cet homme pour qu'il eût vie et cet homme fut animé. Mais cet homme avait une ombre *(srâmôl)* qui, à côté de lui, était une autre personne et qui ne pouvait rien.

Ce corps ne pouvait ni manger ni parler, mais il arriva qu'il pût respirer le souffle de l'air; il sentit alors le chaud et le froid. L'ombre qui était à côté de lui devint un corps.

Plus tard, cet homme put absorber de la terre et de l'eau; alors il parla avec clarté. Et l'ombre, qui était devenue un corps, devint une femme.

L'homme étant de chair et de sang était très beau. Le corps de l'ombre avait des yeux qui voyaient et des oreilles qui entendaient; les bras [et les jambes] remuaient et il était animé.

L'homme s'étant nourri d'aliments fut appelé «homme». La femme qui parlait agréablement, était de chair et de sang, très belle aussi. Ces deux personnes étaient semblables et ne songeaient point à forniquer.

Puis ayant pris les huit caractères qui venaient d'animer ces deux personnes, le dieu Soleil en fit un grand saint. Ce saint avec de la crasse de Préas Thornî fit trois pilules et les donna à la femme en lui disant d'en manger une et d'en donner deux à l'homme. La femme fit le contraire et de sa désobéissance naquit l'Amour : l'homme et la femme s'aimèrent et forniquèrent ensemble.

D'eux naquirent sept enfants : le Soleil, la Lune, et les planètes Mars, Mercure, Jupiter, Vénus et Saturne. Ces sept enfants furent les jours.

Avec les caractères de l'alphabet sacré furent ensuite créés les saints préceptes, c'est-à-dire la loi religieuse, puis huit grands saints destinés à sauver les êtres.

Cette seconde genèse, presque inconnue des fidèles, regardée comme sacrée par les rares religieux qui la connaissent, n'est plus, c'est évident, qu'un abrégé bien mal fait, d'un livre perdu plus considérable. Pas plus que la précédente, elle n'est la pensée des Cambodgiens sur l'origine des choses et sur l'apparition de l'homme sur la terre.

V. — Ces livres ne m'apprenant pas grand'chose sur cette importante question, je résolus de m'adresser de nouveau aux lettrés et de questionner encore.

Mon religieux de Phnôm-Pénh, en 1894, quelques mois après la mort de Louk Préas Saukonn, pressé par moi, se décida enfin à me dire l'opinion de celui que tout le monde au Cambodge avait considéré comme l'homme le plus savant du royaume, comme le plus sage et le plus saint. Il me donna cette opinion par écrit; je fis traduire sa note par quatre interprètes et j'entrepris moi-même de la traduire en m'aidant de celui que j'avais à mon service. Mais j'eus tant de peine à obtenir ainsi, avec le premier texte, une doctrine bien claire que je dus quatre fois écrire à mon religieux pour avoir l'explication de certains points demeurés obscurs pour moi et mettre fin à mes hésitations. La langue cambodgienne est assez riche en mots, assez précise pour se plier à toutes les subtilités de la métaphysique, mais pour écrire sur celle-ci il

faut, même pour les sujets les plus simples, avoir l'habitude de chercher les termes les plus propres à rendre avec la plus grande exactitude les pensées, les idées qu'on a; et c'est cette habitude que n'avait pas mon correspondant.

Il me fallut six mois pour parvenir à un résultat qui parut satisfaisant. Je fis traduire en cambodgien ce que j'avais pu comprendre et mettre par écrit, puis j'envoyai à mon religieux la traduction. Il la garda deux mois, la lut au Sâmdach Sânghréach qui est le chef des religieux au Cambodge[1], puis me la retourna avec ces mots : « Ce que vous avez écrit est exactement l'opinion du Louk Préas Saukonn; c'est aussi l'opinion du Sâmdach Sânghréach. »

Voici quelle est en résumé cette opinion :

Au commencement, — s'il y a eu un commencement, ce que personne ne sait, — c'est-à-dire avant que les mondes et les choses eussent la forme, l'apparence que nous leur connaissons, sous laquelle ils tombent sous nos sens, il y avait Préas Prohm.

En Préas Prohm, l'Incrée (l'Être et le non-Être), toutes les formations, c'est-à-dire tout ce qui peut tomber sous nos sens, tout ce que nous pouvons concevoir et bien des choses qui ne peuvent être connues que des saints, des dieux et des buddhas, tout était à l'état latent, c'est-à-dire possible, imminent, et pourtant rien de ce qui existe aujourd'hui pour nous n'existait encore. Pourquoi? parce que toutes les formations n'étaient point encore distinctes de Préas Prohm, l'Être incrée qu'on peut à peine concevoir et dont la nature absolue nous échappe, ne peut tomber sous nos sens, ne peut être pénétrée par notre entendement.

Ensuite, il arriva, — sans que Préas Prohm eut désiré, car il ne peut rien vouloir, — que les formations latentes se manifestèrent d'elles-mêmes en lui et devinrent susceptibles de tomber sous nos sens.

Comment ces manifestations s'accomplirent-elles en Préas Prohm et pourquoi se firent-elles? C'est ce que notre entendement ne peut concevoir, car Préas Prohm n'est pas un être

[1] Il était le supérieur du Louk Préas Saukonn, et était chargé de la surveillance des religieux et des monastères du côté droit du royaume.

qui pense, qui imagine, qui conçoit, qui décide; il est l'Être qui est de toute éternité, la grande énergie ni mâle ni femelle, en qui tout s'accomplit sans effort, de par lui, sans qu'il pense, sans qu'il imagine, sans qu'il conçoive, sans qu'il décide. Il sait, voit, comprend, connaît tout, sans avoir aucun des organes qu'il nous faut, à nous, pour savoir, voir, comprendre, connaître; par conséquent, il n'y a pas contact entre un objet qui lui est extérieur et lui, à l'aide des organes, puisque rien ne lui est extérieur et qu'il est sans organes, pas de sensation puisqu'il est le calme absolu, l'unique et l'Incrée.

Un jour tout ce que nous connaissons, tout ce qui est accessible à nos sens et tout ce qui est visible, concevable pour les saints et les dieux, sous une formation quelconque, tout enfin se résorbera en lui. Alors, il n'y aura plus que Préas Prohm dans sa nature absolue, que l'Incrée dans son type absolu. Donc, tout ce qui est susceptible de tomber sous nos sens, visible ou non, tout ce qui peut être perçu par les dieux, c'est-à-dire l'Incrée dans son type relatif, vient de Préas Prohm et doit retourner à Préas Prohm, l'Incrée dans son type absolu.

Les éléments sont nés[1] de lui et doivent s'absorber en lui; les planètes sont nées de lui et doivent se résorber en lui; les êtres qui se meuvent dans les cieux, sur la terre, dans les enfers, dans les airs et dans les eaux, sont nés de lui et doivent se fondre en lui, parce qu'ils sont tous des relativités vouées au changement et que lui seul est l'être absolu, immuable, l'Incrée dans sa nature absolue. Quand, à la fin de nombreux kalpas[2], le dernier homme s'étant affiné par le détachement des choses de ce monde, s'étant spiritualisé par le désir ardent de s'abîmer en Préas Prohm, c'est-à-dire de quitter le monde des relativités pour se résorber en l'absolu, les enfers et les cieux étant dépeuplés au bénéfice du Nirvâna, inutiles, sans raison d'être, les mondes et tout ce que nous voyons, et tout ce que voient les saints et les dieux, tout enfin finira en Préas Prohm, l'Être éternel.

Puis, par un effet de sa nature de Préas Prohm, sans que sa volonté intervienne, — car il est sans volonté, — tous les mondes

[1] Je préférerais le néologisme « manifestés ».
[2] L'unité année suivie de cent quarante zéros.

et tous les êtres qui les habitent, renaîtront en formations nombreuses en lui, redeviendront des relativités qui, de nouveau, pourront être perçues par notre esprit, durer de nombreux kalpas, pour se résorber encore en Préas Prohm.

Ainsi, tout est voué à l'éternel changement, à l'éternel recommencement, sans qu'on puisse en savoir la cause, la raison, le but. Le Buddha ne s'est pas expliqué sur ces choses, non parce que sa science de buddha ne s'étendait pas au delà de ce que tous les hommes fondus en un homme qui aurait vécu plusieurs kalpas sans mourir, pourrait savoir. Sa science de buddha lui avait révélé toutes ces choses, lui avait permis de connaître tous ces mystères; il pouvait y songer en sa profonde intimité, sans que sa pensée s'égarât, se perdît un seul instant parmi ces abstractions. S'il garda le silence sur ces choses, c'est que les hommes ne sont pas capables, n'ayant ni sa science, ni son intelligence, ni sa sainteté parfaite, de comprendre ce qu'il eût dit. Les pensées d'un buddha ne peuvent pas toujours se traduire en paroles et les plus saints de ceux qui suivaient le Préas [1] et qui l'écoutaient, étaient incapables de concevoir seulement les pensées que le Buddha roulait en sa tête et que l'idiome le plus parfait des hommes, celui même dans lequel s'expriment les dieux, n'aurait pas pu rendre. Il s'est tu, parce qu'il ne pouvait pas être compris. Voilà pourquoi nous ne savons rien du commencement des choses, pourquoi nous ne savons que ce qui concerne notre terre depuis la dernière destruction [2].

VI. — Je croyais avoir enfin la réponse, la théorie que je cherchais, lorsque je fis la connaissance d'un vieil achar, ancien chef de couvent, très instruit, très religieux et qui, dès que je lui parlais de croyances religieuses, paraissait avoir beaucoup plus réfléchi sur l'Au-delà que la plupart de ses confrères. Je lui soumis la note que j'avais adressée au religieux de Phnôm-Pénh. Il la lut, me demanda la permission de l'emporter et s'en alla la relire dans un monastère voisin.

[1] Le *saint*, le *sublime*, l'*éminent*, mot sous lequel on nomme communément le Buddha, tant au Cambodge qu'au Siam et au Laos.

[2] Voyez livre Ier, chapitre v.

Je le vis revenir quatre jours plus tard. Voici à peu près la traduction de ce qu'il me dit :

« J'ai lu dix fois votre note et je suis certain qu'elle dit vrai. Cependant, il y a un point qui a besoin d'être dit autrement. Vous dites qu'un jour viendra où tout ce qui est visible pour nos yeux du corps et de l'esprit, se résorbera en Préas Prohm. Or, vous raisonnez comme si la terre était seule dans l'Univers et vous avez tort. La terre que nous habitons est une des terres qui planent dans l'espace insondable et infini; les terres sont répandues trois à trois dans l'espace, puis par groupes de dix mille systèmes; elles sont si nombreuses qu'elles sont une armée et rien ne peut mieux nous donner une idée de ce qu'elles sont dans l'immensité que les milliers d'atomes invisibles dans l'ombre, mais que nos yeux voient s'agiter dans un rayon de soleil. Eh! bien, pendant que l'une de ces terres innombrables qui vit dans l'espace se résorbe en Préas Prohm, une autre paraît et d'autres, par millions et millions, vivent et durent. A aucun moment, la résorption en Préas Prohm ne peut s'étendre à tous les mondes. S'il en était ainsi, Préas Prohm serait, à un instant donné, autre que ce qu'il est, ce qui n'est pas possible, puisqu'il est l'Éternel et l'immuable et qu'il est sa propre fin. »

L'observation de mon vieil achar était juste et je la recueillis avec d'autant plus de joie qu'elle ne contredisait point la doctrine que j'avais recueillie et qu'elle l'éclairait sur un des points les plus graves.

Je dis des plus graves parce qu'elle me démontrait que les buddhistes ont eu la notion peut-être vague et intuitive de l'équivalence des forces cosmiques. Je n'étais plus en présence d'une manifestation finie de Préas Prohm, mais d'un phénomène s'accomplissant sans cesse dans l'espace, mais de forces toujours agissantes réalisant la connexion des causes et des effets dans un équilibre parfait où tout se contre-balance en Préas Prohm, la grande et unique énergie.

La conception buddhique élève singulièrement la notion de l'origine des choses; elle la porte aussi loin que la pensée humaine peut aller sans s'abîmer dans la fantasmagorie et la

divagation. Ce n'est plus une fable cosmogonique au sens caché que nous avons là sous les yeux, mais une explication sinon scientifique, tout au moins d'un caractère très élevé, d'une imagination qui ne s'abandonne pas, d'un esprit qui veut percer les secrets de l'Au-delà et se maintient énergiquement sur le terrain du possible. Certes, c'est encore la conception brahmanique, mais la conception brahmanique dégagée par l'esprit buddhique de tout son mythologisme grossier, de tout son fatras enfantin, et ramenée peut-être à ce qu'elle était pour quelques brahmanes éclairés, à son sens ésotérique [1].

Assurément ce n'est pas la conception judaïco-chrétienne; il y a loin de la doctrine qui fait tout naître de rien, par un ordre divin, à la doctrine qui fait tout naître d'une manifestation de l'Incrée s'accomplissant en lui-même; il y a un abîme entre la doctrine qui fait une œuvre de tout ce qui tombe sous nos sens, et la doctrine qui en fait le type relatif de Dieu, type absolu; entre une doctrine qui, dans la matière et l'esprit, voit deux choses opposées, ennemies, et une doctrine qui, dans la matière et l'esprit, voit l'Incrée sous deux aspects différents. Mais qui sait si les deux doctrines, si loin l'une de l'autre aujourd'hui, ne sont pas sorties de la même notion primitive portée [2] à des races différentes, modifiées par des concepts nouveaux et qu'il a fallu rendre en idiomes divers?

[1] Je crois qu'on ne peut guère nier l'ésotérisme dans la religion brahmanique et qu'il y avait, antérieurement au Buddha et de son temps, des philosophes hindous qui, sur bien des points de la doctrine védique, avaient une manière de voir, de comprendre les dogmes qui n'était point celle du vulgaire. On trouve en effet dans le *Brahmana des cent sentiers,* ce passage curieux : « Mais [après sa mort] où demeure l'homme lui-même? demande Artabhâga. » — Yajñavalkya répondit : « Donne-moi la main, ami; Artabhâga, cette connaissance n'est faite que pour nous deux. Pas un mot là-dessus parmi le peuple. » — « Et tous deux se retirèrent à l'écart et conversèrent ensemble; et ce dont ils s'entretenaient ainsi, c'était du karman. » Qui sait si le buddhisme n'est pas sorti de la doctrine ésotérique des brahmanes, comme le christianisme paraît être sorti de la doctrine essénienne ésotérique des Juifs.

[2] On ne doit pas oublier qu'Alexandrie, qui a vu fleurir les pères et les lettrés de l'Eglise les plus éminents, et qui continua l'œuvre de Paul en faisant *catholique* une religion qui paraissait devoir rester purement *chrétienne* et *judaïque,* était en communication constante non seulement avec la Grèce au courant des choses de l'Inde, mais avec l'Inde elle-même et la Perse.

VII. — Cette conception buddhique, cambodgienne peut-être de l'origine des mondes, n'est pas opposée au récit du *Trey-Phét*, puisqu'elle ne peut être rapprochée que du deuxième alinéa, dont à la rigueur, elle pourrait passer pour être le commentaire, l'explication. Mais on conviendra qu'elle lui est bien supérieure et qu'il y a loin de la conception buddhique à l'allégorie grossière qui fait naître le monde de l'accouplement d'un mâle et d'une femelle.

II

PRÉAS PROHM OU BRAHMÂ

I. — Avant d'être buddhistes, les populations cambodgiennes étaient brahmaniques ; avant de se convertir à la doctrine que le Buddha avait prêchée dans l'Inde centrale, elles avaient la foi des brahmanes et le culte qu'elles rendent officiellement aujourd'hui à Gotama dans des temples ; elles le rendaient autrefois aux dieux brahmaniques : à Brahmâ, à Vishnu, à Çiva. Elles croyaient à un être suprême Incrée, à des manifestations de sa puissance. Mais, par une inconséquence que nous n'avons pas laissé de commettre en Occident, les personnages secondaires, les dieux de second ordre qui étaient nés de lui, qu'il dominait de sa toute-puissance, qui n'étaient que la personnification de ses attributs, avaient fini, comme dans l'Inde, d'ailleurs, par plus attirer les fidèles que lui-même. Les temples qui avaient Brahmâ pour vocable étaient rares, et ses statues ne se voyaient pas plus souvent dans les temples que nous ne trouvons dans les nôtres l'image de Dieu le père. Au Cambodge, Vishnu et surtout Çiva, Dourga et surtout Lakshmi étaient partout, et lui presque nulle part. Quand on le rencontrait, c'était surtout au-dessus des portes des villes royales ; alors il avait les quatre faces de la justice et regardait les quatre points cardinaux ; c'était encore ainsi qu'on le trouvait dans les temples ; mais alors que les statues de ses subordonnés étaient souvent énormes, ses statues à lui, si on en juge par les deux ou trois exemplaires qu'on a

retrouvés[1], étaient petites et sans caractère. Il semble que déjà les populations l'avaient relégué dans les plus hautes régions de leur entendement, là même où nous trouvons aujourd'hui que les buddhistes l'ont mis, et qu'il échappait, lui, l'immense et sans forme, l'Absolu, à la relativité qui pouvait convenir aux dieux de second ordre. Il paraissait déjà presque aussi oublié qu'aujourd'hui. J'estime que la raison de cet oubli se trouvait dans ce fait que Brahmâ tombait moins que les autres dieux sous les sens des hommes et qu'il se prêtait moins que Vishnu et Çiva aux conceptions poétiques des brahmanes.

De ce personnage, le plus grand de la Trimurti hindoue, déjà à demi effacé, que reste-t-il au cœur des Khmêrs buddhistes ? Ont-ils achevé de l'oublier et ne domine-t-il plus leur système religieux ?

Les Cambodgiens vont-ils justifier la thèse que nos savants d'Occident ont soutenue et nous fournir la preuve que le buddhisme est une religion sans Dieu, ou bien nous donner celle que la religion fondée par Gôtama est une religion qui croit à l'Increé duquel tout procède et où tout doit retourner. Nous savons déjà par le premier chapitre quelle est la doctrine cambodgienne sur l'origine des choses ; nous savons ce qu'ils croient de Préas Prohm, l'Increé, mais serrons ici davantage ce sujet et voyons tout ce que peut nous dire sur lui la conscience intime des lettrés, des prêtres instruits et des masses illettrées du peuple.

II. — J'avais déjà, — par la note que m'avait remise mon religieux de Phnôm-Pénh et surtout par l'adhésion qu'il avait donnée à ma rédaction, — l'opinion du Louk Préas Saukonn et celle du Sâmdach Préas Sânghréach sur Préas Prohm, quand je fis la rencontre d'un lettré que je n'avais pas encore interrogé, élève du chef des religieux de la droite et d'un

[1] J'ai trouvé moi-même l'une de ces statues dans une île du Mékong, à kôs Som-thom, à la pointe nord. Elle ne mesurait pas même un mètre de hauteur et les jambes étaient informes ; elle avait quatre bras. On peut voir un moulage de cette statue dans une niche qui se trouve au flanc nord du phnôm de Phnôm-Pénh, et un autre qui est au musée khmêre du Trocadéro, à Paris.

moine cambodgien. Ce religieux avait parcouru une bonne partie du Cambodge, vécu dans une demi-douzaine de monastères et séjourné trois ans au Siam parmi les bonzes. Il pratiquait la médecine avec une certaine autorité, et, sans être un lettré, il était loin d'être un ignorant. Il savait penser, raisonner, déduire, s'absorber pour méditer sur une idée abstraite. Bref, cet homme était, ainsi que mon lettré, un de ces Cambodgiens très au-dessus de la moyenne que M. Aymonier a signalés comme étant beaucoup moins rares que se plaisent à le dire ceux qui rêvent de remplacer au Cambodge l'élément cambodgien par l'élément annamite. Je les interrogeai ensemble longuement, puis, réunissant toutes les notes que j'avais sur ce sujet qui me préoccupait, je les compulsai avec soin et je rédigeai. Il me semble avoir saisi au plus profond de la pensée des Cambodgiens buddhistes la notion de la divinité telle que pouvait l'avoir un esprit aussi distingué que le Buddha et les Pères de son église.

Préas Prohm, c'est l'Être sans formes, immense, qui est tout et dans tout, qui n'a point eu de commencement, et qui n'aura jamais de fin. Il est tout à la fois le passé, le présent et l'avenir sans qu'il soit possible de distinguer en lui les trois apparences du temps, car pour lui, l'Absolu, il n'y a rien de passé, rien de nouveau, rien de futur. Les faits qui pour nous s'accomplissent dans l'instant sont pour lui de toute éternité, car avant d'être des manifestations susceptibles de tomber sous nos sens, ils étaient en lui déjà éternels, sans commencement et sans fin.

Il est l'Incrée sans limites dont nulle mesure ne peut mesurer l'étendue, dont nulle horloge ne peut compter les siècles, parce que pour Préas Prohm il n'y a ni étendue, ni temps passé, ni temps présent, ni temps futur, il y a l'espace infini et l'éternité ; l'unité suivie d'une suite de zéros sans dernier zéro.

Cette éternité, cet infini de Préas Prohm ne peuvent pas tomber sous nos sens, parce que nous ne pouvons concevoir que des relativités, ne voir que des manifestations, et aussi parce que notre pensée se perd quand nous la concentrons sur l'Absolu, sur la suite innombrable des zéros qui suivent l'unité.

Mais revenons. Sans Préas Prohm rien ne serait, car il est la cause de tout ce qui tombe sous nos sens, la cause et l'effet de la cause. Il est à la fois ici et partout comme une essence subtile et comme une raison d'être. Il est. Par conséquent, tout est éternel comme lui et en lui, immuable.

En fait, il est l'Incrée sous sa forme absolue, et tout ce qui est de lui, visible pour nous, les formations qui ne sont que ses manifestations nous permettant de le deviner, de le concevoir sous sa forme relative. Or, cette forme relative n'existe que pour nous.

Préas Prohm étant de toute éternité est par lui-même immense, car étant ici, partout, il est l'au-delà de l'au-delà, sans limites. Il est ainsi par lui-même dans un état de quiétude parfaite, sans passions, sans désirs, sans volonté car il est la perfection même, l'immutabilité complète, l'impérissable, et la justice immanente qui lie les causes aux effets et qui des effets fait des causes, la Loi de causalité qui s'exerce sans qu'il intervienne jamais.

Tout se fait dans l'immensité, en lui, de lui, *de par soi*, naturellement, sans que sa quiétude soit troublée, sans qu'une pensée naisse en lui parce que tout est lui, le passé, le présent, l'avenir, ces trois temps dans le même instant, c'est-à-dire dans l'éternité qui ne connaît ni kalpas, ni ères, ni années, ni saisons, ni lunaisons, ni quinzaine claire, ni quinzaine obscure. Si une pensée pouvait naître en lui, cette pensée serait lui, quelque chose de lui, mais une chose nouvelle pour lui, périssable ; une pensée qu'il n'aurait pas eue toujours, une nouveauté par conséquent détruirait à tout jamais son immutabilité parfaite, et ferait de lui, l'Absolu, une relativité vouée au changement comme toutes les relativités. Cela est impossible. De même il n'y a point de lui une action, parce qu'une action serait une chose nouvelle et qu'il n'y a point pour lui d'action qui soit nouvelle dans son éternité à lui Préas Prohm et dans son infini.

Ce que nous prenons, nous, les hommes, pour des nouveautés, pour des choses existantes, pour des faits, ce sont des relativités, c'est lui mal vu par nos yeux impuissants à bien voir et par nos sens qui ne peuvent comprendre la nature de

Préas Prohm que par ses manifestations qui sont, non l'expression de sa volonté souveraine, mais des formations éternellement vouées au changement.

III. — Cependant on dit que Préas Prohm dort entre les périodes de vie des buddhas et qu'il ne s'éveille que pour leur frayer la route, pour les aider, puis qu'il se rendort.

Un religieux de Krâchês m'avait parlé de ce sommeil de Préas Prohm et de ce réveil. J'interrogeai mon lettré et mon religieux. Tous les deux me dirent : « Cela est une manière de parler, car Préas Prohm ne s'endort pas, ne s'éveille pas. C'est parce que son état de quiétude parfaite et d'immutabilité parfaite ne peut pas tomber sous nos sens qu'on dit cela ; le sommeil n'est pas plus une faculté de Préas Prohm que la veille ; son état n'est ni veille ni sommeil, c'est un état parfait. On ne peut rien dire de plus [1] ».

Mais que faut-il entendre par cette expression : « Préas Prohm s'éveille pour le Buddha », qui se dit fréquemment m'assure-t-on, et qui serait bien connue même du peuple ? Il faut à mon sens entendre par le sommeil de Préas Prohm la période pendant laquelle les choses suivent un cours naturel ordinaire sans qu'un phénomène de conscience assez puissant pour remuer la foule des hommes se produise en l'un d'eux. Alors, par le réveil de Préas Prohm à l'apparition d'un buddha, il faut entendre sa manifestation *naturelle mais extraordinaire*, en une personnalité réputée sainte, éclairée et qui, par un phénomène de conscience, parvient à comprendre que l'Incrée est sa propre fin et la nature de cet Incrée est son pourquoi. Préas Prohm se réveille selon les Cambodgiens quand un homme extraordinaire en puissance et en sagesse paraît sur terre. Ils ont conservé un vague souvenir des anciens dieux du brahmanisme et une tendance agréable à placer Préas

[1] Je me rappelle en écrivant ces lignes de la difficulté que j'eus à saisir la pensée de mes deux lettrés et tout le temps qu'il leur fallut pour s'entendre et me donner cette réponse par écrit. Elle tenait quatre pages et, sans rien lui enlever, je puis la faire tenir en six lignes. Je cite ce fait afin de montrer, à propos d'une idée simple, facile à exprimer, la peine qu'il faut prendre pour obtenir l'opinion d'un Cambodgien, quand on touche si peu que ce soit à la métaphysique.

Noréai (Narayana-Vishnu), préas Eysaur (Içvara-Çiva), préas Réam (Rama) sur le même pied que le Préas (Buddha)[1]. La seule différence, c'est que les uns rappellent à leur mémoire de grands exploits de guerre et que le Buddha ne leur apparaît que comme un saint professeur venu, non pour faire périr des êtres, mais pour les sauver. Cependant, il est d'usage de dire que pour Vishnu, Çiva, Rama aussi, Préas Prohm est sorti de son sommeil pour les aider. Je comprends qu'il s'est plus largement manifesté par eux; qu'un phénomène plus grand a suivi des phénomènes plus petits, et que, dans l'esprit d'un homme, une clarté plus grande s'est produite; je comprends qu'une formation plus parfaite a surgi et que l'Incrée, la perfection infinie, s'est par elle révélée d'une manière *extraordinaire mais naturelle*.

IV. — Je ne veux pas trop me flatter d'avoir bien rendu tout ce qu'a d'abstrait ce qui m'a été dit sur Préas Prohm, d'avoir toujours bien compris ce qu'il y avait au fond des opinions mal exprimées recueillies par moi et surtout de les avoir bien coordonnées en l'exposition ci-dessus. Mais ce dont je suis convaincu, c'est d'avoir saisi le sens général de la doctrine, c'est d'avoir entendu évoquer devant moi, par des Cambodgiens buddhistes, la notion de la divinité brahmanique des derniers Védas et surtout du *Brahmanas des cent sentiers*.

Si, dans ce qui précède, on ne trouve pas le Brahmà des Hindous demeurés fidèles à la vieille croyance védantique, je ne vois pas où la divinité buddhique pourra être trouvée. Quant à moi, il me semble que la foi en Brahmà a survécu à la disparition du brahmanisme au Cambodge, dans une forme très affinée et, je dois le reconnaître, peu accessible à la foule des pauvres gens que sont les Cambodgiens en général. Mais Préas Prohm est-il beaucoup plus effacé de l'âme des Cambodgiens buddhiques, plus oublié aujourd'hui que Brahmà ne l'était autrefois des Cambodgiens brahmaniques? J'ai dit plus

[1] Cette tendance est très ancienne, on la trouve dans une inscription qu'un parent d'un roi, qui régnait au onzième siècle de notre ère, fit graver et dans laquelle il est parlé de l'érection d'un lingam, et de celles de statues à Çiva, à Vishnu et au Buddha. — Stèle du Prasat prah Khsét, stances 2 et 3.

haut la petite place que Brahmâ occupait dans les temples et les petites et rares statues qu'on lui érigeait; j'ai dit la prédominance de Vishnu et de Çiva et montré que ces deux personnifications de son « soi » étaient autrement accessibles à l'esprit des masses que lui-même. Or, Préas Prohm est encore plus haut que Brahmâ, plus au-dessus des hommes; il est si loin d'eux, si parfaitement spiritualisé dans l'infini qu'il s'est presque évaporé et que les buddhistes d'aujourd'hui ne le voient plus, ne le distinguent plus et qu'ils n'ont plus de lui qu'une conception vague d'une puissance éternelle et infinie qui est la quiétude parfaite et la loi suprême. On sait dans les masses que Préas Prohm existe et que c'est vers lui qu'il faut aller; mais combien peu sauraient l'expliquer. Il reste le plus souvent à l'état vague dans l'esprit des simples; mais il n'est pas rare de trouver un lettré, un religieux chef de bonzerie qui l'expliquent par ce mot que me disait un jour un vieux bonze qui, le plus souvent, refusait de répondre à mes questions, sous prétexte que je ne pouvais pas comprendre ces choses-là : « Le Nippéan (Nirvâna) et Préas Prohm sont une seule et même chose, toute la fin (la fin dernière) de l'homme. »

V. — On ne rend pas de culte officiel à Préas Prohm, il n'a pas d'autres statues pour le rappeler aux buddhistes du Cambodge que celles qu'ils ont ramassées dans les ruines des temples brahmaniques et placées dans des niches isolées; il n'a pas de prêtres et les grandes cérémonies du passé sont à tout jamais oubliées, mais son nom vit encore dans les masses et vaguement on sait qu'il domine tout ce qui est. Quand je découvris la statue de kôs Sôm-thom, les Cambodgiens s'écrièrent : « C'est Préas Prohm », et je vis que quelques-uns d'entre eux s'inclinaient devant lui en passant.

Là où se trouve sa statue, on lui rend des hommages, on brûle des baguettes et des bougies tout comme on le fait à l'ordinaire pour le Buddha, quand on lui rend un hommage individuel. Mais le culte officiel, ramené canoniquement à un rituel des plus simples et qui ne rappelle guère les grandes cérémonies brahmaniques, n'est rendu qu'au Buddha, je

devrais dire au souvenir de Buddha, le saint qui a découvert et montré la route qui mène au Nirvâna, qui est Préas Prohm en sa nature absolue.

C'est le Buddha qui, dans les temples, aujourd'hui, tient toute la place, bien qu'il soit loin d'être pour les buddhistes ce que Jésus est pour les chrétiens. Il n'est pas Préas Prohm, il n'est pas le fils de Préas Prohm, il n'est pas une émanation spéciale de Préas Prohm sortie de lui pour enseigner les hommes et les sauver. Il est un homme comme tous les autres hommes, mais un homme qui s'est affiné au cours d'un grand nombre d'existences, en amassant toujours plus de mérites qu'il n'en épuisait et qui s'affinait sans cesse par l'étude, la justice, la charité, les œuvres enfin, et aussi par une aspiration constante vers l'état de buddha qui devait marquer sa dernière existence et son retour en Préas Prohm. Il est un homme qui est ainsi parvenu à être l'interprète le plus savant des lois que la nature tient cachées, le conducteur des peuples, le révélateur de la route, le maître qui nous a appris à marcher vers l'Au-delà et dont la Loi est demeurée comme un index tendu vers le Nirvâna, qui est la délivrance finale et l'état parfait.

Or, comment, n'étant qu'un homme, qu'un saint, qu'un savant, une manifestation plus parfaite de Préas Prohm et pas même fils de Dieu, comme Jésus, comment a-t-il pu prendre dans les temples la place de Dieu, la place de Préas Prohm?

C'est d'abord parce que le Buddha, peut-être pour les raisons que j'ai dites plus haut, n'a pas cru devoir parler de lui, et surtout parce que la notion que les buddhistes ont de Préas Prohm est celle d'un dieu existant en lui-même, sans forme saisissable, sans forme concevable, sans action voulue, et ne pouvant rien pour les humains; parce que cette notion fait de lui un être trop éloigné de la notion matérialiste d'un dieu dont nous serions l'image, d'un dieu écoutant nos réclamations et pardonnant; c'est que Préas Prohm a été conçu plutôt comme une Loi que comme un être, qu'il est de nul secours pour les hommes et que tout se fait en lui, par lui, il est vrai, mais de soi, par fructification, par une conséquence inéluc-

table, application de la loi suprême des causalités dont il ne peut ni suspendre, ni précipiter l'action. Les causes produisent des effets et ces effets sont des causes qui produisent d'autres effets, et ainsi de suite, toujours, sans que sa volonté intervienne jamais.

On comprend sans peine qu'un dieu semblable, si parfaitement spiritualisé, qui ne peut être conçu comme une providence, ne peut tomber sous l'entendement de la foule des fidèles et que ceux qui savent ce qu'il est ne peuvent guère être émus par lui. Il n'a pas le séduisant du Dieu judaïco-chrétien, du Dieu matérialisé fait à l'image de l'homme, qu'on invoque comme dispensateur, comme régulateur, qu'on prie avant la bataille, pour obtenir la victoire, et qu'on remercie après l'avoir obtenue; il n'a pas le brillant, le séduisant du Dieu chrétien qui nous envoie son fils, qui a sur terre des rois et des prêtres pour le représenter, du Dieu qui préside à toutes nos pensées, à toutes nos actions, qui pardonne quand on le prie et qui peut, à l'heure dernière, oubliant toute une vie de crimes, comme un bon père de famille, pardonner au coupable qui se repent; du Dieu chrétien qui, oubliant qu'il a imposé à la nature des lois immuables, peut, au risque de compromettre sa divinité, son invariabilité, sa nature parfaite, changer l'ordre de la nature et accomplir le miracle qu'on lui demande.

Le dieu judaïco-chrétien est si près de nous, si facilement abordable, il tombe si parfaitement sous nos sens comme un être tout-puissant et tout de bonté, toujours prêt à pardonner, qu'il est un dieu populaire, connu, prié, une vraie providence qu'on peut fléchir. Que peut-être, à côté de ce Dieu-Providence, un dieu sans pitié, sans action divine particulière comme Préas Prohm, un dieu qui est inflexible comme une loi, un dieu qui, sans cesser d'être dieu, ne peut empêcher que les lois physiques et morales soient autres que ce qu'elles sont. un dieu qui n'est que la justice immanente des choses et sa propre fin, un dieu qui n'a rien de l'homme, rien de ses passions?

Aussi, tandis que le dieu des Juifs, des Arabes et des chrétiens domine toute l'Europe, l'Afrique et l'Amérique et

vit dans l'esprit des peuples, Préas Prohm vit effacé dans la conscience populaire des buddhistes et sans culte dans leur temple.

Le Buddha tient sa place partout, parce qu'il faut aux masses religieuses et simplistes, un dieu qui tombe sous les sens des pauvres d'esprit, et qui soit la matérialisation du Dieu que nul ne peut entièrement concevoir, de l'Incrée sans limites.

VI. — Est-ce là le point faible de la religion buddhique? Je ne le crois pas. Je trouve les masses populaires buddhiques aussi croyantes que les mahométans et plus religieuses au Cambodge, au Siam et en Barmanie que nos chrétiens en Europe. Je trouve aussi une religion qui, sans avoir visiblement changé, dure depuis deux mille quatre cents ans avec son sauveur toujours vénéré, toujours écouté, avec une doctrine religieuse toujours sincèrement admise et ses prêtres toujours respectés.

L'absence d'un culte rendu à Dieu, qui est un fait surprenant pour nous, quelque chose comme une anomalie, ne surprend aucun buddhiste initié à nos doctrines religieuses. J'ajouterai qu'il ne peut surprendre que ceux d'entre les Occidentaux qui ont superficiellement étudié le buddhisme, mais qu'il ne peut étonner ceux qui, s'étant imprégnés de l'esprit du Buddha, ont laissé loin derrière eux les habitudes de pensée que l'Orient n'a pas.

En somme, le buddhisme n'est pas la preuve qu'une religion peut exister sans dieu ; il est la démonstration par le fait qu'une religion peut être déiste sans croire à la providence, à l'action individuelle, accidentelle, anormale, miraculeuse de l'Incrée ; et qu'une religion peut admettre Dieu comme une loi suprême, comme la justice immanente et ne pas lui rendre le culte que nous croyons indispensable à toute croyance religieuse.

Note. — Ce chapitre était écrit depuis plus d'une année, lorsqu'en février 1897, je rendis visite au chef des religieux du Cambodge. Le sujet que j'avais traité dans les deux chapitres

qui précèdent m'inquiétait ; je trouvais la notion des Cambodgiens sur Brahmâ si peu conforme à celle que les Européens avaient trouvée de la divinité chez les autres peuples buddhistes, que je profitai de cette circonstance pour mettre au repos ma conscience d'écrivain, en m'assurant, par une nouvelle conversation, que ce que j'avais écrit était bien conforme à la pensée buddhique au Cambodge.

Je posai une série de questions à ce religieux. Voici les principales et voici ses réponses :

— Qu'est-ce que Préas Prohm ?

— Préas Prohm, c'est l'être qui est de toute éternité, qui était avant toutes choses, qui sera après toutes choses[1].

— Préas Prohm a-t-il eu un commencement ?

— Non.

— Comment peut-on se représenter Préas Prohm ? Peut-on se le représenter comme un tévôda[2], un grand, très grand tévôda ou bien comme un homme ?

— On ne peut pas se représenter Préas Prohm, parce qu'il n'est ni un homme, ni un tévôda, parce qu'il est sans forme.

— Bien! au physique on ne peut pas se représenter Préas Prohm, mais au moral peut-on se le représenter ? C'est-à-dire Préas Prohm comprend-t-il la justice comme nous ? Voit-il belles les choses que nous trouvons belles, bonnes les choses que nous trouvons bonnes, justes les choses que nous trouvons justes ?

— Non, on ne peut pas se représenter Préas Prohm, pas plus au physique qu'au moral. La faculté de trouver qu'une chose est belle, juste ou bonne est une faculté humaine ou divine[3], mais elle n'est pas une faculté de Préas Prohm.

[1] Je lis dans le *Cours de Langue cambodgienne et française*, de M. Taupin (autographié), cette réponse d'un enfant cambodgien : « Brahmâ a créé toutes les choses du ciel et de la terre ; Indra, les génies et les dieux l'adorent ; les étoiles, les comètes, la lune, le soleil, l'arc-en-ciel, les nuages, etc., toutes les choses de lumière chantent les louanges de Brahmâ, le magnifique, généreux créateur. » (2e pagination, pp. 14-15).

[2] Dieu, du pâli et du sanscrit *deva*, mais, pour les buddhistes, avec le sens que nous donnons au mot « bienheureux » quand il désigne les élus.

[3] *Divine*, c'est-à-dire une faculté que possèdent les *tévôdas (deva)* et les *tévôbot (devaputto)* qui sont les « bienheureux, les élus » du paradis buddhique.

— Mais quelle est donc alors la faculté de Préas Prohm?

— La faculté de Préas Prohm est la faculté d'être?

— D'être quoi?

— D'être ce qu'il est, d'être Préas Prohm.

— Sait-il qu'il est?

— Savoir est une faculté humaine et divine, elle n'est pas une faculté de Préas Prohm.

— Alors Préas Prohm, si je vous comprends bien, est ce qui est, tout ce qui est, tout ce qui a été, tout ce qui sera?

— Oui.

— Mais alors, il est vous et moi, il est tout ce qui nous entoure, la terre, l'eau, ce bois, cette chaise?

— Oui, il est tout cela, tout dans son ensemble, mais il est en même temps tout ce que nous ne voyons pas, tout ce que nous pourrions voir avec nos yeux humains si nous pouvions être partout à la fois, tout ce que nous verrions avec des yeux divins si nous étions tévôdas; et, de plus, il est encore tout ce qui est sans formes, sans nom, c'est-à-dire à tout jamais invisible et inconcevable.

— Est-il aussi notre esprit, notre vie?

— Il est aussi tout cela.

— Est-il aussi le Buddha?

— Il est aussi le Buddha.

— Mais alors il est *tout*?

— Il est tout parce que rien de ce qui est ne serait s'il n'était pas.

— Il a donc créé tout ce qui est visible soit pour les dieux, soit pour les hommes?

— Non, il n'a rien créé; cela est parce que cela doit être, parce qu'il est dans la nature de Préas Prohm que cela soit.

— Il y a donc une loi des choses supérieure à Préas Prohm?

— Non, il y a une loi des choses, mais cette loi n'est pas supérieure à Préas Prohm. Préas Prohm et cette loi sont une seule et même chose.

— Comment pouvez-vous imaginer un être qui est une loi?

— Préas Prohm n'est pas un être qui peut tomber sous nos sens ; il n'a rien d'un homme, rien d'un dieu, car les hommes et les dieux sont des êtres voués au changement et Préas Prohm est immuable.

— Mais, vous avez dit tout à l'heure, que vous, moi, les choses qui nous entourent, étions des parties de Préas Prohm; or, ces choses-là sont vouées au changement.

— Oui, pour les dieux et pour nous, toutes ces choses-là sont des parties visibles de Préas Prohm, mais elles ne sont que des apparences, des choses qui, comme les nuages, sont faites de choses rassemblées, par conséquent visibles, et qui, dispersées, ne sont plus visibles, des choses qui, rassemblées ont un nom et qui dispersées n'en ont plus ou en ont un autre, et qui rassemblées encore, mais autrement, ont encore un autre nom.

— Préas Prohm est-il tout-puissant?

— Non, car tout se fait en lui et comme cela doit se faire.

— Peut-il intervenir dans les choses humaines ou dans les choses divines?

— Non, s'il pouvait intervenir, il serait comme un dieu ou comme un homme ; or, il n'est ni dieu ni homme, il est Préas Prohm.

— Mais, alors, comment se fait-il que les choses succèdent aux choses?

— Elles naissent les unes des autres, comme les plantes naissent des plantes, les hommes des hommes.

— Bien ! mais quelle est l'origine des choses?

— L'origine des choses, c'est Préas Prohm.

— Quelle est l'origine du mouvement?

— C'est Préas Prohm.

— Alors, les choses ont eu un commencement, il y a toujours quelque chose qui commence à chaque instant. Mais, dites-moi, y a-t-il toujours eu des formations, des choses apparentes et vouées au changement?

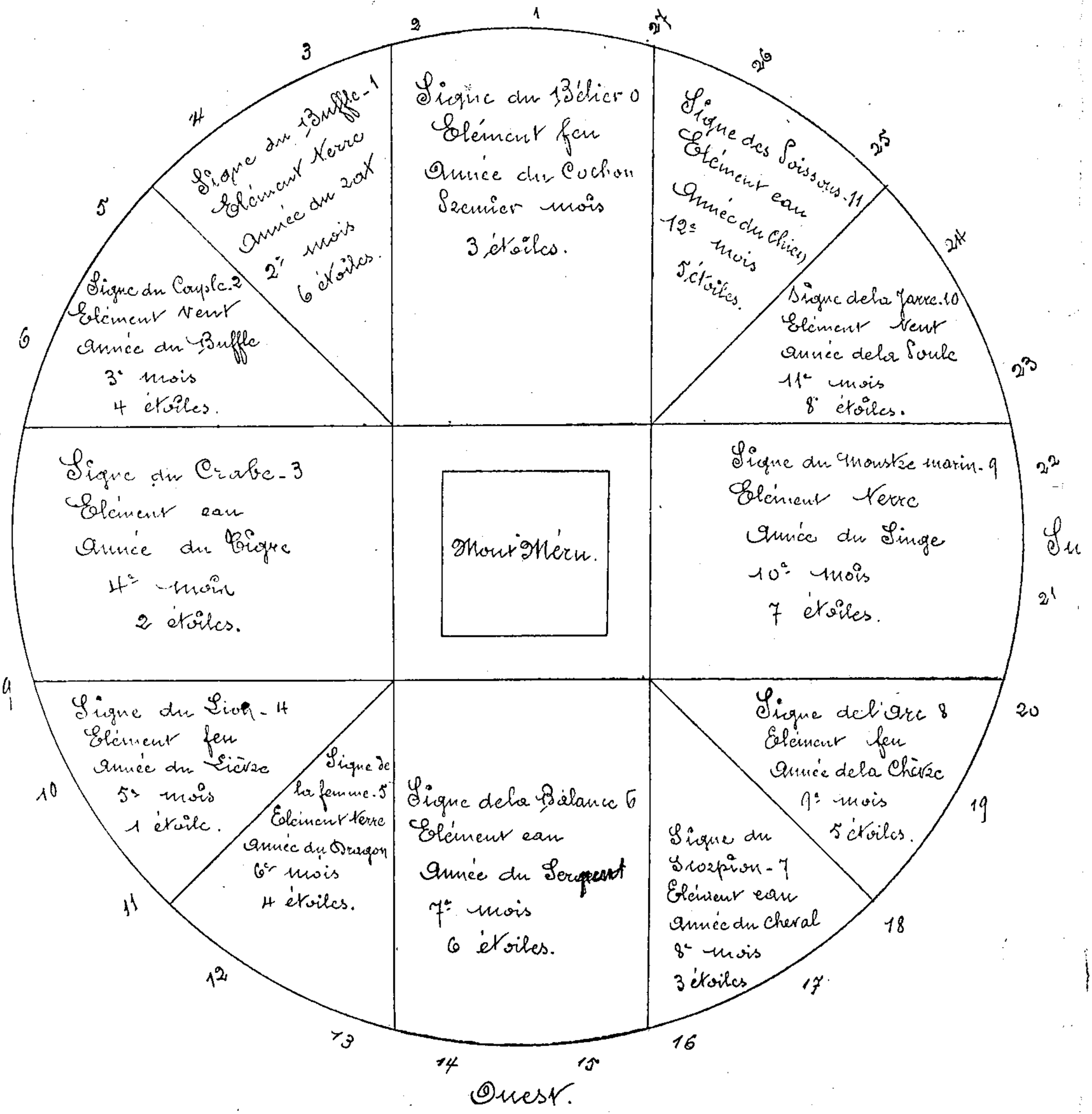
— Je ne sais pas. Telle chose a pour cause une chose antérieure, mais comme ni la chose présente, ni la chose antérieure, ni celles qui ont précédé cette chose antérieure ne seraient si Préas Prohm n'était pas, je dis quelles ont Préas

Prohm pour origine, et que le mouvement qu'elles subissent est Préas Prohm.

— Mais, pourquoi ce qui est visible, ce que nous concevons est-il ? Pourquoi y a-t-il des formations ?

— Je ne sais pas ; je ne puis pas vous faire une autre réponse que celle que je vous ai faite déjà : tout ce qui est existe parce qu'il est dans la nature de Préas Prohm que tout cela soit.

Est



Nord

Sud

Ouest.

ZODIAQUE CAMBODGIEN SANS FIGURES

III

LES MONDES

I. — Dans l'espace infini, les triades des mondes ou châkrâlavéal [1] sont dispersées en un nombre sans fin. Ces trois mondes qui composent une triade sont l'un à côté des autres et se touchent comme trois disques qu'on aurait rapprochés et groupés. La triade flotte sur une masse d'eau qui mesure 480 yûch [2] d'épaisseur, et cette masse d'eau repose sur une couche d'air épaisse de 960 yûch [3]. Au-dessous de cet air et tout autour de la triade des châkrâlavéal, il y a l'éther enveloppant, l'espace infini qui enveloppe et sépare tous les mondes et les isole trois à trois. Une triade forme un système, un ensemble de monde obéissant à la même loi cosmique et où les individualités peuvent à la rigueur transmigrer de l'un à l'autre au cours des nombreuses existences qui précèdent leur résorption en Préas Prohm, c'est-à-dire leur retour au Nirvâna. C'est, si je comprends bien, ce qui, au point de vue moral motive le groupement des mondes par trois. Au point de vue physique, ce groupement est motivé par ce fait que les trois mondes qui se touchent réciproquement chacun par deux côtés ☙, sont solidarisés et voués, — bien que vivant d'une vie propre, bien qu'absolument autonomes, — à la même durée, à la même destruction. Trois châkrâlavéal ainsi placés sur le même plan forment donc un système, mais

[1] Du pâli *cakkavâla*.

[2] Le yûch (du pâli *yojana*) vaut 8,000 brasses de 1 m. 70 l'une, c'est-à-dire 13 kil. 600. — 480 yûch font 6,528 kilomètres.

[3] 13,196 kilomètres.

un petit système de mondes solidaires et voués à une même loi de durée. Mais dix mille petits systèmes forment un grand système des mondes et, dans l'immensité infinie, ces grands systèmes qui peuvent être conçus par notre esprit sont innombrables, et cette innombrabilité qui est absolue ne peut pas tomber sous nos sens imparfaits [1]. La migration d'une individualité est encore possible, est encore admise au travers d'un grand système des mondes, mais pour les damnés seulement. Quant un petit système de trois châkrâlavéal solidaires est détruit soit par l'eau, soit par le feu, l'Avichey [2] norok où sont les damnés est aussi détruit, mais comme il ne serait pas juste que les damnés qui y expient fussent détruits, parce que le temps de leur expiation n'est pas écoulé, un grand vent se met à souffler et ces damnés, sans qu'ils en aient conscience, sont tous portés, avec le milieu dans lequel ils sont, dans l'enfer d'un autre monde ; quand le monde détruit est restauré, le même vent les ramène à l'Avichey norok reconstitué et ils réintègrent leur enfer sans avoir conscience du transfert dont ils ont été l'objet. C'est, au point de vue moral ce qui motive cette répartition des mondes en groupes de dix mille systèmes.

L'eau sur laquelle flottent les trois châkrâlavéal ne peut pas être vue par les hommes parce qu'elle n'a point de rapport, aucune communication avec les eaux qui sont à la surface de la terre et qui sont portées par elle. Cette eau s'étend comme une grande nappe circulaire au-dessous des trois terres jointes; elle n'est visible que pour les Prêt qui habitent le Laukantarik-norok [3], c'est-à-dire l'enfer des Prêt qui se trouve entre les trois châkrâlavéal. Elle est au fond du précipice, dans l'obscurité la plus complète, et glacée parce que les rayons des soleils qui éclairent les trois terres sœurs ne parviennent point jusqu'à elle.

Quelle que soit la solidarité cosmique qui s'impose aux trois

[1] Les buddhas seuls peuvent concevoir l'infini.

[2] Du pâli et du sanscrit *Avicî naraka*. Voyez plus loin, chapitre VI, ce qui est dit de cet enfer.

[3] Du pâli *Lakuntarika nirayo* ou *narako*. Voyez plus loin ce qui est dit de cet enfer des Prêta, et ce qui est dit des *Prêt* ou *Prêta*.

mondes d'un petit système, cette solidarité n'est pas si grande que chacun d'eux ne jouisse d'une autonomie absolue, par rapport aux deux autres et d'un isolement complet. Chaque châkrâlavéal est, en effet, entouré d'une immense chaîne de montagnes que les Cambodgiens nomment Kômpêng-Châkrâlavéal, c'est-à-dire « enceinte, muraille du châkrâlavéal », qui rend l'isolement d'un monde aussi complet que s'il flottait seul sur la masse des eaux, que les vents supportent dans l'espace infini. Et cependant, si complet que soit cet isolement, il n'empêche pas que, de même que les triades des mondes épandus dans l'espace sont toutes semblables, les trois terres sœurs qui composent un petit système, soient exactement semblables et d'un aménagement identique. Savoir ce qu'est notre châkrâlavéal, notre monde, c'est savoir ce que sont tous les autres ; voyons donc ce qu'est notre terre.

II. — Notre terre, ou châkrâlavéal, est un disque énorme de 4.335.077 yûch 8.624 (589.570.589 kilm. 286 m.) de circonférence et de 1.348.064 yûch de diamètre [1]. Cette vaste circonférence est limitée par le Kômpêng-Châkrâlavéal [2], c'est-à-dire par l'enceinte du Châkrâlavéal, qui est une longue chaîne de montagnes circulaires qui mesure 82.000 yûch [3] de hauteur et 82.000 yûch d'épaisseur à la base.

Au milieu du Châkrâlavéal, c'est-à-dire au pôle nord, se

[1] Ces nombres me sont fournis par le *Trey-Phûm* : demi-base du Méru, 42.000 yûch + largeur des sept monts concentriques (42.000 + 21.000 + 10.500 + 5.250 + 2.625 + 1.312 1/2 + 656 1/4) 83.343 3/4 + largeur additionnée des sept mers de lait (84.000 + 42.000 + 21.000 + 10.500 + 5.250 + 2.625 + 1.312 1/2) 16.687 1/2 + largeur du grand océan 300.000 3/4 + largeur du Kômpêng-Châkrâlavéal, 82.000 = un rayon de 674.032 × 2 = un diamètre de 1.348.064 × 3,1416 = yûch 4.335.077,8624 × kilm. 13.600 (valeur du yûch, 8.000 brasses de 1 m. 70 l'une) = 589.570.589 kilm. 286 m. Ce nombre total est plus élevé que celui admis par les Cambodgiens qui prétendent obtenir la circonférence en multipliant le diamètre, non par 3,1416, mais par 3. Il est plus élevé que celui donné par M. Spence Hardy, dans son *Manual of the Budhism* (3.610.390 yojanas) qui est déjà plus faible que celui donné par les Cambodgiens (4.044.192 yûch).

[2] Du malais *Kompéng*, enceinte, muraille, fortification d'une ville ; et du pâli *cakkavala*. Cette chaîne de montagnes porte en pâli le nom de *cakkavâlapabbato*.

[3] Un million 115.200 kilomètres.

trouve le mont Suméro réach [1], qu'on nomme aussi Sumér et Méru.

Il est haut de 84.000 yûch [2] et sa profondeur, sous les eaux, est de 84.000 yûch; sa largeur, à la surface des eaux, est aussi de 84.000 yûch. Il en résulte qu'il domine le monde entier et même de 2.000 yûch le mont Kômpêng-Châkrâlavéal. Ses flancs sont de couleurs diverses : argent à l'est, vert saphir au sud, rouge corail à l'ouest et or au nord, bleu clair au sud-est, bleu au sud-ouest, or rouge au nord-ouest et or jaune au nord-est. C'est au sommet du mont Méru que se trouve le paradis d'Indra.

Le roi des monts est enfermé dans une septuple ceinture de montagnes concentriques, dites Sattha bariphond Suméro réach [3], et dans une septuple ceinture de mers également concentriques qui séparent les sept monts. Ces sept mers, ou Setthandâr [4], sont d'autant de moitié moins larges et moins profondes qu'elles s'éloignent davantage du mont Méru. Celle qui baigne le roi des monts mesure 84.000 yûch de largeur et de profondeur; la seconde, 42.000 yûch; la troisième, 21.000 yûch; la quatrième, 10.500 yûch; la cinquième, 5.250 yûch; la sixième, 2.625 yûch et la septième, 1.312 yûch et demi.

Les sept montagnes concentriques sont : 1° le mont Youkonthor, le plus près du mont Méru, dont la hauteur, la largeur à fleur d'eau et la profondeur au-dessous de la surface des eaux est de 42.000 yûch; 2° le mont Eysathor, qui mesure 41.000 yûch; 3° le mont Karavœk, qui mesure 10.500 yûch; 4° le mont Sutassana, qui mesure 5.290 yûch; 5° le mont Niminthor, qui mesure 2.625 yûch; 6° le mont Vinoutak, qui mesure 1.312 yûch et demi; 7° et le mont Assakann [5], le plus éloigné du mont Méru, qui mesure 656 yûch et quart. Ainsi qu'on le voit, ces sept montagnes sont de moitié en moitié moins

[1] Du pâli *Sumérurâja*, le suprême Méru roi [des monts].

[2] Un million 142.400 kilomètres.

[3] Les sept ceintures du suprême Méru, roi [des monts], du pâli *satta*, sept; *paribhandam*, ceinture; *sumérurâja*; *sumêru*, roi.

[4] Le pâli *setatthika* signifie lait.

[5] Ces sept monts qui, en pâli, sont collectivement nommés *kûlâcalas*, portent les noms pâlis suivants : *yugandharo, isadharo, karavîko, sudassano, nemindharo, vinatako* et *assakanno*.

hautes, moins larges et moins profondément enfoncées dans la mer qu'elles sont plus éloignées du mont Méru, qui les domine toutes et paraît au-dessus d'elles comme une brillante pyramide dont le sommet se perd dans les nuages.

Certains textes cambodgiens placent le paradis des quatre gardiens du monde [1] sur les flancs du mont Méru et au-dessous du paradis d'Indra qui est au sommet [2]. D'autres le placent au sommet du mont Youkonthor.

De la base du mont Assakann, la septième et la plus éloignée des chaînes de montagnes concentriques du mont Méru, au pied du mont Kômpêng-Châkrâlavéal, dont il a été parlé plus haut et qui limite le monde des hommes, s'étend le vaste et profond océan. Cet océan, qui fait le tour du groupe central, mesure 300.000 yûch et 6.000 brasses de largeur [3], c'est-à-dire 4.080.010 kilomètres et 200 mètres. Ses eaux sont salées et contiennent autant de sel que d'eau; c'est de ce fait que l'océan est appelé *Srâmut* [4].

C'est dans l'océan qu'on trouve les sept grands poissons : le timêa, qui mesure 75 yûch de longueur; le timimongkol, qui en mesure 250; le timongkol, qui mesure 500 yûch; l'anontéa, qui mesure 1.000 yûch; le timantéa, qui mesure 1.250 yûch; le achchatorohéa, qui mesure 1.500 yûch; et le mâha timî, qui mesure 2.000 yûch de longueur [5].

C'est aussi dans l'océan qu'on trouve en abondance les sept choses précieuses : l'or, l'argent, les perles, les gemmes (saphirs et rubis), les yeux de chat, les diamants et les coraux.

Cet immense océan contient quatre mâha thvîp [6] ou grands continents et deux mille îles qui sont groupées autour des continents dont elles dépendent, à raison de cinq cents par mâha thvîp. Ces quatre grands continents sont situés exactement aux quatre points cardinaux et sont désignés par des noms tirés de leur situation; ce sont : le Pubbavitî thvîp, qui

[1] Voyez, chapitre v, ce qui est dit de ce premier des *devalokas*.

[2] Voyez chapitre v, ce qui est dit de ce dernier des *devalokas*.

[3] Les textes singalais et pâlis disent 248.150 yojana et 2.000 brasses.

[4] Du pâli *samudra*, non filtré, non pur.

[5] Les noms pâlis de ces poissons sont : *timi, timingala, timimingala, ananda, timinda, ajhârôha* et *mahâtimi*.

[6] En pâli *mahâ dîpa*, grandes îles, grands continents.

est à l'Est; le Chompû thvîp (l'Inde), qui est au Sud; l'Abârokôyéanî thvîp, qui est à l'Ouest; et l'Audârkarô thvîp, qui est au Nord [1].

Le Pubbavitî thvîp, ou continent de l'Est, mesure 21.000 yûch de tour; il est exactement rond et les habitants qu'il contient vivent exactement six cents ans.

Le Chompû thvîp, ou continent du Sud, mesure 30.000 yûch de tour; sa forme est celle d'un croissant et ses habitants vivent plus ou moins, presque jamais plus de cent ans.

L'Abârokôyéanî thvîp, ou continent de l'Ouest, mesure 27.000 yûch de tour; sa forme rappelle celle du corps d'une voiture et ses habitants vivent exactement cinq cents ans.

L'Audârkarô thvîp, ou continent du Nord, le plus privilégié des mâha thvîp, est de forme carrée; il mesure 30.000 yûch de tour et ses habitants, qui sont plus beaux que des dieux, vivent exactement mille ans. Le régime social de ce dernier continent est celui de la communauté absolue, celui de l'âge d'or; les unions y sont libres et cependant les passions amoureuses sont si peu fortes que les rapprochements sont rares et que les époux vivent ensemble sans jamais cesser de s'aimer. Les femmes en ce bienheureux pays sont toutes belles, gardent jusqu'à leur mort l'apparence de la jeunesse (seize ans) et se ressemblent toutes; elles mettent au monde sans douleur des enfants qu'elles n'allaitent point, qui sont abandonnés sur le bord des routes et allaités par les passants qui, par charité et par plaisir, leur donnent leur doigt à téter. On ne travaille point dans l'Audârkarô thvip parce que les arbres et les plantes fournissent naturellement et en abondance les vivres que nous sommes, dans le Chompû thvîp, obligés de faire produire à la terre; les habitants obtiennent tout ce qu'ils désirent par production spontanée et leur riz, qui est excellent, bien supérieur à celui que nous connaissons, cuit sans feu dans une marmite de cristal qu'on pose sur trois pierres également de cristal qui ont la propriété de s'échauffer jusqu'au rouge et de s'éteindre d'elles-mêmes quand le riz est cuit. Les gens de ce pays habitent les troncs creux de

[1] Le nom pâli de ces *mahâdîpa* est : *Pubbavideho*, *Jambudîpo*, *Aparagoyânam* et *Uttarakuru*.

l'arbre kalpa et s'habillent avec son écorce. Les bienheureux qui ont mérité de renaître dans l'Audârkarô thvîp viennent soit des paradis habités par les dieux, soit des trois autres continents, jamais de l'enfer; après leur mort, ils vont reprendre naissance soit parmi les devas[1], soit parmi les hommes et jamais parmi les damnés.

Le continent du Nord est le plus avantagé des continents puisque la vie y est plus longue et que les habitants y sont aussi heureux que les dieux dans le paradis d'Indra. Le continent du Sud, l'Inde, est le moins avantagé, puisque la vie y est plus courte et que le travail y est indispensable; mais ce continent, le plus pauvre, peuplé de malheureux qui souffrent, a le bonheur d'être la patrie des buddhas, et c'est là une grande consolation, un grand et inestimable bien.

III. — Le mont Préas Hémbopéan[2] est situé au nord du Chompû thvîp (de l'Inde) et le domine; il compte quatre-vingt-quatre mille sommets; sa base est large de 84.000 yûch et sa hauteur est de 5.000 yûch. De la base de cette montagne située sur un plateau haut de 900 yûch jusqu'à 3.000 yûch de hauteur, on trouve la Prey Hémbopéan[3], qui est une grande forêt peuplée d'éléphants (*dâmrey*), de lions à crinière (*tau*) et sans crinière (*sœng*), de tigres, de panthères, de chevaux, de buffles, de cygnes (*hœngsa*) et de toutes autres espèces de bêtes qui vivent sur terre et d'oiseaux. C'est dans cette forêt, à la base, que vont se retirer les hommes qui fuient le monde pour méditer sur les choses de l'Au-delà. Les contes cambodgiens et les *chéadak*[4], sont pleins de récits concernant cette forêt et le massif montagneux sur lequel elle est située. C'est là que Vésandâr, le roi charitable, une incarnation antérieure du Buddha, se retire avec sa femme et ses deux enfants; c'est cette forêt que traverse le Sâng sœl Chey,

[1] Dieux, mais il faut ici entendre le mot *deva* dans le sens que nous donnons aux mots « bienheureux, élu ».

[2] L'Himalaya, du pâli *hima* (froid) et *vana* (forêt).

[3] Du pâli *himarana*, forêt de l'Himava, forêt de l'Himalaya. Le mot cambodgien *prey*, qui veut dire forêt, est un doublet.

[4] Du sanscrit *Jâtaka*, récit concernant les vies antérieures du Buddha.

monté sur son frère, le Réachéa sey [1] et armé du *thnûr sâr* [2] pour aller délivrer sa tante qu'un roi des yéak [3] a enlevée et emmenée dans son palais.

Les montagnes sont habitées par les yéak et leurs femelles les yéakkœney ; par les kœnârs et leurs femmes les kœnarey qui sont des êtres merveilleux qui ont le corps, les bras et la tête d'un être humain et les parties inférieures d'un coq ; par des tévodas ou dieux chargés de veiller sur les arbres, les lacs et les rivières.

C'est sur les flancs de cette énorme montagne que se trouvent les sept grands lacs : Anatadat, Kannalamonta, Arattakal, Chattanta, Kônal, Mukalin et Chabbapota [4]. Ces grands bassins sacrés sont carrés, d'égale grandeur et mesurent chacun 432.000 brasses de profondeur et de côté [5].

D'un grand lac nommé le Youkonthor bokkharoney [6], qui mesure 54 yûch de tour et qui se trouve à 60 yûch de la mer, sort un grand cours d'eau qui, après, avoir passé sous une montagne nommée Pichéhong Kiri Basannéa Bâripôt [7], se divise en cinq grands fleuves ; ce sont : la Sarobho néati, la Kongkéa néati, la Yéaminéa néati, l'Achœravéattey néati et la Mâha néati [8]. Ces cinq grands fleuves, après s'être séparés, parcourent le monde en s'écartant toujours davantage et vont se jeter dans la mer.

On trouve encore, dans cette forêt et sur cette montagne, des grottes habitées par les Pithyéa thorm qui sont des Pasé buddhas [9], par des Krûth ou Garudas [10], et par des Prêt ou

[1] Le roi des lions.

[2] Arc merveilleux.

[3] Ogres, du sanscrit *yakshas*, du pâli *yakkhas*.

[4] En pâli : *Anattatto*, *Kannannudo*, *Rathakaro*, *Chaddanto*, *Kunalo*, *Mandakini* (ou *Mucalindo*) et *Schappapoto*.

[5] Un autre satra que le *Trey-Phûm* qui me donne ce chiffre fournit : 12 yûch de tour, un bonze me donne 42.000 yûch de côté et 21.000 yûch de profondeur.

[6] Lac du Lotus du Yougandhara.

[7] Du pâli *Vijja giri pasana paribhanda*, mont rocheux de la ceinture.

[8] En pâli *Sorabhunadi*, *gangânadi*, *Yamunânadi*, *Aciravatinadi* et *Mahînadi*.

[9] Du pâli *paccékabuddha*, en sanscrit *pratyaka buddha* ou *pratyaka dharma*, buddhas pour eux-mêmes, qui ne prêchent pas la Loi.

[10] Oiseau de la mythologie, vivipare et mammifère, qu'on représente

spectres affamés. On y trouve aussi des arbres extraordinaires et d'une hauteur prodigieuse qui recouvrent des espaces considérables ou qui portent des fleurs qui ressemblent à des femmes et qui vivent sept jours sans se faner.

La description que donnent de cette région mystérieuse les contes et les jâtakas cambodgiens est toujours merveilleuse; c'est là que les poètes aiment à placer les grands saints, les animaux les plus beaux, les oiseaux au plumage le plus brillant et qui chantent le plus harmonieusement; c'est là qu'ils placent les fleurs les plus belles et qui répandent les parfums les plus exquis.

IV. — Sous la surface de la terre sont les huit grands enfers qui sont placés les uns au-dessous des autres, et de chacun de ces huit grands enfers, dépendent seize petits enfers placés sur la même surface. Un autre enfer, celui des prêt[1] ou ombres, est formé par l'espace libre que laissent les trois châkrâlavéal en se touchant chacun par deux points de leur circonférence.

Les vingt-six paradis sont situés au-dessus de la terre, les uns au-dessus des autres. Le premier est au sommet du premier des monts concentriques du mont Méru, à 570.200 kilomètres de la surface du sol[2]; le second est situé au sommet du mont Méru à 1.140.400 kilomètres[3] de nous, c'est-à-dire moitié plus haut que le premier. Les autres sont toujours de plus en plus haut dans l'espace, et le dernier se perd à une hauteur qui ne peut être imaginée. Au-dessus de ce dernier paradis, le vingt-sixième de la série, se trouve la Nirvâna qui est sans limites.

Telle est la terre que nous habitons et ses annexes, les enfers et les paradis où les hommes vont renaître après leur mort et attendre une nouvelle réincarnation.

fréquemment au Cambodge avec un corps et des bras d'homme ou de femme, des pattes, des ailes et une tête de vautour.

[1] Sanscrit *prêta*, pâli *péta*.

[2] Quarante-deux mille yûch.

[3] Quatre-vingt-quatre mille yûch.

IV

LES ASTRES, LES PLANÈTES ET LES ÉTOILES

Pour les Cambodgiens comme pour tous les peuples de l'Asie et de l'Europe, il y a quelques siècles, la terre est immobile; c'est le soleil qui tourne au-dessus d'elle pour l'éclairer; avec le soleil tournent la lune et les planètes, car toutes ces choses ont la terre pour raison d'être.

Il s'ensuit que, pour eux, c'est le soleil qui traverse les signes du zodiaque et non la terre, et que le soleil leur paraît dans la constellation opposée à celle dans laquelle un habitant du soleil placerait la terre si du soleil il la voyait avancer au travers des signes. Le fait que les anciens croyaient que le soleil tournait autour de la terre immobile et que nous admettons le contraire, a pour conséquence que notre zodiaque est absolument l'opposé du leur. Par exemple, le signe du Bélier, que les anciens plaçaient en mars-avril, parce qu'ils y voyaient le soleil à cette époque, se trouve en septembre-octobre pour nous, parce que nous savons que la terre pour un habitant du soleil paraîtrait s'y trouver à cette époque.

Ceci dit, voyons quelle idée les Cambodgiens ont de l'univers astral.

I. — Le soleil et la lune sont les deux astres qui éclairent la terre. Le premier mesure 150 yûch (2.040 kilm.) de circonférence et le second 147 yûch (1.999 kilm. 200).

Quand le soleil éclaire un côté du châkrâlavéal, la lune éclaire l'autre côté, mais il arrive aussi que le soleil et la lune paraissent ensemble du même côté et même qu'ils se suivent

quelquefois de très près. Nous verrons tout à l'heure comment cela peut se produire.

Il fait jour partout où le soleil éclaire et nuit partout où ses rayons ne portent pas. Or, comme le soleil ne s'éteint jamais et qu'il marche sans s'arrêter, de manière à porter ses rayons sur tout le chakrâlavéal en soixante néatis de vingt-quatre minutes environ, il s'ensuit que le jour et la nuit parcourent le châkrâlavéal en soixante néatis de vingt-quatre minutes, c'est-à-dire en vingt-quatre heures de soixante minutes.

Le soleil et la lune marchent de l'est au sud, du sud à l'ouest, de l'ouest au nord et du nord à l'est, et fait ainsi, en passant au-dessus des quatre continents, le tour du mont Méru qui est au centre du châkrâlavéal; mais, tandis que le soleil marche à raison de 45.000 yûch par néati de vingt-quatre minutes, la lune marche à raison de 43.500 yûch et, par conséquent, retarde chaque jour de 90.000 yûch sur le soleil[1].

Quand le soleil et la lune paraissent du même côté, comme deux astres qui se suivent de près, le soleil *éteint* les rayons de la lune, et la lune est à peine visible; quand le soleil a disparu à l'ouest et que déjà, à l'est, la nuit vient, la lune brille à l'ouest et nous pouvons la voir sous la forme d'un croissant très aigu, mais, comme elle suit le soleil, elle ne tarde pas à s'enfoncer derrière lui, et alors la nuit est dite sans lune. Le soleil marchant plus vite que la lune, il s'ensuit que la distance qui le sépare grandit tous les jours de 90.000 yûch pendant quatorze ou quinze jours et que la lune parcourt dans la nuit un arc de cercle de plus en plus long chaque jour.

D'autre part, comme le soleil s'écarte toujours davantage de la lune, ses rayons sont moins puissants sur elle et éteignent de moins en moins les siens.

Quand le soleil *s'enfonce* à l'ouest et quand la lune, étant très éloignée du soleil et ne recevant plus ses rayons, *monte*

[1] 45.000 — 43.500 = 1.500 × 60 = 90.000 yûch par jour, c'est-à-dire un trentième de la route solaire. Donc la lune, en retardant chaque jour de 90.000 yûch sur le soleil qui marche plus vite qu'elle, se trouve près de lui tous les mois ou à peu près, car ces nombres sont des nombres ronds.

à l'est, elle est toute ronde et donne à la terre tous ses rayons. Ce jour-là est le jour qui se trouve au milieu du mois, le *thngay pénh bormey*, le jour où la lune est absolument pleine, qui est le dernier jour de la quinzaine obscure.

Le lendemain est le premier jour de la quinzaine claire. Le soleil allant dans sa marche régulière autour du mont Méru constamment plus vite que la lune, la distance qui les sépare augmente chaque jour, et chaque jour la lune *monte* à l'est de plus en plus longtemps après que le soleil s'est enfoncé à l'ouest. Il s'ensuit que la distance qui, de notre côté, sépare les deux astres, augmente à mesure qu'elle diminue de l'autre côté du châkrâlavéal et que le soleil, qui a cessé d'éteindre la face ouest de la lune, commence à l'éteindre par derrière, à l'est. Alors les rayons du soleil commencent à absorber les rayons est de la lune et, de ronde qu'elle nous apparaissait, on la voit chaque jour se déformer davantage, puis se creuser, et finalement ne plus paraître à nos yeux que de plus en plus tard dans la nuit et comme un croissant chaque jour plus mince. Quand le soleil a rattrapé la lune, il y a conjonction; alors la lune disparait à nos yeux parce que de nouveau les rayons du soleil éteignent les siens.

Cette fin de la lune marque la fin du mois. Donc, ce qui nous permet de distinguer les jours, c'est, de soixante néatis en soixante néatis, la réapparition du soleil à l'est; ce qui nous permet de distinguer les mois, c'est l'apparition de la lune à l'ouest sous forme d'un arc de cercle très mince dont les pointes sont tournées vers l'ouest, sa croissance, sa plénitude, sa décroissance et finalement sa dernière apparition sous la forme d'un croissant mince dont les pointes sont tournées vers l'est. La période de croissance jusqu'à la demi-lune, la période de croissance depuis la demi-lune jusqu'à la pleine lune, la période de décroissance jusqu'à la demi-lune inverse et la période de décroissance de la demi-lune à la disparition de la lune, sont les quatre périodes du mois; elles se terminent chacune par un *thngay sœl* ou jour saint, qu'il faut célébrer par une visite à la pagode, par des offrandes au Buddha et par des aumônes aux religieux, aux pauvres et aux animaux.

II. — La route solaire et la route lunaire décrivent deux cercles au-dessus du châkrâlavéal et ces deux cercles ont pour centre le mont Méru.

La première route est située à 50 yûch au-dessus de la terre, à 429.717 yûch un quart du mont Méru et à 244.314 yûch trois quarts du mont Kômpêng-Châkrâlavéal. C'est dire qu'elle est dominée de 34.000 yûch par le mont Méru et de 32.000 yûch par le mont Kômpêng-Châkrâlavéal. La route lunaire est un peu plus bas que la route solaire, à 40 yûch de la surface de la terre, à 415.393 yûch et demi du mont Méru et à 258.638 yûch et demi du mont Kômpêng-Châkrâlavéal. C'est dire qu'elle est dominée d'une part de 44.000 yûch par le mont Méru et d'autre part de 42.000 yûch par le mont Kômpêng-Châkrâlavéal. De ce que les routes solaires et lunaires sont moins élevées que les sommets du mont central et du mont de la circonférence, il s'ensuit que les rayons du soleil et ceux de la lune ne peuvent jamais passer soit par-dessus le mont Méru, soit par-dessus le mont Kômpêng-Châkrâlavéal.

III. — En outre, de cette route journalière, il est une autre route que le soleil met une année à parcourir, c'est celle des *réasey*[1] ou constellations qui sont au nombre de douze. Ces constellations portent les noms suivants :

1° ***Mis***, le Bélier ; — 2° *Pruksop* ou *Pisakh*, le Taureau ; — 3° ***Mithun***, le Couple (gémaux) ; — 4° *Kakato*, le Crabe rouge (écrevisse) ; — 5° *Sœng*, le Lion ; — 6° *Kân* ou *Kannha*, la Vierge ; — 7° *Dâl*, la Balance ; — 8° *Pichchlik*, le Scorpion ; — 9° *Thnûr*, l'Arc (Sagittaire) ; — 10° *Mongkar* ou *Mokar Chan*, le monstre marin (le Cancer) ; — 11° *Kômphok* ou *Kôm*, l'Urne (le Verseau) ; 12° *Mindak* ou *Min*, le Poisson[2].

Les douze constellations que ces signes distinguent entre eux font partie des vingt-sept maisons lunaires dont je vais parler tout à l'heure. Mais probablement parce qu'on a trouvé

[1] Du pâli et du sanscrit *rusi*.

[2] Du pâli *mêso, usabho, methunam, kakkato, sîho, kañña, tulâ, vicchikâ, dhanu, makaro, kumbho, mino*.

bon de donner deux noms et des signes différents aux constellations qui figurent dans les deux zodiaques, et certainement parce que les mois sont lunaires et non solaires, les douze mois de l'année, bien que les Cambodgiens les fassent concorder dans leur zodiaque solaire avec les signes et les numéros qu'ils leur ont donnés, portent tous des noms tirés du zodiaque lunaire. Ainsi, les quatre premiers mois de l'année, Chés, Pisakh, Chœt et Assath, les quatre suivants, Srap, Photrobot, Asoch et Kadék, les quatre derniers, Méakkasé, Bos, Méakthom et Phalkun, tirent leurs noms de ceux donnés aux quatorzième, seizième, dix-huitième, vingt-unième, vingt-deuxième, vingt-cinquième, premier, troisième, cinquième, huitième, dixième et douzième maisons lunaires et non des noms donnés aux constellations qui composent le zodiaque solaire.

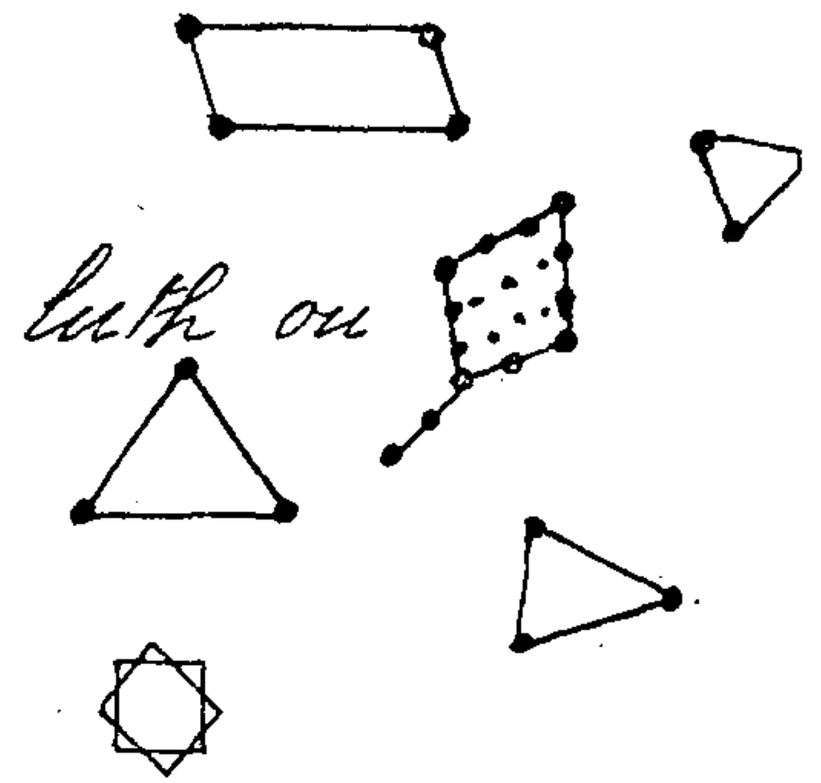
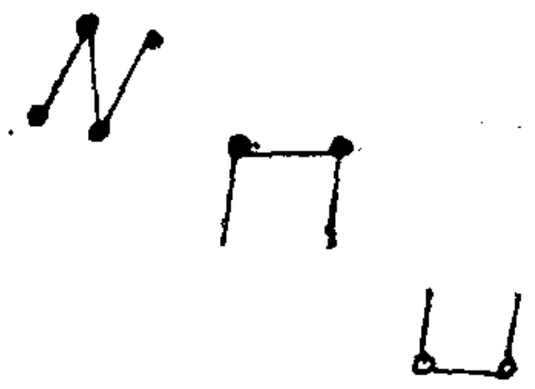
IV. — Le rituel à l'usage des religieux nomme les mois d'après les cérémonies qu'ils comportent. Ainsi, le mois Chés est le mois des fêtes de l'année nouvelle ; — le mois Pisakh est le mois de la consécration des religieux ; — le mois Chœt est le mois des ordinations[1] ; — le mois d'Assath (Pathom-assath et Tutiyassath dans les années de treize mois[2]) est le mois de l'entrée en retraite ; — le mois Srap est le mois de la fête de la cueillette des fleurs ; — le mois Photrobot est le mois de la fête des ancêtres ; — le mois Asoch est le mois de la fête des eaux, celui qui voit finir la retraite ; — le mois Kadék est celui de la fête des récoltes, de la distribution des costumes aux religieux ; — le mois Méakkasé est celui des lanternes ; — le mois Bos est le mois des cerfs-volants ; — le mois de Méakthom est le mois de la fête anniversaire de la naissance du roi ; — le mois Phalkun est celui qui voit finir l'année.

[1] Elles peuvent aussi avoir lieu en Pisakh et en Srap.
[2] Premier Asath et deuxième Asath.

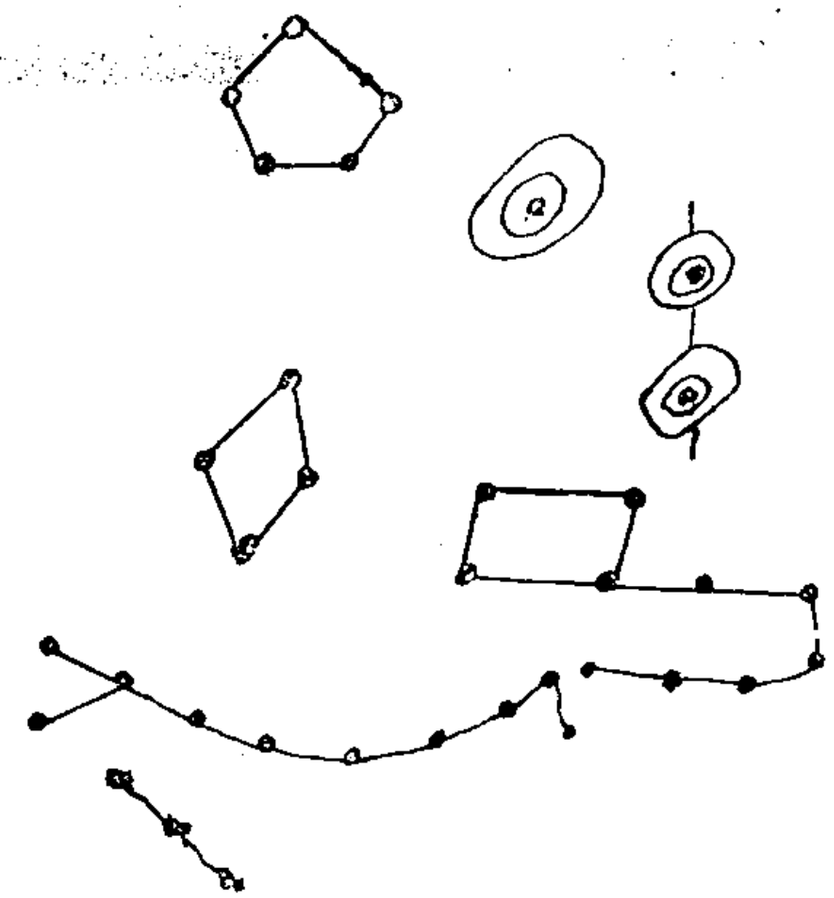
V. — Les vingt-sept maisons lunaires ou constellations sont, d'après le *Trey-Phûm* et un petit satra d'astronomie que j'ai eu entre les mains [1] :

1. — Tolito *Assoney*, du cheval (B *Arietis*).
2. — Mohan thnûr *pharaney*, de la Charrue (α *Muscae*).
3. — Chro *Katéka*, Poussins (*Pléïades*).
4. — Phûmipalo *Rosaney*, Poissons (*Aldabaran*).
5. — Tossantry mitasy, Tête de Cerf (λ *Orionis*).
6. — Tévy *Attara*, Tortue (α *Orionis*).
7. — Pékkhéadak *bunphaso*, Navire (B *Géninorum*).
8. — Réachéa *Bosa*, Crabe (δ *Cancer*).
9. — Samana Préam ou Assalésak, Dapley (?) (α *Cancer*).
10. — Tolito *Méakkéak*, Singe brahmane (*Verseau*).
11. — Mohan thnûr *bopphalkuni*, Taureau de l'Est (δ *Lion*).
12. — Chro *Uttaraphalkuni*, Vache du Nord (B *Lion*).
13. — Phûmi palo *Hatha*, l'Eléphant (ψ *Virginis*).
14. — Tossatry *chœtra*, le Tigre (*Spica virginis*).
15. — Tévy *svatœ*, le Serpent boa, (*Arcturus*).
16. — Pochkhéada *Pisakh*, la Tête de Buffle (χ *Balance*).
17. — Réachéa *Anuréatha*, le Paon royal (*Balance*).
18. — Samana Préam *Chéthak*, la Chèvre (ε *Scorpionis*).
19. — Tolito *muolléak*, le Chat (*Scorpion*, δ *Sagittaire*).
20. — Mohan thnûr *bopsalha*, Lion royal (λ *Sagittaire*).
21. — Chro *uttara salha*, Lionne royale (τ *Sagittaire*).
22. — Phûmi palo *savana*, du Matin (αβλ *Aigle*).
23. — Khsatrey Thonitha, la Khsatri riche (*Dauphin*).
24. — Tévi *Sathaphisachas*, la yéakkœney (λ *Verseau*).
25. — Pochkhéada *bopphatra*, le Rhinocéros mâle [de l'est] (α *Pégase*).
26. — Réachéa *uttaraphatra*, le Rhinocéros femelle [du nord] (ψ *Pégase*).
27. — Samano Préam *Révatey*, la dame (ε des *Poissons*).

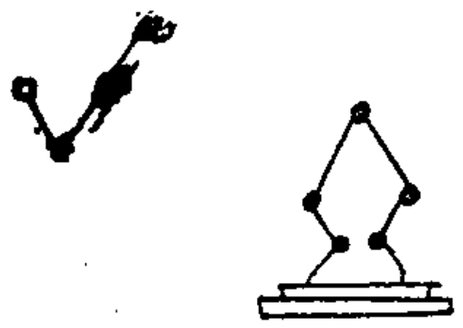
[1] La partie du nom en caractères italiques est le nom cambodgien dérivé du sanscrit ou du pâli; la partie en caractères ordinaires est une adjonction peut-être cambodgienne. Le nom français est la traduction du nom cambodgien; le nom entre parenthèses est le nom qu'on donne en Europe à ces maisons lunaires.

Numéros	Signes du Zodiaque nommés communément	Signes du Zodiaque Nommés dans le *Kampi Trey-Phûm*	Signes donnés par un petit Formulaire
1	Cheval.	Cheval.	
2	Charrue.	Archer.	
3	Poussins.	Crabe.	
4	Poissons.	Vaches rouges.	
5	Cerf.	Capricorne.	
6	Tortue.	L'humide (tortue ?).	
7	Navire.	Mérites (?).	Un navire.
8	Crabe.	Crabe (?).	Une feuille composée.
9	Martin-Pêcheur (?).	L'impie (kétu).	Un brahmane ascète.
10	Singe brahmane.	Verseau (urne).	
11	Taureau.	Archer de l'Est.	
12	Vache.	Archer du Nord.	

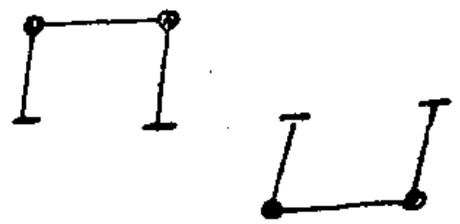
13	Éléphant.	Éléphant.
14	Tigre (ou tigresse).	Déesse de l'Abondance.
15	Serpent-boa.	Déesse de la Sagesse.
16	Buffle.	Scorpion.
17	Paon.	Éclair (?).
18	Chèvre.	Tokkai.
19	Chat.	Tokkai tacheté.
20	Lion.	Lion de l'Est.
21	Lionne.	Lion du Nord.
22	Étoile de matin.	Lampe (ou oreille).
23	Un riche.	Une femme riche.
24	Une ogresse.	Une déesse.
25	Rhinocéros mâle.	Vaches de l'Est.
26	Rhinocéros femelle.	Vaches du Nord.
27	Une femme.	Une femme.



Un éléphant.



Un crocodile.



Un poisson.

(1) Le signe primitif était peut-être celui d'un palanquin et du fer à conduire  signe qui se trouve au-dessus de l'éléphant.

J'ai donné, après le nom en sanscrit-pâli altéré, la traduction du nom cambodgien qui est donné à ces constellations lunaires, mais cette traduction n'est presque jamais la traduction du nom *complet* sanscrit-pâli ; quelquefois il n'en est pas même la traduction et désigne tout autre chose ; enfin il n'est presque jamais d'accord avec le signe que mon petit sâtra d'astronomie me donne. Il est bien difficile d'accorder tout cela et de montrer ici comment ces différences peuvent quelquefois être expliquées. J'ai essayé de le faire ailleurs, mais ce travail est trop long pour pouvoir être reproduit ici [1].

VI. — Ces constellations lunaires sont protectrices de chacune un pays. Voici les noms de ces nations, d'après mon petit satra d'astronomie : — 1° Cambodge. — 2° Bokan. — 3° Kal (?). — 4° Langka (Ceylan). — 5° Hansavastu (capitale du Pégu). — 6° Thounvay (?). — 7° Kong (Laos). — 8° Indraprasta [2]. — 9° Krus. — 10° Bénarès. — 11° Mittala. — 12° Champa (Inde ou Indo-Chine, probablement ce dernier pays). — 13° Thonnavatey (?). — 14° Vaisali. — 15° Lukhon (Lakone dans le Laos ou Luknan). — 16° Chompû (*Jambu*, l'Inde). — 17° Jettatura. — 18° Kléang Krus (Kalinga ?). — 19° Chingmay (Chienmay du Laos). — 20° Jetavana. — 21° Bola (?). — 22° Ajuthyéa (Aoude dans l'Inde ou Ajuthyéa l'ancienne capitale du Siam, je penche pour Aoude qui est une ancienne ville). — 23° Pataliputa. — 24° Kosomphy (?). — 25° Çravasti. — 26° Kapilavatu. — 27° Kusinara.

[1] Voyez le *Zodiaque cambodgien*, dans *Revue scientifique*, numéros des 16 octobre et 4 décembre 1897.

[2] Peut-être la capitale du Cambodge, Angkor-thom, autrefois nommée en pâli altéré *Eyntapath*.

VII. — Le zodiaque cambodgien ne se borne pas à porter les douze noms des signes et les noms des mois auxquels ils correspondent. Il porte encore quatre autres indications : 1° d'abord extérieurement les vingt-sept constellations lunaires à raison de deux par signe, sauf les quatrième, huitième et onzième qui comportent trois signes; 2° les noms des douze années, qui, dans un cycle de soixante ans divisé en cinq périodes, forment une période, à raison d'une année par signe; 3° les noms des quatre principaux éléments: feu, terre, vent et eau, à raison d'un élément par signe; 4° enfin à raison d'un numéral par signe, douze chiffres accolés au mot *khsat*[1] qui me paraissent désigner le nombre des étoiles que chaque signe comporte, 3, 6, 4, 2, 1, 4, 6, 3, 5, 7, 8 et 5. Ces nombres ne correspondent pas à ceux que me donne mon petit satra d'astronomie.

Les douze années de la période, cinquième d'un cycle de soixante ans, sont les suivantes : *Kor*, cochon, premier signe; *Chut*, rat, deuxième signe; *Chhlou*, buffle, troisième signe; *Khal*, tigre, quatrième signe; *Thâ*, lièvre, cinquième signe; *Rânng*, dragon, sixième signe; *Mosanh*, serpent, septième signe; *Momi*, cheval, huitième signe; *Momé*, chèvre, neuvième signe; *Vôk*, singe, dixième signe; *Roka*, poule, onzième signe; *Châ*, chien, douzième signe[2]. Ces douze années ne sont pas placées ici dans l'ordre qu'elles occupent dans la période cyclique; *Kor* et *Chut* qui sont en tête sont les onzième et douzième années.

Les quatre éléments qui sont nommés à côté des signes sont:

Le *feu* pour les premier, cinquième et neuvième signes; la *terre* pour les deuxième, sixième et dixième signes; le *vent* pour les troisième, huitième et onzième signes; l'*eau* pour les quatrième, septième et douzième signes.

Quand j'aurai dit que ce zodiaque porte au centre le mont Méru, que les quatre points cardinaux sont indiqués extérieurement, que l'est est situé en haut et que les signes solaires

[1] Pour *Nokkhasat*, constellation, du feu *nokkhalam*.

[2] Je ne sais d'où viennent ces noms, mais j'observe qu'ils désignent les mêmes bêtes que celles qui nomment les années des cycles chinois, annamites et tibétains.

et les signes lunaires vont de l'est au nord, à l'ouest, et au sud pour finir à l'est, j'aurai dit ce qu'est le zodiaque cambodgien [1].

VIII. — La route solaire est divisée en trois sections ou vithy qui sont :

La route du Taureau ou *Konnéa vithy* [2] est parcourue par le soleil pendant les huitième, neuvième, dixième et onzième mois (octobre-janvier); ce sont les mois les plus frais de l'année parce que la route du Taureau est la plus proche du mont Kômpêng-Châkrâlavéal.

La route du Bélier ou *Achéa vithy* [3] est parcourue par le soleil pendant les douzième, premier, deuxième et troisième mois (février-mai); ce sont les mois les plus chauds de l'année parce que la route du Bélier est la route du milieu, celle qui se trouve au-dessus de nous.

La route du Serpent (du Dragon) ou *Néakéa vithy* [4] est parcourue pendant les quatrième, cinquième, sixième et septième mois (juin-septembre); ce sont les mois pluvieux parce que cette route est la plus proche du nord.

Ces trois routes correspondent aux quatre saisons, *redou* [5] ou *kal* [6]; elles sont longues de 900.000 yûch chacune et traversent chacune quatre signes du zodiaque solaire de neuf constellations lunaires; la route du Bœuf comprend les signes 9-12 ou les maisons lunaires 26-7 et procure l'*hémanta redou* [7] ou saison fraîche; la route du Dragon traverse les signes 1-4 ou les maisons lunaires 8-16 et procure le *Kumahanta redou* [8] ou saison chaude; la route du Bélier traverse les signes 5-8 ou les maisons lunaires 17-25 et procure le *Véasanta redou* [9] ou saison des pluies [10].

[1] Voyez cependant mon article sur *Le Zodiaque cambodgien*, loc. cit.
[2] Du pâli *Go-vithi*.
[3] Du pâli *Aja-vithi*.
[4] Du pâli *Naga-vithi*.
[5] En sanscrit *ritu*.
[6] Temps, du sanscrit *kalpa*, du pâli *kala*.
[7] Du pâli *hemanta*, hiver, froid, et de *ritu*, saison.
[8] Du pâli *gimhana*, chaud.
[9] Du pâli *vassâno*, pluie.
[10] Ce n'est pas très exact parce que les saisons ne commencent pas à

IX. — Chaque *vithy* ou section de la route solaire est encore partagée en trois parties dites *môntol* ou arc de cercle[1]. Ces *môntol* portent les mêmes noms dans les trois vithy ; ce sont : le *Péakiréach môntol*[2] ou première fraction qui se trouve la plus proche du mont Kômpêng-Châkrâlavéal ; le *Méachchim-méa môntol*[3] ou arc de cercle du centre ; l'*Audarmôntol*[4] ou arc de cercle le plus près du nord.

Un môntol et demi forme ce qu'on appelle une petite saison, *redou tôch* ou *rassannakal* qui dure deux mois[5]. Il y a deux petites saisons dans une grande saison. Ces petites saisons sont les suivantes par rapport aux grandes et aux mois qu'elles comprennent :

l'entrée du soleil dans un signe, mais le premier jour de la lune décroissante ; elles finissent non à la sortie d'un signe, mais un jour de pleine lune, c'est-à-dire un dernier jour de la lune croissante.

[1] Du pâli *Mandali*.

[2] Du pâli *péak* et *eka*.

[3] Du pâli *majjhimamandali*.

[4] Du pâli *uttaro mandali*.

[5] Une lune décroissante, une lunaison entière et une lune croissante.

NOMS DES GRANDES SAISONS	NOMS ET NUMÉROS DES MOIS qu'elles comprennent	NOMS DES PETITES SAISONS	NOMS ET NUMÉROS DES MOIS qu'elles comprennent
Hémanta redou (hiver). Route du Bœuf.	8 Kadék (15 derniers jours). 9 Méakkasé. 10 Bos.	Hémanta redou tôcb.	8 Kadék (15 derniers jours). 9 Méakkasé. 10 Bos (15 premiers jours).
	11 Méakthom. 12 Phalkun (15 premiers jours).	Sisira redou tôch [1].	10 Bos (15 derniers jours). Méakthom. 12 Phalkun (15 premiers jours).
Kumahanta redou (été). Route du Bélier.	12 Phalkun (15 derniers jours). 1 Chœt. 2 Pisakh.	Kumahanta redou tôch.	12 Phalkun (15 derniers jours). 1 Chœt. 2 Pisakh (15 premiers jours).
	3 Chès. 4 Assath (15 premiers jours).	Kumá redou tôch [2].	2 Pisakh (15 derniers jours). 3 Chés. 4 Assath (15 premiers jours).
Véasanta redou (pluie). Route du Dragon.	4 Assath (15 derniers jours). 5 Srap. 6 Photrobot.	Véasanta redou tôch.	4 Assath (15 derniers jours). 5 Srap. 6 Photrobot (15 premiers jours).
	7 Asoch. 8 Kadék (15 premiers jours).	Sarada redou tôch [3].	6 Photrobot (15 derniers jours). 7 Asoch. 8 Kadék (15 premiers jours).

[1] Du pâli *Sisira*, chaud. — [2] Du pâli.... . — [3] Du pâli *Sarada*, automne.

X. — La marche du soleil sur sa route journalière produit le jour et la nuit et fait qu'au même instant il n'est pas la même heure partout. Ainsi, quand pour le Chômpû thvîp le soleil se lève, il est six heures du matin, mais dans le Pubbovitî thvîp ou continent de l'est, il est midi ; dans l'Apârokôyéanî thvîp ou continent de l'ouest, il est minuit ; dans l'Audârkarô thvîp ou continent du nord, il est six heures du soir. Et ainsi de suite à mesure que le soleil avance sur sa route, toute pleine de palais brillants et de jardins habités par les dieux ; il traîne avec lui la première heure et par cela même lui qui mesure le temps ne le connaît pas ; il est toujours midi pour lui. Il va, et tous les autres astres, la lune, les cinq planètes et toutes les étoiles s'éteignent devant ses rayons et l'adorent.

XI. — En marchant, dans le courant d'une année, sur les différentes routes que nous venons de nommer, le soleil modifie sa course journalière. Il passe plus ou moins près de notre continent et disparaît d'autant plus ou moins promptement derrière le mont Méru que le signe qu'il occupe est plus ou moins central.

Ainsi, quand il se trouve au centre de la route du milieu, le Pubbovitî thvîp connaît les jours longs et les nuits courtes; le jour a 18 néatis[1] et la nuit 12 seulement; l'Aparakôyéani thvîp connaît les jours courts (12 néatis), et les nuits longues (18 néatis); l'Audârkarô thvîp et le Chompû thvîp connaissent les jours qui sont égaux aux nuits (15 néatis). Puis le soleil continuant d'avancer sur la route du Bœuf, il arrive que, pour nous et chaque jour davantage, les jours se prolongent et les nuits tardent de plus en plus à venir. Quand il quitte cette route du Bœuf, il marche sur celle du Dragon, puis parvient à la fin de cette route, qui marque la fin de la saison chaude et le commencement de la saison des pluies pour le Chompû thvîp ; alors les jours qui sont arrivés au maximum de leur croissance (18 néatis) commencent à décroître. Quand il quitte cette route du Dragon, il pénètre sur celle du Bélier et arrive au point central de cette route ;

[1] Trentième de jour ou heure de quarante-huit minutes.

alors commence la petite saison Kumahanta ou d'été et les jours, qui sont arrivés au minimum de leur durée (12 néatis), commencent à croître. Et ainsi de suite toujours, car en vérité c'est l'ombre du mont Méru qui fait les jours et les nuits, et qui règle leur durée.

XII. — On peut trouver l'heure du jour en mesurant l'ombre, et on peut aussi trouver le mois de l'année en mesurant l'ombre.

Tout le monde sait trouver l'heure du jour, et l'heure à laquelle un religieux est reçu dans l'assemblée du clergé doit toujours être prise en mesurant l'ombre que projette la partie verticale d'un petit instrument sur lequel sont pointées les divisions. Il suffit que cet instrument soit placé bien horizontalement et de manière que le soleil soit derrière la partie verticale.

Mais tout le monde ne sait pas trouver le mois d'après l'ombre mesurée, ni découvrir la place que le soleil occupe dans le zodiaque.

Le premier jour d'Assath, le quatrième mois de l'année, le soleil paraît être au sommet du mont Youkonthor ; le lendemain, il en est à 7.500 yûch [1], et notre ombre à midi s'écarte de notre corps d'environ 1 doigt.

Le lendemain, il est à 1.500 yûch, et notre ombre s'écarte de 2 doigts environ ; le quinzième jour d'Assath, il est à 112.500 yûch [2], et notre ombre s'est écartée de 12 doigts (?) de notre corps. Alors, le jour a une durée de 17 néatis, et la nuit une durée de 13 néatis seulement.

Il faut trois mois ou quatre-vingt-dix jours au soleil pour parvenir au point maximum de son éloignement ; il y parvient le dernier jour de Photrobot, qui est le sixième mois de l'année. Il est alors à 455.000 yûch du sommet du mont Youkonthor, et notre ombre est éloignée de 24 doigts de notre corps. Le jour est alors de 16 néatis et la nuit de 14.

A partir du lendemain premier jour d'Asoch, le septième mois, le soleil commence à se rapprocher du sommet du mont

[1] 7.500 × 360 jours = 2.700.000 yûch, longueur de la route solaire.
[2] 7.500 × 15 = 112.500.

Youkonthor, et son rapprochement s'effectue à raison de 7.500 yûch par jour.

Il en résulte que le premier jour de Bos, le dixième mois, il reparaît au sommet du mont Youkonthor, et qu'au mois de Chés, le premier mois de l'année, il s'en trouve éloigné de 455.000 yûch. Alors notre ombre est de 24 doigts, et le jour est long de 16 néatis.

Le lendemain, le soleil commence à se rapprocher du sommet du mont Youkonthor, et le quinzième jour de Chés il n'en est plus qu'à 112.500 yûch ; le jour est alors de 17 néatis, et la nuit de 13. Le premier jour d'Assath, le soleil reparaît au sommet du mont et notre ombre se retrouve sous nos pieds[1] ; la journée est alors de 18 néatis et la nuit de 12 seulement[2].

XIII. — Les planètes sont au nombre de neuf ; les sept premières donnent leurs noms aux jours de la semaine ; ce sont :

Le Préas Atit[3], le soleil dont il a été parlé largement dans ce chapitre. Il a pour régent Préas Saurya, un tévôbot[4] très puissant qui habite le mont Youkonthor. Le soleil mesure 150 yûch de circonférence ; il est composé de matières précieuses et recouvert d'une certaine épaisseur d'or ; sa couleur est rouge et son signe est un Réchéa sey[5]. Il fait le tour du *châkrâ réasey* ou cercle des constellations en 365 jours

[1] Si je comprends bien, notre ombre s'écarterait de notre corps de 24 doigts en 90 jours, s'en rapprocherait d'autant pendant les 90 jours suivants, s'en éloignerait encore pendant 90 jours, et s'en rapprocherait de nouveau pendant les derniers 90 jours.

[2] Si je comprends bien, voici quelle serait la durée rectifiée, détaillée des jours et des nuits de chaque mois, en néatis :

22 Asoch *(aphélie)*.....	18 + 12	21 Bos *(périhélie)*	18 + 12
22 Srap.....	17 + 13	21 Méakthom	17 + 13
22 Photrobot.....	16 + 14	21 Phalkun	16 + 14
22 Asoch	15 + 15	21 Chœt	15 + 15
22 Kadék	16 + 14	21 Pisakh.....	16 + 14
22 Méakkasé.....	19 + 13	21 Chés.....	17 + 13

[3] On le nomme aussi *Préas Saurya* et *Préas Thngay*.

[4] Du pâli *devaputo*, fils de dieu.

[5] Animal fabuleux ; textuellement *râyasîho*, lion royal.

15 néatis [1] 31 vinéatis [2] et 3 prans [3]. Cet astre est si brillant qu'il éteint la lumière de tous les autres, donne son nom au dimanche, qui est le premier jour de la semaine, et la semaine est à cause de lui nommée *atit*.

Le Préas Chânt, la lune, qu'on nomme aussi *khé*, mesure 149 yûch de circonférence; elle est composée de cristal et recouverte d'argent; sa couleur est blanche. Elle a pour régent un tévôbot nommé Préas Chant, qui habite le mont Eysathor; son signe est le Tigre. La lune traverse les vingt-sept constellations en 29 jours, 20 néatis et 48 vinéatis [4]. Cette planète, qui brille en l'absence du soleil et éclaire les nuits, donne son nom au thngay Chant, le lundi, qui est le second jour de la semaine.

Le Préas Angkéar, la planète Mars, mesure 18 yûch de circonférence. Elle est de couleur bleue et son signe est un Porc; son régent habite le mont Karvœk, la troisième des montagnes concentriques du mont Méru. Elle passe au travers des signes du zodiaque en 1 an 10 mois 17 jours 35 néatis 20 vinéatis 3 prans 2 aksas [5] et six septièmes d'aksa. Cette planète donne son nom au thngay Angkéar, ou mardi, le troisième jour de la semaine.

Le Préas Put [6], la planète Mercure, mesure 15 yûch de circonférence. Elle est de couleur claire [7] et son signe est un Ane; son régent habite le mont Satosana, la quatrième des montagnes concentriques du Méru. Elle passe au travers des signes du zodiaque en 2 mois 27 jours 58 néatis [8]. Cette planète donne son nom au thngay Put, le quatrième jour de la semaine.

[1] Il y a 60 néatis dans un jour de 24 heures; le néati est une heure de 24 minutes. Mais on compte aussi quelquefois 30 néatis de 48 minutes en un jour.

[2] Il y a 60 vinéatis dans un néati.

[3] Trois cent soixante-cinq jours 6 heures 12 minutes et 36 secondes; ce nombre est trop faible d'environ 1 minute 22 secondes.

[4] Vingt-sept jours 8 heures 19 minutes 12 secondes; ce nombre est trop fort de 3 minutes 1 seconde.

[5] Un an 10 mois 17 jours 14 heures 8 minutes 12 secondes environ; ce nombre est trop faible de 4 jours 8 heures 18 minutes.

[6] Buddha.

[7] *An*.

[8] Deux mois 7 jours 23 heures 13 minutes; ce nombre est trop faible d'une minute.

Le Préas Hassâmdey, la planète Jupiter, mesure 17 yûch de circonférence. Elle est de couleur rougeâtre et son signe est un Éléphant. Son régent habite le mont Niminthor, la cinquième des montagnes concentriques du Méru. Elle passe au travers des signes du zodiaque en 11 ans 10 mois 12 jours 39 néatis 27 vinéatis 7 aksas et trois septièmes d'aksa[1]. Cette planète donne son nom au cinquième jour de la semaine, thngay Hâs, jeudi.

Le Préas Sôk, la planète Vénus, mesure 13 yûch de circonférence. Elle est de couleur verte et son signe est un Paon. Son régent habite le mont Vinoutak, la sixième montagne concentrique du Méru. Elle parcourt le Chakrâ réasey en 7 mois 14 jours 40 néatis 20 vinéatis[2]. Cette planète donne son nom au thngay Sok, vendredi, le sixième jour de la semaine.

Le Préas Sau, la planète Saturne, mesure 19 yûch de circonférence. Elle est de couleur bleue et son signe est un Buffle. Son régent habite le mont Assakann, la dernière des montagnes concentriques du Méru. Elle fait le tour du Chakrâ réasey en 29 ans 5 mois 18 jours 31 néatis 13 vinéatis 5 prans 8 aksas et trois septièmes d'aksa[3]. Cette planète donne son nom au thngay Sau, samedi, le dernier jour de la semaine.

Il est à remarquer que ces sept planètes ont : 1° pour signes, sept animaux, le lion, le tigre, le porc, l'âne, l'éléphant le paon et le buffle; 2° pour couleurs sept couleurs, le rouge, le blanc, le *bleu*, le claire (?), le rougeâtre, le vert et le bleu; 3° qu'elles ont chacune un régent; 4° que ces régents habitent chacun une des montagnes concentriques du Méru; 5° enfin qu'elles parcourent les mêmes signes du zodiaque.

XIV. — Les deux autres planètes sont gouvernées par des Asuras ou géants, ennemis des dieux, des hommes, du soleil et de la lune. Il est inutile d'ajouter que ces planètes n'existent pas et qu'elles ne sont que l'ombre de la terre passant sur la

[1] Onze ans 10 mois 12 jours 15 heures 46 minutes 49 secondes environ; ce nombre est trop faible de 2 jours et 20 heures environ.

[2] Sept mois 14 jours 16 heures 20 minutes.

[3] Vingt-neuf ans 5 mois 18 jours 12 heures 35 minutes 34 secondes environ. Ce nombre est trop fort de 2 jours et demi environ.

lune, et la lune elle-même quand elle passe entre le soleil et la terre.

Le Préas Réahuor [1], ou planète Réahu, mesure 80.500 yûch. Elle est de couleur jaune et elle a pour signe le Krûth réach [2]. Réahu habite sous le mont Méru. Elle accomplit son voyage en 18 ans 7 mois 11 jours 55 néatis 4 vinéatis 6 aksa, et cinq septièmes d'aksa [3].

Le Préas Kêt ou planète Kêtre mesure 9 yûch. Elle est de couleur or et elle a pour signe un Yéak Kômpéant [4]. Préas Kêt habite le mont Kailas [5]; elle fait le tour du Châkrâ en 1 an 10 mois 9 jours 41 néatis 55 vinéatis 4 aksas et un septième d'aksa [6].

Les buddhistes du Cambodge ne paraissent pas avoir retenu la légende brahmanique de Réahu, un des plus curieux épisodes du *Mahâbaratta*. Rahu déguisé en femme se mêle au dévas et boit l'amrita d'immortalité qu'on a obtenue en barattant la mer; il est reconnu par le soleil et la lune, dénoncé par eux à Vichnu, et ce grand dieu lui lance son disque au milieu du corps, et fait de lui deux parties : Rahu le nœud ascendant, Kétu le nœud inférieur. Depuis lors l'Asura, qui avait bu l'amrita et qui, par conséquent, était immortel, erre, au travers des signes du zodiaque, en deux parties qui ne peuvent jamais se joindre. Sa haine pour le soleil et la lune qui l'ont trahi est si grande qu'il se jette sur eux quand l'une de ses deux parties les rencontre et qu'il cherche à les dévorer. C'est ainsi que se font les éclipses de soleil et les éclipses de lune.

Les Cambodgiens (et je crois tous les autres peuples buddhistes) donnent de lui une description fantastique, sa taille mesure 80.500 yûch de tour, la circonférence de sa

[1] On dit aussi *Réahu* et *Réa*.

[2] *Garudarâja*, le roi des garudas.

[3] Dix-huit ans 7 mois 11 jours 22 heures 1 minutes 37 secondes et un quart de seconde. C'est la période qui ramène les éclipses de lune aux mêmes dates.

[4] Sorte d'ogre, du pâli *Yakkha Gambandha*.

[5] Kailasa, un des sommets de l'Himalaya, c'est sur cette montagne que les brahmes placent la résidence de Çiva.

[6] Un an 10 mois 9 jours 16 heures 46 minutes 1 seconde et un septième de seconde.

tête est de 900 yûch, sa bouche ouverte à 300 yûch de tour, la distance entre ses deux sourcils est de 5 yûch, ses yeux mesurent 50 yûch, son visage 600 yûch de hauteur, sa poitrine 1.012 yûch, ses bras 50 yûch chacun, les paumes de ses mains ont 300 yûch de largeur; ses jambes mesurent 60 yûch de longueur, la plante de ses pieds 300 yûch de longueur et sa hauteur totale est de 276.700 yûch.

Nous voici loin de la légende brahmanique qui ne donne ni jambe ni reins à Réahu. Les buddhistes en font un monstre parfait, mais il est visible qu'ils ont rejeté la légende et qu'ils n'ont accepté Rahu que parce qu'il expliquait les éclipses, qu'ils ne pouvaient expliquer autrement. Mais pour eux Rahu n'a plus de relations avec Vichnu; il n'est même plus l'ennemi légitime du soleil et de la lune : s'il éprouve de la haine pour ces deux astres ce n'est pas parce qu'il a à se venger d'eux, mais parce que leur splendeur excite sa jalousie, parce que leurs rayons éteignent les siens; alors furieux, il se précipite sur eux et tente de les dévorer, mais le régent de la planète saisie, en danger de mort, s'adresse au Buddha (?) et le Buddha donne à Réahu l'ordre de lâcher sa proie. Réahu hésite, mais son hésitation le terrifie, il croit que sa tête va éclater en sept morceaux; alors il lâche l'astre qu'il tient et s'enfuit pris de terreur dans le royaume des Asuras.

Le *Trey-Phét* dont j'ai déjà parlé, s'écarte de cette donnée et paraît une sorte de compromis entre le récit brahmanique et le récit buddhique, ou tout au moins un récit différent. Les sept planètes sont des mâles nés d'une femme dragon qui les a successivement eus de ses accouplements avec sept groupes de rois qu'elle a matriarcalement épousés, et c'est Préas Barmeysaur[1] qui, après les avoir fait instruire et consacrer par des mâha rusey[2], les a placés sur le Châkra réasey pour qu'ils y marchent chacun dans son orbe.

Réahu n'est pas fils de cette femme dragon, mais comme il est le produit d'une transformation par un mâha rusey et qu'il a été placé sur le Châkrâ réasey pour y marcher comme les sept planètes, il est considéré comme étant leur frère

[1] Du sanscrit *Baramiçvara,* le suprême seigneur.
[2] Du sanscrit *mahârishi, mahisshi.*

dernier né (*paon poû*). Ce récit, contrairement à celui du *Trey-Phûm* dit que Réahuor n'a ni jambes, ni ventre, ni reins, puis il donne aux parties du corps qu'il lui laisse des proportions qui sont loin d'être celles que leur donne le *Trey-Phûm ;* il est moins énorme, sans cesser d'être un monstre parfait. La haine qu'il éprouve pour le soleil et la lune a pour cause tout autre chose que la jalousie. Il y a bien un peu de jalousie dans son cas, mais il y a surtout le désir de se venger des brutalités dont il a été victime. Voici le résumé de l'incident :

Un jour, Préas Atit et Préas Chant (le soleil et la lune) étant accompagnés de leur jeune frère, Préas Réahuor, décidèrent de préparer du riz pour faire une offrande aux phikkhus [1]. Le lendemain, Préas Réahuor, qui était le plus jeune, se mit à faire cuire le riz et les aînés l'invitèrent à activer la cuisson. Or, le bois brûlait mal et le vent poussait la fumée dans la figure des deux aînés. Ceux-ci se fâchèrent et, avec la cuiller qui servait à remuer le riz dans la marmite, ils frappèrent Réahuor. Celui-ci, furieux, fit le souhait suivant : « En cette présente existence, je suis plus petit que mes frères, mais que, dans mon existence future, je sois plus puissant qu'eux et que mes rayons couvrent les leurs, qu'ils soient plongés dans l'obscurité par moi et que cela soit à la grande surprise des autres mondes. » Ce souhait se réalisa et voilà pourquoi Réahu est devenu si grand et pourquoi il peut éteindre les rayons du soleil et de la lune quand il les rencontre.

Le *Trey-Phét* ne dit pas pourquoi Préas Réahuor n'a ni flancs, ni ventre, ni jambes, mais il dit qu'il a Préas Kêtre pour second, et que ce second lui-même éteint aussi les rayons du soleil et de la lune. Il ne donne de lui ni sa forme ni ses mesures, et les Cambodgiens qui ont l'habitude de voir au frontispice des temples buddhiques la tête énorme de Réahu dévorant le soleil qu'il tient avec ses bras courts et ses larges mains, ne savent guère, parce qu'ils ne le voient représenté nulle part, ce qu'est le second de Réahuor, le monstre qui, comme lui, veut dévorer Préas Atit et Préas Chant.

[1] Du pâli *bhikkhu*, mendiant, religieux mendiants.

Préas Réahuor ne tient d'ailleurs aucune place dans la religion buddhique ; il est un personnage de l'ancienne mythologie aujourd'hui négligée, sinon rejetée, et le héros d'une légende que les auteurs buddhiques ont voulu débarrasser de son caractère brahmanique et qu'ils ont maladroitement buddhisée.

On ne rend à Réahu aucun culte et, dans la conscience du peuple cambodgien, il est un monstre dont on aime à rire, Il est au frontispice des temples, comme s'y trouve souvent Noréay, avec ses quatre bras, et l'éléphant à trois têtes, Ayravan, mais cette décoration n'a point un caractère religieux bien déterminé. Tout ce qu'on sait de Réahuor, c'est qu'il est le « saisisseur » du soleil et de la lune, le monstre qui produit les éclipses, et c'est presque tout. Il est probable qu'on savait autrefois davantage de lui, mais cela s'est perdu, cela a disparu de la mémoire du peuple avec beaucoup d'autres légendes, avec beaucoup d'autres récits brahmaniques.

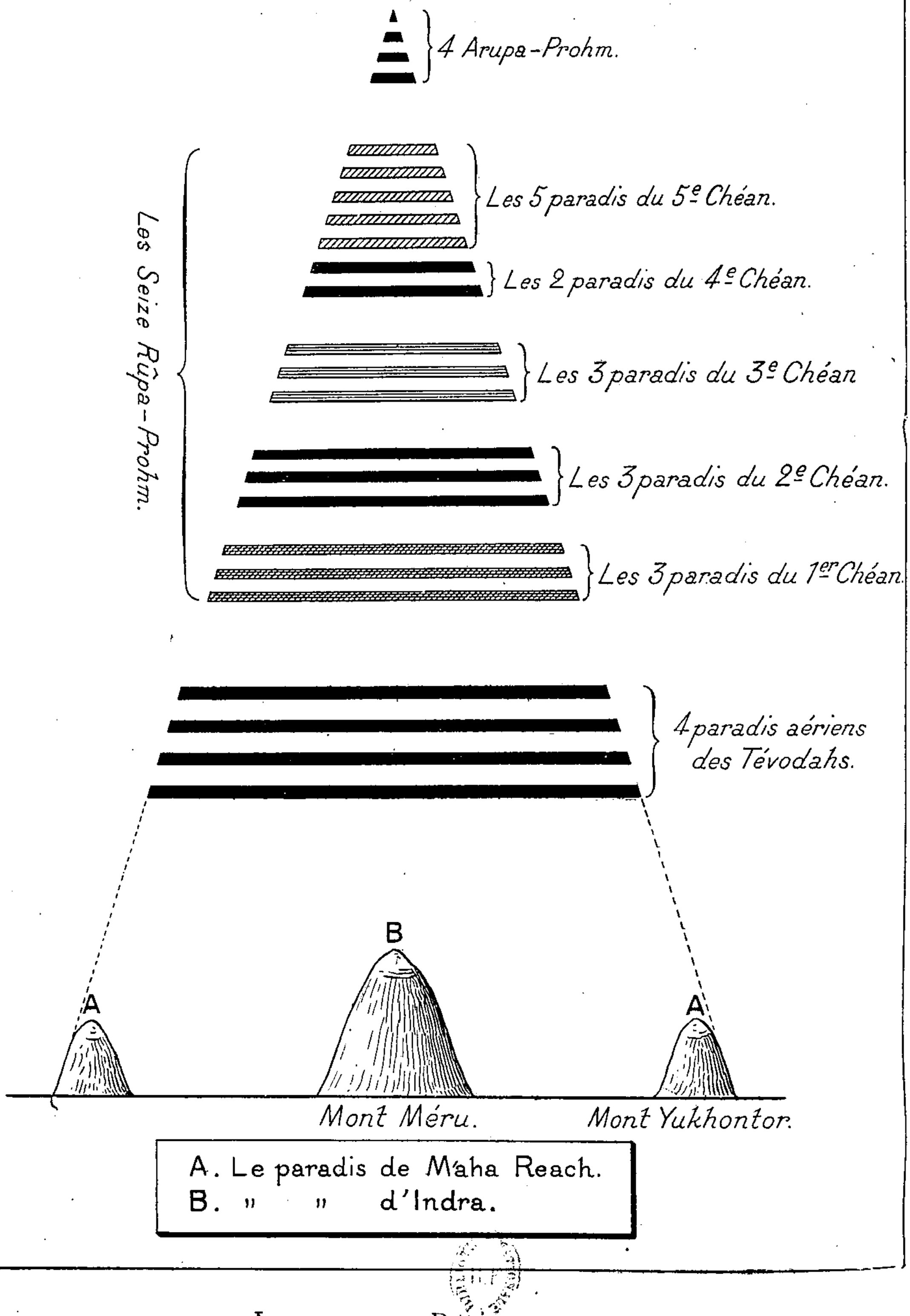
Cependant, je dois noter que la retraite que les jeunes filles observent à l'époque de leur nubilité, — et pendant laquelle elles ne peuvent apercevoir un homme ni se montrer à lui, recevoir ni les rayons du soleil ni ceux de la lune, — peut être rompue pendant les éclipses de soleil et de lune, et que les femmes enceintes invoquent Réahu quand il saisit le soleil ou la lune et lui demandent un bon accouchement et des enfants solides et vigoureux.

Il y a encore une autre leçon concernant Réahu et les éclipses. J'aurais tort de ne pas la noter ici, car elle montre l'effort qu'on a fait pour rejeter la fable brahmanique.

Réahu et Kêt sont les frères plus jeunes du soleil, de la lune et des cinq planètes, mais ils sont d'une laideur sans pareille, qui fait peur. Ils sont grands voyageurs et vont isolément parce qu'ils ont honte de leur laideur. Cependant, de temps en temps, ils rencontrent le soleil de la lune ; leur joie est si grande qu'ils se jettent sur leur frère pour l'embrasser, mais l'astre est tellement effrayé par leur laideur qu'il s'adresse au Buddha et le prie d'ordonner au monstre de se retirer. Le Buddha intervient et Réahu se retire honteux.

Ce sont ses embrassements joyeux qui causent les éclipses[1].

[1] A ces trois leçons buddhiques que j'ai trouvées au Cambodge, les Tibétains en ont ajouté une autre. C'est la version brahmanique; mais Vichnu est remplacé par Vodjrâpani, le plus grand protecteur des hommes contre les démons. Réahu est coupé en deux par Vodjrâpani, qui l'a poursuivi et qui l'a atteint grâce aux dénonciations plus ou moins franches de la lune et du soleil, mais les Buddhas se réunissent pour juger Vodjrâpani, qui n'a point veillé sur la liqueur de la vie et le condamnent à boire l'urine que Réahu a épanchée dans le vase qui la contenait. Vodjrâpani la boit et son beau teint doré devient noir. C'est pour cette raison qu'il est devenu le protecteur des hommes contre les démons qu'il haît. Quant à Réahu, devenu immortel, de ses blessures sont tombées des gouttes de la liqueur de vie et ce sont ces gouttes qui ont donné naissance aux plantes médicinales; les Buddhas l'ont condamné à être un monstre horrible: une queue de dragon remplace ses jambes; ses blessures les plus grandes deviennent des gorges énormes et les plus petites furent changées en yeux.



LES VINGT-SIX PARADIS

V

LES PARADIS

« Les paradis sont certainement situés au-dessus du monde des hommes et les uns au-dessus des autres. Le premier est situé au sommet du mont Youkonthor et fait le tour du mont Méru ; le second est situé au sommet du mont Méru, et les vingt-quatre autres sont au-dessus les uns des autres, toujours plus haut dans l'espace. Au-dessus d'eux tous, il y a le Nippéan [1]. » Telle est la note à peu près textuelle que me fait remettre un religieux.

Je consulte un autre religieux ; c'est le chef du monastère de Kômpong-thom ; c'est un homme religieux, dans les ordres depuis vingt-deux ans, mais un ignorant ; cependant comme il est curieux d'avoir dans son monastère les livres les plus indispensables à l'éducation des jeunes gens qui entrent en religion, il a lu et assez bien retenu. Voici sa réponse :

« Il y a trois catégories de paradis : la première catégorie compte six paradis, ce sont les *tévôda lauk* [2], c'est-à-dire les séjours habités par les bienheureux qui ont des désirs et des passions comme les hommes ; la seconde catégorie compte seize paradis, ce sont les *rûpéa prohméa lauk* [3], c'est-à-dire les séjours des prohm [4] qui ont encore quelques-unes des « formes » ou éléments matériels de l'être humain ; la troisième catégorie compte quatre paradis, ce sont les *arûpéa*

[1] Nirvâna, du pâli *nibbâna*.
[2] En pâli *devaloka*.
[3] En pâli *rûpabrahmaloka*.
[4] *Brahmas*.

IMPRIMÉ

prohméa lauk[1], c'est-à-dire les séjours des *mâha prohm*[2] ou grands brahmas qui sont des sans formes, des purs esprits..... Le premier des tévôda lauk est situé sur le sommet du mont Youkonthor, c'est le paradis des quatre grands gardiens du monde des hommes; le second est situé sur le sommet du mont Méru, c'est le paradis de Préas Eyntréa[3]; le plus élevé des *arûpéa prohméa lauk* se perd dans l'espace infini et confine au séjour maintenant habité par le *Préas*[4].

Neuf notes que je consulte encore et qui me viennent de religieux devenus *achar*[5], me répètent à peu près la même chose. L'une d'elles me donne une liste de ces paradis qui paraît avoir été copiée dans le *Trey-Phûm;* la voici complétée d'après ce livre que j'ai sous les yeux.

Les Tévoda lauk. — 1° le *Chado mâha réachika phûm*[6], le monde des quatre grands rois ou *mâha réachéa*[7] des tévôdas chargés de garder et de surveiller le monde des hommes; il est situé au sommet du mont Youkonthor, à 42.000 yûch au-dessus de notre monde; il comprend quatre royaumes situés chacun à l'un des quatre points cardinaux; celui de l'est a pour chef Préas bat Tossarot[8], qui commande aux Khandas[9]; celui du sud a pour chef Préas bat Virula[10], qui commande aux géants Kâmpéant[11]; celui de l'ouest a pour chef Préas bat Virulapak[12], qui commande aux Krûth et aux Néakéa[13]; celui du nord a pour chef Préas bat Kôvéro qui porte aussi le nom de Peysrap[14] et qui commande aux Yéak[15].

[1] En pâli *arupabrahmaloka.*
[2] En pâli *mahâbrahma.*
[3] Indra.
[4] Du pâli *paro*, éminent; désigne le Buddha.
[5] Du pâli *accharya*, professeur libre, lettré.
[6] En pâli *câtummahârajikaloka* (ou *bhumi).*
[7] En pâli *mahârâja*, grands rois.
[8] En pâli *Dhataratthe.*
[9] En pâli *Grandharvas.*
[10] En pâli *Virulho* ou *Viruchak.*
[11] Du pâli *Gambandas.*
[12] En pâli *Virupakkho.*
[13] Du pâli *garuda* et *naga.*
[14] En pâli *Kuvera* ou *Vaiçravana.*
[15] Du pâli *Yakkha.*

2° Le *Trey-Trœng* ou *Téva tœng'sa phûm*[1], le monde des trente-trois tévôdas, qui est le paradis dont Préas Eynt[2] est le chef. Il est situé sur le sommet du mont Méru, par conséquent à 42.000 yûch au-dessus du précédent paradis, et à 82.000 yûch du monde des hommes, au delà des constellations que parcourent le soleil et la lune. Le *Trey-Phûm* donne une longue description de ce paradis d'Indra, où tout est joie, plaisir et jouissance; les jardins y sont aussi nombreux que les bassins où vont jouer et se baigner les bayadères célestes et les musiciennes; mais cette page curieuse, que tous les peuples buddhistes connaissent bien, quoique extraite des livres saints, amplifiée peut-être par les littérateurs cambodgiens, paraît être plutôt la conception d'un religieux brahmanique que celle d'un disciple du Buddha.

3° Le *Yéama tévôda phûm*[3] est situé à 84.000 yûch au-dessus du Trey-Trœng; c'est le paradis de Yéama qu'il ne faut pas confondre avec Yéama, le juge d'enfer.

4° Le *Dôsœta tévôda phûm*[4] est situé à 168.000 yûch au-dessus du paradis précédent; c'est le paradis de Santosœttévéa réach[5], le chef des bienheureux de ce monde des tévôdas. C'est de ce paradis que viendra se réincarner celui qui doit être séar Métrey[6], le futur et cinquième buddha de notre kalpa; c'est aussi le séjour que Mâha-Mayéa-thévi[7], la mère du Préas, habite depuis sa mort.

5° Le *Nimin néaradey tévôda phûm*[8] est situé à 336.000 yûch au-dessus du précédent.

6° Le *Paranimithéa véasavatdey tévôda phûm*[9] est situé à 672.000 yûch plus haut.

Ces six paradis ou tévôda lokas, sont aussi nommés les *chha kamméa phéachar phûm*[10], les six mondes des désirs ou

[1] Du pâli *Tâvatimsadevaloka,* du sanscrit *tritrimsatbhumi.*
[2] Du pâli *Indra;* en pâli *Sakka.*
[3] En pâli *Yamadevaloka.*
[4] En pâli *Tusita.*
[5] En pâli *santusitadevarâja.*
[6] *Métray.*
[7] *Mahâmayadevî.*
[8] En pâli *Niminaratidevaloka.*
[9] En pâli *daranimittavassavattidevaloka.*
[10] En pâli *chakamâvaccaradevaloka.*

des passions. Ils forment le groupe des paradis inférieurs, ceux où les bienheureux ont les désirs, les goûts et les plaisirs des habitants de notre monde.

Les Rupéa prohméa lauk. — 1° Le *Parasachhéa prohméa phûm* dont la hauteur au-dessus du plus élevé des *devalokas* ne peut être dite, tant la distance qui les sépare est immense[1]; — 2° Le *Prohméa bôrohœtta phûm*, qui est séparé du dernier paradis par une distance moitié plus grande encore ; — 3° Le *Mâha prohméa phûm*[2], ou séjour des grands brahmas. Ces trois paradis inférieurs des rûpa brahmas sont ceux que les saints du premier degré peuvent atteindre ; ils forment un groupe dans le deuxième groupe des paradis.

4° Le *Prohméa parittaphéa phûm*, le monde de la lumière de Brahmâ ; — 5° Le *Prohméa apphamanaphéa phûm*, le monde de la grande lumière de Brahmâ; — 6° Le *Prohméa Aphassara phûm*[3], le monde de la splendeur brillante de Brahmâ. Ces trois paradis des rûpa brahmas sont ceux que les saints du second degré peuvent atteindre ; ils forment un deuxième sous-groupe dans le groupe des seize Prohméa lauk.

7° Le *Prohméa parittasaphéa phûm*, le monde des brahmas de la petite pureté ; — 8° Le *Prohméa apphamana sophéa phûm*, le monde des brahmas à la pureté sans mesure; — 9° Le *Prohméa sophéa khoma phûm*[4] le monde des brahmas à la pureté parfaite. Ces trois paradis des rûpa brahmas sont ceux que les saints du troisième degré peuvent atteindre ; ils forment un troisième sous-groupe dans le groupe des seize Prohméa lauk.

10° Le *Prohméa vehapala phûm*, le monde des brahmas

[1] Une note que je trouve dans mes cartons et qui provient de l'achar Mao, dit : La distance qui sépare le monde élevé des Brahmas loka du plus élevé des deva lokas, est double de celle qui sépare les deux plus élevés des deva lokas. La distance qui sépare un paradis d'un autre est toujours double de la distance qui sépare ce paradis du précédent. Dans ce cas, cette distance immense serait de 1.344.000 yûch.

[2] En pâli *Mahâbrahmaloka.*

[3] En pâli *brahmâparittabhadevaloka, brahmâappanadevaloka, brahmâphassaradevaloka.*

[4] En pâli *brahmaparittâ bhadevaloka, — brahmâ ppamânasubbhadevaloka, — Bramasubbhakhumadevaloka.*

dont le fruit est développé; — 11° Le *Prohméa Assanasatta phûm*[1], le monde des brahmas dont la nature est d'être a-conscients. Ces deux paradis des rûpa brahmas sont ceux que les saints du quatrième degré peuvent atteindre; ils forment un quatrième sous-groupe dans le groupe des seize Prohméa lauk.

12° Le *Prohméa aviha phûm*, le monde des brahmas sans pensée; — 13° Le *Prohméa attopa phûm*, le monde des brahmas sans chagrins; 14° Le *Prohméa sutassa phûm*, le monde des brahmas à la basse vue; — 15° Le *Prohméa suthassay phûm*, le monde des brahmas à la belle prestance; — 16° Le *Prohméa akkanithéa phûm*[2], le monde des brahmas qui ont épuisé la richesse de la forme. Ces cinq derniers paradis des rûpa brahmas sont ceux que les saints du cinquième degré peuvent atteindre; ils forment le cinquième sous-groupe dans le groupe des seize Prohméa lauk.

Les Arupéa prohméa lauk. — 1° L'*Akasannanhchayéatana phûm*, le monde du vide; 2° le *Vinhéannanhchayéatana phûm*, le monde de la connaissance; 3° l'*Akenhchayéatana phûm*, le monde où il n'y a rien; 4° le *Nivéasanhnhanéa sanhnhayéatana phûm*[3], le monde où il n'y a ni méditation ni absence de méditation.

Les vingt-six paradis forment trois groupes, si on les envisage au point de vue de l'état d'être matériel des bienheureux qu'ils renferment, et sept groupes si on les envisage au point de vue des degrés de perfection que ces bienheureux ont atteint sur la terre et dont ils ont la récompense. Ils sont placés les uns au-dessus des autres et la distance, qui sépare un paradis de celui qui lui est supérieur, est toujours le double de celle qui sépare ce paradis de celui qui lui est inférieur. Mais, sur ce point, les Cambodgiens ne sont pas d'accord; les uns adoptent la progression ci-dessus, d'autres pré-

[1] En pâli *brahmavehappalâdevaloka. — Brahma assasanuttâdevaloka.*

[2] En pâli *brahmâ âvihâdevaloka, — brahmâ attapâdevaloha, — brahmâsudâssadevaloka, — Brahmâsudassidevaloka, — Brahmâkhanithâdevaloka.*

[3] En pâli *Akâsânancayatanam, — Viññanañcayatanam, — Akîñcañññâyatanam, nivasañññâyatanam.*

tendent qu'elle est vraie pour les six deva lokas entre eux, pour les seize brahma lokas entre eux, et pour les quatre máha brahma lokas entre eux, mais que la distance qui sépare le plus élevé des deva lokas du moins élevé des brahma lokas et que la distance qui sépare le plus élevé des brama lokas du moins élevé des mâha brama lokas est quadruple; d'autres encore, qui paraissent soutenir l'opinion du *Trey-Phûm*, enseignent qu'on ne peut évaluer la distance qui sépare les paradis les uns des autres au delà du plus élevé des deva lokas et qu'on ne sait rien sur cette distance.

La durée de la vie dans ces vingt-six paradis est d'autant plus grande que les paradis sont plus élevés. Elle est comptée en années divines beaucoup plus longues que les années humaines et qui sont, elles aussi, d'autant plus longues que les paradis sont plus élevés. Il s'ensuit qu'on arrive à des durées de vie qui ne peuvent plus guère tomber sous nos sens; au delà des deva lokas, il ne faut plus compter qu'en années divines. Ainsi, les six deva lokas ont des jours qui durent 50, 100, 200, 400, 800, 1.600 années humaines et la durée de la vie y est de 500, 1.000, 2.000, 4.000, 8.000 et 16.000 années divines; il s'ensuit que la durée de la vie des bienheureux est de 9, 36, 144, 576, 2.304, 9.216 millions d'années humaines.

La durée de la vie dans les seize paradis des brahmas est, en années divines, 21.000, 32.000, 64.000 ou 1 kalpa, 2, 4, 8, 16, 32, 64, 500, 1.000, 2.000, 4.000, 8.000 et 16.000 kalpas.

Si on cherche à ramener les années divines que vivent les bienheureux dans les paradis des brahmas et des máha brahmas à des années humaines, en se conformant au système adopté par les deva lokas, on arrive à des nombres d'années inchiffrables. C'est presque l'éternité et, pourtant, ce n'est pas elle, car les purs esprits eux-mêmes du plus élevé des arûpa brahmas verront finir leur vie de bienheureux et atteindront le Nirvâna, qui est la condition suprême immédiatement au-dessus de leur paradis.

IV

LES NOROK OU ENFERS

Maintenant que nous savons ce que sont les mondes situés au-dessus de la terre, voyons quels sont ceux situés au-dessous. Ces derniers sont les *norok*, en pâli *narayа*, en sanscrit *naraka*. Nous avons traduit, mais à tort, ce mot par « enfer »; il signifie « lieu de souffrances » et ne peut être exactement traduit que par le mot « purgatoire ». Aucun des damnés qui s'y trouvent n'y est pour toute l'éternité. « On ne renaît en ces lieux de souffrances, me dit un religieux, que pour y expier ses fautes; quand on les a expiées par des souffrances qui sont inimaginables, on renaît soit dans notre monde pour y recommencer une vie nouvelle dans un état mérité par les actes de l'existence antérieure, soit dans le monde des bienheureux pour y épuiser les mérites qu'on a autrefois acquis et que les péchés commis n'ont pas éteints. » Donc, les *norok* ne sont pas des enfers, mais des purgatoires où les damnés vont se purger de leurs fautes.

I. — Il y a huit *mâha norok* ou grands purgatoires; ce sont : 1° le *Sanhchipa norok;* — 2° le *Kalasotta norok;* — 3° le *Sangkéata norok;* — 4° le *Rorophéa norok;* — 5° le *Mâharorop norok;* — 6° le *Dap* (ou *Rutamphéna*) *norok;* — 7° le *Mâhadap norok;* — 8° et l'*Avichey norok*[1]. Ces noms sont terribles, car ils invoquent d'un mot les souffrances horribles

[1] En pâli *Sañjiva, Kalasutta, Sanghâta, Roruvo, Mahâroruvo, Tâpana, Patâpana* et *Aviû.*

qu'on endure dans ces lieux de misère : souffrir des souffrances qui tuent *sans mourir*, scier le long d'un *fil noir*, *tuerie*, *cris* de souffrance, *grands cris* de souffrance, *brûlant*, *très brûlant*, *sans relâche*.

Tous ces norok sont placés les uns au-dessous des autres ; le moins éloigné de nous est le Sanhchipa, qui est aussi le moins terrible; le plus éloigné est l'Avichey norok où les souffrances sont indescriptibles.

La durée de la vie dans ces norok est d'autant plus longue que les norok sont plus éloignés du monde des hommes; elle est comptée en années infernales et, par un système qui rappelle, sans le copier, celui adopté pour les années divines, les jours qui composent ces années infernales comptent d'autant plus d'années humaines que le norok est plus cruel et plus bas dans la série. Je dis, sans copier « le système employé pour l'évaluation des années divines » parce que les jours infernaux sont extraordinairement plus longs que les jours divins auxquels ils paraissent correspondre. Ainsi, un jour infernal dans les huit grands enfers équivaut à 9, 36, 144, 576, 2.304, 9.216 et 36.864 millions d'années humaines; or, comme les années infernales que les damnés doivent vivre dans ces enfers sont au nombre de 500, 1.000, 2.000, 4.000, 8.000, 16.000, 32.000 et 64.000, il s'ensuit que la durée de la vie dans les norok est 1.620, 12.960, 103.080, 8.294.400, 66.355.200, 530.841.600 et 4.246.733.280 milliards d'années humaines. Un religieux qui a essayé de faire ces calculs pour moi et qui n'a pu y parvenir me dit : «Il n'y a plus de chiffres pour indiquer la durée de la vie dans les norok; mon esprit se perdait et je demeurais sans pensées. Ça fait trembler des quatre membres et frémir de tous les poils [1]».

II. — Ces huit grands norok sont carrés et enfermés dans des murailles de fer qui sont hautes et épaisses de 8.000 brasses et qui mesurent 80.000 yûch de côté.

Chacun de ces huit grands norok a quatre portes, une à chacun des quatre points cardinaux, et, sur chacun de leurs

[1] C'est-à-dire « ça fait trembler et ça donne la chair de poule ».

quatre côtés, il y a quatre petits norok qui sont leurs dépendances. Cela fait seize petits norok pour un grand norok et, au total, cent vingt-huit petits enfers.

Pour ces cent vingt-huit petits norok, collectivement dits *usotta norok*, il n'y a que seize noms qui se reproduisent à chacun des huit étages du monde de la souffrance. « Ce qui distingue un petit norok d'un autre petit norok du même nom, mais appartenant à un mâha norok différent, c'est, me dit un religieux, peut-être la souffrance qui y est plus ou moins grande, mais assurément le nombre des années que les damnés doivent y vivre ».

Ces seize petits enfers sont : 1° le *Vitoni norok;* — 2° le *Sonak norok;* — 3° le *Sorchéatés norok;* — 4° l'*Angkéarasa norok;* — 5° le *Lohan norok;* — 6° [1]; — 7° le *Thasappalas norok;* — 8° le *Satsahaksa norok;* — 9° le *Piléak norok*, — 10° le *Borannaminna norok;* — 11° le *Lohat boppéach norok;* — 12° le *Lahaphissa norok;* — 13° le *Sottapéa norok;* — 14° l'*Avaséréa norok;* — 15° le *Lohasemphéadi norok;* — 16° le *Mikchathitthik norok.*

De ce que chacun des huit grands norok possède seize petits norok portant ces noms, il suit qu'on peut dire, par exemple : le Vitoni du Sanhchipa, le Vitoni de l'Avichey, le Sonak du Sanhchipa et le Sonak de l'Avichey, parce que chacun des huit grands enfers a son Vitoni, son Sonak, son Sorchéatés, etc.

III. — Le *Trey-Phûm* enseigne que chacun des grands norok est un carré exactement orienté, dont chaque côté mesure 80.000 yûch [2] d'étendue; que chacun d'eux est enfermé dans une enceinte en fer haute de 8.000 brasses [3] et épaisse de 8 yûch [4], mais percée de quatre portes regardant les points cardinaux.

Il enseigne encore que les seize petits norok sont sur le

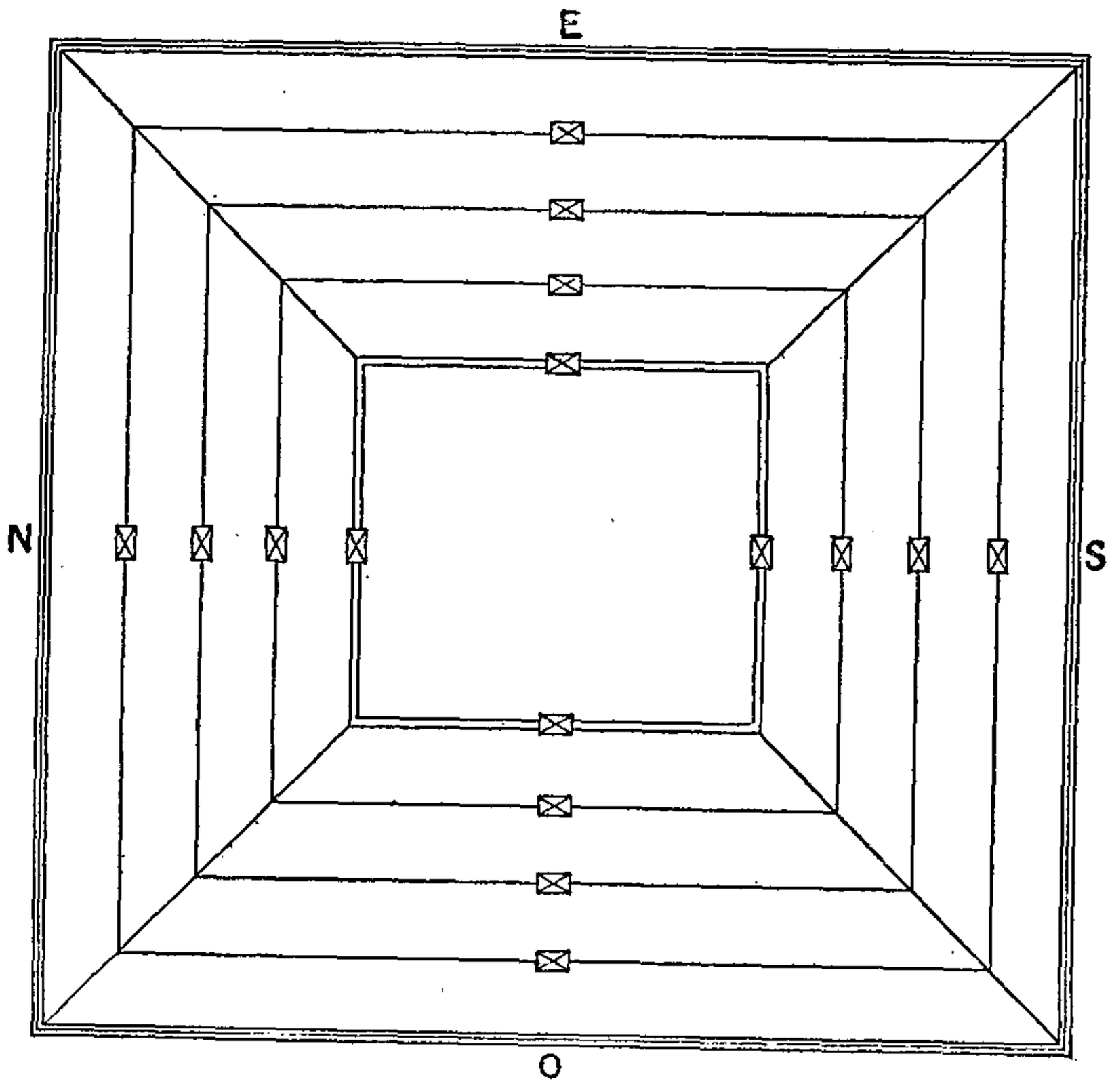
[1] Je n'ai pu trouver nulle part le nom de ce petit enfer qui manque dans tous les manuscrits du *Trey-Phûm* que j'ai eus sous les yeux et dans celui de la Bibliothèque Nationale.

[2] Quatre-vingt mille yojanas, ou 1.088.000 kilomètres.

[3] Un yûch ou yojana, 13 kilm. 600.

[4] Cent huit kilomètres 800 mètres.

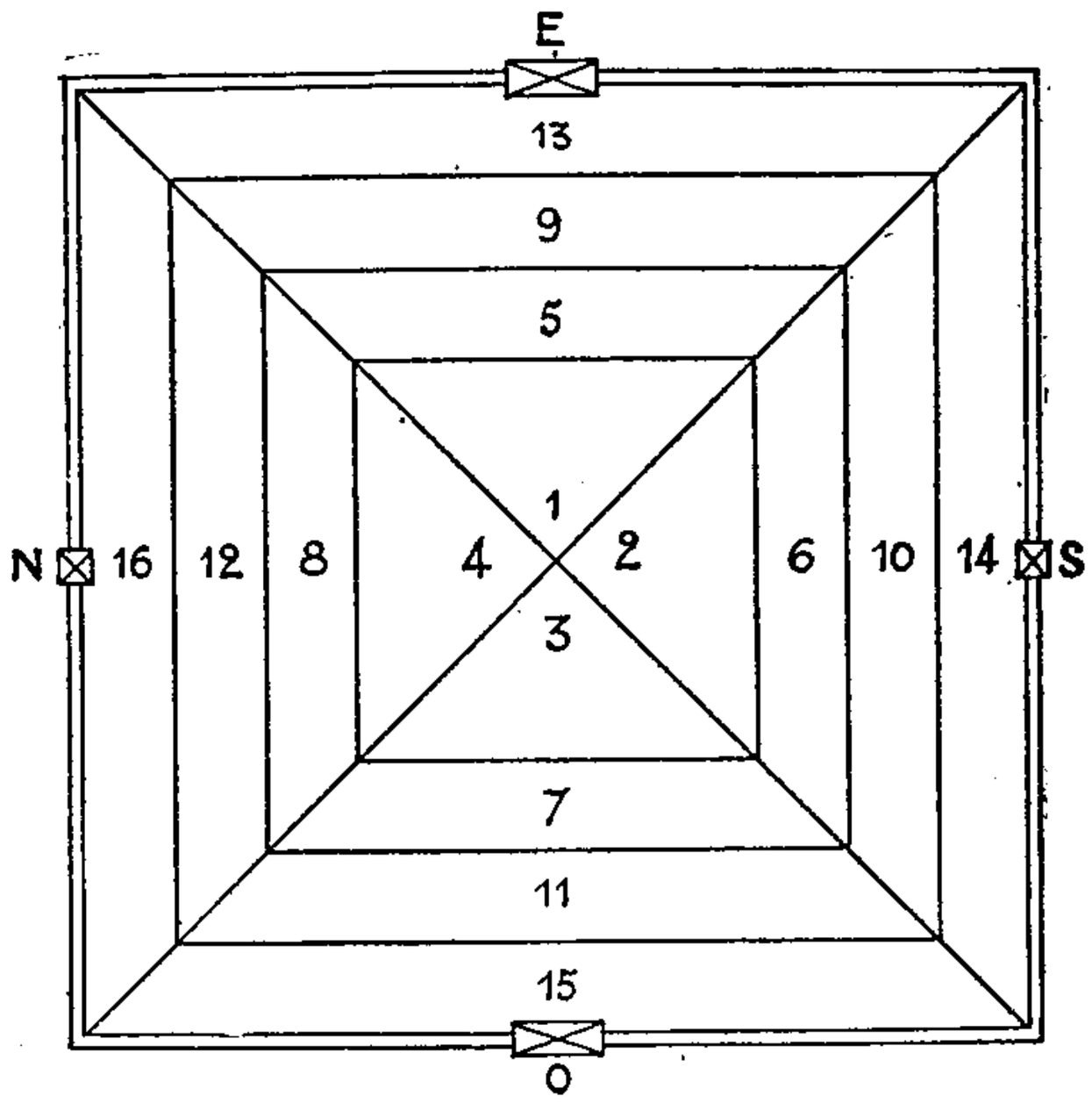
même plan que le grand norok dont ils dépendent et placés à raison de quatre petits norok par face d'un grand. Si j'en crois une peinture que m'a montrée un religieux sur le mur d'une pagode de la province de Kômpong-Svay, voici quel serait le plan d'un étage des norok. Celui qui me fut montré était l'Avichey norok et ses dépendances, le plus redouté et le plus connu.



Un formulaire d'invocations qu'un achar m'a montré diffère de ce plan en ce que l'Avichey norok n'y est plus indiqué comme un grand enfer, mais comme le nom collectif des seize petits enfers qui le composent. Voici cette figure page 107.

La plupart des religieux que j'ai consultés sur ces deux figures, ou plans de l'Avichey, déclarent que la première est seule conforme aux sâtras. Ils ont raison, mais un savant chef de monastère est d'un avis différent : « Je sais bien, dit-il, que les textes disent que chacun des grands enfers a quatre faces et quatre petits enfers sur chacune de ses faces. Je sais bien

que le *Trey-Phûm* que vous me citez le dit aussi, mais si le *Trey-Phûm* indique quels sont les supplices qu'on endure dans les seize petits norok[1] et quelles sont les fautes que ces petits norok punissent, il ne dit pas quels sont les supplices qu'on endure dans les grands norok, alors qu'il y a des textes qui indiquent les fautes que ces grands norok sont destinés à punir. C'est donc que les grands norok n'existent pas, qu'il n'y a que des petits norok, mais que chaque étage de seize petits norok forme un grand norok qu'on désigne par un nom



particulier. » En d'autres termes, il n'y aurait pas un grand norok et seize petits norok par étage, mais un grand norok composé de seize petits norok.

[1] Le *Trey-Phûm* donne en effet une longue description des supplices qu'on endure dans les petits norok et nomme pour chacun d'eux les fautes ou les crimes qui y conduisent et qu'on expie, mais je ne puis les donner ici sans trop allonger ce chapitre. Un *chéadak* cambodgien, ou *jâtaka* du Buddha, le *Préas Nimitaréach*, que je publierai quelque jour, donne le récit d'un voyage fait par ce roi au séjour des damnés et au séjour des bienheureux. On y trouve la description des supplices et la nomenclature des fautes que ces supplices punissent. En outre, tous les sâtras ne sont pas d'accord avec le *Trey-Phûm* et ce jâtaka; beaucoup donnent une liste des péchés correspondant aux norok, qui sont loin d'être identiques. Les curieux pourront lire avec fruit *L'Enfer Indien*, de M. Léon Feer et ma traduction du *Trey-Phûm*, quand je l'aurai publiée.

IV. — Quoi qu'il en soit de ces deux opinions, il est admis par tout le monde que la distance qui sépare les étages des norok est beaucoup moins grande que celle qui sépare les paradis. La raison, c'est que la terre est réputée n'avoir qu'une épaisseur de 240.000 yûch, alors que l'espace est dit infini. Je n'ai pu savoir quelles sont ces distances, mais on s'accorde à enseigner que le moins éloigné des norok est à 16 yûch au-dessous du mont Méru, c'est-à-dire à 100 yûch de la surface de la terre et que l'Avichey est à 16 yûch de l'eau qui supporte la terre. Il s'ensuit que les norok seraient étagés au sein de la terre et que ces huit étages prendraient 124.000 yûch en hauteur. On enseigne encore que la distance qui sépare les étages croît d'autant plus que les plus grands enfers sont plus éloignés de la surface de la terre. Quelle est cette progression? c'est ce qu'on n'a pu me dire.

V. — En outre de ces huit grands et de ses cent-vingt-huit petits norok, les Cambodgiens reconnaissent un autre grand norok; c'est, disent-ils, le Laukantarik prêt norok, le norok des *Prêt* ou ombres[1]. Les Singhalais ne lui donnent pas le nom de *narayo* ou *narako*, mais, comme les Cambodgiens et les autres Indo-Chinois, ils le considèrent comme un lieu de souffrances affecté aux prêtas; à ce point de vue, il est bien un purgatoire. Cependant les prêtas qui l'habitent sont loin d'y être donnés comme des ombres par les Cambodgiens; le *Trey-Phâm* et deux notes, qui m'ont été remises aux deux extrémités du Cambodge, les représentent avec des corps d'une maigreur extrême, des jambes et des bras très longs et armés de griffes. Ils s'accrochent aux rives de leur norok et y demeurent suspendus la tête en bas, s'y traînent, se battent, cherchent à s'entre-dévorer, et tombent au fond dans l'eau glacée sur laquelle flotte notre châkrâlavéal.

Une note provenant d'un ascète de la province de Phnôm-Srouk, me donne la description suivante de ce norok. Il est situé entre les trois châkrâlavéal qui se touchent comme trois marmites qu'on a rapprochées. Le fond est l'eau sur laquelle

[1] Du sanscrit *prêta*, du pâli *peta*. Voyez plus loin, chapitre IV.

flotte notre terre et les deux terres voisines. Sa profondeur est celle du mont Kômpêng-Châkrâlavéal plus l'épaisseur de la terre, c'est-à-dire 322.000 yûch [1]. C'est le royaume du froid, du silence absolu et de l'obscurité complète. Pourquoi ? Parce que le soleil, la lune et les étoiles ne sont pas assez hauts dans le ciel pour pouvoir envoyer leurs rayons par-dessus le mont Kômpêng-Châkralavéal derrière lequel se trouve le norok des Prêtas ; alors comme ce royaume n'a jamais été ni chauffé, ni éclairé par les rayons du soleil, de la lune et des étoiles, il s'ensuit qu'il fait absolument froid et que l'obscurité y est complète. Les seuls prêt qui sont les ombres, les fantômes, les monstres y souffrent sans cesse, mais, me dit un religieux, leurs souffrances, qui ne cessent point jusqu'à la fin de leur vie de prêt, peuvent être accompagnées de certaines jouissances que les habitants des norok ne peuvent éprouver, car ils vivent parmi les hommes et peuvent, sans avoir aucun motif personnel de se réjouir, se réjouir avec eux et à cause d'eux. Les animaux sont des êtres qui expient mais qui ne souffrent pas comme les damnés, qui vivent d'une vie sans intelligence, d'instinct, mais qui jouissent de certains plaisirs. Les hommes qu'on voit sur la terre y ont la condition qu'ils ont méritée ; ceux qui y sont malades, malheureux, esclaves, laids, ont mérité d'être cela et expient ; ceux qui sont rois et parfaits, ont mérité cette condition par leur vie antérieure, mais s'ils sont encore hommes c'est qu'ils ont encore quelque chose à expier, pas assez de mérites acquis, trop d'amour pour la terre, pour pouvoir la quitter et monter au Nirvâna, le plus élevé des paradis et le plus beau.

[1] Quatre-vingt deux mille yûch (hauteur du mont) + 24.000 yûch (épaisseur de la terre) = 322.000 yûch ou 4.379.000 kilomètres.

VII

DESTRUCTION DE LA TERRE, SA RECONSTITUTION

La durée de la terre et de tout le système planétaire et stellaire dont elle est la cause, celle des enfers qu'elle contient et des onze paradis inférieurs qui la continuent dans l'espace, est subordonnée à la conduite, à la moralité des habitants qu'elle porte. Si elle dure encore, c'est que le bien chez les hommes l'emporte sur le mal. Quand sur la terre tout est beau et quand les hommes y sont heureux, c'est que les vertueux et les justes y sont en très grand nombre; quand l'homme y est malheureux et pauvre, quand la terre ne produit plus avec abondance, exige beaucoup de travail, c'est que les hommes sont corrompus. Quand ils seront tout à fait mauvais, la terre qu'ils travailleront ne produira presque rien, les pluies seront plus rares, les sécheresses stérilisantes plus fréquentes; leur méchanceté croîtra encore, et la fin de notre monde sera d'autant plus proche que leur indifférence pour les choses sacrées sera plus grande.

Cette fin du monde, cette destruction de la terre s'étend à trois châkrâlavéal à la fois[1], ici ou là et dans le nombre infini

[1] Cette opinion n'est pas admise par tous les religieux ; beaucoup pensent que les trois châkrâlavéal qui forment une triade cosmique ne sont pas solidaires entre eux et que pour l'un la période de vie peut être plus longue que pour les autres. Ils donnent pour raison que les hommes qui habitent les trois châkrâlavéal voisins ne peuvent être rendus solidaires les uns des autres, puisqu'il n'y a aucune relation possible entre eux, que, par conséquent, ils marchent plus ou moins vite, sur la voie qui les conduit à la destruction du monde auquel ils appartiennent. Les autres objectent que la destruction et la reconstitution des mondes doivent se faire par triade, parce que, s'il en était

des triades de châkrâlavéal, il y a toujours de nombreux mondes en voie de destruction et de reconstitution.

La destruction des mondes s'accomplit de trois manières, par l'eau, par le vent ou par le feu.

La destruction par l'eau c'est la destruction par un déluge si complet et d'une durée si grande, que la terre meule et les rocs qui la portent sont dissous par l'eau comme le sel par l'eau de pluie, avec tous les norok et les onze paradis inférieurs. Quand l'eau a englouti le cinquième des rûpa brahma lokas, la période de destruction est écoulée, et, du monde qui expie, il ne reste plus que les onze paradis supérieurs des rûpa brahmas, les quatre paradis des arûpa brahmas et les damnés qu'un vent a, sans qu'ils en aient eu conscience, transportés dans un norok dépendant d'un autre châkrâlavéal. Alors un vent s'élève, souffle sur les eaux et la période de reconstitution commence, aussi longue que la période de destruction. Les eaux s'évaporent, la terre reparaît et les rûpa brahmas viennent la repeupler comme il sera dit plus loin.

La destruction par le vent est plus terrible ; d'abord, c'est un petit vent qui souffle, puis un plus grand, puis un plus grand encore, puis un vent de tempête qui augmente de violence à chaque instant et qui dure des milliers et des milliers d'années. Les eaux sont évaporées, les fleuves et les mers sont desséchés, les sables sont emportés par des trombes de vent toujours plus nombreuses et plus fortes, les terres compactes sont arrachées et réduites à leur tour, les rocs énormes qui portent la terre meule et les minerais lourds sont soulevés, roulés les uns sur les autres, brisés, broyés, réduits en poudre aussi fine que les grains de la farine, puis emportés par des tourbillons épouvantables qui font tout disparaître. Le soleil, la lune et les étoiles sont jetés les uns sur les autres, sont broyés, puis tout s'effrite dans les vents, se résorbe dans l'air, s'anéantit dans l'espace. Quand le

autrement, la triade ne serait jamais au complet, qu'il y aurait toujours un châkrâlavéal en état de destruction et un châkrâlavéal en état de reconstitution ; par suite le norok des prêt, le Laukantarik, qui est le séjour de la nuit profonde, du silence absolu et du froid intense, ne pourrait pas exisler tel qu'il nous est décrit puisque, lorsque le feu, le vent ou l'eau détruit un monde, il détruit le mont qui le sépare du Laukantarik.

cinquième des paradis des rûpa brahmas est détruit, la période de destruction par le vent est achevée ; le vent cesse de souffler, la pluie commence à tomber et la période de reconstitution commence. Puis, après des milliers et des milliers d'années, une écume paraît sur les eaux ; cette écume durcit avec le temps et c'est la terre ; le châkrâlavéal détruit est reconstitué et les prohm viennent le repeupler comme il sera dit plus loin.

Sur soixante-quatre destructions qui forment une immense période de temps, la terre a été détruite sept fois par l'eau, une fois par le vent et cinquante-six fois par le feu. C'est pour cette raison qu'il a été dit : « Le feu a détruit le monde un grand nombre de fois, l'eau l'a inondé plusieurs fois, mais le vent ne l'a détruit qu'une fois. »

La dernière destruction a eu lieu par le feu. C'est celle-là que les livres sacrés racontent.

II. — En ce temps-là, avant la dernière destruction, sur toute la terre, les hommes et les femmes s'accouplaient comme font les chiens, les chats, les poules, les canards, les chevaux, les éléphants et tous les autres animaux, et ils s'entre-tuaient afin de satisfaire leurs mauvaises passions. On ne voyait plus, me dit un religieux, que gens armés qui s'entrecherchaient pour se tuer et qui se chassaient les uns les autres comme s'ils avaient été du gibier ; que gens qui vivaient dans un état de promiscuité absolue et qui s'accouplaient avec la première femme venue, sans s'inquiéter de son âge, sans tenir compte de la parenté ; le père connaissait sa fille, le frère sa sœur, et la mère était pour un instant la femelle de son fils. C'était horrible et, dans les paradis, les tévôdas qui n'osaient plus paraître sur la terre, pleuraient et se lamentaient.

La conduite des habitants de la terre devint si mauvaise, leurs passions furent si violentes et leur ignorance des choses sacrées si profonde que la nature s'en trouva pervertie ; la pluie cessa de tomber régulièrement, et les paddys ne donnèrent plus qu'avec beaucoup de difficultés des grains qui n'étaient pas bons.

Un long temps s'écoula sans que les hommes songeassent

à s'amender ; alors la pluie cessa tout à fait de tomber et les paddys qu'on cultivait dans les rizières et dans les champs furent flétris et brûlés par les rayons du soleil comme si le feu y avait passé.

Quelques-uns parmi les hommes et les femmes s'amendèrent ; ils cessèrent de s'accoupler à la manière des animaux ; ils cessèrent de tuer leurs semblables et se mirent à faire l'aumône aux pauvres, à écouter les prières sacrées, à respecter leurs pères et mères, leurs professeurs. Tous ceux-là montèrent au ciel après leur mort et habitèrent le paradis de Yaméa[1]. Ils vécurent une vie dans ce délicieux royaume, puis ils moururent et, après leur mort, ils furent renaître dans les paradis des *rupéa prohméa*.

Mais la plupart des hommes et des femmes ne s'amendèrent point ; ils continuèrent de vivre dans un grand état d'ignorance des choses sacrées, ne faisant point l'aumône aux pauvres, ne célébrant point les grandes fêtes, n'assistant jamais aux prêches des religieux ni aux lectures sacrées ; ils continuèrent de tuer et de forniquer comme les animaux. Ceux-là, après leur mort, tombèrent dans les norok qui sont sous le châkrâlavéal.

Alors comme ces derniers étaient les plus nombreux, après un long temps, un second soleil parut dans les cieux ; quand l'ancien soleil se couchait à l'ouest, le nouveau paraissait à l'est et jetait ses rayons partout comme un énorme brasier. Il fut, dès lors, impossible de distinguer le jour de la nuit. En outre, les habitants de la terre, étant toujours exposés aux rayons brûlants que ces deux soleils leur envoyaient, souffraient de la chaleur, se jetaient dans les bras les uns des autres et se lamentaient. Quelques-uns se rappelèrent les enseignements du Buddha, s'amendèrent et montèrent après leur mort dans le Trey-Trœng, qui est le deuxième des paradis[2].

Les fleuves, les rivières, les étangs furent desséchés, mais les hommes et les habitants de la terre ne comprirent pas et

[1] Le troisième des six *devalokas,* qui est immédiatement situé au-dessus du mont Méru.

[2] Le deuxième des *devalokas*, le paradis d'Indra, situé au sommet du mont Méru.

ne s'amendèrent point. Alors, un long temps s'écoula encore, puis un troisième soleil parut dans le ciel ; le premier paraissait la nuit, le second se levait le matin et le troisième naissait au milieu du jour. La chaleur augmenta si fort que les cinq grands fleuves qui coulent sur les flancs de l'Himalaya [1] furent asséchés.

Un long temps s'écoula et les hommes ne s'amendèrent point; ils devinrent plus méchants encore; alors un quatrième soleil parut dans le ciel derrière les trois autres. Les eaux des sept grands lacs qui sont sur l'Himalaya [2] s'évaporèrent. Les dragons et les crocodiles qui les habitaient moururent. Un long temps s'écoula encore, puis un cinquième soleil apparut; et les eaux des sept grandes mers [3] furent réduites à la hauteur de un doigt.

Plus tard, un sixième soleil apparut et les habitants de la terre souffraient et pleuraient à cause de la chaleur devenue insupportable.

Un long temps après, un septième soleil parut dans les cieux. La chaleur fut terrible et les sept grands poissons qui vivaient dans les sept mers moururent ; les habitants de la terre moururent tous. Alors, tout s'enflamma sur la terre ; les quatre continents et les deux mille îles furent consumés, le mont Hêmbaupéan et la forêt qui couvre ses flancs brûlèrent, et bientôt du mont Kômpêng-Châkrâlavéal au mont Assakan tout fut la proie des flammes. Le mont Kômpêng-Châkrâlavéal lui-même prit feu et les sept monts circulaires du mont Méru furent embrasés.

L'incendie ne s'arrêta pas là, il atteignit le mont Méru lui-même et le consuma; les quatre royaumes des gardiens du monde brûlèrent et leurs habitants furent obligés de prendre la fuite et de se réfugier au sommet du mont Méru, dans les paradis des Trente-Trois. Le feu les y poursuivit et bientôt le Préas Suméro réach ne fut plus que le centre d'un immense brasier. La terre entière flambait; le châkrâlavéal brûlait jusque dans ses profondeurs. Les norok furent atteints et les

[1] Voyez page 72, les noms de ces cinq grands fleuves.
[2] Voyez page 72, les noms des sept grands lacs.
[3] Les sept mers qui séparent les sept monts concentriques du Méru.

damnés, emportés par un vent spécial, furent transportés à leur insu dans les norok des autres châkrâlavéal, pendant que le séjour de souffrance qu'ils venaient de quitter était anéanti.

Les paradis des tévôdas furent successivement détruits par la flamme qui montait toujours, toujours plus haut dans les cieux. Le Yéama phûm, le Doseta phûm, le Niméa néaraday phûm et le Paranimit tavéasa vatey[1] qui sont les quatre mondes supérieurs des tévôdas furent détruits, tous les habitants de ces paradis s'enfuirent.

Le feu monta plus haut encore et les cinq paradis des rûpa phûm furent consumés. Les habitants de ces cinq paradis et tous les tévôdas qui s'y étaient réfugiés s'enfuirent au paradis des Aphassara, qui est le sixième des paradis des rûpa prohm. Ils s'y trouvèrent bientôt si nombreux qu'ils y furent pressés comme les grains de farine de riz dans un bol.

Cette combustion du monde dura un asankhay kal, c'est-à-dire un espace de temps qui ne peut être représenté que par l'unité suivie de cent quarante zéros.

III. — Tout étant consumé jusqu'au sixième monde des rûpa prohm, les pluies commencèrent à tomber. Tout d'abord les gouttes furent très fines, aussi fines que la poussière qui flotte dans un rayon de soleil, puis elles furent grosses comme une graine de chou, comme un haricot, comme un jujube, comme une mandarine, comme une noix de palmier à sucre, comme une citrouille; elles grossirent encore et bientôt elles furent grosses comme un lionceau, comme un bufflon, comme un petit éléphant, comme une maison, comme une boule de 60 coudées de tour, de 120 coudées, de 1 yûch, de 2, de 3, de 4, etc., de 10 yûch. Puis vint une époque où les gouttes furent énormes; elles mesurèrent successivement 100, 1.000, 10.000, 100.000 yûch de circonférence; ensuite elles tombèrent grosses comme le châkrâlavéal et comme l'eau qu'on verse d'une grande jarre.

Alors les eaux montèrent et successivement inondèrent

[1] Pour la reconstitution pâli de ces noms voyez plus haut, page 99, note 9.

l'espace que le châkrâlavéal et les onze paradis inférieurs avaient occupé. Le feu fut ainsi éteint par elles, mais alors les prohm et les tévôdas qui étaient dans le monde de l'Aphassara, voyant que les eaux montaient toujours, se disaient entre eux : « L'Aphassara phûm et les séjours supérieurs vont-ils être inondés ? » La réponse suivante [1] leur fut faite : « Non, les eaux ne s'élèveront pas davantage, parce que les vents vont s'élever et vont souffler sur les nuages pour les empêcher de se répandre en pluie, sur les eaux pour les calmer, pour les évaporer et pour les soutenir. »

Cette période des pluies dura aussi longtemps que la période du feu, un asankhay kal, c'est-à-dire un temps qui ne peut être représenté que par l'unité suivie de cent quarante zéros.

Comme les eaux cessaient de monter, le chef suprême des mâha prohm [2] qui s'était élevé dans les airs, et qui planait au-dessus des eaux, s'abaissant et s'élevant à sa volonté, aperçut un pied de lotus qui flottait au gré des vents. Il s'en approcha et remarqua que ce pied de lotus portait cinq fleurs et ce fait lui enseigna que la période de vie qui suivrait la reconstitution de la terre verrait paraître cinq buddhas. Ces cinq buddhas dont quatre ont aujourd'hui déjà paru et dont le cinquième est maintenant attendu sont : Préas Kokasonthor, Préas Put Kanéakom, Préas Put Kasâp, Préas Put Sammana Kôdom bârôm baupit et Préas Put séar Métrey [3]. Une période de vie terrestre qui voit paraître cinq buddhas enseignants est dite mâha phattréakal [4] c'est-à-dire grande et excellente période.

IV. — Les quatre vents ayant commencé de souffler des quatre points cardinaux, les eaux commencèrent à baisser. Agitées en tous sens par les vents, roulées sur elles-mêmes

[1] Vasava (fils de Vasou) c'est-à-dire Indra, considéré comme les vents personnifiés.

[2] Le texte lui donne le titre de mâha Prohm thiréach, en pâli *mahâ brahmâ âdhirâja*, grand brahmâ, roi suprême.

[3] Du pâli : *Krakuchanda, Kanakamam, Kâsyapa, Samano Gôtama et Sar Maitraya.*

[4] En pâli *mahâchadrakalpa.*

comme les vagues de la mer, une écume d'eau[1] toute blanche parut sur les eaux; après un certain temps, cette écume épaissit et devint pareille à de la farine détrempée dans une grande masse d'eau, puis elle durcit et devint compacte comme de la colle-pâte faite avec de la farine de riz cuite; après un long temps elle durcit encore et forma un territoire brillant[2] sur lequel parurent les palais du paradis des prohm abramanéa.

Les vents continuant, les eaux baissèrent encore; une nouvelle écume se forma, épaissit, durcit et un nouveau paradis, celui des prohm parittaphéa parut couvert de palais brillants.

Les eaux continuèrent de baisser et successivement furent ainsi créés, de l'écume de l'eau, les paradis des mâha prohm, des prohm borohœt et des prohm parasachhéa, avec leurs palais brillants.

Au-dessous de ces cinq séjours des brahmas furent successivement reconstitués les quatre mondes des tévôdas les plus élevés, le Paranimithéa, le Niminneradey, le Dosœta et le Yéama, qui sont les quatre séjours les plus élevés des bienheureux qui ont des passions et éprouvent des désirs.

Ils se reconstituèrent d'eux-mêmes et ceux qui les avaient habités autrefois descendirent de l'Aphassara où ils s'étaient réfugiés pour les repeupler. Ils reparurent avec leurs palais lumineux et furent tout à fait semblables à ceux que l'incendie avait détruits.

Un long temps s'écoula encore, sans que les quatre vents aient cessé de souffler un seul instant, et les eaux, toujours agitées dans tous les sens, roulées comme les vagues de la mer, produisirent une nouvelle écume d'eau qui épaissit, durcit comme il a été dit plus haut. Elle se consolida davantage et le territoire qu'elle forma fut notre terre. Le sommet du mont Méru apparut tout d'abord, puis, les eaux continuant de baisser, ce furent successivement les sept montagnes circulaires qui parurent. Le paradis d'Indra et celui des quatre gardiens du monde furent ainsi reconstitués, le premier au

[1] *Popus tik.*
[2] *Dên kêv.*

sommet du roi des monts, le second au sommet du mont Youkonthor.

Puis le mont Himalaya parut à son tour, puis la grande forêt qui est à sa base, puis toutes les montagnes qui le composent, puis les quatre continents, puis les deux mille petites îles. Le mont Kômpêng-Chákrâlavéal s'était créé de lui-même, en même temps que le mont Méru et toutes les autres montagnes, et son sommet s'élevait dans le ciel presque aussi haut que le roi des monts qui domine toute la terre et qui porte le Trey Trœng jusqu'au-dessus des nuages. Alors, à mesure que se retiraient les eaux et que se formait la terre, les sept grandes mers se formaient entre les sept grandes ceintures du mont Méru, les sept grands lacs se creusaient sur le mont Himalaya, les sept grands fleuves commençaient à couler dans le Chompû thvîp, et les quatre grands océans qui séparent les quatre grands continents et les deux mille îles reparaissaient semblables à ce qu'ils avaient été autrefois, avant la destruction, à ce qu'ils sont partout, dans tous les châkrâlavéal qui peuplent l'immensité de l'espace infini.

Cette nouvelle période de la reconstitution de la terre dura également un asankhay kal, c'est-à-dire une immense période de temps qui ne peut être figurée que par l'unité suivie de cent quarante zéros.

LIVRE II

LES HABITANTS DE L'UNIVERS

I

LES BUDDHAS ET PRÂTHYÉKKA THORM

I. — Il y a deux sortes de buddhas : les buddhas qui ont profité des enseignements sacrés et les buddhas qui ont enseigné.

Les premiers sont nombreux, et les seconds sont au nombre de quatre seulement dans notre kalpa. Le cinquième et dernier est attendu ; il viendra dans environ deux mille six cent cinquante ans.

Si le buddha Siddhârtha Gòtama, après avoir transmigré un nombre inconnu de fois, avoir vécu un grand nombre d'existences pendant lesquelles il amassait toujours plus de mérites qu'il n'en épuisait, avait suivi les conseils que Mara lui donnait au lendemain du jour où, sous le *pippala*[1], il était parvenu à l'état de buddha, il n'eut pas créé une religion et n'aurait été qu'un des nombreux buddhas qui sont parvenus ou qui sont sur le point de parvenir au Nirvâna, mais qui n'ont pas enseigné.

Le contraire a eu lieu. Le buddha Siddhârtha Gôtama a repoussé les conseils de Mara ; ayant découvert la boddhi, étant parvenu à l'état de buddha, ayant découvert les huit

[1] *Ficus religiosa.*

sentiers, il n'a pas voulu se sauver tout seul ; par amour pour tous les êtres, il a voulu les enseigner tous, leur montrer la route à suivre, et il les a enseignés ; alors il a été un maître, un conducteur de peuples, un sauveur, un samâsam buddha [1], un des quatre buddhas du passé.

Les nombreux prâthyékka buddhas qui ont paru n'ont pas été des maîtres ; ils n'ont pas créé une religion ; s'ils ont sauvé des êtres, c'est par leur exemple ; ce n'est pas par leur enseignement constant, par leur parole et par leur amour pour tous les êtres. Comme Siddhârtha Gôtama, ils ont vécu un grand nombre d'existences, ils ont acquis des mérites toujours plus nombreux, toujours plus grands ; mais comme ils ne poursuivaient que leur propre salut et ne cherchaient pas le salut de tous les êtres, leur naissance, leur arrivée à l'état de buddha, leur mort, n'ont pas été signalées par des prodiges, et les hommes qu'ils n'ont pas enseigné n'ont gardé ni le souvenir de leur passage sur terre, ni le souvenir de leurs noms. Ils n'étaient que des paccéka buddhas, des prâthyékka buddhas [2].

Il n'en est pas de même du buddha Siddhârtha Gôtama, dont la vie est bien connue, dont l'enseignement n'est pas perdu, qui a aujourd'hui encore des disciples qui vivent comme il a vécu, conformément à la règle qu'il a établie. Sa statue est dans tous les vihéar, sur tous les autels et, en souvenir de lui, les fidèles viennent brûler des cierges et prier.

Il a dit que sa religion durera cinq mille années humaines ; comme il est venu il y a environ deux mille trois cent cinquante ans, sa religion durera encore deux mille six cent cinquante ans. A cette époque, les hommes ayant oublié ses enseignements, les temples étant détruits, les religieux étant devenus rares, les méchants étant nombreux et la terre plongée dans l'ignorance, un cinquième buddha paraîtra, et ce buddha prêchera une religion qui sera la religion de Siddhârtha Gôtama restaurée. Alors tous les hommes suivront le maître nouveau, et la religion qu'il aura créée durera un grand nombre d'années. Des milliers d'êtres seront sauvés,

[1] Buddha universel et enseignant.
[2] Buddhas pour eux seuls, buddhas individuels.

cesseront de transmigrer et finiront en Nirvàna. Ce nouveau buddha est aujourd'hui bôddhisattva ; Siddhârtha Gôtama l'a connu et proclamé son successeur. Il monte les échelons de la perfection ; il croît en sainteté et s'avance vers nous, plein de mérites, prospère avec son escorte de dieux qui l'admirent et qui l'honorent. Ce bôddhisatva qui marche, ce buddha futur, ce sauveur de l'avenir, c'est Mettrey, le cinquième buddha enseignant.

II. — Les prâthyékka thorm ou paccéka buddhas sont donc plus grands que les tévôdas, plus grands que les brahmas, plus grands que les màha brahmas, mais plus petits que les buddhas. Voici l'idée que les Cambodgiens se font d'eux : ils sont des êtres d'une sainteté parfaite, d'une puissance merveilleuse à laquelle rien, si ce n'est la puissance merveilleuse des buddhas, ne peut être comparé. Ils possèdent toutes les vertus, toute la Loi, toutes les facultés des buddhas, et pourtant ils ne sont pas comme eux entrés dans le Nirvâna. Certains lettrés prétendent qu'ils habitent le plus élevé des paradis des arûpa brahmas, et d'autres disent qu'ils errent à travers le monde et qu'ils habitent les grottes d'or de la forêt de l'Himalaya ; tous s'accordent à enseigner qu'ils y vivent leur dernière existence et qu'un jour viendra pour chacun d'eux où ils entreront dans le Nirvâna, qui est le séjour du calme parfait qu'ils ont mérité. Ce qui les a distingués des buddhas enseignants, c'est donc qu'ils n'enseignaient point la loi, qu'ils ne ressentaient point pour les êtres l'amour profond des buddhas ; ce qui les distingue d'eux aujourd'hui, c'est que, bien que saints parfaits, ils ne sont que des buddhas imparfaits qui, avant d'entrer au Nirvâna où les buddhas parfaits pénètrent immédiatement après leur mort, doivent vivre des millions et des millions d'années à la porte du Séjour, dans un état d'imparfaite perfection que nul ne peut définir, que personne ne peut concevoir, mais qu'ils doivent encore parfaire.

III. — La conscience populaire ne leur est pas favorable au Cambodge et il n'est pas rare d'entendre les conteurs parler

légèrement des prâthyékka thorm que les héros légendaires ont rencontrés dans la grande forêt, des violences dont ils se rendent coupables et de l'amour étrange qu'ils éprouvent pour les femmes-fleurs que produit un arbre merveilleux du mont Himalaya et qui vivent quatre jours sans se faner. Je ne comprends pas très bien cette conception populaire des prâthyékka thorm injustes, débauchés et violents. Je la soupçonne fort de n'être au Cambodge que le produit de la confusion d'un mythe aborigène et du mythe buddhique des buddhas pour eux-mêmes. Mais je ne vois pas comment cette confusion étrange, défavorable aux saints du suprême degré, a pu se produire, et, jusqu'à présent du moins, quelle est la fable aborigène qui a pu lui donner jour.

II

LES BIENHEUREUX

TÉVODAS, PROHM ET MÂHA PROHM

I. — Les légendes buddhiques nomment souvent les dieux brahmaniques et les montrent intervenant près du Pouthisath soit pour l'aider, soit pour l'éprouver et lui donner l'occasion d'accomplir une grande et belle action, soit pour l'acclamer ou reconnaître sa supériorité, soit même pour le combattre et le détourner de sa voie sainte. Faut-il déduire de là que le buddhisme a conservé le panthéon des divinités antiques et, comme le croit M. Réville[1], qu'opposé en principe au polythéisme il est en pratique et irrémédiablement polythéiste? Non, car si le buddhisme n'a pas rejeté de ses paradis *tous* les personnages auxquels les brahmanes et les Hindous rendent un culte, il les a très habilement et très judicieusement dépouillés de leur divinité, de leur caractère divin. Je les retrouve au Cambodge, mais privés du culte qui leur était autrefois rendu, évoqués encore, vaguement révérés comme des saints, mais peu redoutés; ils ne sont plus en fait que l'objet des superstitions populaires qui ne peuvent à aucun titre être confondues avec les enseignements religieux. Les moins oubliés de ces personnages ont d'ailleurs passé du premier plan, qu'ils occupaient dans la doctrine brahmanique, au second et même au troisième plan dans la pensée populaire. Ceux qui sont passés au premier plan sont ceux dont parlent les livres canoniques du buddhisme; ceux qu'on a le

[1] *Prolégomènes de l'histoire des religions*. Paris 1881.

moins oubliés sont honorés non plus comme des dieux, mais comme des bienheureux. Le mot pour les désigner, *tévôda* (en sanscrit-pâli *deva*) est resté le même, mais, alors qu'il signifie « dieu » dans le sens européen du mot pour les brahmanistes, il ne signifie plus que « bienheureux » pour les buddhistes.

Vishnu, bien connu au Cambodge sous le nom de Noréay (*narayana*) et Çiva qu'on nomme Isaur (*içvara*) ont, comme Brahmâ (Préas Prohm), subi un certain effacement ; la trimurti brahmanique s'est éclipsée devant le Buddha avec tout son personnel de divinités secondaires et sa trimurti femelle. Mais tandis que Brahmâ, comme je l'ai démontré plus haut, s'est abîmé dans un spiritualisme si parfait, si absolu qu'il est devenu l'incognoscible, l'inaccessible, l'ininterveuant et l'ininvoqué, mais tandis que Brahmâ est devenu la Loi suprême, Vishnu et Çiva sont passés à l'état de mythes de plus en plus vagues et méconnus en religion, bien que vénérés encore par les masses superstitieuses qui, sans savoir exactement ce qu'ils sont dans la mythologie brahmanique, n'ont pas tout à fait oublié qu'ils furent dieux au temps des Cambodgiens d'autrefois, des Cambodgiens qui ont construit Angkor-thom et Angkor-véat, Préas-Khant et Bâng-Méaléa. Vishnu est très rarement représenté dans les temples buddhiques et Çiva ne s'y trouve jamais que par ses emblèmes, le *nandi* que j'ai trouvé dans une pagode de Sâmbaur et le *lingam* que j'ai rencontré en plusieurs endroits ; encore ces représentations d'origine brahmanique, qui remontent au moins à six siècles et qu'on ne taille plus aujourd'hui, ne sont elles quelquefois[1] placées dans les temples, où les religieux ne savent plus ce qu'elles sont, que comme des objets curieux que la tradition dit avoir été révérés autrefois. Je n'ai jamais vu dans les temples où je les ai trouvés qu'il leur fut rendu un culte, et chaque fois que j'ai questionné les religieux à leur sujet, ils m'ont répondu qu'on ne brûlait jamais aucune baguette odoriférante en leur honneur et qu'ils n'étaient l'objet d'aucune salutation de la part des fidèles.

[1] Je dis *quelquefois* parce que j'ai souvent trouvé le lingam et son bassin gisant sur un tertre, près des ruines qui les abritaient autrefois, renversés et exposés à l'intempérie des saisons, abandonnés de tout le monde.

Les formules d'évocation, d'imprécation, de serment, ont seules conservé leurs noms, mais ces formules qui n'ont pas été modifiées par la nouvelle religion, proviennent, dans leur forme présente, d'un passé antérieur au triomphe du buddhisme au Cambodge ; elles sont les vestiges d'un rituel abandonné dans la plupart de ses parties et des superstitions qui encombraient le vieux culte des brahmanes. Et d'ailleurs, ces formules sont loin d'être buddhiques et les religieux savent bien qu'ils ne peuvent pas les proférer alors qu'ils sont dans les Ordres et qu'elles ne se rencontrent pas dans les livres sacrés.

II. — Les seules divinités brahmaniques qui paraissent avoir échappé à la désaffection des masses populaires et avoir trouvé grâce devant le buddhisme sont les mâha prohm qui sont des purs esprits, les prohm qui sont des quasi-purs esprits et les tévôdas qui habitent les paradis où les passions subsistent[1]. De tous ceux-là, Préas Eynt ou Préas Eyntréa (Indra) est le mieux connu, celui qui a le mieux résisté au temps, celui dont il est le plus souvent parlé, celui dont on trouve le plus souvent le nom dans les *chéadak* ou *jâtakas* du Buddha. C'est le dieu du ciel étoilé, celui qui déchaîne la foudre, qui lance les éclairs, qui gouverne le monde des étoiles qui sont des palais d'or habités par des tévôdas et des tévôbot[2] dont il est le roi suprême, l'*athiréach*[3] comme disent les Cambodgiens. Sa cour est très brillante et son paradis des trente-trois dieux (dont lui) est superbe ; ses bayadères sont d'une grande beauté et ses femmes sont célèbres par leur grâce ; ses serviteurs, tévôdas comme lui, sont innombrables, et tous, *tévôdas* ou dieux, *tévôbot* ou fils de dieux, *tép âpsâr* ou filles de l'air, déesses[4], sont placés sous ses ordres. Il est le chef d'un des six paradis inférieurs ou les passions subsistent. Nous verrons tout à l'heure ce que les buddhistes, en lui

[1] *Arûpa brahmâ* ou dieux sans forme, *rûpa brahmâ* ou dieux avec forme, et *deva*, dieux.

[2] Du pâli *devata*, dieu, et *devaputta*, fils de dieu.

[3] Du sanscrit *adhirâja*, roi suprême, roi suzerain.

[4] En sanscrit-pâli, *devî âpsaras*.

concédant tout ce qui précède, en l'admettant comme il vient d'être dit, ont fait de lui et comment ils l'ont déshabillé de sa divinité pour en faire un simple chef des bienheureux, bienheureux lui-même.

Les jâtakas cambodgiens nous montrent souvent Indra intervenant près du Pouthisath, alors que celui-ci s'avançait lentement, d'existences en existences, vers l'état buddhique qui devait précéder son entrée au Nirvâna. Il intervient avec ses anges, par ses anges ou lui-même, et c'est plus, peut-être, à ses interventions qu'à sa présence dans le monde des étoiles qu'il doit de ne s'être pas éclipsé comme les autres divinités brahmaniques, d'être demeuré bien vivant dans la croyance populaire et d'avoir conservé une certaine place dans le panthéon buddhique des bienheureux.

Pourquoi ce deva qui, dans le monde brahmanique, occupait une place de troisième rang, a-t-il été choisi par les buddhistes de préférence aux autres divinités mieux placées que lui, plus en vue, plus vénérées par les peuples? Peut-être parce qu'il occupait une place infime dans la croyance ancienne orthodoxe, peut-être aussi parce que la notion brahmanique des temps contemporains du Buddha et de ses disciples les plus proches, l'avait laissé plus humain, se plaisait à le représenter sous des traits plus propres à tomber sous nos sens, à satisfaire notre imagination que les divinités hindoues de la Trimurti brahmanique, peut-être encore parce qu'il était devenu, à l'époque du Buddha, le Dieu le plus vénéré des masses. Si les rédacteurs des légendes buddhiques se plaisent à le faire intervenir toujours, à le représenter sous les traits d'un brahmane mendiant dans le *Mâha Chéadak*[1], sous les traits d'un voleur dans le *Préas Mohosoth*[2], sous ceux d'un conducteur de voiture dans le *Mâha Chînok*[3], etc., c'est qu'il était mieux compris par eux, c'est que ce que les brahmanes ont dit de lui l'avait rendu plus apte à remplir les rôles dont ils avaient besoin, c'est qu'il était plus près de la terre, de notre monde, c'est, en un mot, qu'il était plus popu-

[1] *Mahâjâtaka*, le grand jâtaka, le *vessantara jâtaka*.
[2] Un jâtaka du Buddha.
[3] Un autre jâtaka du Buddha.

laire. Le dieu du ciel visible qui commande aux nuées, tient l'éclair, déchaîne la foudre, gronde à faire trembler les montagnes et tressaillir les mers, qui a pour serviteurs les tévôdas et les tévôbot qui habitent les étoiles ou qui traînent les planètes sur les cercles magnifiques où elles marchent sans jamais s'arrêter, ce dieu est presque visible, alors que les autres sont au delà, plus loin, plus haut que les étoiles, dans l'immensité insondable à l'œil et que l'imagination peut à peine concevoir. Alors, dans le monde buddhique, ce dieu qui, peut-être, avait déjà séduit les Chaldéens, les Grecs, les Juifs et les Romains, ce dieu demeurait, alors que s'abîmaient les dieux auxquels il était primitivement subordonné. Maintenant, alors qu'ils sont chassés du culte, à demi effacés, presque oubliés des Cambodgiens buddhistes, il vit, sinon dans la doctrine, du moins dans les légendes buddhiques, et se trouve y être, puisqu'on l'y voit souvent, le personnage le plus considérable après le Pouthisath. Et son paradis, où tout est joie, où les plaisirs du monde des hommes sont éprouvés, où les passions que nous avons trouvent leur satisfaction, son paradis est le paradis que les conteurs ont décrit avec le plus de détails, le plus de plaisir, le plus joyeusement; son paradis, le deuxième sur vingt-six, est le plus connu.

III. — Mais alors qu'est-ce donc aux yeux des buddhistes que cet Indra, ces tévôdas auxquels il commande? qu'est-ce donc que tous ces habitants des paradis, ces tévôdas, ces prohm et ces mâha prohm? Ces bienheureux ne sont ni des dieux ni des anges; ils sont des bienheureux, c'est-à-dire des saints qui sont parvenus aux paradis. Ils ne sont pas là pour commander les hommes, pour recevoir leur adoration, leurs hommages; ils ne sont pas là pour adorer le Dieu suprême, pour chanter ses louanges et pour porter ses ordres. Ils sont là pour épuiser les mérites qu'ils ont acquis au cours de leur dernière existence parmi les hommes, en attendant de pénétrer au Nirvâna ou de renaître sur terre pour recommencer une autre vie.

Les tévôdas, les prohm et les mâha prohm sont dits

vulgairement serviteurs de Préas Prohm, le dieu suprême, mais c'est là une locution ancienne qui ne correspond plus aux croyances modernes du Cambodge. Ils étaient les serviteurs de Brahmâ quand Brahmâ était le chef de la Trimurti incontestée, mais ils ne sont plus cela aujourd'hui que Brahmâ n'est plus un être antropomorphe, maintenant qu'il n'est plus qu'une entité de justice immanente, la Loi suprême; ils sont des bienheureux qui épuisent leurs mérites, des saints qui sont entrés aux paradis et qui jouissent d'une félicité d'autant plus grande et parfaite dans un séjour d'autant plus spiritualisé que leurs mérites acquis sont plus grands, mais qu'ils devront quitter un jour pour reparaître sur terre. Indra lui-même, qui est comme un dieu que le buddhisme a mis si haut, Indra lui-même n'est qu'un bienheureux voué, comme tous ceux qui ne sont pas entrés au Nirvâna, au changement, à la souffrance et à la mort.

Le Buddha à la fin des récits, fait le *samadhâna*, c'est-à-dire identifie les personnages qu'il a nommés et qui ont joué les principaux rôles; dans le *Mâha Chéadak*, dans le *Mâha Chînok*, il dit : « le sâmdach préas Eyntréathiréach est devenu Anuruthéa[1] ».

Voilà donc Indra, un dieu d'origine brahmanique, adopté par les buddhistes non comme dieu, mais comme bienheureux qui, ses mérites épuisés, son temps de paradis écoulé, vient renaître sur notre terre et s'y trouve un simple disciple du Buddha. Et tous les tévôdas, tous les prohm, tous les mâha prohm sont comme Indra; ils sont voués au changement, aux renaissances sur terre et à la mort. Ils ne sont plus dieux, ils sont bienheureux et bienheureux pour un temps.

Nous voilà loin de tout ce qui peut ressembler à du polythéisme; ces tévôdas sont moins des dieux que nos anges et nos élus qui peuplent pour l'éternité le ciel des chrétiens.

IV. — J'interroge un religieux à leur sujet : que sont-ils? d'où viennent-ils? que deviendront-ils? Il répond :

« Les tévôdas, les prohm et les mâha prohm, sont, à tous les degrés, des saints qui n'ont pas pu atteindre le Nirvâna, mais

[1] *Annuruddha*, un de ses principaux disciples.

qui s'en sont plus ou moins rapprochés. Ils sont bienheureux parce qu'ils ont mérité sur notre terre d'être bienheureux; dans le ciel, les plus grands sont ceux qui ont été les plus saints sur terre et qui habitent les plus élevés des paradis, ce sont les arûpa brahmas qui sont dépourvus de forme par conséquent des purs esprits; les moins grands sont les tévôdas qui ont été des petits saints sur terre et qui habitent les paradis inférieurs; les rûpa brahmas ou bienheureux, qui ont encore la forme sont des bienheureux moyens, moins grands que les arûpas, plus grands que les tévôdas, qui habitent les paradis intermédiaires et qui sont entre les meilleurs et les bons. Les bienheureux des rûpa et des arûpa brahma lokas parviennent aux paradis qu'ils habitent sans passer par l'enfer. Les tévôdas parviennent à leurs paradis soit directement, soit après avoir passé par les enfers; quelquefois ils sortent du paradis et vont expier en enfer avant de renaître sur notre terre; d'autres fois ils sont alternativement devas et damnés, cela dépend des mérites et des démérites qu'ils ont acquis dans le cours de leur dernière existence. Les tévôdas, les prohm et les mâha prohm renaissent exactement dans le paradis qu'ils ont mérité par leurs actions, par leurs méditations; ils y vivent un temps plus ou moins long, selon le paradis qu'ils habitent et qu'ils ont mérité, des milliers et des milliers et encore des milliers d'années, dans un état de bonheur, de grand bonheur ou de félicité si près d'être parfaite qu'elle est presque le Nirvâna. Quand les bienheureux des vingt-six paradis qui y sont étagés les uns au-dessus des autres et où le bonheur est d'autant plus grand et la vie d'autant plus longue qu'ils sont plus élevés dans l'espace infini, quand ces bienheureux ont épuisé leurs mérites plus ou moins immenses, ils meurent dans leur paradis et viennent renaître sur notre terre où ils recommencent une nouvelle existence; ceux qui, à la destruction de la terre, n'auraient pas repris naissance sur elle attendront sa restauration, puis viendront la repeupler.

« Quant aux tévôdas qui habitent non les paradis, mais les forêts, les montagnes, les arbres près des cours d'eau, les ruines, etc., ils appartiennent aux quatre royaumes des

mâha réach qui composent le paradis le moins élevé qui se trouve sur le sommet du mont Youkonthor. Il sont là pour surveiller le monde, pour noter les fautes et les belles actions, les belles paroles et les bonnes pensées qui se produisent dans le monde des hommes. Ils ont la même origine que tous les autres bienheureux, et comme eux ils reviendront sur notre terre avec une forme humaine pour recommencer une vie humaine, acquérir des mérites nouveaux qui leur procureront un paradis meilleur, un séjour de félicité plus long en un paradis plus élevé et, à leur renaissance, une condition sociale supérieure.

« Quand un pouthisath vient s'incarner sur terre, des centaines de tévôbot s'incarnent en même temps que lui dans la matrice d'autres femmes contemporaines de sa mère, et naissent en même temps que lui pour être ses compagnons de jeu, pour être ses serviteurs dévoués ou ses disciples. Ils renaissent par une conséquence de leurs vertus pour former l'entourage du plus saint d'entre eux, de celui qui, à travers les transmigrations, marche sans s'arrêter jamais vers l'état de buddha.

« Les bienheureux des vingt-six paradis sont des hommes qui sont devenus des saints, et des saints qui sont montés au ciel ; ils seront un jour des hommes comme vous et moi. »

J'ai vainement demandé un texte exposant cette doctrine. On m'a dit qu'il existait, qu'elle était celle des lettrés, et surtout celle du Louk Préas Saukonn, mais on n'a pu me présenter un texte qui la contint. Je l'ai alors recueillie par écrit, et cela n'a pas été facile ; je l'ai rédigée à peu près dans la forme où je la donne ici, avec des longueurs et des répétitions qui sont indispensables, quand on s'adresse aux Cambodgiens ; je l'ai faite traduire en langue khmère et je l'ai soumise à plus de vingt religieux ou lettrés. Tous m'ont répondu : « Cela est bien ; cela est conforme à la doctrine : les baley[1] ont dit ces choses là. » Un vieux lettré qui a lu avec soin ma note et qui l'a lue plusieurs fois, dit-il, ajoute : « Cela ne peut pas être autrement ; c'est bien cela, car il ne peut y avoir que des êtres

[1] Les textes.

déjà sauvés et ils sont au Nirvâna, et des êtres qui son encore à sauver, et ils sont sur terre, dans les paradis ou dans les enfers. »

V. — Au dernier moment un achar me dit : « Les mâha prohm des quatre paradis supérieurs ne viennent jamais renaître sur notre terre ; à la fin de leur vie de bienheureux sans forme, ils achèvent de s'abîmer en eux-mêmes et pénètrent au Nirvâna. Les tévôdas et les prohm seuls peuvent renaître sur terre. » Je communique cette opinion à un religieux, élève de Sâmdach Préas Sânghréach. Il trouve que cette opinion est erronnée et qu'elle ne repose sur aucun texte ; son chef de monastère est de l'avis de l'achar ; le sous-chef la considère comme une hérésie. C'est assez dire qu'on n'est pas plus fixé sur ce point au Cambodge que sur beaucoup d'autres que j'aurai l'occasion de signaler plus loin.

VI. — Quoi qu'il en soit de cette petite divergence qui ne contrarie point la doctrine, cette doctrine paraît se résumer ainsi :

Il y a vingt-six paradis placés les uns au-dessus des autres ; le bonheur dont on y jouit est d'autant plus grand et d'une durée d'autant plus longue que le paradis est plus élevé dans l'espace infini. Ces vingt-six paradis forment trois catégories : la première reçoit les saints qui n'ont pas pu se détacher des choses du monde, qui sont morts avec le grand désir de renaître bientôt, mais qui cependant ont acquis des mérites ; la seconde catégorie reçoit les très saints dont le désir de renaître était moins grand et qui ont pu acquérir des mérites supérieurs à ceux acquis par les saints ; la troisième catégorie reçoit les archisaints qui ont acquis de grands mérites, mais qui n'ont pu cependant en acquérir assez pour entrer au Nirvâna.

En fait, les états de sainteté qui correspondent à ces trois catégories correspondent plus exactement aux vingt-six paradis, et le grand nombre de ceux-ci a pour but de rendre la rétribution des œuvres plus exacte. Non seulement le bonheur dont jouissent les bienheureux est plus pur à mesure qu'ils s'élèvent plus haut, mais il est aussi d'une

plus grande durée. Nous verrons dans le chapitre suivant qu'il en est de même pour les damnés, et que leurs souffrances sont d'autant plus grandes qu'ils ont plus péché et qu'elles dureront d'autant plus longtemps que le paradis qu'ils occupent est plus éloigné de la surface de la terre. Je tâcherai de montrer comment, n'ayant que huit enfers superposés on a, afin de rendre la punition plus exactement juste, trouvé le moyen d'avoir cent trente-six lieux de souffrance, non compris le Lankantarik, le norok des prêtas.

Nous verrons aussi, quand je traiterai de la méditation et de l'extase religieuse, quels sont les moyens de parvenir aux paradis des prohm et que les seize paradis du milieu forment eux-mêmes quatre et même cinq groupes correspondant à cinq degrés de sainteté qui peuvent être atteints sur terre par la pratique de toutes les vertus et le détachement plus ou moins complet des choses de notre monde. J'ai déjà, au chapitre consacré aux paradis, dit comment étaient répartis les seize brahma lokas.

VII. — Je terminerai le présent chapitre en notant ici une opinion courante qui n'est pas orthodoxe mais qui est admise par presque tout le monde. Selon cette opinion, les six paradis inférieurs des tévôdas peuvent être atteints par les gens du monde ; les seize paradis intermédiaires des rûpa brahmas ne peuvent être atteints que par les religieux qui passent leur vie dans les ordres ; les quatre paradis supérieurs des arûpa brahmas ne peuvent être conquis que par ceux d'entre les religieux qui, ayant passé toute leur vie dans les ordres, ont vécu d'une vie ascétique et pratiqué la méditation et acquis les plus hautes facultés.

Cette opinion n'est pas celle de tous les lettrés, mais ceux qui la repoussent ne le font que parce qu'émise ainsi, elle a un caractère trop absolu. On peut cependant l'admettre, disent-ils, avec ce correctif : il est possible à un laïque qui a ou non passé une partie de sa vie dans les ordres, de parvenir aux paradis des prohm; il est possible à un achar, à un professeur qui a, sur la terre, été un grand saint, qui a fait beaucoup de bien, enseigné la morale par l'exemple et la

parole, de pénétrer dans les paradis des màha prohm sans s'être livré aux pratiques de l'ascétisme et de l'extase souvent trompeuse, sans avoir vécu de la vie monastique.

VIII. — Je dois encore signaler cette autre opinion qui paraît donner raison à ceux qui prétendent que les màha brahmas ne viennent pas renaître sur terre, mais qu'ils entrent immédiatement au Nirvâna, après leur sortie de l'arûpa brahma loka. Elle m'est fournie par une note très longue et très diffuse que m'a remise un religieux il y a quelques années : « Les habitants des quatre paradis des màha brahmas, qui sont les paradis supérieurs, ceux qui précèdent le Nippéan, le *plus élevé de tous les paradis*, sont les buddhas qui n'ont pas enseigné, ceux qui sont devenus buddhas, mais qui n'ont pas su l'être pour les autres, ceux qui se sont sauvés mais qui n'ont pas montré aux autres hommes le moyen de se sauver. Il y a un sàtra qui enseigne que le Buddha, notre maître, n'a pas pénétré au Nippéan définitif[1], et qu'il attend dans le plus élevé des paradis des màha prohm que son successeur, séar Mettrey, paraisse dans le monde, enseigne à son tour et vienne le remplacer. Je ne partage pas cette manière de voir, dit le rédacteur de la note, parce que Préas Métrey étant le dernier buddha enseignant de notre kal, je ne vois pas qui pourra venir le remplacer à son tour dans le paradis des màha prohm et lui donner les moyens d'aller rejoindre les quatre buddhas qui l'ont précédé dans le Nippéan. Je ne partage pas cette opinion pour un autre motif, c'est que je ne vois pas pourquoi il est nécessaire qu'un buddha pousse l'autre au Nippéan. Ceux qui ont cette opinion, dit un sàtra que j'ai lu, sont ceux qui prétendent que le Préas peut quitter le séjour où il est pour apparaître aux hommes quand ils l'invoquent, car ils n'oseraient faire descendre le Préas du Nippéan définitif, duquel on ne peut revenir. Ce sont des hérétiques, des gens qui font mentir les textes sacrés. »

[1] Voyez plus loin le chapitre consacré au Nirvâna.

III

LES DAMNÉS

I. — La pratique de toutes les vertus, la méditation et le détachement des choses de notre monde conduisent les hommes soit au paradis, soit au Nippéan, qui sont situés au-dessus de la terre ; le péché les conduit aux norok ou purgatoires qui sont situés au-dessous de la surface habitée par les hommes. « Les uns, me dit un lettré, sont la conséquence des autres ; il y a des lieux de récompense pour les bons et des lieux de punition pour les mauvais. » J'ajouterai que la terre, dans l'esprit des Cambodgiens, est le lieu neutre, le lieu d'épreuve où les hommes jouissent et souffrent, il est vrai, mais des jouissances qui ne peuvent être comparées à celles du ciel, mais des souffrances qui ne peuvent être comparées à celles de l'enfer, un lieu où on occupe la situation sociale qu'on a méritée, mais où on est libre d'être bon ou mauvais, c'est-à-dire de mériter soit le paradis, soit l'enfer.

Les péchés sont nombreux et la culpabilité des pécheurs est plus ou moins grande, leur responsabilité plus ou moins grave. C'est pour cela qu'il y a un grand nombre de norok. Cependant, comme la terre est moins profonde que le ciel, il n'y a que huit grands norok, tous placés au-dessous les uns des autres. Les damnés qui vont, après leur mort, dans le norok le plus élevé sont les moins coupables ; ceux qui vont dans l'Avichey, le norok le plus éloigné de la surface de la terre, sont les plus coupables. La durée de la vie dans ces enfers est d'autant plus longue que l'enfer est plus profond et cela permet de punir, avec une grande justice et d'après une

certaine graduation, les pécheurs qui ont mérité le norok. Mais cette graduation dans la souffrance n'eût pas été parfaite si les buddhistes n'avaient, pour augmenter le nombre des enfers, imaginé que chacun des huit grands norok est le centre de seize petits norok, et de porter ainsi à cent vingt-huit petits enfers et à huit grands enfers, le nombre des lieux de souffrances.

Tous les groupes de dix-sept norok se ressemblent et les supplices qu'endurent les damnés dans l'un, sont semblables aux supplices que les damnés endurent dans l'autre, mais, me dit un lettré, les souffrances que ces supplices procurent sont d'autant plus grandes et plus terribles que les enfers sont plus éloignés de la surface de la terre et cela conformément à une graduation régulière et progressive ; ainsi un coup de marteau donné dans le Sanhchipa norok, le premier enfer, causera une grande souffrance ; mais, donné dans le second enfer, il causera une souffrance moitié plus grande, dans le troisième enfer une souffrance encore moitié plus grande, et ainsi de suite jusqu'au huitième enfer, l'Avichey, où le coup étant le même la souffrance se trouvera être cent vingt-huit fois plus grande que dans le premier norok.

II. — Ce n'est pas tout, cette graduation ne donnait que huit degrés de peine et de souffrances plus ou moins longues, plus ou moins graves, et cela ne pouvait permettre de punir tous les péchés. C'est alors qu'on imagina les petits enfers, à raison de seize pour un grand.

Ces petits enfers sont de plus en plus graves ; établis sur un même plan, autour du grand norok auquel ils appartiennent, ils comprennent ensemble tous les supplices qu'on peut imaginer. Cela donne seize autres graduations de souffrances pour un grand enfer, et cent vingt-huit graduations pour les huit grands enfers, parce que si les supplices qu'on endure dans le premier des petits enfers, dépendant du premier des grands, sont les mêmes que ceux qu'on endure dans le premier des petits enfers dépendant du huitième des grands, nous avons vu que la durée de la peine est d'autant plus longue et que la souffrance est d'autant plus grande que

l'enfer est plus éloigné de la surface du sol habité par les hommes.

La nécessité d'admettre cette graduation curieuse des norok, des peines et surtout de l'intensité des souffrances, est motivée par ce fait que les buddhistes croient que la durée de la vie dans un enfer est la même pour tous ceux qui l'habitent. Il est évident que s'ils avaient eu, comme les catholiques, un purgatoire où les pécheurs expient, pendant un nombre d'années qui leur est personnel, les fautes qu'ils ont commises, ils n'eussent point imaginé tout ce système très compliqué d'enfers, de supplices, de durée et d'intensité de souffrances, qui nous surprend un peu par son ingéniosité et sa complexité.

Ils avaient pourtant quelque moyen de diminuer la peine, et ils l'ont imaginé, mais ils n'ont pas tiré de ce moyen tout ce qu'ils pouvaient donner; ils n'ont voulu que diminuer la peine de moitié, en la faisant alterner avec des périodes de bonheur dans les paradis. C'est probablement qu'ils n'étaient pas absolument libres d'imaginer et qu'ils devaient tenir compte de certaines croyances anciennes que nous démêlons mal aujourd'hui.

Quoi qu'il en soit, les peines, ou plus exactement le séjour dans les norok, peut être réduit de moitié, non comme nous l'aurions imaginé en Occident, en abrégeant la peine, mais comme des Orientaux seuls pouvaient l'imaginer, en la suspendant par périodes qui reviennent régulièrement. Il y a des damnés, dit le *Trey-Phûm*, qui sont damnés pendant le jour et tévôdas pendant la nuit; d'autres qui sont damnés la nuit et tévôdas le jour; d'autres encore qui sont damnés pendant la période de la lune croissante et tévôdas pendant la période de la lune décroissante; d'autres enfin qui sont damnés pendant la période de la lune décroissante et tévôdas pendant la période de la lune croissante. Ce sont ceux qui ont autant de mérites à épuiser que de démérites à expier. C'est original et cela donne encore les moyens de graduer les peines en augmentant de moitié la gravité et la durée.

III. — Mais cela, si complexe que cela soit, ne pouvait point satisfaire le grand besoin de justice exacte qui distingue le buddhisme des autres sectes religieuses. Ne pouvant s'expliquer les phénomènes que la peur imagine, ne pouvant échapper aux superstitions populaires qui peuplent l'atmosphère de revenants, d'esprits et d'âmes en peine, ils ont imaginé qu'il y avait un enfer pour les esprits, les ombres, c'est-à-dire les prêt, et ils l'ont placé entre les trois châkrâlavéal qui forment une triade de mondes. C'est l'enfer de la nuit profonde, du froid intense, du silence absolu et de la faim constante; c'est là que souffrent les prêt qui n'habitent pas l'athmosphère, ou les forêts et les montagnes. Or, ces prêt ces ombres, ces monstres, invisibles comme nos esprits, mais qui se montrent quelquefois aux hommes comme nos revenants, dans leur hideur, ces prêt ont donné le moyen de doubler encore le nombre des peines, car il y a aussi des damnés qui sont damnés le jour ou la nuit, pendant la lune croissante ou la lune décroissante, et qui sont prêt pendant les périodes opposées.

IV. — Si on examine de près toutes ces combinaisons, si on les additionne, on trouve cent vingt-huit peines correspondant aux petits enfers et qui sont celles de ceux qui subissent simplement leur peine; sept cent soixante-huit peines correspondant aux cent vingt-huit petits enfers multipliés par les six deva lokas où vont tous les jours passer douze heures ceux qui ont mérité à la fois l'enfer et le paradis; sept cent soixante-huit peines semblables pour ceux qui vont tous les mois passer quinze jours au paradis et quinze jours en enfer; sept cent soixante-huit peines semblables pour ceux qui vont passer la moitié de leur vie extra humaine en enfer et l'autre moitié au paradis; cent vingt-huit peines pour les damnés qui sont infernaux et prêt chaque jour; cent vingt-huit peines pour ceux qui sont infernaux et prêt chaque mois; cent vingt-huit peines pour ceux qui sont infernaux une demi-vie et prêt une autre demi-vie. Cela donne deux mille huit cent seize peines de l'enfer. Si on multiplie les trois cent quatre-vingt-six peines qui sont infligées aux damnés tout à la fois infernaux et prêt,

par le nombre d'espèce de prêt qui sont dépeints dans les satras religieux et qui sont bien une vingtaine, on arrive au nombre d'environ dix mille cinq cents peines connues et qui pourraient être énumérées. Les chrétiens, en enseignant que la durée de présence dans le purgatoire est subordonnée au nombre et à la gravité des fautes commises par les condamnés ont résolu autrement la difficulté, mais leur procédé est plus simpliste et plus..... occidental.

V. — Une autre originalité et non la moindre, c'est d'avoir imaginé que les yumphûbal, gardiens du monde de Yéama, qui sont les tourmenteurs, sont aussi des damnés qui expient leurs péchés et qui souffrent toutes les souffrances qu'ils font endurer comme s'ils étaient eux-mêmes tourmentés, et qu'ils ne peuvent se dispenser de faire subir. Il n'y avait pas de place dans la doctrine pour les démons, et on avait besoin d'eux pour tourmenter les damnés. On pouvait les créer comme l'ont fait les chrétiens, mais il est probable que la doctrine passée ne s'y prêtait pas, que la conscience ne les pouvait pas admettre ; alors on a eu cette heureuse idée de faire de certains damnés des tourmenteurs et de leur faire endurer toutes les souffrances qu'ils font subir, et que leur nature de damné ne leur permet pas de ne pas infliger. C'est à mon sens d'une ingéniosité rare.

Qu'on la rapproche de l'idée que nous avons rapportée plus haut que la souffrance est d'autant plus intense, bien que le supplice soit le même, que le norok est plus éloigné de la surface de la terre et on aura une notion de l'ingéniosité que peuvent atteindre les extrêmes-orientaux, des hardiesses spéculatives qu'ils peuvent avoir.

VI. — J'ai exposé ce chapitre devant un vieux religieux, il approuve ce qu'il contient, mais il le trouve incomplet et sur ses conseils, j'ai ajouté ce qui suit :

Il est rare qu'un pécheur descende au norok pour un seul péché ; le plus souvent il a commis de nombreux péchés qu'il doit expier tous, parce que tous portent en eux un fruit de souffrances qu'il doit endurer.

Or donc, quand un pécheur a expié le crime principal qui l'a conduit à l'enfer le plus grave de ceux qu'il doit parcourir, il sort de ce norok pour entrer dans celui qu'une autre faute a mérité, et ainsi de suite jusqu'à ce qu'il ait expié tous ses péchés, jusqu'à ce qu'il ait souffert toutes les souffrances qui ont mûri sur l'arbre de ses fautes. Le pécheur n'expie pas ses fautes, ne subit pas tous les supplices qu'il a mérités dans un seul enfer, il parcourt et réside successivement dans tous les enfers qu'il a mérités et souffre dans chacun d'eux les supplices que chacun d'eux comporte. Si le pécheur souffrait dans un seul lieu de souffrances tous les supplices qu'il a mérités, c'est qu'il y aurait eu totalisation des souffrances à endurer, et que le pécheur serait puni non successivement pour chacune des fautes commises par lui, mais en même temps de tous ses péchés, ce qui est contraire à la doctrine du fruit des œuvres. « Telle œuvre est mauvaise, me dit mon religieux ; elle porte un fruit mauvais et ce fruit est une souffrance que devra souffrir le pécheur ; le même pécheur commet une nouvelle faute qui, de même, porte un fruit mauvais ; ce nouveau fruit mauvais comporte une souffrance qui ne s'ajoute pas à la souffrance déjà méritée pour s'y confondre et l'aggraver, mais qui s'y ajoute pour l'augmenter en durée. Voilà pourquoi ce damné parcourt les enfers qu'il a mérités et y endure successivement les supplices qui sont les fruits de ses fautes successives. »

IV

LES SPECTRES, LES ANIMAUX ET LES GÉANTS

En outre des hommes qui peuplent la terre, des prâthiéathorm, des bienheureux qui peuplent les paradis et habitent certains lieux qu'ils protègent, des damnés qui gémissent dans les lieux de souffrance et des prêt dont j'ai rapidement décrit le séjour affreux de la nuit profonde, il y a encore d'autres prêt [1] qui errent sur la terre comme des ombres, des dœréchhan [2] ou animaux, des yéak [3] ou géants redoutables, et des asaurs, autres géants non moins à craindre.

I. — Le *Trey-Phûm* donne une longue description de dix-huit ou vingt espèces de prêtas et énumère, avec grands détails, les fautes qu'ils expient. Je ne veux pas reproduire ici cette nomenclature, qui prendrait trop de place, mais je ne puis me dispenser d'en donner un abrégé.

Les prêtas sont des êtres errants, d'une taille prodigieuse, visibles ou invisibles, qui sont toujours affamés et toujours en quête de leur nourriture ; ils ont un ventre énorme et exigeant, une bouche pas plus grande que le chas d'une aiguille ; ils ne peuvent vivre que d'excréments, de déjections et de choses pourries, et ces choses horribles ne peuvent être absorbées que si lentement par eux que la faim les torture sans cesse ; leurs membres sont d'une extrême maigreur et leurs côtes sont visibles sous leur peau comme celles d'un

[1] Du sanscrit *prêta* ; pâli *peta*.
[2] Du sanscrit *tyriac* ; pâli *tiracchâno*.
[3] Du sanscrit *yaksha* ; pâli *yakkha*.

squelette. D'autres non moins maigres et non moins affamés ne peuvent dormir car ils croient toujours qu'on les appelle pour manger ; il y en a qui, au lieu de bouche, ont un groin comme les cochons ; on en trouve qui répandent une odeur infecte par la bouche et qui constamment vomissent des vers affreux. Des prêtas femelles errent toutes nues et sont sans cesse dévorées par les moustiques et les autres insectes voraces.

Il y a aussi des prêtas qui vivent en état de guerre perpétuelle et qui s'entre-tuent, d'autres qui voient immédiatement s'enflammer ou se transformer en sang, en pus, tous les aliments et toute l'eau qu'ils portent à leur bouche. Certaines prêtas femelles s'arrachent la peau du crâne avec leurs ongles longs et tranchants comme des rasoirs et s'en nourrissent. Certains prêtas sont poursuivis et dévorés par les chiens, frappés avec des bâtons. Certains autres vomissent un feu qui les consume et les dévore ; il y en a qui sont couverts de plaies affreuses. Tous ces êtres sont des damnés qui expient ainsi, en rôdant sur terre, sur les routes des montagnes, autour des villages, les fautes ou les crimes qu'ils ont commis, et qui ont toujours quelques rapports avec les souffrances qu'ils endurent puisque celles-ci sont une conséquence inéluctable de ceux-là.

Les Cambodgiens paraissent avoir reçu cette doctrine des prêtas avec la foi buddhique, mais il semble qu'ils ont placé au nombre de ces malheureux, les ombres, les spectres, les revenants auxquels ils croyaient avant leur conversion, car, aujourd'hui encore, ils confondent les uns et les autres. Et pourtant, il me semble que cette confusion est plutôt dans l'esprit des lettrés que dans celui du peuple, que dans celui des ignorants ; les premiers me paraissent vouloir faire entrer les spectres, les revenants dans un cadre orthodoxe et bien défini par les ouvrages qu'ils ont lus, tandis que le peuple leur laisse les traits vagues, indéfinis, à peine estompés des choses mal connues ou contradictoirement connues.

Le lettré nomme sans hésiter *prêt* les revenants, les feux-follets, les esprits dont on lui signale les manifestations; au besoin il renvoie au *Trey-Phâm* ceux qui l'interrogent ou bien il raconte la conversion des cinq cents prêts par le

Buddha; l'homme du peuple, l'ignorant, la femme n'hésitent pas non plus à répondre, mais au lieu de rattacher ces spectres aux prêts, ils les nomment *khmôch*, morts, c'est-à-dire « revenants ». Il y a des histoires touchantes qu'on raconte, des offrandes gracieuses et délicates qu'on fait secrètement aux morts afin qu'ils ne prennent pas la famille en haine et ne s'introduisent pas dans le corps de l'un de ses membres pour le rendre malade et le tuer. C'est à eux et non aux prêts, quoi qu'en disent certains lettrés, que s'adressent les évocations et les battues de tamtam qui s'exécutent d'après les ordres d'une possédée volontaire, qui chasse les esprits mauvais et les commande. Il y a là, je crois, deux croyances, une croyance orthodoxe d'après les livres buddhiques et une croyance populaire, plus ancienne et aborigène, puis, pour les fondre en une même donnée, un effort inconscient des lettrés qui, par leur science religieuse, sont portés à croire qu'il ne peut y avoir d'autres revenants, d'autres spectres errants, que ceux dont il est parlé dans les livres sacrés.

II. — Les *dœréchhan*[1] ou animaux sont, en fait, tous les animaux qui vivent dans la terre, sur la terre, dans les eaux et dans l'air. C'est le monde de l'animalité tel que nous le connaissons, mais composé d'êtres qui ont mérité de renaître ce qu'ils sont, des bêtes privées de raison. Nous verrons plus tard pourquoi ces réincarnations ont lieu et qu'elles sont, d'après la théorie buddhique, une conséquence inéluctable et juste du Karma. Mais à cette émission d'une doctrine — celle de la réincarnation même sous la forme animale — ne s'en tiennent pas les livres sacrés. Ils enseignent encore que chaque espèce animale a un roi et que ce roi habite un lieu déterminé. Ainsi les grands animaux terrestres, tels que les éléphants, les lions royaux[2], les tigres, etc., les grands oiseaux tels que les vautours, les aigles, les cygnes, etc., ont leurs rois dans la montagne de l'Himalaya, où les héros les ont quelquefois rencontrés, d'une taille prodigieuse et toujours suivis de huit mille autres qui forment leur cortège et qui leur obéis-

[1] Du pâli *tiracchano*, animaux.
[2] *Réachéa sey*, du pâli *râjâsiha*.

sent. C'est de l'Himalaya que sont venus la perle des éléphants et la perle des chevaux, qui sont deux des sept attributs d'un roi châkrâpatra[1]. Les rois des poissons habitent les sept grandes mers concentriques du Méru ou, selon une autre version, les quatre grands océans.

Mais à côté de ces animaux d'une grandeur souvent prodigieuse qui sont rois, il y a les animaux fantastiques dont parle aussi le *Trey-Phûm* et dont il est très souvent question dans les jâtakas. Le *réachéa sey* ou lion royal qui a des ailes, bondit comme un bolide par dessus les collines et brille comme lui ; il est de deux sortes, à crinière ou sans crinière. Je crois bien qu'il faut voir en eux certains météores qui, de temps à autre, traversent le ciel, jettent l'épouvante parmi les populations ignorantes[2] et auquel on a cru pouvoir donner la forme des lions gigantesques à pelage lumineux et rugissements terribles à produire l'effroi.

Quoi qu'il en soit les Khmêrs aiment à se représenter le réachéa sey sous la forme d'un lion ayant des ailes et des pieds munis de petites ailes qui ressemblent à des nageoires ; son rugissement est terrible et jette l'épouvante parmi tous les animaux qui fuient devant lui, parmi les poissons eux-mêmes qui s'enfoncent dans les eaux...

En outre des réachéa sey, il y a les *krûth*, oiseaux vivipares qui ont le corps, la tête et les pattes d'un énorme oiseau et des mamelles de femme ou d'homme, suivant leur sexe. Ils sont les ennemis des dragons, des serpents et les dévorent. Le krûth est le garuda des récits brahmaniques, le roi des oiseaux de proie.

Puis viennent les dragons, qui habitent sous terre ou dans les eaux, toujours redoutés des hommes, car ils sont plus portés au mal qu'au bien, et plus à fuir qu'à rechercher.

Tous ces animaux réels ou fantastiques, et en général tous les animaux quels que soient leur habitât et leur nature, sont des êtres qui expient des fautes commises au cours d'une

[1] Du pâli *cakkavattî* ; du sanscrit *cakravartin*.

[2] Le dernier bolide, qui fut aperçu dans le sud de l'Indo-Chine vers 1884 ou 1885, fut considéré comme un dragon par les Annamites, mais fut dit un *réachéa sey* par les Cambodgiens.

existence antérieure et qui, pour l'instant, sont exactement l'animal qu'ils ont mérité d'être, car « en vérité, disent les lettrés, l'animalité est une conséquence naturelle et juste des péchés commis. »

III. — Les *yéak* ou *yéakka* sont des géants d'une taille énorme et très redoutés, qui habitent soit des royaumes établis sur le sommet de l'Himalaya, soit des royaumes souterrains, ou bien encore les profondeurs de l'espace. Ces trois habitâts correspondent à trois conceptions qu'il me paraît difficile de concilier, mais que les Cambodgiens confondent hardiment et sans hésiter. Je vais essayer de les démêler.

Les yéak, qui habitent au sommet de l'Himalaya, des royaumes puissants peuplés de guerriers nombreux et vaillants, rappellent beaucoup les ogres de nos contes populaires. Comme eux ils volent dans les airs ou marchent rapidement sur le sol qu'ils ébranlent; comme eux ils sont avides de chair humaine et amoureux des femmes des hommes. Ils sont les ennemis de la race humaine et cependant très naïfs, souvent abusés par leurs épouses. Ils me paraissent, bien que je les rencontre dans les jâtakas et dans les contes[1], les yéak de la conception populaire et aborigène.

Les yéak, — qui habitent sous terre des royaumes qui ressemblent aux royaumes des hommes, bien qu'ils portent le nom, également porté par les précédents, de yéak kâmpéant ou de yéak asaur[2], — se rapprochent autant des asuras dont je vais parler tout à l'heure que des yéak de l'Himalaya dont je viens de parler. Il me semble que ce sont des asuras ou non-dieux d'origine brahmanique, confondus par les Cambodgiens avec les yéak aborigènes et avec ceux de la mythologie buddhique, c'est-à-dire l'œuvre de lettrés maladroits et d'ignorants conteurs.

Les yéak qui habitent les airs sont d'une autre espèce. Ils sont les serviteurs d'Indra, placés sous les ordres des mâha râjas, dont ils forment les cortèges pompeux et l'armée magni-

[1] *Sâtra Préas Sâng sœl Chey.*

[2] Du sanscrit *yéaksha* et *gambanda*. (Voyez le *satra Préas Vonœt préas Vonoch)* et du sanscrit *asura*, non-dieux.

fique, qui les suivent dans leurs fréquents déplacements. Comme les précédents, ils paraissent être d'origine brahmanique, mais adoptés par la mythologie buddhique; ils apparaissent alors comme des personnifications grandioses des éléments de l'air, des nuages brillamment éclairés par les rayons du soleil couchant. Ils sont bien les yéak kâmpéant et kânthop de la mythologie orthodoxe buddhique. Ils sont presque des tévôdas[1], car leur puissance est immense; comme eux, ils jouissent de la faculté de se transformer à leur volonté, soit en hommes, soit en animaux, soit même en objets matériels; comme les héros des jâtakas, ils lancent des flèches qui se transforment en langues de feu, en ondées, en nuées; on les reconnaît comme on reconnaît les tévôdas à ce qu'ils ne clignent pas des yeux et ne portent pas d'ombre.

Les Cambodgiens ne sont plus capables de distinguer ces trois espèces de yéak; il y a longtemps que ces trois espèces d'êtres n'en sont plus qu'une pour eux et qu'un yéak, un yéak-asaur, un yéak kâmpéant, un yéak kânthop, sont un seul et même individu, c'est-à-dire un ogre, ennemi des hommes, grand mangeur de chair humaine, un ravisseur de princesses et presque toujours un mari abusé quand il n'est pas trompé. Un conte cambodgien en représente deux qui exigent chaque année une fille de sang royal[1] et qui la dévorent en une maison située près de la ville capitale; un conte pnong[2] que je viens de publier montre un yéak de la même espèce auquel un petit pays est obligé d'offrir un semblable festin, tous les ans; un jâtakas[3] montre un roi yéak qui enlève la sœur d'un roi et en fait son épouse; un autre se rendant près d'Indra pour lui rendre ses devoirs quotidiens; un autre jâtaka montre un jeune prince qui enlève la fille d'un roi yéak qui gouverne un

[1] Du sanscrit *devata*, dieux.

[1] *Le Pleureur*. Voyez mon *Cambodge, contes et légendes.*

[2] J'ai publié ce conte, intitulé *Prâng-Iyâng*, dans la *Revue des Traditions populaires*, en 1898, et dans un tirage à part avec un autre conte, sous le titre : *Deux contes indo-chinois*. — Paris, Leroux, 1898. — Les pnongs sont des tribus sauvages qui habitent à l'est du royaume, derrière les provinces de Krâchês et Sâmbok-Sâmbaur.

[3] *Sâtra Préas Sâng sœl Chey*, que j'ai donné en partie dans mon *Cambodge, contes et légendes.*

royaume souterrain et qui l'emmène sur terre. Mais la confusion qui existe dans les dénominations se retrouve dans la pensée khmêre ; le yéak n'y est plus un personnage facile à distinguer des ogres et surtout des asuras.

Les asaur, ou *asuras*, sont les « non-dieux » de la mythologie brahmanique, des géants assez puissants autrefois pour lutter contre les dieux, mais aujourd'hui vaincus et obligés de ne plus quitter leurs royaumes souterrains, dits « norok asaurikay ». Ces norok sont situés sous le mont Méru, entre les trois montagnes en pied de marmite sur lesquelles le roi des monts reposa. Les Cambodgiens ne les connaissent plus guère que parce qu'ils les confondent avec les yéak auxquels ils donnent, comme on l'a vu plus haut, le nom de « yéak asaur », ou d' « asaur-yéak ».

Réahu dont il a été parlé est un asura, mais un asura de l'air et de l'espace, où il traîne sans cesse les deux parties de son corps. Il est rangé parmi les planètes et c'est lui qui fait les éclipses de soleil et de lune. J'ai dit plus haut quelle était sa taille gigantesque et ses formes affreuses.

Tous ces géants, presque oubliés des Khmêrs, de même que les yéak kâmpéant et autres, sont, d'après les lettrés et les religieux, des condamnés qui expient les fautes qu'ils ont autrefois commises ; mais, sur ce point spécial de l'expiation, il y a quelques surprises. Ces géants ne sont ni des hommes, ni des bienheureux et ce fait les range parmi les condamnés ; mais de quelle nature est leur peine, car ils ne sont pas des damnés et les norok qu'ils habitent ne peuvent être considérés comme des lieux de souffrances. On ne le voit pas très bien, car leur condition sociale au pays des yéak est celle des hommes du peuple, quand ils sont sujets de rois yéak ; elle est celle des rois des hommes, quand ils sont rois yéak ; il y a peut-être une peine dans le fait de n'être pas homme, mais où est la peine si la condition des yéak est semblable à celle des hommes et s'ils peuvent acquérir des mérites ou des démérites, ainsi que les poèmes (les jâtakas, les contes et les pièces de théâtre) le disent formellement, et surtout quand, vêtus de riches costumes, ils forment l'escorte des mâha réachéa et vivent de la vie joyeuse des tévôdas ? J'ai posé vingt

questions sur ce sujet à vingt lettrés ou religieux sans pouvoir obtenir une réponse satisfaisante. Il y a là une étude curieuse à entreprendre, qui exigerait beaucoup de recherches, mais qui donnerait des résultats qui récompenseraient largement ceux qui l'auraient entreprise.

En fait, leur régime social, leurs mœurs tiennent tout à la fois du régime social et des mœurs des hommes et des tévôdas. Je dirai même qu'on est tenté de voir en eux plutôt les seconds que les premiers, même quand ils sont représentés habitant les montagnes ou des royaumes souterrains. Dans ce dernier cas, leurs femmes, quand elles sont de leur race, sont charmantes, douces, soumises, aimables et leurs filles épousent volontiers des jeunes hommes. Quand ils sont les habitants des royaumes de l'air, leurs épouses se confondent avec les déesses, les *tévi* ou *tépi*, pour parler comme les Cambodgiens. Leurs femmes et eux, — et cela est orthodoxe, — sont des gens du peuple qui ont péché; leurs rois et leurs reines sont des rois et des reines des hommes qui ont péché, mais qui, renaissant au royaume des yéak, n'ont pas mérité de perdre leur rang.

Et pourtant, les Cambodgiens, tout en admettant qu'ils expient, n'admettent point qu'ils souffrent de n'être point homme et que leur situation soit en fait inférieure à celle des hommes. Un religieux me dit qu'il y a des yéak qui sont bons et amis des hommes et qu'il y en a qui sont mauvais et ennemis même des dieux; les jâtakas et les contes sont d'accord avec lui. Il ajoute qu'il y en a qui sont très pieux, très dévots et qui distribuent de grandes aumônes. Je n'en doute pas, mais alors quelle différence y a-t-il entre un yéak et un homme, si on se place au point de vue moral? Je le répète, on est tenté de les mettre sur un pied d'égalité avec les hommes, et pourtant les Cambodgiens, tout en leur accordant une grande puissance magique, les placent au-dessous des hommes et parmi les monstres.

V

LES TÉVÔDAS GARDIENS DU MONDE

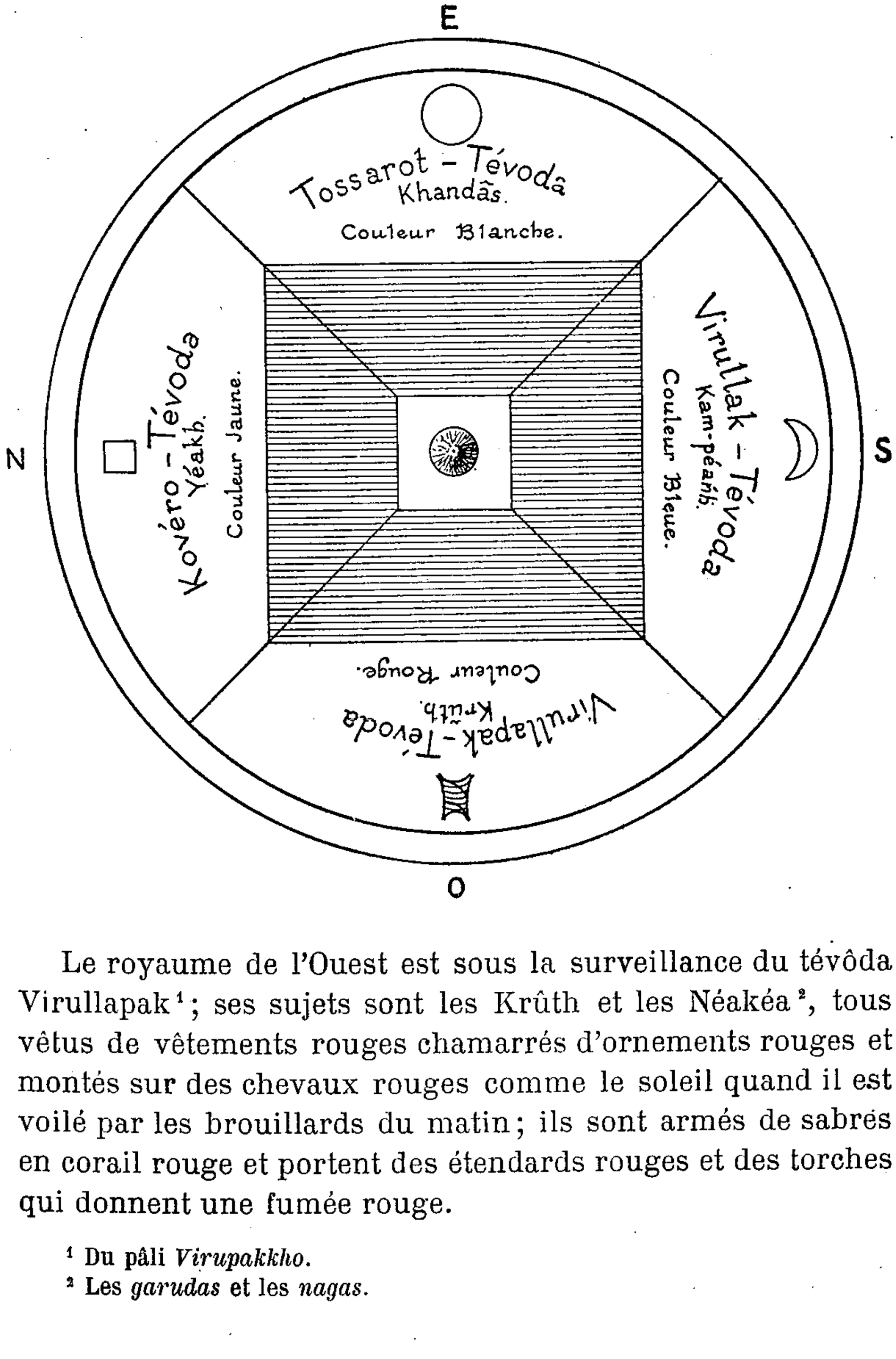
I. — J'ai déjà, à propos du premier des deva lokas, parlé des quatre préas louka bal [1] ou gardiens du monde et dit qu'ils avaient la surveillance de la terre et de ses habitants. Leur paradis est situé sur le sommet du mont Youkonthor, la plus haute et la plus rapprochée des montagnes concentriques du mont Méru. Mais comme ils sont quatre *mâha réachéa* [2] ou grands rois, chacun d'eux possède un quart de cette vaste circonférence et a la surveillance de tout le territoire qui s'étend entre la partie du mont où il règne et la partie du Kômpêng-Châkrâlavéal qui lui correspond. C'est dire que le Châkrâlavéal est partagé entre quatre rois et forme quatre royaumes.

Le royaume de l'Est est sous la surveillance du tévôda Tossarot [3]; les tévôdas qui le secondent sont les Khandhas [4], tous vêtus de vêtements blancs chamarrés d'ornements blancs et montés sur des chevaux blancs comme les nuages que le soleil éclaire; ils sont armés du préas khant [5] et portent des lampes et des étendards d'argent.

Le royaume du Sud est sous la surveillance du tévôda Virullak [6]; ses sujets sont les Kâmpéant [7]; tous vêtus d'habits

[1] Du pâli *lokapala*, gardien des mondes.
[2] Du pâli *mahârâja*.
[3] En pâli *Dhatarattho*.
[4] En pâli *gandharvas*.
[5] Sorte d'épée courte à deux tranchants.
[6] Du pâli *Virulho* ou *Virulhako*.
[7] Du pâli *gambandas*.

bleus enrichis de saphirs et montés sur des chevaux bleus comme les nuages chargés de pluie ou comme le lotus bleu; ils sont armés d'épées en saphirs et portent des lampes en saphirs et des étendards bleus.



Le royaume de l'Ouest est sous la surveillance du tévôda Virullapak[1]; ses sujets sont les Krûth et les Néakéa[2], tous vêtus de vêtements rouges chamarrés d'ornements rouges et montés sur des chevaux rouges comme le soleil quand il est voilé par les brouillards du matin; ils sont armés de sabres en corail rouge et portent des étendards rouges et des torches qui donnent une fumée rouge.

[1] Du pâli *Virupakkho*.
[2] Les *garudas* et les *nagas*.

Le royaume du Nord a pour chef le tévôda Kôvérô, qui porte aussi le nom de Peysrap[1]; ses sujets sont les yéak[2], tous vêtus d'habits d'or tissé, couverts de bijoux d'or et de pierres précieuses qui brillent comme les étoiles et montés sur des chevaux jaune or; ils sont noirs de peau, grands, robustes, terribles, armés de toutes sortes d'armes meurtrières et portent des lampes d'or massif et des étendards jaunes frangés d'or.

II. — Chacun de ces grands gardiens du monde a des millions de tévôdas sous ses ordres et ce sont les tévôdas qui peuplent les forêts, les montagnes, les rives des fleuves et des lacs; ce sont ces tévôdas qui sont les néakh-ta ou génies des des villages, des routes, de certains lieux fréquentés; ce sont ces tévôdas qui parcourant le monde, notent les bonnes et les mauvaises actions commises par les hommes et par les animaux; ce sont eux qui sont les protecteurs des hommes, des villages, des pays, des royaumes, invisibles presque toujours et qui ne révèlent guère leur présence que par les coups qu'ils portent. Ils sont vraiment les anges gardiens du monde, des royaumes, des cantons et des villages, les défenseurs des trônes, les amis de certains hommes, les ennemis de certains autres.

Les buddhistes les ont reçus du brahmanisme, mais de divinités secondaires au service d'autres divinités, les sectateurs du Buddha en ont fait des bienheureux, des élus qui, un jour, viendront reprendre sur terre la forme humaine qu'ils ont eue. Ils y acquerront des mérites nouveaux qui les porteront à un paradis supérieur, ou bien ils y commettront des péchés qui les porteront aux enfers. Dans cette catégorie de tévôdas d'origine brahmanique, sont venus probablement se fondre les divinités des aborigènes, les génies des lieux bons ou mauvais, et maintenant, on ne sait plus guère les distinguer; pour le peuple ils sont tous des tévôdas du paradis des mâha réachéa, chargés de tout voir, de tout écouter, de tout retenir. Un religieux me dit qu'ils sont les quatre

[1] Du pâli *Kuvéro* ou *Vaiçravano*.
[2] Les yakshas.

cents millions d'yeux d'Indra et les témoins de toutes nos actions, nos accusateurs et nos défenseurs devant le tribunal de Yéama, le grand juge.

Un vieux lettré, ancien religieux, me dit qu'il ne faut pas confondre les tévôdas des quatre mâha râjas avec ceux auxquels les habitants élèvent des cabanes au bord des routes, des rivières et dans les rizières, mais il ne peut me dire ce qui les distingue, sinon que leur puissance est différente. Un autre religieux prétend que les *néakh-ta* sont les ancêtres du peuple, les esprits de ceux du pays qui sont morts il y a longtemps, alors que les tévôdas des quatre grands rois sont des hommes qui, au cours d'une autre existence, ont mérité d'être tévôdas.

Je demande à ce lettré si un homme méchant a pu devenir néakh-ta, il me répond : « Non, car un néakh-ta est un tévôda qui habite la terre. » Je reprends : « Mais que sont alors les autres tévodas ? » Voici sa réponse : « Les autres tévôdas sont les messagers des mâha réachéa, de Préas Eynt, ceux qui courent le monde. » — Mais à qui obéissent les tévôdas de la terre ? — A Préas Eynt et aux mâha réachéa. — Et les autres tévôdas, à qui obéissent-ils ? — A Préas Eynt et aux mâha réachéa. »

De tout cela, il suit que les néakh-ta (anciens) sont les tévôdas locaux, fixés au pays qu'ils ont habité au cours de leur dernière existence, et qu'ils sont chargés de protéger, et que les tévôdas des mâha réachéa sont les tévôdas que j'appellerai *universels* parce qu'ils parcourent le monde et sont chargés de le surveiller. Leur nature est la même, leur origine aussi, et leur destinée est semblable. Cependant, il me semble qu'il faut voir dans les premiers les divinités locales des aborigènes antérieures à l'importation du brahmanisme, et dans les seconds les divinités d'origine hindoue importées en Indo-Chine par les brahmanistes, toutes adoptées et transformées en bienheureux par les buddhistes cambodgiens.

VI

LES ENNEMIS DES HOMMES

I. — Les Cambodgiens, de même que tous les buddhistes, connaissent une classe de démons, mais alors que la notion démoniaque est encore bien vivante à Ceylan, elle paraît s'être très obscurcie au Cambodge. Le Mara brahmanique, dieu de l'amour, du péché et de la mort, bien qu'on sache qu'il est venu tenter le Buddha, qu'il a essayé de le détourner de son œuvre évangélique, est presque sorti de la conscience populaire. On ne l'y trouve plus guère que dans cette locution : « Il a le cœur de Méara », c'est-à-dire le cœur mauvais, le cœur du Mauvais, et j'affirme qu'il n'est plus jamais évoqué dans sa forme brahmanique. Il est une des divinités anciennes dont j'ai déjà parlé, qui ont sombré, que le buddhisme a détruites, mais dont il a conservé en l'épurant l'idée qui lui avait donné naissance. La vie est une conséquence de nos désirs, le fruit de nos œuvres mauvaises, de l'amour que nous éprouvons pour les femmes, et la mort qui nous épouvante est la conséquence de la vie.

Voilà l'idée, mais qu'est devenu le personnage dans lequel elle s'était vulgarisée, incarnée? Il a disparu de fait; c'est à peine si son nom est demeuré dans le souvenir du peuple; il n'y serait plus s'il ne se trouvait dans la légende du Buddha tenté par Méara et par ses filles.

Est-ce à dire que les Cambodgiens ne reconnaissent plus les démons? Il serait facile de démontrer que les buddhistes des premiers jours n'y croyaient guère et que Méara et ses filles attaquant le Buddha n'étaient à leurs yeux que les per-

sonnifications de ses passions, de ses craintes, de ses hésitations dernières[1], mais je ne fais pas ici une étude du buddhisme en général; je ne veux étudier que le buddhisme des Cambodgiens.

Or, au Cambodge, je trouve des esprits qu'on craint, qu'on redoute, auxquels on offre des concerts, auxquels on fait des présents, mais je ne trouve pas le démon au sens chrétien du mot, c'est à-dire l'esprit du mal qui invite au péché, le Malin, le Rusé qui cherche à entraîner les hommes, à commettre des fautes qui les conduiront en enfer.

II. — Il y a deux sortes d'esprits redoutés : ceux qui sont toujours mauvais, ceux qui sont bons ou mauvais suivant les circonstances.

Les esprits toujours mauvais, ce sont les esprits des pécheurs morts, de certaine classe de damnés qui, sous forme de prêt[2], errent au travers du monde, toujours affamés, ne trouvent pas la nourriture qu'ils cherchent, ne peuvent pas manger celle qu'ils trouvent parce que leur bouche est trop petite, ou qui ne trouvent que des excréments, des pourritures infectes[3].

« Ils sont méchants, me dit un bonze, parce qu'ils souffrent de la faim et parce qu'ils sont jaloux de ceux qui peuvent manger. »

Les esprits bons ou mauvais selon les circonstances, sont les aïeux, qu'ils soient damnés ou tévôdas, et tous les tévôdas. Les aïeux veillent sur leur descendance, sur les mœurs des filles. On trouble leurs cendres quand on manque à celles-ci, quand on abuse de leur candeur, quand on oublie de leur offrir, à eux, les sacrifices auxquels ils ont droit. Alors ils punissent : un membre de la famille devient malade ou meurt, un malheur d'un autre genre survient. Il faut apaiser leur colère et leur offrir un petit sacrifice. Mais ces esprits sévères sont bons quand on les sert bien, quand on observe les anciens

[1] Les noms des filles de Mara sont *Tanhâ*, désirs, *Aratî*, ennemi, éloignement, et *Râga*, passions humaines.

[2] Du sanscrit *prêta*; du pâli *peta*.

[3] Voyez plus haut livre II, chapitre IV, ce qui est dit de ces *prêtas*.

usages, quand on mène une vie pure. Alors ils procurent le bonheur sous l'une ou l'autre de ses formes; ils protègent.

Il en est de même pour les tévôdas du pays, pour les génies locaux[1], ils sont bons quand on est bon, méchants quand on est méchant. Dans le premier cas, ils protègent le pays, dans le second ils l'accablent. Mais parmi eux, il en est qui aiment ceux-ci et qui n'aiment pas ceux-là; ceux-là ce sont quelquefois les étrangers de telle race (Chinois, Annamites le plus souvent); ceux-là, ce sont encore, et ce n'est pas rare, les mandarins, les fonctionnaires, et quelquefois, entre les fonctionnaires, le seul gouverneur de la province. Ces génies, ces néakh-tà, ennemis des chefs, sont très populaires, très aimés des pauvres accablés, car ils passent pour être leurs protecteurs, leurs vengeurs. Les mandarins n'osent pas franchir la limite de l'enclos qu'ils habitent, ne leur rendent aucun hommage, mais s'arrêtent respectueusement à leur porte.

Les tévôdas qui parcourent le monde dont j'ai parlé plus haut, les tévôdas gardiens des eaux, des bois et des pays sont bons pour ceux qui le méritent, mais ils s'indignent contre les faux-témoins, contre ceux qui les invoquent et qui les trompent, contre ceux qui en appellent à eux quand ils mentent.

Voilà quels sont les esprits mauvais qu'on redoute, les ennemis des hommes. Parmi eux il n'est pas bien malaisé de distinguer ceux qui viennent de l'Inde de ceux qui sont d'origine aborigène, ceux qui peuvent être attribués au buddhisme et ceux qui ne peuvent pas être considérés comme lui appartenant.

Les tévôdas gardiens du monde, les prêt qui errent malheureux pour expier leurs péchés, sont d'origine hindoue et buddhiste. Les génies locaux sont d'origine aborigène et non buddhistes; ils sont les bribes des croyances primitives qu'on retrouve encore chez les sauvages et que les aborigènes devenus buddhistes ont mis à côté, quand ils ne les ont pas tout à fait confondus avec les tévôdas et les prêt.

[1] Voyez chapitre précédent ce qui est dit des tévôdas gardiens du monde.

III. — Les contes cambodgiens, les jâtakas cambodgiens parlent souvent d'invocations adressées aux tévòdas locaux par des personnages en danger, dans le *Mâha chéadak*, les enfants du roi charitable invoquent les tévôdas de la montagne et les chargent d'informer leur mère de leur passage sur la route où ils sont entraînés par le brahmane mendiant; dans le *Préas Sâng sœl Chey*, la tante et la cousine du héros invoquent les tévôdas locaux et les prient de leur faire rapporter, si le Sâng sœl Chey n'est pas mort, les objets qu'elles abandonnent sur le sable. D'autres contes font descendre les tévôdas du paradis pour venir au secours du héros : Indra vient faciliter les bonnes œuvres du roi charitable, dans le *Mâha chéadak*; vient aider la reine à s'enfuir dans le *Mâha Chînok*; vient assister avec son épouse principale au mariage de Préas Vonœt dans le conte de ce nom; un tévôda qui habite l'arbre sous lequel le Préas Vonœt est enterré le sauve; dans le *Mâha Chînok*, une tévî descend du royaume des mâha réachéa et vient au secours du héros qui nage dans la mer, le prend dans ses bras et le porte sur le continent. Mais tous ces tévôdas sont bienfaisants, les auxiliaires des hommes; leur rôle n'est en somme qu'une intervention méritée au cours d'une autre existence par celui qui doit en profiter. Ils interviennent parce qu'ils ont mérité leur condition de tévôda et d'intervenir, et celui au bénéfice duquel ils interviennent a mérité qu'ils interviennent pour l'aider.

IV. — Il y avait trop de ressemblance entre les tévôdas locaux, ainsi compris par les buddhistes, et les génies locaux des aborigènes pour qu'une certaine confusion ne se fit pas dans l'esprit des simples, dans la conscience des masses. Les tévôdas dont parlaient les nouveaux venus parurent à l'esprit des aborigènes être ceux auxquels ils offraient des sacrifices, de même que les dieux grecs, gaulois, phéniciens parurent aux Romains être les dieux du Latium. Alors, au rôle simple de gardiens du monde, de surveillants des hommes, s'ajouta, dans la pensée populaire, le rôle de génies soucieux de n'être pas oubliés, jaloux de recevoir les petits présents qui leur sont dûs et de respirer la fumée des petites baguettes

odorantes qu'on a coutume de leur offrir; et ces génies sont ou les *néakh-ta*, les ancêtres des habitants du pays, les esprits des premiers occupants ou les *arakh*, les anciennes divinités que le buddhisme a chassées des temples, ou les tévôdas du paradis qui vont à travers le monde et qui ne sont fixés à aucun pays. Les *khmôch* ou revenants, les *khmôch préay* ou revenants de femme morte en couche, ou d'enfants morts-nés ou morts en naissant, sont les esprits inquiets, les *mémût* qui rôdent autour des vivants; en mourant comme ils sont morts, ils ont expié, et ils continuent d'expier, en rôdant, des fautes commises au cours d'une autre existence. Les lettrés les confondent souvent avec les prêt, le peuple croit qu'ils portent le mal avec eux et que, comme les arakh, ils pénètrent dans le corps des humains pour les rendre malades et quelquefois pour les tuer.

V. — Si naïf que cela soit, il ne serait pas plus juste de mettre toutes ces croyances populaires, toutes ces superstitions populaires au compte du buddhisme que de mettre, en Europe, au compte de la religion chrétienne, les pratiques de sorcellerie qui s'accomplissent au nom du diable, de Marie et de certains saints. Tout ce qu'on peut reprocher aux religieux buddhistes, c'est de n'avoir pas mieux réussi que le clergé chrétien à réprouver des croyances populaires qui n'étaient point orthodoxes, d'avoir laissé les fidèles offrir des sacrifices aux esprits. Mais ce qu'on ne pourrait leur reprocher, alors même que, sortis du peuple, ils croient comme lui aux *arakh*, aux *khmôch*, aux *mémût* et qu'ils leur offrent des fêtes et leur font des sacrifices après leur sortie de religion, c'est de mêler au culte du Buddha le culte des esprits.

Le temple est réservé au Buddha ainsi que tout ce qui est dans le monastère et un religieux n'évoque pas les esprits; il n'assiste jamais aux fêtes qu'on leur offre, aux *akûn*, aux *lieng arakh;* on ne l'a jamais vu offrir même une baguette odorante aux *néakh-ta* qui ont leur cabanes sur le bord des sentiers, mais on ne l'entendra pas les maudire, blâmer le culte qu'on leur rend. Pourquoi? Mais parce que les religieux cambodgiens ne forment pas un corps fermé, ne sont pas

supérieurs aux laïques qui les entourent, parce qu'élevés dans le peuple ils ne font que passer quelques années hors du monde et qu'ils doivent y rentrer. A la bonzerie, ils observent le rituel et rien que le rituel; le rituel ne parle pas des *néakh-ta*, ils ne paraissent pas les connaître; mais comme toutes les croyances sont confuses en leur conscience et qu'il n'y a aucune autorité pour enseigner ce qu'il faut croire et ce qu'il ne faut pas croire, ils croient aux génies, mais se taisent sur eux et ne font rien qui puisse autoriser à penser qu'ils y croient encore. N'est-ce point déjà quelque chose dont il faille leur savoir gré. Leur conduite, leur absence des cérémonies en l'honneur des génies permet de classer ceux-ci au nombre des sujets que la superstition populaire a enfantés et de ne point les confondre avec les gardiens du monde, surveillants des hommes, aides et soutiens des saints que les buddhistes ont emprunté aux brahmanes, qu'ils ont déshabillés de leur divinités et dont ils ont fait des bienheureux.

VI. — Quant au démon, à ce Méara des Brahmanes dont il est question dans la vie de Buddha et qui rappelle si bien Satan tentant Jésus qu'on est tenté de croire que la légende chrétienne est une adaptation de la légende buddhique, il a disparu. Les passions mauvaises dont Méara était la personnification, dont on avait fait autant de démons qu'elles sont nombreuses, sont redevenues des passions non personnifiées en un dieu, en un mot ce qu'elles étaient primitivement. Donc ce qui incite le buddhiste, le Cambodgien même ignorant, celui qui croit aux *arakh* et aux *mémût*, ce n'est pas Méara, ce ne sont pas les *néakh-ta*, les *arakh*, les *mémût*, ce sont les passions avec lesquelles nous naissons tous, certaines propensions à mal faire que nous apportons en naissant et qui sont le fruit de nos œuvres au cours d'une existence antérieure. Donc point de Malin, point de Séducteur, point de Rusé pour conseiller le mal et le présenter souvent sous l'apparence du bien; point de pièges tendus aux pauvres gens, point d'autre esprit du péché que nos passions mauvaises, nos désirs de jouissances, nos tendances naturelles.

D'autre part, point d'ange gardien attaché à la personne

pour la conseiller et pour jouer le rôle de la conscience qui parle et qui crie, point de tévôda du bien pour combattre le tévôda du mal et lui disputer une âme. Pour le buddhiste, même ignorant, l'homme sait d'instinct ce qui est mal et ce qui est bien; la religion du Buddha lui enseigne la pratique du bien, lui dit ce qu'il faut éviter; il est libre, dans la mesure que ses œuvres passées ont établie, de choisir entre la voie qui mène aux norok et celle qui conduit aux paradis. Il est responsable, tout seul responsable; s'il a été trompé, non par les esprits, mais par ses contemporains, c'est qu'il a mérité d'être trompé; s'il est tombé dans un piège, c'est que ses œuvres passées ont tendu ce piège pour lui, car celui qui a été le facteur de cette tension, en commettant une faute dont il sera puni pour son compte, punissait, conformément à la loi des causalités, un homme qui avait mérité que ce piège lui fût tendu. C'est la loi des causalités de chaque être se croisant, se mêlant à l'infini sans se confondre jamais, de manière à ce que la faute de celui-ci soit la punition méritée de celui-là, que la bonne œuvre de cet autre soit, à juste titre, profitable à celui-ci; et tout cela s'accomplissant, dans le monde et dans le temps, conformément à la grande loi de justice immanente qui domine tous les mondes et pousse l'individu à travers toutes ses existences et le fait toujours ce qu'il a mérité d'être.

VII

YÉAMA, JUGE SUPRÊME

I. — Yéama est une des divinités brahmaniques qui paraissent avoir le mieux survécu à toutes les autres, sauf Indra, qui a bénéficié presque seul de l'effondrement général. Seulement les Cambodgiens ont, ou me paraissent avoir, fondu en un même personnage, Yéama, dieu des enfers, et Yéama, le chef des dieux du quatrième des deva lokas. Yéama est pour eux le nom des tévôdas ou bienheureux du quatrième paradis, et le nom de leur chef. Or, pour les Cambodgiens, c'est ce chef qui descend de son paradis pour aller siéger à la porte des norok et juger les morts.

Il est difficile de savoir par les textes et aussi par les religieux cambodgiens si Yéama, le chef des dieux yéama, juge lui-même, ou s'il envoie successivement des tévôdas de son paradis juger pour lui. Le *Trey-Phûm* dit qu'il y a quatre yéama pour les huit enfers, et cependant quand, sur certaines peintures murales, on me montre Yéama jugeant les morts, on me dit qu'il est aussi le chef du quatrième paradis. Un religieux prétend que ces images sont la représentation de Yéama, chef des dieux yéama, en tant que personnification de ces mêmes dieux qui lui sont en tout semblables et qui font pour lui ce qu'il doit faire. C'est subtil. D'autres ne veulent y voir que Yéama, le juge des enfers.

Quoi qu'il en soit, Yéama siège à la porte des enfers, et près de lui sont les Chado Préas Louka bal ou quatre éminents gardiens du monde et les yumphû bal ou gardiens du monde de Yéama, qui sont des damnés-tourmenteurs. Le mort, dans

sa personnalité dernière, comparaît devant lui, le juge l'interroge; les gardiens du monde confirment ou déposent, et Yéama prononce la sentence. Les justes montent au ciel emportés par des tévôdas; les méchants descendent aux enfers, entraînés par les yumphû bal.

II. — Un lettré auquel je montre le récit du *Trey-Phûm* et auquel je fais observer que cela ressemble beaucoup trop aux jugements qui sont prononcés sur terre par les juges royaux, pour être vrai, me répond : « Le *Trey-Phûm* est un bon livre, mais il n'est pas un livre sacré. On peut admettre que les choses ne se passent pas ainsi et que Yéama ne juge pas comme nos bons juges. Ça ne fait rien, car c'est au fond la même chose. Les sâtras disent que les saints montent au paradis et que les méchants descendent aux enfers ; voilà ce qui est absolument vrai et ce qu'il faut croire. On peut dire qu'il n'y a point de jugement après la mort et que chacun apparaît là où il a mérité de paraître, soit en enfer pour y souffrir, soit au paradis pour y être heureux, ou bien que les tévôdas ou le yumphû bal viennent recueillir les morts pour leur servir de guide. Ça ne fait rien, puisque c'est la même chose. Moi je crois qu'il y a un jugement, mais j'ai connu un religieux, très saint et très savant, mon maître, mort depuis longtemps, qui enseignait que le jugement durait l'espace d'un quatorzième de clin d'œil, qu'il s'accomplissait à la mort d'un être comme par un déclanchement[1] en présence de Yéama, des tévôdas, des tourmenteurs et des gardiens du monde, que toute l'œuvre accomplie paraissait lumineuse ici, sombre là et que le mort apparaissait au même instant soit au ciel soit au norok. »

Cette opinion est plus subtile que celle donnée par le *Trey-Phûm*, mais elle me paraît être plus conforme à la pensée buddhique, parce qu'elle comporte quelque chose de fatal, parce qu'elle donne l'idée d'un fait s'accomplissant lui-même, en suite d'un autre fait, comme une conséquence inéluctable.

Dans ce cas, le jugement de Yéama n'est qu'une légende

[1] *Yéan.*

dorée, le produit d'une imagination religieuse, comme notre jugement par Dieu que les chrétiens aiment à représenter avec un grand appareil, où on voit le comparant entre son ange gardien et son démon familier, une balance, des anges joyeux qui emportent les élus, des démons ricanant qui entraînent violemment les damnés, et Dieu impassible avec son fils à sa droite, des saints à sa gauche, et le Saint-Esprit planant au-dessus de lui sous la forme d'une colombe.

Le tableau que nous fait le *Trey-Phûm* d'un jugement de Yéama et celui que l'iconâtrie chrétienne nous donne du jugement de Dieu sont les produits de la même idée, mais ils sont également les produits d'imaginations semblables aussi peu respectueuses de la vérité que puissantes et simplistes. Il faut donc considérer le jugement de Yéama comme aussi peu orthodoxe au point de vue buddhique que le jugement par Dieu au point de vue chrétien.

J'ajouterai que les masses du peuple ne sont guère intriguées par ce jugement de Yéama, qu'on n'en connaît guère que quelques rares représentations murales, que ceux qui ont lu ce que le *Trey-Phûm* en dit n'y attachent pas une importance telle que le souvenir en reste chez eux très vivant. Bref, ce jugement n'est pas populaire et n'est pas considéré comme un article de foi. C'est peut-être que, pour parler comme le lettré que je cite ci-dessus, « ça ne fait rien parce que c'est au fond la même chose »; qu'il y ait ou non jugement, il y a récompense ou punition, et que cela seul est intéressant. Ce qui est encore certain, c'est que le peuple ne sait guère qu'il y a des préas loka bal et qu'il ne connaît les yumphû bal que parce qu'il les voit représentés sur les murailles de quelques temples et qu'il entend quelquefois les lettrés en parler.

VIII

LE REPEUPLEMENT DE LA TERRE PAR LES PROHM

I. — Quand la terre fut reconstituée, habitable, semblable à ce qu'elle avait été avant sa destruction, mais infiniment plus belle, les prohm qui, dans l'Aphossara phûm, mouraient après avoir épuisé les mérites qui les y avaient conduits, venaient renaître sur la terre et la peupler.

Ces anciens bienheureux étaient doués de beaucoup de grandes facultés merveilleuses qui sont la propriété des brahmas. Ils étaient sans sexe, pouvaient s'élever dans les airs, y planer sans cesse et se transporter d'un point à un autre avec une grande rapidité ; de leur corps s'échappaient des rayons lumineux qui éclairaient tout le châkrâlavéal, mieux que ne le font aujourd'hui, le soleil, la lune et les étoiles. Un religieux et un lettré que je consulte sur leur condition pensent que, par suite de leur renaissance sur la terre renouvelée, vierge encore, et sur laquelle nul n'avait encore péché, leurs facultés étaient grandes; mais ils croient qu'ils avaient perdu le souvenir de leur existence antérieure, ne savaient point d'où ils venaient et ne jouissaient point de la faculté de connaître l'avenir. Le lettré ajoute : « Ils étaient, quand ils parurent sur la terre, tout au commencement, des hommes types, des hommes d'avant la chute, des brahmas humanisés qui se ressentaient encore de la condition bienheureuse qui avait été la leur dans l'Aphossara phûm. Leur état était un état de perfection humaine que, seuls, les saints peuvent retrouver sur cette terre, quand ils suivent avec un grand soin tous les préceptes enseignés par le Buddha, quand ils ont

pratiqué toutes les vertus et sont parvenus par une méditation, toujours plus intense, à se détacher entièrement des choses de ce monde », et, pour compléter la pensée de mon lettré, j'ajouterai : « quand les choses de ce monde ne tombent plus sous leur entendement que comme un songe voltigeant.»

Ils ne mangeaient point et ne vivaient que de l'odeur de la terre et des fleurs qu'ils respiraient. Ils n'éprouvaient pas le besoin de manger ni de boire et vivaient sur la terre presque comme ils avaient vécu dans leur paradis.

Ils vécurent ainsi des milliers et des milliers d'années, puis un jour qu'ils respiraient avec plaisir l'odeur de la croûte terrestre [1] qui était encore fraîche et d'une odeur agréable, ils songèrent à la goûter et se réunirent pour la manger [2] et pour voltiger ensemble comme font les oiseaux. N'étant plus occupés qu'à se divertir, leur puissance merveilleuse diminua en même temps que leur beauté superbe. Ils augmentèrent leurs plaisirs, s'y oublièrent davantage d'âge en âge et il advint qu'ils perdirent la faculté de s'élever et de voyager dans les airs et qu'ils se trouvèrent plongés dans les ténèbres profondes, aveugles de leur science merveilleuse et privés du rayonnement lumineux qui éclairait la terre autour d'eux. Ne voyant plus les objets qui les entouraient, les routes qu'ils voulaient parcourir, ils se trouvèrent dans la plus grande misère et se dirent : « Comment pourrons-nous maintenant reconnaître ceux qui nous approcheront. » Comme ils parlaient ainsi, le soleil, où Préas Atit, apparut à 50 yûch au-dessus de la terre, marchant vers le sud et paraissant faire le tour du mont Méru. Avec lui reparut la lumière et, me dit un bonze, « dans leur cœur, ils sentirent s'éteindre leur angoisse ». Alors, les habitants de la terre, les animaux aussi bien que les prohm, purent voir leurs voisins, reconnaître leur route, comme autrefois, avant que les hommes eussent perdu le rayonnement lumineux qu'ils avaient apporté de l'Aphossara phûm. Les prohm voyant le soleil et la belle lumière qu'il

[1] *Krâdas dên dey*, papier du territoire de la terre.

[2] Un religieux, que je consulte sur cette étrange nourriture, rectifie ainsi ce passage : « ... Ils songèrent à goûter l'écume terreuse que portaient les eaux des fleuves, et se réunirent pour la manger... »

donnait se réjouissaient et se disaient : « Un tévôbot[1] est venu chasser l'obscurité qui nous avait plongés dans la désolation et dans la terreur. Donnons-lui le nom de Préas Saurya tévôbot. » Et ils lui donnèrent ce nom.

Cependant, le soleil s'avançant au-dessus du monde et se rapprochant lentement du mont Méru après s'en être écarté, finit par disparaître derrière lui. Alors, l'obscurité qu'il avait chassée s'étendit de nouveau sur le monde. Avec elle reparurent la désolation et la peur. Comme les hommes se désolaient, la lune ou Préas Chant, moins grande et moins brillante que le soleil, parut à 40 yûch au-dessus de la terre et chacun pensa qu'elle était venue pour éclairer les nuits. Les hommes en la voyant se réjouissaient et disaient : « Un tévôbot est venu pour nous éclairer la nuit. Donnons-lui le nom de Préas Chant tévôbot. » Et ils lui donnèrent ce nom.

Après le soleil et la lune, parurent les étoiles qui sont des millions et des millions et qui sont des palais habités par les tévôdas et les tévôbot. Alors, les jours et les nuits se succédèrent sans interruption comme avant la destruction du monde.

II. — Les prohm de la terre, oubliant de plus en plus leur nature et cédant aux désirs qui s'allumaient en eux, commencèrent à se nourrir des plantes que la terre portait en abondance ; mais, comme ils se pervertissaient toujours davantage, les végétaux, dont tout d'abord ils faisaient leur nourriture, cessèrent de leur être agréables ; ils cherchèrent des champignons amers et les mangèrent ; la terre cessa de produire les végétaux comestibles qu'ils avaient délaissés. Plus tard, ils méprisèrent les champignons amers et ceux-ci disparurent à leur tour. Alors parut une liane nommée *phatéa lada*[2] qui avait très bon goût et cette liane devint la nourriture de tous les prohm, et elle remplaça les champignons amers qui avaient remplacé les premiers végétaux comestibles. Mais un temps vint où les hommes méprisèrent cette liane et lui préférèrent une autre nourriture ; alors cette liane disparut à son

[1] En pâli *devaputa*, fils de Dieu.
[2] En pâli *badalata*, la liane *bada*.

tour et les hommes se mirent à manger une espèce de riz très blanc, sans écorce et sans son qui parut sur la terre avec la marmite qu'on devait employer pour le faire cuire. Cette marmite se posait sur un foyer fait de trois pierres de cristal et le riz y cuisait sans feu et sans perdre sa couleur, blanche comme la fleur de jasmin[1]. Quand ce riz était cuit, il répandait une très bonne odeur et on le mangeait avec des choses qu'on n'allait point chercher, mais auxquelles il suffisait de penser pour les avoir toujours en aussi grande abondance qu'on voulait.

Alors, à cause des choses que ces prohm dégénérés mangeaient, le ventre se remplit d'excréments et deux ouvertures se produisirent à la partie inférieure de leur corps pour l'évacuation journalière. Jusque-là, tant que les hommes s'étaient nourris de champignons amers, de liane phatéa, leur corps ne contenait aucun excrément; ils étaient comme les tévôdas : qu'ils mangeassent peu ou beaucoup, ce qu'ils mangeaient se distribuait dans les sept mille veines de leur corps et rien ne se transformait en ordures. Celles-ci ne parurent que lorsque les hommes commencèrent à manger du riz.

Avec les orifices d'évacuation parurent les organes sexuels. Les hommes et les femmes voyant alors qu'ils n'étaient plus semblables de corps, commencèrent à se désirer et apprirent d'eux-mêmes à forniquer ensemble. Alors les hommes se choisirent des épouses et se construisirent des maisons pour y cacher leurs amours.

Dans la suite des temps, les hommes ayant approvisionné beaucoup de riz, beaucoup plus, me dit un religieux, qu'ils n'en pouvaient consommer, il advint que le riz se couvrit d'une écorce semblable à celle qui recouvre le riz que nous mangeons maintenant. Et comme les hommes et les femmes avaient appris à forniquer et ne pensaient plus qu'à leurs amours, les champs qui produisaient autrefois du riz sans écorce, sans son, ne donnèrent plus que du riz recouvert d'écorce et de son. Mon religieux ajoute : « Les pierres de

[1] Il est question de ce riz, de cette marmite et de ce foyer merveilleux dans le conte du *Mâha Sêthey* ou « grand riche » qui forme une des belles parties du *Trey-Phûm*.

cristal qui servaient de foyer aux hommes disparurent[1] et, pour manger le riz que la terre produisait avec abondance, ils durent l'écraser dans son écorce et le faire rôtir. Ce n'est que plus tard, beaucoup plus tard, qu'ils apprirent à le décortiquer au pilon, à le blanchir, à le vanner et à le faire cuire dans l'eau. »

Les hommes, voyant ce changement, disaient : « Autrefois, nous observions les préceptes, nous disions des prières et, quand nous voulions obtenir une chose, nous l'avions de suite ; nous ne mangions pas et nous n'avions pas faim ; quand nous voulions nous élever dans l'air, nous le pouvions et nous voyagions au travers des vents. Nous avions des lieux naturels de repos et nous étions heureux. De nos corps, comme du corps des brahmas, s'échappaient des rayons lumineux. Parce que nous avons abusé de notre puissance, de nos facultés, parce que nous avons mangé, tout cela n'est plus. Nous n'avons pas prié et des malheurs toujours plus grands sont venus fondre sur nous. Notre nature a changé, et les grains que nous mangions et qui poussaient sans écorce et sans son ne viennent plus ainsi dans nos rizières. Ils poussent maintenant couverts d'écorce et de son, et, pour les obtenir de la terre, il faut les semer dans nos champs, les repiquer et les couper. Autrefois, il n'en était pas ainsi, car tous les paddys poussaient d'eux-mêmes et sans le secours de l'homme. »

III. — Plus tard, il arriva que les hommes, étant obligés de cultiver la terre pour en obtenir leur nourriture, désirèrent se la partager, afin de planter chacun pour soi le riz et les bananes dont ils avaient besoin. Mais alors, il y eut des gens qui voulurent avoir beaucoup de terre et qui se précipitèrent sur leurs voisins pour leur prendre le terrain qu'ils convoitaient. « Il y eut des violences, dit mon religieux, et des

[1] Le *Trey-Phûm* enseigne dans sa description de l'*Audârkaro thvîp* et dans le conte du *Mâha Sêthey* que ce foyer, cette marmite merveilleuse et ce riz sans écorce, se trouvent encore dans l'*Audakaro thvip* ou continent du Nord. L'épouse du Mâha Sêthey possédait les trois pierres de cristal, et la marmite qui d'elle-même produisait autant de riz cuit qu'on en désirait avoir.

batailles de famille à famille, de village à village, et c'est ainsi que les hommes, devenus méchants, prirent l'habitude du mal et de la guerre. »

Les hommes souffrirent longtemps de cet état de choses, mais il ne faisait que s'aggraver ; il n'y eut bientôt plus de sécurité pour personne, parce que, dit mon religieux, les plus forts attaquaient les plus faibles, s'en emparaient et les obligeaient à travailler pour eux, sur les terres qu'ils leur avaient prises. Les hommes s'émurent alors et se rassemblèrent pour s'entendre.

Nous avons beaucoup de discussions, dirent-ils, beaucoup de procès à cause des terres. Nous ne craignons plus personne et chacun fait maintenant ce qu'il veut faire. Il faut mettre un terme à cet état de choses et que nous choisissions un chef pour nous juger, pour nous commander et pour nous partager les rizières et les terrains d'habitation, et nous lui donnerons une partie de notre riz pour subsister [1].

S'étant mis d'accord, ils furent trouver le Préas barommo Pouthisath [2] qui, dans la suite des temps, devait être notre maître [3], et qui portait alors le titre de Préas mâha borisa kamokan [4]. Il vivait dans la forêt comme un ascète et habitait un tronc d'arbre. Il était très respecté des hommes et, depuis longtemps déjà, beaucoup d'entre eux avaient pris l'habitude de le choisir comme arbitre dans tous leurs différends ; ils étaient toujours satisfaits de ses jugements, parce qu'ils étaient toujours rendus avec la plus grande sagesse. Les hommes ayant délibéré furent donc le trouver et ils le nommèrent athipedey [5] avec le titre de Préas mâha sammata réach [6]. Il posséda les sept trésors d'un roi chàkràpéatra [7] ou du monde (de la roue du monde), qui sont le kàngchàk ou

[1] Telle serait l'origine de la royauté et de la dîme royale, que le souverain a le droit de lever sur toutes les récoltes.

[2] Du pâli *para paramo bôdhisatta*, l'éminent entre les éminents futurs buddhas, une des incarnations du Buddha.

[3] *Méchas*.

[4] Du pâli *paramahâpurisa*, éminent grand homme.

[5] En pâli *adhipati*, maître suprême.

[6] En pâli *paramahâsammattarâja*, éminent et grand roi élu.

[7] En pâli *cakkavatti*, en sanscrit *câkrâvartin*.

disque, la perle des éléphants, la perle des chevaux, la perle de la femme, la perle des brillants, la perle des trésoriers et la perle des héros; puis il régna sur les quatre parties du monde et sur les deux mille îles qui peuplent les mers. Son règne dura un asankhay. Ce grand roi fut le premier roi de la terre reconstituée et des hommes, le fondateur de la race royale dite solaire de laquelle sont descendus tant de rois, et finalement le père du Buddha, Sudhodana, le roi des Sakias. Il fut en même temps la première incarnation sur la terre reconstituée de celui qui, plus tard, devait être le buddha Siddhartha Gôtama. Donc, par filiation naturelle et visible, et par filiation spirituelle, le Buddha, fils d'un roi, descend du premier roi des hommes qui était aussi un saint. Nous verrons par la suite que ces filiations, qui ont des points de départ et d'arrivée communs, sont loin d'être identiques et que la généalogie de Siddhartha, envisagé comme prince, est loin d'être la généalogie du même personnage envisagé comme buddha.

IV. — C'est sous le règne de ce prince que furent promulguées les premières lois et apportés les premiers livres sacrés. Voici comment et par qui :

Le fils d'un ministre[1] du roi, qui était un prohm venu, de l'Aphossara phûm, après sa mort comme bienheureux, se réincarner sur terre, ayant émis dans son cœur le souhait que le roi fut toujours juste et vécut longtemps, se retira dans la forêt pour prier et pour y vivre de la vie des ascètes. Ayant pratiqué pendant de longues années toutes les vertus concordant avec son nouvel état, il acquit les cinq connaissances ou facultés surnaturelles et les huit états d'âme que procure la nourriture ascétique ou religieuse. Il ne vivait plus que des fruits qu'il trouvait dans la forêt, d'autres fruits lui étaient apportés dans sa caverne par des tép aksar[2], qui sont les bienheureux de l'air, et les femmes des tévôdas. Or il arriva un jour que les tép aksar, surprises par un orage,

[1] *Amat*, du pâli *amatya*, compagnon, ministre, conseiller privé.
[2] Du pâli *devi-apsara*, déesses de l'air.

s'enfuirent et que l'une d'elles, pour n'être pas mouillée, se réfugia dans la caverne de l'ascète. Celui-ci, la voyant, l'aima et la prit pour son épouse; s'étant amusé avec elle, cette femme eut d'abord un garçon, puis un autre. Quand ces deux garçons eurent atteint l'âge d'homme, ils entrèrent en religion et acquirent, par la pratique de toutes les vertus, les facultés merveilleuses que leur père avait conquises et dont il a été parlé plus haut. Ils donnèrent aux hommes un grand exemple du respect qu'il faut avoir pour ses père et mère jusqu'à leurs derniers moments.

Un jour l'aîné s'éleva dans les airs et s'en fut dans un autre châkrâlavéal chercher les livres sacrés de la loi et les formules de l'invocation; puis, de retour, il alla avec son frère les offrir au roi, afin qu'il pût gouverner les hommes avec justice et sagesse, et que ceux-ci eussent des préceptes écrits à observer. Le roi fit de l'aîné son conseiller et il chargea le cadet de juger en son lieu et place. Ce juge commença par bien juger, et les tévôdas étaient si heureux de voir avec quelle sagesse il appliquait la loi, qu'ils venaient tous les jours assister à ses audiences. Mais un jour vint où il apporta moins d'attention à son tribunal, fut plus négligent; alors il se trompa, et la sentence qu'il rendit, n'étant point juste, ne donna satisfaction à aucune des parties. Les plaideurs mécontents appelèrent de sa sentence au roi, et celui-ci rendit un jugement tout différent que le peuple entier applaudit. Le grand juge fut couvert de confusion, conspué par les habitants et abandonné par les tévôdas; il se démit de sa charge et se retira dans la forêt pour y vivre de nouveau de la vie ascétique des religieux dévots. S'étant remis à étudier, à méditer sur toutes choses, à pratiquer les vertus compatibles avec la profession de tabas esey [1], il acquit de nouveau les cinq facultés merveilleuses, les huit degrés de vertu, et le peuple, qui l'avait abandonné, commença à lui rendre son estime.

Un jour, il s'éleva dans les airs et s'en alla dans un autre

[1] Du pâli *tapo isi, rishi,* ascète. — *Tapo* vient du sanscrit *tapasya,* et surtout *tâpasa.*

châkrâlavéal chercher les livres de la loi sacrée et le livre des mondes, c'est-à-dire le code des lois qui porte au Cambodge le nom de *Préas Thomma satth*[1], et, me dit un religieux, le livre qui raconte la destruction du monde, sa reconstitution et son repeuplement par les prohm; en un mot, ce que je viens de reproduire et d'abréger dans ce chapitre et dans le précédent. C'est de ces deux livres, dit le *Préas Thomma satth*, que sont sortis les textes de la loi écrite. Il copia ces livres et fut les remettre au roi son maître.

V. — Ce roi, le premier roi des hommes, qui était un chef sage et vertueux, dévot et soucieux de conserver la paix et la prospérité parmi les hommes, eut quatre fils. L'aîné lui succéda sur le trône, mais il ne régna que sur le continent du sud ; le second régna sur le continent du nord ; le troisième sur celui de l'est, et le quatrième et dernier sur le continent de l'ouest. Ces quatre rois, qui étaient des hommes vertueux et qui avaient acquis la faculté dont leur père jouissait de s'élever dans les airs et de les traverser, prirent l'habitude de se rendre visite tous les jours, et cette habitude, ils la gardèrent jusqu'à leur extrême vieillesse; mais il arriva que leur grand âge les obligea à ne plus se voir.

Ces quatre rois eurent chacun dix garçons. Devenus très âgés, ils partagèrent leurs royaumes entre eux, mais aucun d'eux ne munit l'aîné de ses fils; la part centrale demeura celle du roi père, et son fils aîné, qui continuait d'habiter avec lui, recevait le titre d'obbaréach[2]; il ne montait sur le trône qu'à la mort de son père. Les dix fils de chacun de ces quatre rois eurent chacun dix garçons et, en imitation de ce qui avait été fait pour leurs pères, ils partagèrent leurs royaumes entre tous leurs garçons et, chaque fois, l'aîné demeura sans royaume près de son père avec le titre d'obbaréach. Et cette manière de procéder, me dit un religieux, fut celle de tous les âges tant qu'on conserva l'habitude de partager le royaume du père entre tous les enfants mâles[3].

[1] En pâli *paradhammasattham*, le précieux livre de la loi.
[2] En pâli *uparâja*, sous-raja, vice-roi.
[3] L'*obbaréach* au Cambodge est souvent le frère cadet du roi. Ce mot qui

Les rois des quatre parties du monde cessèrent les premiers de se rendre visite, mais ils gardèrent longtemps l'habitude de se voir dans le même continent tous les jours comme des parents qui s'aiment et que nul intérêt contraire ne vient diviser. « C'était gentil, dit un satra, de les voir ainsi parcourant les airs avec leur beau cortège et de voir avec quelle joie ils se revoyaient. » Mais ils vieillirent et il advint que leur grand âge s'opposa à leurs voyages; alors, afin de ne pas rompre leurs bonnes relations, ils s'envoyèrent des ambassadeurs tous les jours d'abord, et cela était bien, puis tous les sept jours, puis tous les quinze jours, puis tous les mois, puis tous les ans. Plus tard, leurs vertus étant devenues moins grandes, leur science diminua et il advint qu'ils perdirent la faculté de s'élever et de voyager dans les airs.

Enfin, les petits-fils du premier roi des hommes qui habitaient un même continent cessèrent tout à fait de s'envoyer des ambassadeurs et par ne plus se considérer comme appartenant à la même famille.

Les relations entre royaumes cessèrent, les habitants prirent l'habitude de se nourrir à leur manière, le langage primitif s'altéra et différa bientôt si bien que les hommes ne purent plus se comprendre d'une extrémité du Chompû-thvîp [1] à l'autre. Les mœurs se modifièrent aussi et bientôt les peuples eurent des intérêts contraires.

C'est pour toutes ces raisons, dit le *Préas Thomma satth,* qu'il y a cent nations dans le continent du sud.

vient du sanscrit *uparāja*, sous-roi, vice-roi, est généralement au Cambodge, au Siam et au Laos, le titre que porte le prince héritier présomptif de la couronne.

[1] En pâli *Jambudipa,* le continent du Sud.

LIVRE III

ONTOLOGIE BUDDHIQUE

I

LES ÉLÉMENTS DE L'ÊTRE

I. — « Pourquoi y a-t-il des mondes et pourquoi ces mondes sont-ils habités par des êtres ? » demandai-je un jour à un lettré.

Voici sa réponse :

« Il y a des êtres, je ne sais pourquoi. Il y a un espace et dans cet espace il y a des mondes, évidemment parce qu'il y a des êtres. Mais comme je ne sais pourquoi il y a des êtres, je ne sais pas, en vérité, pourquoi il y a des mondes. Le Buddha n'a point dit ce qu'il savait sur cela et nous ne savons rien, sinon qu'il y a des êtres et des mondes. Mais s'il y a des mondes et des êtres, il est certain qu'il y a, pour qu'ils soient, une raison que nous ne connaissons pas. » Cette réponse peut se résumer en cette proposition : « Je suis, mais je ne sais pas pourquoi je suis; cependant, si je suis, c'est qu'il y a une cause pour que je sois; cette cause, je l'ignore. »

Le Buddha n'a point dit *ce qu'il savait* sur cela ; il n'a pas *voulu* s'expliquer sur la cause dont les mondes et les êtres sont l'effet; il n'a pas dit pourquoi nous sommes sortis

de l'Incrée sans forme pour prendre une forme vouée à mille et mille changements, et de nous abîmer dans l'Incrée sans formes, c'est-à-dire dans le Nippéan. Et s'il n'a pas dit ce qu'il savait sur cela, c'est que cette notion est inutile au salut et de nature à troubler notre pauvre cervelle d'homme ignorant, notre quiétude religieuse ; c'est que ce qu'on en peut dire, est capable de nous écarter des huit sentiers qui conduisent au Nippéan.

On peut douter que le Buddha ait su autre chose que les choses qu'il a enseignées et croire que s'il eût eu quelques notions nettes sur l'origine de la loi des causalités, il les eut fait connaître. On peut croire aussi que s'il n'a point parlé sur cette origine, c'est que toutes les explications qui s'offraient à son esprit lui paraissaient imparfaites et surtout de nature à nuire à sa doctrine, à troubler la Communauté, à jeter les esprits de ceux qui le suivaient dans une polémique inutile et dangereuse, puisqu'elle ne pouvait que les partager en écoles. Doit-on lui savoir gré d'avoir ainsi refusé de s'expliquer sur ce qu'il ne savait pas et d'avoir laissé à la première page de sa doctrine cette borne-limite qui dit : « Au delà, rien ne peut être connu. » On doit tout au moins admirer son habileté, car, en se taisant sur l'origine des choses, il échappait à l'écueil où sont tombées toutes les religions qui ont voulu expliquer ce qui est inexplicable de soi, ce qui ne pourra être su jamais; il a ainsi échappé aux polémiques que n'eussent pas manqué d'engager ceux que l'explication qu'il eût donnée n'eût pas satisfaits, ou qui auraient cru devoir lui préférer une explication plus ingénieuse.

Quel que soit le motif qui a porté le Buddha à se taire sur la cause première de l'existence des mondes et des êtres, il est bien certain que cette cause ne trouble pas la quiétude des Cambodgiens et que tout le monde buddhique considère qu'il est absolument inutile et oiseux d'y songer. On sait que l'être vient du Nippéan et qu'il doit y retourner, et cela suffit aux fidèles pour s'avancer plus ou moins rapidement dans la voie qui y conduit. Le Buddha a certainement, sur ce point encore, atteint le but qu'il se proposait.

II. — Mais s'il s'est tu sur la cause première des formations, il ne s'est pas tu sur les éléments qui concourent à ces formations et qui, par des combinaisons diverses à l'infini, produisent des êtres dissemblables à l'infini. C'est que pour expliquer la loi des formations successives, montrer la loi des causalités s'exerçant sur les êtres toujours avec justice et précision, il était obligé de dire ce que sont les éléments primitifs de l'être, de montrer de quelles combinaisons innombrables ils sont susceptibles. On peut douter que le Buddha ait créé une terminologie pour parler d'eux, mais on doit admettre qu'il a imaginé la métaphysique qu'il a tirée des notions généralement admises de son temps. Cette métaphysique buddhique est pleine de subtilités, difficile à suivre, et pourtant elle n'est pas, à mon sens, la partie qui résiste le moins à la critique occidentale, sinon dans ses détails, tout au moins dans son ensemble et surtout dans l'idée fondamentale qu'elle a pour mission de défendre. Etudiée sans parti pris, elle est, en tout cas, un effort intellectuel inouï et la plus curieuse des spéculations philosophiques et religieuses connues.

Certes le peuple cambodgien n'a pas de cette métaphysique une idée bien nette, mais parmi les lettrés, parmi les religieux, il n'est pas très difficile de rencontrer un homme qui puisse l'enseigner et surtout qui l'ait étudiée et qui puisse montrer en quoi elle se rattache à la doctrine religieuse de l'inéluctable causalité, en quoi elle est indispensable à cette doctrine dès qu'on veut se mettre en état de « méditer avec fruit sur les dogmes » qu'elle a imaginés. Voyons donc ce qu'elle est.

III. — Les cinq principales propriétés[1] de l'être sont : 1° la forme ou corps organique, la matérialité ; 2° la sensation ou la faculté de sentir ; 3° la perception ou la faculté de percevoir ; 4° le discernement ou la faculté de discerner ; 5° la conscience ou la faculté d'apprécier, de juger[2].

Ces cinq propriétés de l'être sont communes à tous les êtres, à l'homme et aux bêtes, mais elles sont loin d'exister

[1] *Khandhas* en pâli.
[2] En pâli : *rûpa, védanâ, saññya, sangkâro, vinyana.*

au même degré chez tous les êtres, fussent-ils de même espèce, et c'est ce qui fait leur diversité tant physique que morale. Cette diversité des êtres a pour cause leurs mérites ou leurs démérites différents, c'est-à-dire leur karma ; elle est la conséquence de la diversité des actes qu'ils ont, les uns et les autres, accomplis au cours des existences antérieures. Parce que leurs œuvres n'ont pas été identiques, les fruits que ces œuvres ont produit sont divers. Et comme les fruits de leurs œuvres accomplies sont eux-mêmes dans leur forme présente, il s'ensuit que leur diversité est leur propre fait. Telle est la loi du karma. Mais la loi du karma qui se révèle par la diversité, s'exerce à l'aide des éléments, car l'être est, en vérité, au moral et dans sa destinée future, ce que le fait la combinaison des éléments qui le composent. Donc, si les êtres sont divers à l'infini, c'est parce que les éléments qui se combinent pour produire les personnalités se sont combinés pour les produire d'après les formules innombrables fournies par leur karma. C'est d'ailleurs ce qui s'expliquera mieux par la suite. Continuons.

IV. — Il est facile de comprendre que les cinq propriétés ci-dessus dites, sont plus ou moins actives, que les sensations sont plus ou moins vives et que les facultés de perception, de discernement et de compréhension sont plus ou moins grandes. On le comprendra mieux encore quand on saura que ces cinq propriétés principales, caractéristiques de l'être, sont elles-mêmes les conséquences, le produit des combinaisons plus ou moins parfaites, plus ou moins bien proportionnées d'éléments souvent nombreux. Ainsi : la forme matérielle ou matérialité est, dans l'être, le fait de la combinaison de vingt-huit éléments ; la sensation en général est le fait de six espèces de sensations ; la perception en général est la conséquence de six espèces de perceptions ; le discernement en général est le produit de cinquante-deux conditions ou éléments de discernement ; et la conscience en général est la conséquence de quatre-vingt-neuf éléments d'appréciation. Les vingt-huit éléments qui composent le corps organique sont les éléments suivants : 1° la terre, 2° l'eau,

3° le feu, 4° le vent[1] qui, en se combinant, donnent la matière sous la forme que nous lui connaissons.

Les formes organiques suivantes : 5° les yeux, 6° les oreilles, 7° le nez, 8° la langue et 9° le corps proprement dit, c'est-à-dire les organes de cinq sens qui mettent l'être en contact avec l'extérieur.

Les cinq sens suivants : 10° la vision, 11° l'audition, 12° l'odorat, 13° le goût, 14° le toucher.

Les sexualités qui distinguent entre eux les êtres de même espèce : 15° la sexualité mâle, 16° la sexualité femelle.

Les propriétés suivantes : 17° le cœur, 18° la vitalité.

La vacuité suivante : 19° l'espace, c'est-à-dire les neuf ouvertures du corps.

Les facultés suivantes : 20° le geste, c'est-à-dire la faculté de s'entendre par gestes, 21° la parole, c'est-à-dire la faculté de parler.

Les propriétés suivantes : 22° la légèreté, 23° la souplesse, 24° l'adaptation ou propriété qu'ont les éléments de se rassembler pour former l'être, 25° l'agrégation ou propriété qu'ont les éléments de la forme de se combiner, 26° la propriété de durer, 27° la propriété de décroître, 28° la propriété qu'ont tous les êtres de changer.

On comprend déjà à la simple lecture de cette énumération des vingt-huit éléments qui concourent à la formation de l'être, qu'ils peuvent et doivent donner naissance à bien des combinaisons, à bien des diversités. On les retrouve tous, en effet, dans l'être, mais à des degrés différents; les quatre éléments sont loin de se combiner dans l'être toujours d'une manière identique; les cinq formes organiques sont plus ou moins parfaites, et par conséquent, les sens plus ou moins subtils; la sexualité plus ou moins exigeante; plus ou moins puissants, l'amour et la vitalité sont plus ou moins grands; les neuf ouvertures du corps sont plus ou moins parfaites (yeux, oreilles, narines, bouche, orifices d'évacuation); la faculté de parler par gestes et par paroles est plus ou moins complète, les sept propriétés de l'être sont plus ou moins

[1] En pâli, les *dhâtu* suivants : *pathavi*, *apô*, *tejo* et *vâyo*.

grandes, ou plus ou moins actives. De là, mille et mille combinaisons qui font, des êtres qui vivent sur la terre, dans les enfers ou dans les cieux, une foule innombrable d'êtres qui ne se ressemblent point et qui ne sont pas semblables, dans la même race, dans la même espèce, que par les *a priori* ou apparences.

Or, ces combinaisons qui créent des personnalités différentes sont les conséquences du karma, sont le fruit des œuvres accomplies au cours des existences passées.

V. — Mais ce n'est pas tout; le champ de ces combinaisons, la possibilité d'être plus nombreuses, devient plus grand encore si on analyse chacun des vingt-huit éléments de la forme, si on cherche à savoir ce qu'ils deviennent dans l'être.

Ainsi, la terre forme tout ce qui est solide dans le corps, vingt parties : les os, la chair, la peau, les veines, les dents, les ongles, les cheveux, le poil, la cervelle, la moëlle, les rognons, le cœur, le foie, l'abdomen, la rate, les poumons, les intestins, l'intestin grêle, l'estomac, les excréments.

L'eau forme tout ce qui est liquide, douze parties : bile, sang, graisse, matière lubrifiante, pus, salive, sérum, mucus, urine, phlegme, sueur, larmes.

Le feu donne les quatre espèces de feux ou chaleurs : celui qui provient de la fermentation, celui qui donne la chaleur corporelle, celui qui produit la vieillesse et les maladies, celui qui consume la nourriture portée dans l'estomac.

Le vent qui comprend les six vents du corps : celui qui souffle des pieds à la tête et qui produit les vomissements; celui qui souffle de la tête aux pieds et qui produit les évacuations journalières et les accouchements; celui qui est aspiré et expiré par la bouche; celui qui souffle à l'extérieur des intestins; celui qui souffle à l'intérieur des intestins; celui qui souffle dans les veines et qui produit plus particulièrement le mouvement et les pouls.

Et la terre qui forme les vingt parties solides du corps, et l'eau qui forme les huit parties liquides, et les feux qui donnent la vie, et les vents qui donnent le mouvement ne sont

pas identiques en force et puissance pour tous; ils sont ce qu'ils sont, conformément au karma de chacun de nous et leurs combinaisons en proportions variables sont le fruit des œuvres, c'est-à-dire une résultante des actions commises au cours des existences antérieures.

De la combinaison plus ou moins parfaite et plus ou moins bien proportionnée de ces quatre éléments dépendent en partie la nature physique et morale de l'être. De la forme des organes, des sens et de la combinaison plus ou moins parfaite des quatre éléments dépendent la sensibilité plus ou moins grande de ces organes et, par suite, des sensations plus ou moins vives, une sensibilité morale plus ou moins intense, des désirs sexuels plus ou moins violents.

La force, qui permet à toutes les parties du corps de rester en équilibre, qui maintient tout ce qui doit être maintenu et qui assure la santé, est répandue dans tout le corps, mais plus ou moins bien répartie conformément à la loi du karma. Quand la répartition est bonne et qu'elle donne une vie de quatre-vingts années et au delà, c'est que cette bonne répartition a été méritée au cours des existences antérieures, c'est qu'elle est le fruit d'un bon karma; quand la force est mal distribuée dans le corps, quand telle partie a son maximum de force et telle autre partie ce qu'il faut pour durer un nombre plus ou moins grand d'années, mais inférieur à quatre-vingts ans, c'est que cette répartition défectueuse a été méritée, c'est qu'elle est le fruit d'un karma mauvais.

Et ainsi de suite, car tout est le produit de nos actes passés; la faculté de s'exprimer par gestes et paroles, est ce que nous avons mérité qu'elle soit; les propriétés de notre être sont ce que nous avons mérité qu'elles soient; tout est soumis à la loi du karma, tout est le fruit des œuvres passées, une conséquence d'actes bons et mauvais, une application exacte, minutieuse et naturelle de la loi des causalités. La souplesse, l'élasticité, la légèreté, sont des résultantes. Le rapprochement et la combinaison des éléments de l'être, — qui assurent sa durée, sa santé, qui reculent sa décroissance et qui rendent les changements qu'il doit subir plus ou moins fréquents, plus ou moins avantageux, — s'accomplissent

conformément à la loi du karma qui gouverne toutes choses.

Ceci dit, il est facile de comprendre que toutes ces combinaisons à l'infini donnent naissance à des êtres aussi différents que possible, à des êtres ayant la faculté plus ou moins grande de sentir plus ou moins vivement, de s'impressionner plus ou moins rapidement, de vibrer plus ou moins subtilement, c'est-à-dire d'entrer plus ou moins exactement en rapport avec le monde extérieur. Les plus parfaits des êtres sont ceux qui, bien qu'émus, restent maîtres d'eux-mêmes; qui peuvent percevoir ce qui les a émus, et distinguer entre leurs émotions, entre les facteurs de telle sensation, juger, reconnaître ce qui est bon de ce qui est mauvais, ce qui est juste de ce qui est injuste, et régler leur vie d'après un jugement sain. Or, ces plus parfaits sont les saints, qui, nés avec des mérites acquis au cours des existences antérieures, sont parfaits de corps, de puissance, de durée, bien proportionnés, et comme me dit un religieux, « solides des reins, du cœur et de l'esprit ». Leur santé est bonne, leur force est bien distribuée dans leur corps, ils sentent avec leur cœur, et leur intelligence est si grande qu'ils savent s'isoler pour méditer et trouver dans la méditation la solution des problèmes de conscience les plus difficiles, sans que leur quiétude soit troublée. Ces gens là sont les heureux du monde, ceux qui savent voir toutes les faces d'une chose sans se troubler jamais.

VI. — Mais revenons un peu en arrière et voyons, maintenant que nous connaissons les vingt-huit formes de la matérialité de l'être, ce que sont les quatre autres propriétés principales de l'être. J'en ai déjà dit quelques mots et déjà on a pu entrevoir la pensée qui commande toute cette théorie, mais il faut insister si on veut se rendre bien compte des phénomènes qui s'accomplissent dans l'être et qui font de lui un être relativement libre et conscient.

Les Cambodgiens, comme tous les buddhistes, distinguent six catégories de sensations[1]; chacune de ces catégories a pour

[1] *Vétan khantho*, en pâli *Vedanâ khandha*.

cause la mise en contact d'un objet extérieur avec un sens. De ce qu'il y a six sens, — la vision, l'audition, l'odorat, le goût, le toucher et l'intelligence, — et six organes des sens : — l'œil, l'oreille, le nez, la langue, le corps et le manas, — il y a six catégories de sensations [1].

Mais ces six catégories de sensations, considérées à un autre point de vue, sont de trois espèces : il y a la sensation agréable produite par un objet extérieur qui plaît et qui se trouve en contact avec l'un des sens ; il y a la sensation désagréable produite par un objet qui déplaît et qui se trouve en contact avec l'un des sens ; il y a la sensation indifférente produite par un objet qui ne plaît ni ne déplaît et qui est mis en contact avec l'un des six sens [2].

Envisagé à un point de vue plus analytique, cela fait dix-huit espèces de sensations, me dit un religieux. Et il ajoute : « Il y a des sensations qui sont produites sur deux sens par le même objet et en même temps, mais cela ne donne pas naissance à une autre sensation ; en outre, il y a des sensations qui naissent de sensations éprouvées par un autre sens ; par exemple, le nez aspire une odeur, et cette odeur, en impressionnant le sens olfactif, impressionne le sens du goût ; par exemple, l'oreille perçoit un son et, de suite, l'intelligence est impressionnée par un autre objet vu autrefois, mais disparu. Quelquefois trois sens sont éprouvés, impressionnés, mais alors l'émotion de l'être est grande, et ses désirs sont violents.

VII. — De même qu'on distingue six catégories de sensations, on distingue six catégories de perceptions [3]. Elles aussi correspondent aux six sens [4] et produisent chacune des sensations agréables, désagréables ou indifférentes, qui plaisent, déplaisent ou ne plaisent ni ne déplaisent.

[1] En pâli *cakkhusamphassajâ vedanâ, sotasamphassajâ vedanâ, ghânasamphassajâ vedanâ, jivhâsamphassajâ vedanâ, kâyasamphassajâ vedanâ* et *manosamphassajâ vedanâ*.

[2] En cambodgien : *Sukha vétan, tukkha vétan* et *atukkham asukha vétan ;* du pâli *sukhâvedanâ, dukkhâvedanâ* et *adukkhamasukha védanâ.*

[3] *Sañña khantho*, en pâli *sañña khandho.*

[4] Le nom cambodgien est fait avec le nom du sens suivi du mot *khantho*, en pâli du nom de sens suivi du mot *khandho.*

Cela fait aussi dix-huit sortes de perceptions. Mon religieux prétend que les perceptions peuvent, comme les sensations, naître l'une de l'autre, émouvoir, se confondre, ébranler l'être et le tromper, le jeter hors de la réalité et produire l'entêtement, la divagation, la folie.

VIII. — Les propriétés de discernement[1], procédés de discernement ou moyens moraux de discernement, sont au nombre de cinquante-deux : 1° le contact d'un objet extérieur avec l'un des sens ; — 2° la sensation que procure ce contact ; — 3° la perception de l'objet mis en contact ; — 4° la pensée que provoque le contact, la sensation et la perception ; — 5° la réflexion qui suit cette pensée.

6° Le principe de vie en vertu duquel les phénomènes ci-dessus se produisent ; — 7° l'individualité émue par ces phénomènes, munie des six sens et des facultés de discernement.

8° L'attention qu'exige la réflexion mise au service de la pensée ; — 9° l'examen de l'objet qui a provoqué le sens des phénomènes ci-dessus ; — 10° l'énergie qu'exige cet examen ; — 11° la satisfaction, le plaisir que procure cet examen ; — 12° la détermination précise de l'objet de l'examen ; — 13° la persévérance dans l'examen ; — 14° la pureté ou le rejet de l'esprit de tout ce qui peut nuire à cet examen ; — 15° la conscience ou faculté de comprendre, de raisonner sur un phénomène moral, sur une pensée.

16° La honte à l'influence de laquelle il faut résister quand on se livre à l'examen ; — 17° la crainte qu'il faut écarter de l'esprit quand on examine, quand on réfléchit ; — 18° l'indifférence dans l'examen ; — 19° la liberté morale qu'il faut apporter dans l'examen ; — 20° la lumière ou science qu'il faut y employer ; — 21° l'impartialité absolue ; — 22° le calme physique sans lequel l'examen ne peut donner de bons résultats ; — 23° le calme de l'esprit ; — 24° la légèreté du corps, c'est-à-dire l'apaisement des sens ; — 25° la légèreté de l'esprit, c'est-à-dire son apaisement ; — 26° l'apaisement du corps ; — 27° l'apaisement du cœur ; — 28° la manière d'être

[1] En cambodgien *sankhar kantho* ; du pâli *sankharakhandha*.

physique ou faculté d'être au point de vue physique, ce qu'il faut être pour pouvoir examiner, réfléchir, déduire ; — 29° l'état d'esprit ou faculté d'acquérir l'état d'esprit, etc. ; — 30° l'expérience physique ; — 31° l'expérience morale ; — 32° la rectitude physique ; — 33° la rectitude morale ; — 34° la compassion ; — 35° la bienveillance ; — 36° la vérité de la parole ; — 37° la vérité de l'action ; — 38° la vérité de conduite ; — 39° l'absence des désirs ; — 40° l'absence de colère ; — 41° l'absence d'ignorance ; — 42° l'absence de scepticisme ; 43° l'absence d'inquiétude ; — 44° l'absence de honte, c'est-à-dire le courage moral ; — 45° l'absence d'insouciance ; — 46° l'absence de doutes en matière religieuse ; — 47° l'absence d'amour-propre ; — 48° l'absence d'envie ; — 49° l'absence d'égoïsme ; — 50° l'absence d'hypocondrie ; — 51° l'absence de paresse ; — 52° l'absence de négligence.

Dans toutes ces conditions, qui rendent libres de toutes influences troublantes le corps et l'esprit, l'être, si intelligent qu'il soit, ne peut ni discerner toutes les parties d'une sensation, ni la définir, ni conclure, ni produire la science indispensable à celui qui, par la méditation, aspire au salut.

IX. — Les facultés de conscience sont encore plus nombreuses que les conditions de discernement ; on en compte quatre-vingt-neuf. Ces facultés sont des effets, mais elles sont des causes aussi et des causes déterminantes du futur karma. A ce compte, les facultés de conscience sont plus importantes que toutes les autres facultés, que toutes les autres propriétés, car ce sont elles qui déterminent l'être présent, lui donnent sa valeur morale, son état d'âme, sa moralité et les moyens de créer le karma qui présidera à sa renaissance future ou le conduira au séjour de la stabilité.

De là, la grande division des facultés de conscience productives de mérites, facultés de consciences productives de démérites, et facultés de consciences qui ne produisent ni mérites ni démérites[1]. Il est très difficile de savoir des lettrés et des religieux cambodgiens comment il faut classer les

[1] En cambodgien *kosalvinhnhanang, akosalvinhnhanang*, et *avyakatvinhnhanang*, du pâli *kusalaviññânam, akusalaviññânam*, et *avyákataviññânam*.

facultés de conscience et ce qu'elles sont. Le texte qu'on m'a présenté était en pâli altéré et je n'ai pu le faire traduire assez exactement pour en tirer profit. Un vieux religieux que j'ai eu la bonne fortune de rencontrer, alors que j'étais fort occupé des facultés de conscience et que je cherchais partout des éclaircissements, a prétendu, me les expliquer. Je le priai d'écrire ce qu'il savait sur ce sujet. Voici ce que j'ai pu tirer de lui, puis compléter ensuite :

« Les *chætt*[1] sont bons ou mauvais, ou ni bons ni mauvais et, par conséquent, productifs de mérites, de démérites ou improductifs. Ils sont le produit de nos sensations comme nos sensations sont le produit du contact des objets extérieurs mis en relation avec nous-mêmes par le moyen de nos sens. De là, autant de pensées bonnes, mauvaises, ni bonnes ni mauvaises, qu'il y a de sens. D'autre part, nos pensées sont spontanées ou inspirées; de là, quand nos pensées et les actes qui les suivent sont bons, des mérites différents. De grands mérites sont acquis par ceux qui ont pensé par eux-mêmes; des mérites moins grands sont acquis par ceux qui ont accepté la pensée d'autrui; parmi ces derniers, les mérites acquis sont d'autant plus grands que leur joie d'avoir été inspirés est plus grande; et leur mérite est faible quand ils font, ayant été inspirés, ce qu'on leur a conseillé, mais de mauvaise grâce. Quand les idées et les actes qui les suivent sont mauvais, il en est de même; mais alors toutes les propositions sont renversées: les plus déméritants sont ceux qui ont une idée mauvaise, puis viennent ceux qui la suivent parce qu'on la leur a suggérée; puis, parmi ces derniers, ceux qui y cèdent avec plaisir et ceux qui y cèdent avec déplaisir. »

Et il ajoute :

« Tous ces *chætt* sont donc à des degrés différents productifs de mérites ou de démérites; de mérites plus ou moins grands et de démérites plus ou moins grands selon leur nature. De là ce fait que le *chætt* conduit soit aux enfers, soit sur la terre, soit aux paradis des devas, des brahmas ou

[1] Du pâli *citta*, idées, facultés de conscience.

des mâha brahmas, soit au Nippéan. Mais comme il y a huit enfers, beaucoup de conditions physiques, sociales et morales sur terre, vingt-six paradis et un Nippéan, il s'ensuit qu'il y a de nombreux degrés de mérites et de démérites. Les mérites qui conduisent soit à l'un des six paradis des devas, les mérites qui conduisent soit à l'un des seize paradis des rûpas, les mérites qui conduisent à l'un des quatre paradis des arûpas et les mérites qui conduisent au Nippéan. Les démérites conduisent à des enfers d'autant plus terribles qu'ils sont plus grands ou plus nombreux. Les mérites et les démérites acquis déterminent la condition sociale, la condition morale, la santé qu'on doit avoir sur terre. »

Et il conclut :

« Il y a quatre-vingt-neuf sortes de *chætt* et ces chœtt, qui distinguent l'homme des autres animaux, créent sa personnalité future. Ils sont donc : l'être humain, conséquence du passé, un effet; l'être humain présent, une cause; et l'être humain futur, un effet et ainsi de suite jusqu'à l'entrée dans le Nippéan où il cesse d'être une cause pour n'être plus qu'un être sans forme, sans nom, parfait, sauvé des renaissances, et qui a trouvé la stabilité absolue, la faculté infinie, la clarté, le calme que rien ne peut troubler. »

J'ai eu quelque peine à mettre debout cette note et je ne suis pas certain d'avoir exactement compris la pensée très diffuse de mon métaphysicien. Un lettré auquel j'ai montré cette note me dit : « Tout cela signifie que nos pensées ou *chætt* sont le produit de nos sensations, que ces pensées, sont comme les sensations, agréables, désagréables ou indifférentes; que les unes nous améliorent, que les autres nous corrompent et que les dernières n'ont aucune action sur nous; que nos pensées sont la conséquence de nos sensations, mais qu'elles peuvent être la conséquence des sensations éprouvées par notre prochain et suggérées par lui; qu'une bonne action inspirée est bonne à différents degrés : bonne si nous la faisons avec joie, moins bonne si nous la faisons sans joie, inutile si nous la faisons de mauvaise grâce. Tout cela a pour but de classer les pensées qui commandent nos actes, président à notre moralité, gouvernent notre cœur et qui font de

nous soit un pécheur, soit un être bon, soit un être ni bon ni mauvais. »

Une autre note que je trouve dans mes papiers sans indication d'origine porte : « Des quatre-vingt-neuf chœtt, les plus importants sont ceux qui concernent la foi; il y a des gens qui croient que notre vie présente est la conséquence de nos œuvres passées; il y en a d'autres qui ne croient pas à cette influence des œuvres passées sur la vie présente; il y en a qui défendent l'une ou l'autre opinion; et on en trouve qui n'ont pas d'opinion ou qui agissent comme s'il n'avaient aucune opinion sur ce sujet. »

Voyons donc ce que sont ces trois catégories :

Les *facultés de conscience productives de mérites* sont vingt et une : huit qui conduisent aux six paradis inférieurs des devas, ou qui procurent sur la terre une renaissance dans une condition favorable; cinq qui conduisent aux seize paradis des brahmas de la forme; quatre qui conduisent aux quatre paradis des brahmas sans forme; et quatre qui procurent les états d'esprit qui permettent d'atteindre sur terre les quatre états de sainteté.

Les *facultés de conscience productives de démérites* sont douze : huit qui ont pour cause la cupidité; deux qui ont pour cause la concussion; et deux qui ont pour cause la sottise, la niaiserie, l'imbécillité.

Les *facultés de conscience qui ne produisent ni mérites ni démérites* sont cinquante-six, en deux groupes : *a*) sept qui sont la conséquence des mérites; huit qui ont pour cause les démérites; huit qui sont la conséquence des séjours antérieurs dans les paradis des tévôdas ou des existences terrestres antérieures et favorables; quatre qui sont la conséquence des séjours antérieurs dans les paradis des brahmas de la forme; quatre qui sont la conséquence des séjours antérieurs dans les paradis des brahmas sans forme, et quatre qui sont la conséquence des exercices antérieurs qui conduisent aux quatre états de sainteté; — *b*) trois qui sont la conséquence d'une action non voulue; huit qui ont pour cause une pensée suivie ou accompagnée d'un acte, alors que cette pensée est la conséquence d'un séjour antérieur dans les paradis des devas

ou sur terre dans une condition supérieure ; cinq qui ont pour cause une pensée suivie ou accompagnée d'un acte, alors que cette pensée est la conséquence d'un séjour antérieur dans les paradis des brahmas de la forme ; quatre qui ont pour cause une pensée suivie ou accompagnée d'un acte, alors que cette pensée est la conséquence d'un séjour antérieur dans le monde des brahmas sans formes.

II

LES FORMATIONS. — LES RENAISSANCES

Je pourrais dès maintenant définir la loi qui préside à ces combinaisons de la matière, à ces formations d'une même individualité transmigrant et se continuant de personnalités en personnalités jusqu'à la délivrance finale en Nirvâna. Mais je n'ai pas dit toutes les formes que la matière peut prendre selon les buddhistes, toutes les personnalités que l'individu peut revêtir. Ce que j'ai dit au chapitre précédent concerne l'être sous la formation humaine, mais ne concerne que cette formation, en apparence tout au moins. Or, l'individualité sortie de l'Incrée, sans qu'on en sache ni la cause, ni la raison, sortie du Nirvâna vers lequel elle retourne péniblement sans cesse et en aspirant toujours à y rentrer, qui doit un jour y rentrer, l'individualité n'a pas nécessairement toujours la forme humaine; elle peut revêtir celle d'un animal, d'une plante, d'un minéral, même d'un liquide, d'un fluide. C'est ce qu'il faut expliquer en ce chapitre, avant de passer à la loi suprême et inéluctable qui préside à toutes les formations, et autour de laquelle je tourne sans cesse, que j'ai présente à la pensée et que je suis toujours tenté de définir.

I. — Les divisions et subdivisions que nous avons étudiées dans le chapitre précédent nous ont montré, non seulement la complexité de l'individu, mais encore et surtout les moyens que la Loi suprême des causalités a de faire les êtres divers à l'infini. Mais cette diversité, si grande qu'elle soit, ne satisfaisait point l'esprit indien, parce qu'elle ne paraissait s'affirmer que dans l'espèce humaine; il lui fallait des catégories plus

tranchées qui permissent de soumettre à la grande Loi, les dieux, les animaux, les plantes et la matière inerte; il fallait montrer cette loi s'affirmant, s'exerçant en tout ce qui est. De là, la doctrine des quatre espèces de naissances exposées par le *Trey-Phûm*, si bien connue des Cambodgiens, qu'elle est à chaque instant citée par eux dans leurs discours les plus vulgaires.

Tous les êtres, me dit un religieux, sont soumis à la vie, à la décrépitude [1], à la mort et à la renaissance, — les tévôdas, les hommes, les damnés, les animaux, les plantes, les choses solides, liquides et les fluides, — car tout, absolument tout, est voué au changement. Or, le changement c'est la mort et la renaissance se succédant sans cesse jusqu'à l'entrée au Nippéan, qui est le royaume de la stabilité parfaite et le séjour de la félicité absolue. Mais avant de parvenir au Nippéan, tout ce qui compose notre monde, tout ce qui est sur la terre, sous elle, au-dessus d'elle et dans elle, — dieux, démons, spectres, animaux, plantes, minéraux, l'eau, les vents et l'espace infini, — tout doit changer un nombre inévaluable de fois. Tout est voué à la vie, à la mort, à la renaissance, et c'est parce que tout est voué aux changements, parce qu'il n'y a pas dans l'univers une seule chose ayant une forme définitive, qu'on dit que tout ce qui existe à nos yeux, que tout ce qui tombe sous nos yeux est apparences et que tout cela n'existe pas en fait dans l'éternité. Nous ne pouvons voir ou concevoir que des formes et ces formes, qui varient à l'infini, qui changent constamment, sont, dans leur ensemble, destinées à se fondre un jour dans le Nippéan, qui est le séjour des êtres sans formes, sans poids, sans désirs, sans pensées, qui est le royaume du calme absolu, de la stabilité parfaite.

II. — « La terre tout entière, — me dit une petite note qu'un religieux m'a remise il y a plusieurs années, et qui est extraite d'une prière [2] qu'il composa en vers de quatre pieds, à

[1] Chez les bienheureux, la décrépitude n'est que de quelques instants; il en est de même chez les damnés, me dit un religieux.

[2] Cette prière fut récitée à Kâmpot, dans la pagode de Kômpong-Bay, par un petit garçon, un jour de pélerinage.

l'occasion d'une fête religieuse, — la terre tout entière, tout ce qu'elle porte et tout ce qui la compose, tout ce qui l'environne, tout ce qui est visible pour nous, pour les dieux, les démons, les prêt, les dœréchhan, les yéak et les asaur, tout est un vaste ensemble de formations nées du péché. C'est le péché, né du désir, lequel est né de l'ignorance, qui fait que tout cela est dans la forme que nous lui voyons. Nous ne savons pas pourquoi il en est ainsi, et comment tout ce qui est a pour cause l'ignorance; mais nous savons qu'il en est ainsi parce que nous savons que, si tout était parfait, tout cela ne serait pas, car tout serait en Nippéan..... La terre sur laquelle nous marchons et qui produit le riz, l'eau qui coule des nuages, le vent qui souffle, et le feu qui cuit nos aliments et qui brûle nos bougies devant l'autel du Buddha, tout cela est parce que tout cela a péché. Toutes ces choses ont vécu comme je vis, péché comme je péche, prié comme je prie, et, c'est parce qu'elles n'ont point été meilleures que les plus méchants des hommes d'aujourd'hui, pendant des mille et mille générations, qu'elles sont maintenant des choses inertes qui, impuissantes, expient, par leur impuissance même, les péchés qu'elles ont commis quand elles étaient ce que nous sommes, des êtres qui cherchent à gagner l'autre rive..... » Je ne comprends pas les quarante vers qui suivent, sauf ceci qui est tout à la fin : « Observez les préceptes sacrés, soyez charitables avec les religieux, avec votre prochain, avec les animaux, afin de renaître un jour, non semblable à ce mur, non semblable à la terre inerte, mais un être vivant et, parmi les êtres vivants, un être pensant, capable de méditer sur les choses de notre monde, sur celles des deux autres mondes et surtout sur le Nippéan. »

J'ai montré les textes de cette poésie, à un religieux instruit et déjà depuis vingt ans chef d'un monastère. Voici sa réponse:

« Oui, tout ce qui existe est le produit du mal, mais je ne crois pas que ce qui n'a pas vie soit la transformation d'un être qui a eu vie et qui a mérité de renaître en cette condition. Aux choses inertes, sans vie et sans pensées, sans faculté de penser, peuvent s'ajouter des esprits qui les habitent, mais ces esprits ne sont pas les choses elles-mêmes. Il ne faut pas confondre

le maître-de la maison et la maison elle-même. Cependant, on peut admettre, et c'était l'opinion de Louk Préas Saukonn, que nos fautes sont productives, non seulement des démérites que nous aurons à expier, mais encore des objets qui serviront à l'expiation. Ainsi, quand le Préas devint un lièvre, il n'était pas lièvre, il était un être qui avait pour forme la forme d'un lièvre. Il pensait, mais avec les moyens que sa forme lui permettait. Il fut aussi un mur, disent les baley[1], mais il faut comprendre cela ; il ne fut pas un mur dans l'acception du mot, un mur fait de pierres posées l'une sur l'autre, il fut incorporé à un mur, sans être un mur, comme le sel est incorporé à l'eau de la mer, sans être l'eau de la mer, sans être la mer elle-même ; il ne fut pas ce qui pense dans un mur, car un mur ne pense pas ; il fut un être incorporé à un mur, un être ayant la forme d'un mur et qui, ayant cette forme, ne pouvait agir autrement que comme un mur. »

Il y a une grande différence entre la première opinion et la seconde[2]. D'après celle-ci, les êtres humains ne se transforment pas en choses inertes, ne deviennent jamais ni un minéral, ni un végétal; mais ils peuvent, par suite de leurs démérites, s'incorporer à ces choses et en subir l'impuissance, l'immuabilité, conformément à la nature de ces choses.

Ils peuvent s'incorporer à un animal, et cette incorporation à une brute, bien que plus intime que l'incorporation à une chose inerte, est, non une transformation, mais une transmigration dans un corps dont cependant ils sont la cause. Dans la brute, l'être incorporé reste, bien que dénué de moyens de penser et d'agir humains, un être qui pense et qui décide ses actes.

III. — Voyons donc maintenant comment s'accomplissent les transformations et les renaissances.

[1] Les textes.

[2] Un lettré trouve qu'elles sont identiques, parce que, dit-il, l'être est indépendant de sa forme ; lui ne varie pas, la forme varie sans cesse ; il a successivement les formes qu'il mérite et ces formes, qu'elles soient humaines ou animales, ou végétales, ou minérales sont faites des mêmes éléments diversement combinés, mais ces formes ne sont toujours que la maison de l'être, et cette maison est autre à chaque renaissance.

Les êtres se réincorporent conformément à leurs *karma*, d'après une loi à laquelle nul ne peut échapper. Ils sont toujours ce qu'ils ont mérité d'être ; mais, pour devenir ce qu'ils ont mérité d'être, il y a différents procédés, non que chacun d'eux choisisse, non que quelqu'un leur impose ou leur indique, mais qu'ils ont mérité, qui est une conséquence naturelle, inéluctable, tout autant que leur devenir, de leurs actes passés. L'un s'incorpore, dans la matrice qui l'a reçu, au germe humain d'un homme qu'il a mérité d'avoir pour père, et qui a mérité de l'avoir pour fils, se développe dans la matrice d'une femme qu'il a mérité d'avoir pour mère et qui a mérité de l'avoir pour fils, et naît comme la généralité des hommes. Un autre s'incorpore au germe d'un œuf et naît sous la forme humaine, mais cela est un prodige dont les livres saints seuls fournissent des exemples. D'autres encore naissent de l'humidité chauffée, de la fermentation des choses, comme naissent les insectes et les plantes, mais sous la forme humaine, et cela est encore un prodige entièrement rare que notre temps ne connaît point. D'autres enfin naissent par apparition sans avoir été conçus dans une matrice, sans s'être développés dans un œuf, sans s'être incorporés à des choses en décomposition; ils paraissent de suite, sans transition, sous la forme qui doit être la leur jusqu'à l'époque de leur mort; et cela aussi est un prodige très rare de notre temps et dont il est seulement parlé dans les livres sacrés.

Donc, de ces quatre sortes de renaissances, quand elles concernent un être qui renaît sous la forme humaine, trois sont merveilleuses, une est naturelle.

Deux des trois renaissances, merveilleuses quand il s'agit d'un être humain, ne le sont point quand il s'agit d'un animal, car s'il y a des animaux qui naissent vivants d'une matrice, il y en a qui sortent d'une matrice d'abord sous la forme d'un œuf, puis qui sortent vivants de cet œuf ; il y en a qui sont le produit de la pourriture et de la fermentation. Les premiers sont certains reptiles et les oiseaux; les seconds sont les insectes. Nous n'avons à nous occuper ici de ces deux modes de renaissance que lorsqu'ils sont ceux de certains êtres humains, en punition de leurs fautes.

La quatrième espèce de renaissance peut être celle de certains hommes, elle fut celle des *prohm* quand ils vinrent repeupler la terre après sa restauration. Elle fut celle d'autres hommes au cours des âges qui ont précédé le nôtre. C'est la plus extraordinaire ; elle est aujourd'hui encore celle des bienheureux, des damnés, des esprits qui courent le monde et qui vivent de la vie divine, spectrale ou infernale qu'ils ont méritée.

Les légendes sacrées font naître d'une matrice de femme la plupart des personnages humains qu'elles mettent en scène ; le Préas lui-même est né d'une femme à sa dernière incarnation, et chaque fois qu'il a paru sur terre sous forme d'un homme. Elles le font naître vivant d'une matrice d'animal, chaque fois qu'il a paru sous la forme d'un animal vivipare, et d'un œuf chaque fois qu'il a paru sous celle d'un animal ovipare. Aucune d'elles ne le fait renaître sur terre par apparition.

IV. — Les trois légendes buddhiques les plus connues qui parlent de renaissances d'êtres humains par un œuf, par pourriture et apparition sont, grâce au *Trey-Phûm*, très contées au Cambodge. C'est d'abord la légende du Brahmane et de la Kœnarey[1] qui, s'étant mariés ensemble, bien qu'ils fussent de races différentes, eurent deux fils qui naquirent de chacun un œuf et qui furent deux saints. Puis c'est la légende de Botum-vatey[2] qui, ayant fait au buddha Vipaksi, l'aumône de cinq cents boulettes de riz et de fleurs de lotus, renaquit par apparition entre les pétales d'une fleur de lotus, fut recueillie par un ermite, élevée par lui, épousée par un roi et qui devint mère de cinq cents garçons qu'elle avait formé le souhait d'avoir. Enfin c'est la triste légende d'Ambabolika[3] qui, étant religieuse (*bhikkhuni*), il y a près de deux millions d'années, bien douce et bien dévouée, s'oublia un instant et se fâcha contre une religieuse, une sainte qu'elle ne connaissait point et qui avait craché autour de la pyramide sacrée dont

[1] *Kenari Kanté.*

[2] Pâli *Botum-vadi,* fleur de lotus. — Récit du *Trey-Phûm.*

[3] Plus connue hors du Cambodge sous le nom d'*Ambopali* la gardienne du manguier. — Se trouve également dans le *Trey-Phûm.*

elle était chargée d'entretenir les abords toujours propres. Cette faute la conduisit en enfer, puis la ramena dix mille fois sur la terre sous la forme d'une femme méchante et insolente ; les mérites qu'elle avait acquis par ses vertus la firent renaître par apparition à la fourche d'une racine de manguier dans le jardin d'un roi. Elle était d'une si grande beauté (encore une récompense), que tous les dignitaires tombèrent amoureux d'elle et se disputèrent entre eux, se battirent à cause d'elle (cela encore était une conséquence de sa faute). Afin de mettre un terme à leurs discussions, le roi fit de la dame une prostituée et tous ceux qui l'avaient désirée purent l'avoir. Elle eut un fils, et ce fils étant devenu un saint, la convertit ; elle se fit religieuse, fut sauvée et après sa mort entra au Nippéan.

Une autre légende, celle de *Préas-Vonœt préas Vonoch* fait naître une charmante petite fille, néang Bosaba, entre les pétales d'un lotus ; un conte que j'ai donné [1] sous le nom de *néang Chhouk* (dame Lotus) fait naître son héroïne de la même manière. Mais toutes ces naissances miraculeuses, me dit un religieux, ne sont plus de notre temps ; les choses aujourd'hui se passent tout autrement et tous les hommes naissent d'une femme et sont vivipares. Il n'y a plus, à renaître par apparition, que les bienheureux dans les paradis, les damnés dans les enfers et les esprits.

Cependant tous les damnés ne naissent pas par apparition ; il en est plusieurs qui, tout entiers avec leurs corps, c'est-à-dire leurs éléments et leurs formes humaines, sont entrés aux enfers ; ce sont : le roi Mahâ-Prâtaba, le premier meurtrier des hommes, qui tua son fils [2] ; Tévatat *(Devadatta)*, le cousin du Buddha, qui tenta de diviser l'assemblée des disciples et de faire tuer son chef ; etc.

Il en est d'autres qui naissent d'une femme damnée, vivent, meurent et renaissent d'une femme damnée. Mais, me dit mon religieux, tous ceux-là naissent d'une mère damnée pour la punition de cette mère et d'eux-mêmes.

[1] *Cambodge, Contes et Légendes*, 1894.
[2] Voyez plus loin, IV, chapitre I, la *Généalogie charnelle du Buddha*.

V. — Les êtres qui naissent par apparition, — bienheureux, spectres ou damnés, — pour renaître, n'ont besoin ni d'une matrice de femme, ni du concours charnel d'un homme. Ceux des êtres qui renaissent sur terre à la vie humaine ont besoin d'un père et d'une mère, c'est-à-dire d'une matrice pour les recevoir et d'un rapprochement sexuel pour leur donner les moyens de renaître.

Cependant la réincarnation n'est pas absolument la conséquence de l'acte charnel accompli par un homme et une femme. L'acte charnel a pour effet de rassembler les éléments nécessaires à la réincarnation, mais non de réincarner l'être qui, au moment de l'acte est, soit en enfer, soit au paradis, soit sur la terre; la preuve c'est qu'il y a des actes charnels qui, convenablement accomplis, sont infructueux. Pour que l'acte charnel soit fécond, il faut que, par une application de la Loi suprême qui préside à la combinaison des éléments de l'être, il s'y joigne un principe de vie, c'est-à-dire une individualité qui a vécu et qui doit renaître en la personnalité nouvelle que cette individualité a méritée, et que peut lui constituer la matrice qui doit recevoir et celui qui a fécondé cette matrice.

Or, la réincarnation d'un être humain peut s'accomplir en même temps que l'acte de chair, mais elle peut aussi le suivre.

Certains docteurs de la religion et le *Trey-Phûm* prétendent que plusieurs femmes ont conçu sans accomplir l'œuvre de chair, mais aujourd'hui tous les religieux s'accordent à enseigner que, dans notre âge, nulle femme ne peut concevoir sans le secours d'un homme et sans accomplir l'acte charnel. Je n'ai trouvé qu'un seul religieux qui pensât que le Buddha était né d'une vierge ou tout au moins d'une femme sans le concours d'un homme ; encore reconnaissait-il que son opinion et l'opinion contraire n'avaient aucune importance religieuse et qu'il n'y avait pas là matière à article de foi. « Il importe peu que le Buddha soit né comme ceci ou comme cela ; ce qui importe, c'est qu'on fasse ce qu'il a fait, qu'on suive les conseils qu'il a donnés, parce que la route qui passe par les cieux et qui mène au Nippéan est tapissée, non avec l'histoire du Buddha, mais avec le code des préceptes qu'il a prêchés. »

Le *Trey-Phûm*, sans se prononcer sur ce point spécial, et tout en affirmant que le concours d'un homme est indispensable à la réincarnation d'un être humain, paraît ouvrir la porte à la croyance que ce concours d'un homme n'a pas besoin d'être charnel. Voici en effet ce qu'il enseigne, sinon comme un article de foi, du moins comme une chose probable, possible. Il y a huit manières pour une femme de concevoir : en accomplissant l'œuvre de chair ; en revêtant les habits d'un homme ; en se baignant dans les mêmes eaux qu'un homme qui éprouve de l'amour pour elle et qu'elle aime ; en se laissant toucher aux parties secrètes par un homme qui l'aime et qu'elle aime ; quand, s'étant approché d'un homme qu'elle aime et qui l'aime, elle éprouve une grande jouissance ; quand la voix d'un homme qu'elle aime et qui l'aime produit sur elle le même effet ; enfin quand elle imite une génisse qui aspire l'odeur des parties sexuelles d'un taureau.

Cette opinion est loin d'être celle des religieux cambodgiens d'aujourd'hui, et celle des juges qui ont à juger une affaire de mœurs. On recevrait avec des éclats de rire la fille qui viendrait déclarer qu'elle est devenue enceinte à la suite du port d'un vêtement appartenant à un jeune homme aimé d'elle. Mais comme cette opinion se trouve dans un livre sinon sacré, du moins vénéré, elle est grave, parce qu'elle semble enseigner que l'être peut se réincarner en une matrice humaine sans l'apport masculin. S'il en est ainsi, le Buddha a pu naître d'une vierge ou d'une femme non fécondée par un homme ; si le Buddha est né sans le concours de celui qui passe pour être son père, les éléments de l'être sont rassemblés, non par l'acte charnel, mais par le karma de celui qui doit renaître. En d'autres termes, la semence masculine n'est pas indispensable à la procréation ; la femme, dès qu'elle est émue par la pensée, la vue, le port d'un vêtement d'homme aimé, rassemble seule les éléments de l'être qui doit être son enfant. Or, comme il a été dit plus haut que l'homme ne fécondait pas la femme, la conséquence est simple : la semence masculine est inutile, la réincarnation humaine est l'œuvre, non de l'homme et de la femme et la conséquence de l'acte charnel accompli, mais l'œuvre d'une femme et d'un principe de vie (le *préas ling*)

venu de l'extérieur. Or cette venue est, non la conséquence d'une *volonté* suprême, mais l'exécution d'une *loi*, la loi suprême du karma, l'inéluctable loi des causalités s'exerçant par elle-même.

Mais, je le répète, cette opinion est loin d'être l'opinion de ceux même qui croient que le père et la mère concourent ensemble au groupement des éléments indispensables à la formation d'une personnalité nouvelle et que la fécondation est l'œuvre d'un préas ling venu de l'extérieur, c'est-à-dire de ceux qui croient que trois agents sont indispensables à la procréation : le père, la mère et le préas ling[1] ou principe de vie.

Ceux-là sont divisés en deux opinions : ceux qui croient que l'homme féconde la femme et ceux qui croient que l'homme donne son concours à la femme pour rassembler les éléments de l'être, mais que c'est le *préas ling* qui féconde. Nous connaissons déjà, par ce qui précède, cette dernière opinion; la première en diffère par ce fait que ceux qui la soutiennent enseignent que l'homme féconde la femme, que l'acte charnel rassemble les éléments de l'être et que le préas ling, le principe de vie qui porte avec lui le karma de l'être à

[1] Ces mots *préas ling* ont un double sens : un sens ancien et brahmanique, un sens indien et buddhique. Le *préas ling* brahmanique est le « saint linga », le *préas ling* buddhique est le principe de vie, l'âme. Les missionnaires chrétiens ont adopté ce dernier sens il y a plus de deux siècles et, pour tous les chrétiens du Cambodge, le *préas ling* est l'âme. On voit facilement comment le même mot *linga* peut, tout à la fois, désigner le membre viril et le principe de vie; il ne faut pas être grand docteur pour en comprendre la raison. Ce double sens troubla beaucoup, il y a quelque vingt-quatre mois, les missionnaires catholiques du Cambodge. Voici à quelle occasion : un missionnaire du Laos, passant à Culao-Gienh, dit à l'évêque que les mots *préas ling* dont on se servait pour nommer l'âme, avaient un sens ignoble et désignaient non l'âme, mais l'image brahmanique du membre viril. L'évêque fut tout ému de cette révélation et adressa à tous les missionnaires du Cambodge une lettre circulaire où il leur signalait le sens que le Père du Laos, et, d'après lui, les indigènes, donnaient aux mots *préas ling*, et leur demandait leur avis. Ce fut un grand trouble dans la mission ; les pauvres missionnaires invoquèrent Dieu, la Vierge, les saints Pères de l'Église et les prièrent de les éclairer, puis ils furent aux renseignements. Ils acquirent la certitude que les anciens missionnaires n'avaient pas commis l'énorme bourde que le Père du Laos leur reprochait, et que le mot *préas ling* avait exactement aujourd'hui le sens de principe de vie. Je crois qu'ils ignorent encore son sens ancien, brahmanique, mais inconnu de leurs ouailles.

renaître, combine et proportionne ces éléments d'après la loi du karma.

Sur ce point, l'Église chrétienne et le buddhisme sont d'accord, car la proposition se ramène à ceci : la femme rassemble les éléments matériels de l'être, l'homme féconde ces éléments, l'âme les anime. Les deux églises ne diffèrent que sur un point : l'Église chrétienne enseigne que l'âme vient animer les éléments de l'être nouveau sur l'ordre de Dieu, et l'Église buddhique affirme que le *préas ling* vient de lui-même, conformément à la loi du karma, animer les éléments de l'être.

VI. — L'opinion est partagée quant à la conception de l'être humain, mais elle est unique en ce qui concerne l'embryon, depuis la conception jusqu'à la naissance. Je pourrais me dispenser d'exposer ici une doctrine qui est plus physiologique que religieuse, mais comme elle fait partie de l'enseignement donné aux religieux dans les deux grands monastères de Phnôm-Pénh, j'estime qu'on ne peut guère n'en rien dire dans un ouvrage sur le buddhisme.

La femme ne peut concevoir que six jours après le jour qui a vu finir la période mensuelle au cours de laquelle la matrice se nettoie, devient pure de toute souillure et propre à recevoir le *préas ling*. Quand le *préas ling* vient animer les éléments rassemblés de l'être qui doit un jour être un homme, il est neuf fois moins gros que le cheveu le plus fin. Cependant, cette fibre que des yeux humains ne peuvent pas voir, contient, si petite qu'elle soit, tous les éléments de l'être déjà combinés et proportionnés d'après la loi du karma. Tout l'être humain futur est là, avec tout ce qui doit le caractériser, avec sa destinée pour une existence entière. Et cet ensemble, minuscule encore, de l'être humain a pour véhicule une goutte liquide et claire comme l'eau de coco. Six jours plus tard, cette goutte liquide est rose comme l'eau dans laquelle on a lavé un morceau de viande. Six jours plus tard, elle est épaisse comme l'huile. Six jours plus tard, elle est coagulée en la forme et la grosseur d'un œuf de poule. Six jours plus tard, cinq grosseurs commencent à paraître aux

endroits qui doivent être les bras, les jambes et la tête. Six jours plus tard, les quatre grosseurs inférieures se sont allongées, la grosseur supérieure s'est développée. Douze jours plus tard, les ongles et d'autres détails commencent à paraître. Le cordon ombilical, qui est creux et qui est à l'intérieur de l'utérus de la mère et à l'extérieur du ventre de l'enfant, est le canal par lequel passe de la mère dans l'enfant la substance des aliments dont il a besoin pour vivre et se développer. C'est aussi par ce canal qu'il respire.

Cela dure dix lunaisons, pendant lesquelles l'enfant est très serré, très gêné, toujours accroupi, la tête en bas, les deux jambes et les deux bras serrés au corps, la bouche et les yeux fermés. Un jour, un vent intérieur souffle du haut en bas dans la matrice et l'enfant est expulsé. « C'est alors qu'il naît à nos yeux et paraît un être tout nouveau; en fait, il est né à la vie depuis déjà dix lunaisons et, d'autre part, sa naissance n'est qu'une renaissance; il n'est pas un être nouveau, mais un être sous forme nouvelle, une personnalité nouvelle qui ne tient aux personnalités antérieures qu'elle a été que par son karma, c'est-à-dire par ce fait que la personnalité présente n'est qu'une conséquence, un produit des œuvres accomplies par les personnalités antérieures. »

VII. — On a cru qu'il était possible de connaître, à certains signes, sinon l'avenir d'un homme, sa destinée, tout au moins et approximativement son karma; je trouve chez les Cambodgiens l'opinion bien établie qu'on peut savoir si l'enfant, que la mère porte en son sein, vient de l'enfer ou du paradis, bien qu'on ne puisse encore savoir si cet enfant est un garçon ou une fille. Cette opinion qui n'est pas tout à fait une doctrine et qu'un religieux qualifie de superstition dangereuse, se trouve aussi dans le *Trey-Phûm*. L'enfant qui fait souffrir sa mère au cours de la gestation, d'après cette opinion, vient de l'enfer; celui qui ne la fait pas souffrir et qui la rend heureuse, vient du paradis. Mon religieux repousse cette superstition par cet argument très puisssant : les souffrances qu'une femme éprouve au cours de sa grossesse sont le fruit de ses œuvres mauvaises personnelles et

non le fruit des œuvres accomplies par son enfant. On ne peut admettre la doctrine du *Trey-Phûm* qu'en la complétant ainsi : « L'enfant souffre chaque fois qu'il fait souffrir sa mère; la mère et l'enfant, par des souffrances qui leur sont communes, expient des actes commis en particulier au cours de leurs existences passées. » Cette manière de voir, ce commentaire, je pourrais dire, est tout à fait conforme à la doctrine buddhique la plus orthodoxe. Mais mon religieux ne s'en tient pas là, il ajoute : « On peut croire que l'un et l'autre expient, et on a raison de le croire, car, en vérité, ils expient une faute passée, mais qui peut dire d'où ils viennent et si l'enfant qui est dans la matrice vient du paradis ou de l'enfer. Nul ne connaît son origine et c'est une grande faute que de dire : « Cet enfant-ci vient de l'enfer, celui-là vient du paradis ».

Cependant, tout le monde admet, et mon religieux comme les moins lettrés du peuple, que l'être renait dans la condition sociale qu'il a méritée au cours de sa dernière existence ou de ses dernières existences. Celui qui renaît fils d'un roi a mérité cette renaissance avantageuse par ses vertus; celui qui renaît fils d'un haut dignitaire ou d'un homme riche a mérité cette renaissance un peu moins avantageuse, et celui qui renaît dans la dernière des conditions sociales a mérité de renaitre ainsi. Mais mon religieux ne veut pas aller plus loin et repousse l'idée que celui qui renaît roi vient du paradis et que celui qui renaît pauvre vient de l'enfer. « Le préas Eymé[1], dit-il, est rené dans une matrice de reine et son père était roi; il semblait désigné pour le trône par son sang et par la volonté de ses parents, et pourtant il venait de l'enfer, où il était allé expier les péchés qu'il avait commis comme roi au cours d'une autre existence. C'est même pour ne pas y retourner qu'il résolut d'éviter le trône et qu'il se fit passer pendant seize ans pour idiot, perclus, sourd et muet. D'autre part, il y a parmi les pauvres gens des êtres qui viennent du paradis et qui y retourneront. » Et mon religieux ajoute : « Celui qui renaît dans une condition élevée a certainement

[1] Un pouthisath, c'est-à-dire le Buddha à l'une de ses naissances antérieures à celle où il est devenu buddha.

mérité cette renaissance avantageuse, il l'a méritée par une ou plusieurs bonnes actions. Or, les actions, bonnes ou mauvaises, sont indépendantes les unes des autres; chacune d'elles porte ses fruits spéciaux, et la bonne action commise n'éteint pas, ne recouvre pas la mauvaise action qu'on a faite; il n'y a pas de balance pour peser l'ensemble des bonnes actions et l'ensemble des mauvaises actions, ni d'autorité pour ne tenir compte que de l'excédent. L'œuvre bonne porte son fruit bon, l'œuvre mauvaise porte son fruit mauvais; c'est la loi des conséquences s'exerçant dans toute sa rigueur. Donc, l'être humain peut sortir de l'enfer où il a expié ses fautes et renaître dans une condition avantageuse en récompense des bonnes actions qu'il a autrefois commises. Il a, en enfer, épuisé, ou tout au moins dépensé une bonne partie de ses démérites; dans la condition sociale heureuse qui lui échoit, il épuisera ses mérites, à moins qu'il n'en acquiert de nouveaux. »

La condition sociale qu'un être rené obtient à sa naissance est donc un moyen de reconnaître la qualité bonne ou mauvaise de certains actes qu'il a accomplis au cours d'une ou de plusieurs existences antérieures, mais elle n'indique pas quels sont ces actes. En outre, le fait de renaître dans une condition avantageuse, ce qui est une récompense, n'a pas pour conséquence de maintenir le rené toute sa vie dans cette condition avantageuse. Ceux qui perdent leur condition sociale supérieure ont mérité cette chute, et ceux qui, d'une condition sociale inférieure, montent à une condition sociale supérieure ont mérité de l'acquérir non par leurs actes en la présente existence, mais par leurs actes au cours d'une existence antérieure. Les moyens qu'ils ont employés en cette vie pour s'élever ne sont devenus possibles pour eux que parce qu'ils méritaient, par leur conduite passée, qu'ils fussent possibles.

Tout est donc une conséquence, le fruit des actes antérieurs; mais de quels actes? voilà ce qu'il est impossible de dire avec certitude.

Il semble, cependant, qu'il y a certains caractères propres aux êtres qui permettent de savoir de quelles œuvres ils sont les fruits; telles seraient la beauté, la force, l'intelligence, la

bonté, les difformités, les maladies, etc., etc. Les difformes expient certaines fautes, les laids expient certaines autres fautes, et les forts, les beaux, les bons sont tels parce qu'ils ont acquis des mérites. Mon religieux, que je presse beaucoup sur cette question, dit qu'on peut supposer les fautes qu'ils ont commises, les bonnes actions qu'ils ont accomplies, mais qu'il est impossible de les connaître avec certitude, parce que tout le passé nous est caché. En fait, il y a une loi des causalités ; nous savons qu'elle s'exerce, mais nous ne savons pas comment elle s'exerce en détail. Ce qui est certain, c'est que l'homme est son propre produit, une résultante de ses actes antérieurs.

VIII. — Alors que la science occidentale enseigne que nous sommes toujours le produit de la série humaine à laquelle nous appartenons, plus ou moins avantageusement développés par le milieu social dans lequel nous avons été élevés, dans lequel nous vivons, la métaphysique buddhique enseigne que l'être est son propre produit à lui-même, et que l'être nouveau n'a rien reçu de ses père et mère, si ce n'est leurs soins, et que leur nature, leur caractère n'ont point eu d'influence sur son organisation tant physique que morale. Fils, en apparence, de ses père et mère, il est, en fait, son propre fils, car c'est de lui-même qu'il s'est tiré lui-même. Sa mère n'a été qu'un véhicule, qu'un moyen de renaitre et sa nourrice; son père est moins que la mère, car si c'est lui qui ensemence, c'est elle qui conçoit, c'est-à-dire qui reçoit le principe de vie et le karma que ce principe de vie porte avec lui. L'enfant qui passera pour son fils, qu'elle soignera, aimera comme tel, sera non le fils de ses œuvres à elle, mais le fils de ses propres œuvres à lui.

IX. — Cependant, c'est aux père et mère qu'on a cru pouvoir tout d'abord comparer les enfants : ceux qui sont dits *chéattés bot*[1] sont ceux qui sont plus beaux, plus forts et plus intelligents que leurs père et mère, c'est-à-dire « meilleurs »;

[1] Du pâli *jetthaputa*, fils meilleurs.

ceux qui sont dits *anuchéattés bot*[1] sont ceux qui ne sont ni plus intelligents, ni plus beaux, ni plus forts que leurs père et mère; ceux qui sont dits *avêchchachéattés bot*[2] sont ceux qui sont moins bons, moins beaux, moins forts que leurs père et mère. Mais tous, les pères, les mères et les enfants, sont ce qu'ils ont mérité d'être; les père et mère ont eu les enfants qu'ils ont mérité avoir, et les enfants ont eu les père et mère qu'ils ont mérités. Le père est récompensé ou puni dans sa progéniture des fautes qu'il a commises dans une autre existence, et l'enfant est supérieur, égal ou inférieur en force, beauté ou intelligence à ses parents, selon qu'il a mérité de leur être supérieur, égal ou inférieur.

X. — Je résume ainsi tout ce qui précède :

L'être est, sur la terre, homme, bête, plante, minéral, liquide ou fluide, selon qu'il a mérité d'appartenir à l'une de ces grandes catégories.

Les catégories les plus basses sont celles qui renferment les minéraux, les liquides et les fluides, mais dans ces ordres même il y a des catégories, car l'être peut être amalgamé par exemple à toutes espèces de minéraux, et la pierre ne peut être comparée au joyau taillé qui brille au cou d'un roi, au brillant qui forme la prunelle d'une statue du Buddha, à l'or qui recouvre cette même statue.

L'ordre le plus bas après celui des minéraux est l'ordre des végétaux qui comporte autant de degrés qu'il y a de variétés de végétaux. Il vaut mieux être incorporé soit au banian sous lequel le Préas est parvenu à l'état de buddha et qui est l'arbre sacré des temples, ou au sala sous lequel est mort le Préas, qu'à l'herbe que dédaignent les animaux et que tous les êtres vivants méprisent.

Le plus élevé des ordres, après l'ordre humain, est l'ordre animal, mais les catégories sont nombreuses, depuis l'éléphant blanc jusqu'à l'insecte qui naît, vit et meurt dans la même heure.

Reste l'ordre humain, le plus intéressant, puisqu'il est celui

[1] Du pâli *anujetthaputa*, non fils meilleurs.
[2] Du pâli *aveccajetthaputa*, fils moins bons.

où l'être jouit de plus de liberté, où il est plus apte à acquérir les mérites qui peuvent le conduire soit au paradis, soit au Nippéan. Mais là, les catégories sont nombreuses et plus nombreuses encore sont les sous-catégories. Les voici d'après un religieux pâlisant : pouthisath, quelle que soit sa condition sociale, fils de roi, fils de dignitaire (mille degrés), fils d'un riche (mille degrés), fils d'un pauvre (mille degrés).

Donc, quatre grandes divisions. La première comporte deux divisions : les pouthisath évangélisant, les pouthisath qui n'évangélisent pas.

Les trois autres divisions comportent des subdivisions nombreuses qui comportent autant de subdivisions qu'on peut en imaginer, mais qui sont les mêmes pour toutes les trois. Ces subdivisions ont pour base : la couleur, la race, la famille, la force, la santé, la beauté, l'intelligence, le succès, la durée de la vie, les joies, les chagrins, les vices, les vertus, les occasions de bien ou de mal que fournit le milieu.

LIVRE IV

LE BUDDHA ET SES DISCIPLES

I

LA GÉNÉALOGIE CHARNELLE DU BUDDHA

I. — Nous avons vu plus haut, au chapitre intitulé le *Repeuplement de la Terre*, les hommes se choisir un roi et nommer, pour les juger, les commander et leur partager les terres, le plus saint d'entre eux [1], un ermite qu'on était habitué à consulter et qui, déjà, jugeait les différends qui surgissaient entre les hommes, quand ceux-ci venaient librement s'adresser à lui. Ce roi auquel les livres sacrés du Cambodge donnent communément le nom de Sâmnhutiréach et les titres de mâha *sammata* (le grand élu), de *khsath* [2] fut le premier roi des hommes et le premier ancêtre du Buddha, car il passe pour être venu du séjour des dieux brahmas renaître *par apparition* sur notre terre. On ne sait pas ce qu'il a été au cours de la période qui a précédé la dernière destruction de la terre. C'est donc de cette première renaissance en notre

[1] Une petite vie du Buddha que j'ai sous les yeux dit : « En ce temps-là tous les *monus thvœu srê* (hommes faiseurs de rizières, cultivateurs) convinrent ensemble de prendre un *néakh srê* (cultivateur) d'entre eux pour commander les autres et être leur chef *(oi thvœu chéa thom*, commander, être grand). »

[2] Le mot sanscrit *kshatriya* paraît venir du mot *kshattâni*, cultivateur, et avoir un tout autre sens que celui que lui donnent les Cambodgiens, celui de « grand cultivateur ».

kalpa, qu'il faut partir pour établir la généalogie du Buddha; nous verrons au chapitre suivant que c'est aussi de cette renaissance première en notre kalpa qu'il faut partir pour établir la généalogie que je nommerai spirituelle du Buddha. On ne sait pas, au Cambodge tout au moins, pourquoi cette dynastie est appelée *solaire*, mais on suppose que ce nom lui vient de ce que son chef est rené par apparition à une époque où, déjà, ces sortes de naissances étaient rares et qu'il parut être sorti d'un rayon du soleil; quoi qu'il en soit de cette opinion, peut-être particulière aux Cambodgiens, le grand kshatriya Sâmnhutiréach est considéré comme le premier roi des hommes, comme le premier roi du châkrâlavéal ou monde que nous habitons. Les quatre grands continents, les deux mille petits continents ou îles qui en dépendent obéissaient à ses ordres et sa résidence était au Chompû thvîp[1] sur la rive droite du Gange, à l'endroit même où se trouve aujourd'hui Bénarès.

II. — Le premier roi des hommes régna un asângkay[2] puis il mourut. Son fils Rouchos[3] lui succéda et régna un asangkay; Rouchos engendra Vorouchos[4], qui régna un asangkay; Vorouchos engendra Kâlianas[5], qui régna un asangkay; Kâlyanas engendra Vorokâlyanas[6], qui régna un asangkay; Vorokâlyanas engendra Montéata[7], qui régna un asangkay; Montéata engendra Sakamontéata[8], qui régna un asangkay; Sakamontéata engendra Obosath[9] qui régna un asangkay; ce roi est considéré comme le premier roi châkrâ-

[1] Du pâli *Jambudipo*, le continent du Sud.

[2] Période de temps qui peut être indiquée par l'unité année suivie de cent quarante zéros.

[3] Du pâli *Rôjâ*.

[4] Du pâli *Vararôjâ*.

[5] Du pâli *Kalyanâ*.

[6] Du pâli *Varakalyanâ*.

[7] Du pâli *Mandata*.

[8] Ce nom ne se trouve pas dans Spence Hardi, *Manual of the Budhism*; sa forme pâli doit être *Sakamandâta*.

[9] Du pâli *Uposatha* — sanscrit-pâli. — Spence Hardi fait de ce roi le fils et le successeur de Varakalyâna; il lui donne le nom de *Mâha Mandata-uposatha* et par conséquent ne nomme pas le roi Sakamandata que donne la petite vie du Buddha que j'ai sous les yeux.

pattra ou de la roue, universel, — depuis Sâmnhutiréach, qui partagea l'univers entre ses quatre fils, — car il réunit le monde entier sous ses ordres au dire des uns, ou tout au moins les royaumes du Chompû thîvp, au dire des autres.

Obosath engendra Voras[1], Voras engendra Opavoras[2]; Opavoras engendra Chétiya; Chétiya engendra cinq fils qui fondèrent quatre villes, Hatiborey, Asvaborey, Tadaraborey et Audarpânchâlborey[3], situées : la première à l'est de Bénarès, la seconde au sud, la troisième à l'ouest et la quatrième au nord. Les quatre fils plus jeunes s'y établirent comme rois et leur aîné, Mokhala[4], succéda à son père, comme roi de Bénarès, et suzerain de ses quatre frères. Mokhala engendra Mokhalin[5]; Mokhalin engendra soixante mille fils qui fondèrent un grand nombre de royaumes, mais leur aîné Sakaréatévéa[6] succéda à son père sur le trône de Bénarès. Il engendra Pharéata[7]; Pharéata engendra Phakiréata[8]; Phakiréata engendra Rouchi[9]; Rouchi engendra Surouchi[10]; Surouchi engendra Prâtaba[11]; Prâtaba engendra Mâha Prâtaba[12]; Mâha Prâtaba engendra Thormabal[13] qu'il tua dans un moment de colère pour punir son épouse de ne s'être pas levée à son approche sous la raison qu'elle était la mère du prince héritier; ce meurtre, le premier meurtre commis dans le monde, fut immédiatement puni; la terre s'entrouvrit sous les pieds du roi et il tomba en enfer; Panâta[14], son second fils, lui succéda sur le trône; Panàta

[1] Du pâli *Varamandâta,* bien que le texte que j'ai sous les yeux ne donne que *Voras.*

[2] M. Spence Hardi fait naître Chara de Varamandhatu et Upachara de Chara; il ne parle point d'un *Upavara.*

[3] Du pâli *Hastipura, Asvapura, Daddarapura* et *Uttarapanchâlapura.*

[4] Du pâli *Muchala.*

[5] Du pâli *Muchalinda.*

[6] Du pâli *Sâgaradeva.*

[7] Du pâli *Bharata.*

[8] *Bhagîrata.*

[9] Du pâli *Ruchi.*

[10] Du pàli *Suruchi.*

[11] *Prâtapa.*

[12] *Mahâprâtapa.*

[13] *Dhammapala.*

[14] *Panâda.*

engendra Mâha Panâta [1]; Mâha Panâta engendra Sutarsâna [2]; Sutarsâna engendra Mâha Sutarsâna [3], qui fut un roi châkrapattra; Sutarsâna engendra Néarî [4]; Néarî engendra Mâha Néarî [5] et Mâha Néarî engendra Asvéamonthéa [6]. Tous ces rois ont régné chacun un asangkay, mais ceux qui les suivirent vécurent et régnèrent beaucoup moins longtemps, un kala d'années seulement, soit dix millions d'années ou l'unité suivie de sept zéros. Asvamontéa engendra Mâha Sakaréa [7]; Mâha Sakaréa engendra Mokhotévéa [8]. Ce roi régna 84.000 années, puis il abdiqua le pouvoir pour se faire ermite dans la forêt; bien qu'âgé de 252.000 années, il vécut encore 84.000 ans. Il eut 84.000 successeurs et tous ces rois l'imitèrent après 84.000 années de règne; aussitôt qu'ils atteignaient l'âge de 252.000 ans, ils se faisaient ermites.

Le dernier de ces 84.000 rois, Kâlaronchéanak [9] étant mort sans s'être fait ermite dans la forêt, à l'imitation de ses ancêtres, la vie de ses descendants se trouva réduite de 336.000 années à 30.000. Ce roi engendra Asokâ, et Asokâ engendra Okakâs [10]. Les rois qui, de père en fils, succédèrent à Okakâs sont : Kousa, Tilipa, Réakhu, Anchéa, Tosaroth et Réam [11], puis beaucoup d'autres au nombre de 100.000. Quand le dernier de ces 100.000 rois monta sur le trône, la vie humaine n'était plus que de 20.000 années. Ce roi portait le nom d'Okakâs que le premier roi de cette race avait aussi porté; de lui sont sortis 100.000 autres rois, parmi lesquels il faut distinguer Odayéaphatta, Thononchéa, Koravya, Védéha, Sanchey, Vésandar, Chéaly [12] et enfin Amba-Okakâs qui eut cinq reines à la fois.

[1] *Mahâ Panada.*
[2] *Sudarsana.*
[3] *Mahâ Sudarsâna.*
[4] *Néru.*
[5] *Mahâ Néru.*
[6] *Asvamanda.*
[7] *Mahâ Sagâra.*
[8] *Makhâdeva.*
[9] *Kâlâramjanaka.*
[10] *Okkaka.*
[11] *Rusa, Dilîpa, Râghu, Anja, Dasaratha, Râma.*
[12] *Udayabhadda, Dhananja, Kôravya, Védéha, Sanja, Vessantara, Jâlaya.*

La vie des hommes, depuis longtemps déjà, n'était que de 10.000 années.

Ce roi, à la mort de la première reine, qui lui laissait quatre fils et cinq filles, épousa la fille d'un roi étranger, et en eut un fils, auquel il promit le trône. Il fit appeler ses fils aînés, leur signifia sa décision et les engagea à quitter le royaume avec tous leurs gens et à s'en aller fonder ailleurs une ville royale. Les quatre frères partirent avec une grande partie du peuple qui avait décidé de les suivre et leur cinq sœurs qui avaient voulu se joindre à eux. Ils allèrent au nord et, sur les conseils d'un ermite, nommé Kaubœla[1], ils fondèrent une ville à laquelle ils donnèrent plus tard le nom de Kaubœlaphas ou ville de Kaubœla[2] qui devait être la patrie du Buddha. Afin que leur sang demeurât pur de tout mélange, ils épousèrent leurs quatre plus jeunes sœurs et proclamèrent reine mère, leur sœur aînée. Quand leur père apprit ce qu'ils avaient fait pour conserver la pureté de leur race, il dit qu'ils étaient *sakya*, « habiles, et c'est, dit-on, de ce mot qu'est venu le nom de la race des *Sakyas*, de laquelle est sorti le Buddha.

Les rois qui régnèrent à Kaubœlaphas, depuis la fondation de cette ville jusqu'à l'arrière-grand-père du Buddha, sont au nombre de 222.769, tous de la race des Sakyas. Cet arrière-grand-père du Buddha, nommé Cheysên[3], était fils d'un roi de Tévolongka, nommé Tépatœ[4]. Il épousa Yosaudara, fille du roi de Kaubœlaphas et succéda à son beau-père, qui n'avait point eu d'enfant mâle. Un frère de Cheysèn, nommé Chautép[5], demeura au royaume de Tévolongka et fut roi. Il engendra Chauméatép, et Chauméatép, lui ayant succédé, engendra deux filles, Srey mâha Méayéa Lakkh et Pochéapotey Kotamy qui, toutes deux, épousèrent Srey Sautoton, roi de Kaubœlaphas, et furent, l'une la mère, l'autre la tante et la nourrice du Buddha.

Quant à Cheysên, il engendra Sîhâtanu, qui lui succéda.

[1] *Kapila.*
[2] Sanscrit *Kapîlavastu;* pâli *Kapilavattu.*
[3] *Yayasêna.*
[4] Un autre texte lui donne le nom de *Tep cheysên* (du pâli *devayajasêna*).
[5] Un autre texte dit *Cheyotip.*

Sîhâtanu épousa Kachoynéa et engendra cinq fils : Sautoton, Kototon, Sétoton, Amitoton, Sukoton, et deux filles, Amittéa et Palita. Le fils aîné, Sautoton, épousa Prey mâha Mayéa Lakkh, et Pochéapotey Kotami, filles du roi de Tévolongka, et lui succéda sur le trône de Kaubœlaphas. C'est ce roi qui fut le père du Buddha. A cette époque, il y avait longtemps déjà que la vie des hommes était au maximum de cent à cent vingt ans. Du premier roi des hommes à Sautoton, qui fut roi de Kaubœlaphas et père du Préas, on compte 706.787 rois[1], tous de la race solaire.

Telle est la généalogie charnelle du Buddha, qui, disent les textes cambodgiens, « pour ne pas régner, se retira dans la forêt, s'assit sous l'arbre de la science et devint Buddha, notre maître, notre conducteur sur la route aux huit sentiers, qui conduit au Nippéan, qui est le séjour du calme absolu, de la tranquilité parfaite. »

[1] Ce nombre n'est pas justifié par les détails ci-dessus, même si on admet que les soixante mille fils de Mokhalin furent, non ses fils, mais ses descendants qui furent rois.

GÉNÉALOGIE SPIRITUELLE DU BUDDHA

I. — J'appelle généalogie spirituelle du Buddha la suite des personnalités qu'il a vécues depuis sa première apparition sur la terre reconstituée, jusqu'à sa dernière renaissance, comme fils de Sautoton et de Máha Méayéa Lakkhana.

Cette généalogie est loin d'être la généalogie charnelle qui a fait l'objet du chapitre précédent et qui nous montre une longue série de 706.787 rois appartenant à la même famille et se succédant sans interruption dans la même région pendant des millions et des millions d'années. Tous ces princes sont sortis les uns des autres, et c'est d'eux que Siddhârtha, qui fut le dernier Buddha, est sorti, mais la généalogie d'une famille est loin d'être la généalogie d'un buddha, alors même que l'individualité qu'est ce buddha serait tout à la fois, comme c'est ici le cas, le fondateur de la famille et le buddha sorti d'elle.

Au point de vue charnel, physique, tous les personnages que nous avons énumérés dans le chapitre précédent sont les ancêtres du Buddha; mais au point de vue moral, spirituel, ils ne lui sont rien, car un buddha, en tant que buddha, n'a d'autres ancêtres que lui-même et les buddhas qui l'ont précédé.

Une famille à travers les âges est faite d'une série d'individualités qui la perpétuent, alors qu'un buddha est une même individualité qui se perpétue en une longue série de personnalités qui, pour paraître sur terre, ne sont point obligées à renaître toujours dans la même famille, dans la même race.

Donc, tandis que Siddhârtha a pour ancêtres charnels la longue suite des rois dont il a été parlé, il a pour ancêtres spirituels les nombreuses personnalités qu'il a vécues.

En d'autres termes, il était le descendant, le dernier venu d'une famille, d'une longue suite de rois dont l'origine se perdait dans la nuit des temps, mais au point de vue du karma, il était surtout une individualité parvenue à sa dernière existence et qui avait vécu de nombreuses personnalités en s'affinant toujours, conformément à une tendance vivement éprouvée par elle il y avait des millions et des millions d'années.

II. — A un autre point de vue encore, le Buddha appartient moins à la race royale solaire qu'à la *race*[1] des buddhas, car il est tenu de marcher comme eux dans la voie qui mène au Nirvâna et d'agir toujours comme ils ont agi. Les coutumes que les buddhas suivent sont non les coutumes, les usages de la race dont ils sont sortis, mais des coutumes et des usages qui leur sont particuliers. C'est ce qui explique, ce qui justifie la réponse que le Buddha, de retour en sa patrie, fit à son père quand celui-ci lui reprocha de manquer à sa race en mendiant sa nourriture le long des rues : « Je suis les coutumes de ma race », et quand il lui expliqua que lui, son père, était de la race des rois et devait suivre les coutumes royales, mais que lui était de la race des buddhas et qu'il devait suivre les coutumes buddhiques. C'était lui dire : « Descendant des rois, roi vous-même, vous êtes tenu aux coutumes de votre charge, mais moi qui fais ce qu'ont fait les buddhas, mes prédécesseurs et mes maîtres, moi qui suis buddha, je suis tenu de suivre les coutumes de mon état. » Il pouvait aussi bien répondre à son père qu'il avait vécu un grand nombre d'existences, non avec la pensée de renaître toujours fils de roi, mais avec celle de parvenir un jour à l'état de buddha.

III. — Le premier roi des hommes, Sâmnhutiréach, celui que nous avons vu élire par eux pour les commander et pour

[1] Ce mot est impropre, mais il est celui que le Buddha a employé lui-même.

être leur chef, était né par apparition. Les livres sacrés du Cambodge le représentent comme un saint homme et font de lui non seulement le fondateur de la dynastie solaire, mais le premier des pouthisath[1], c'est-à-dire la première personnalité connue de l'individualité qui devait être un jour le buddha Siddhârtha. Ce premier des pouthisath, ce premier roi des hommes, était doué des très grandes vertus et des grands pouvoirs que les saints seuls peuvent acquérir. Il était, à une époque déjà corrompue, le seul des hommes qui fut semblable aux prohm ou brahmas qui étaient venus repeupler la terre après sa restauration. Il pouvait s'élever et voyager dans l'air comme ils l'avaient fait longtemps; son corps émettait une douce et agréable odeur de cœur de bois de sandal[2] qui se répandait autour de lui jusqu'à 1 yùch de distance, et de sa bouche, quand il parlait, s'échappaient des parfums qui rappelaient ceux que répandent autour d'eux les cinq espèces de lotus. C'est ce saint roi que nous voyons en tête de la généalogie physique du Buddha, et en tête de ce que j'appelle sa généalogie spirituelle.

Les textes répètent souvent que le Préas a vécu quatre-vingt-quatre mille existences, qu'il a quatre-vingt-quatre mille récits de ses vies antérieures[3] à faire, mais aucun d'eux ne donne la liste des pouthisath que le buddha a été depuis Sâmnhutiréach. Les Cambodgiens parlent quelquefois de cinq cent quarante-sept, de cinq cent quarante-quatre, de cinq cent quarante récits, et je crois qu'on n'en connaît guère plus d'après les livres pâli, sanscrits, tibétains et chinois; or ces nombres ne comportent pas toutes les existences que le Préas a vécues, mais celles dont on a conservé le souvenir, celles qui, peut-être, forment un recueil connu ou formaient un recueil que les anciens ont connu.

Un religieux me dit que le Préas, au cours de ses existences connues de pouthisath fut roi plus de cinquante fois et qu'il y a un livre qui donne tous ses noms. Je n'ai pu me faire présenter ce livre, mais j'ai trouvé ces noms dans Spence

[1] *Bôddhisattva.*
[2] *Khlœm chan.*
[3] *Chéadak*, du sanscrit *jâtaka.*

Hardy[1]; ils sont exactement au nombre de cinquante-deux, et parmi eux il faut compter dix-neuf rois ayant régné à Bénarès. Le dernier d'entre ces cinquante-deux rois est Vésandar[2], qui régna à Jétaturâ. Plusieurs de ces rois font l'objet de *chéadak* ou jâtakas connus au Cambodge; les plus célèbres sont Mâha Chînok; Nimi[3], qui visita les enfers et les paradis; Vésandar, le roi charitable.

Mon religieux ajoute que le Buddha fut religieux plus de cent fois, et que l'ermite Kaubœl, qui indiqua aux fondateurs de la race des Sakyas l'emplacement où ils devaient élever la ville qui fut la patrie de Siddhârtha, était l'un d'eux. Il dit encore que le Buddha fut ministre un grand nombre de fois et qu'il faut compter Mohosoth[4] parmi ces ministres; prince royal un grand nombre de fois, y compris Préas Eymé[5], qui, pour ne pas succéder au roi son père, simula pendant seize ans l'idiotisme et l'impassibilité de la brute; marchand, tévôda, gardien des lieux, des arbres et des pierres un très grand nombre de fois; Indra plus de vingt fois; brahmane plus de mille fois; dieu brahma plus de mille fois; chef des dieux brahmas plus de vingt fois; et qu'il a été un grand nombre de fois homme pauvre, artisan, comédien, danseur, etc.; et qu'enfin il a vécu de nombreuses existences comme animal : lion, tigre, cheval, chien, serpent, aigle, vautour, cygne, poisson, insecte.

Il termine en disant : « L'être qui devait être le Buddha avant de parvenir au Nirvâna, a parcouru toute la série des êtres; il a été tout ce qu'on peut être dans les trois mondes : tévôda, damné, homme et bête[6]. Cela nous montre combien la route qui mène à la bodhi, et qu'il a suivie, est difficile à suivre, et combien nous sommes faibles et sans énergie pour

[1] *Manual of the buddism*, 1880, p. 137. Le nombre 58 est fourni par le même ouvrage, à la page 102.

[2] *Vessantara.*

[3] *Mahâ janaka, Nimi, Vessantara.*

[4] Héros du volumineux *sâtra Préas Mohosoth*, un jâtaka très connu au Cambodge.

[5] Titre d'un autre jâtaka également très connu au Cambodge.

[6] Un religieux m'assure que le Buddha a été asura, yakhas, mais affirme qu'il n'a jamais été prêta, et qu'un pouthisath ne peut pas descendre à cet état d'abjection.

le bien. Il a fallu au Préas des millions et des millions d'années pour arriver, et, au cours de ces millions d'années, il a tant péché qu'il est plusieurs fois descendu aux enfers pour y souffrir, et qu'il est rené sur terre un pauvre homme, un animal, après avoir été religieux ou roi. »

IV. — L'être qui a été le Buddha n'a pas toujours appartenu à la race royale dont il était le fondateur et de laquelle il devait renaître à sa dernière existence; mais, de ce qu'il est allé renaître en d'autres races, en d'autres espèces d'êtres, il ne faut pas conclure que la matrice qui, chaque fois qu'il devait reparaître sur terre, servait à sa réincarnation, était toujours autre. Elle pouvait l'être, mais, plusieurs fois, les textes nous parlent de femmes qui ont été cinq cents fois la mère de pouthisath, comme ils nous parlent de femmes qui ont été plusieurs fois son épouse. Le Pouthisath et cette femme ont pu se mériter l'un et l'autre et se retrouver un certain nombre de fois ensemble, l'une comme mère, l'autre comme fils, et marcher de compagnie, sans le savoir, pendant un grand nombre de vies. Ces choses-là n'ont été sues que par Siddhârtha, quand il eut acquis la bodhi et quand il lui fut donné de connaître les choses du passé et de pouvoir les révéler. Le Préas ne termine jamais le récit de ses existences antérieures sans dire ce que sont devenus les personnages qu'il y a fait agir, et souvent nous l'entendons dire : « La mère du Pouthisath, qui était moi, fut ma mère cette fois-ci encore; l'épouse du Pouthisath, qui était moi, a été mon épouse en cette existence-ci. »

Mais où la proclamation de ce fait est nette et précise, c'est quand, s'apercevant que ses disciples veulent écarter de lui une vieille femme qui désire l'approcher, il s'adresse à eux et leur dit : « Laissez, laissez venir à moi cette pauvre femme; elle a été ma mère pendant cinq cents existences. »

Etre la mère d'un pouthisath, c'est une récompense que. les textes cambodgiens définissent ainsi : « *chéa préas kan-long Préas* », c'est-à-dire « être le saint passage du Saint », c'est-à-dire du Bôddhisattva.

III

LA NATURE PHYSIQUE ET MORALE D'UN BUDDHA

De ce qui précède, il résulte que le buddha est une individualité qui a vécu un grand nombre d'existences en s'affinant toujours et en s'acheminant sans cesse vers un certain type humain bien connu, tant au physique qu'au moral. Voyons ici, avant de passer à la vie du dernier buddha, ce qu'est un buddha en général.

I. — Un religieux me remet la note suivante que j'ai légèrement modifiée à l'aide d'une autre note que m'a remise un autre religieux : « Le Buddha était un homme de grande et belle taille; on assure qu'il était aussi grand que le plus grand de ses contemporains. Il était doué des trente-deux signes du grand homme ou de la grande beauté et des quatre-vingts signes inférieurs du grand homme ou de la beauté parfaite[1].

Voici les trente-deux signes de la grande beauté : 1° les deux pieds sont semblables; 2° il y a un châkrâ sous la plante de chaque pied; 3° les talons sont aussi ronds qu'une boule d'or et très doux au toucher; 4° les doigts sont joliment effilés; 5° les paumes des mains et les plantes des pieds sont aussi douces au toucher que le coton nouveau trempé dans l'huile; 6° elles sont joliment ornées de lignes qui se croisent[2]; 7° le cou-de-pied est haut; 8° les jambes sont longues, rondes

[1] *Mâha prusâ lakkhana* et *anuvianchéan lakkhana*, du pâli *mahâparusha lakkhana* et *anuvyanjana lakkhana*.

[2] Le *jala*. Voyez plus loin ce qui est dit de ce signe, qui est un des cent huit signes du *Préas bat*, ou pied sacré.

comme celles d'un antilope; 9° les bras sont droits et longs; 10° le penis est dissimulé dans une cavité comme les pistiles entre les pétales d'une fleur; 11° la peau tout entière est douce et unie comme un joyau d'or qu'on a longtemps frotté sur une peau tendre et molle; 12° le corps est toujours pur de poussière et de crasse; 13° les poils du corps sont très doux au toucher; 14° tous les poils du corps sont tournés à droite; 15° le corps est parfaitement droit; 16° les paumes des mains, les plantes des pieds, les épaules, le dos, sont charnus et ronds; 17° la partie supérieure du corps est charnue, forte comme celle d'un lion; 18° l'entre-deux des épaules est large; 19° la taille est haute et belle; 20° le cou est rond comme un tambourin; 21° les sept mille nerfs du goût qui aboutissent à la langue, puis se répandent dans tout le corps, sont extrêmement sensibles; 22° la force est celle du lion; 23° les quarante dents sont toutes d'égale grosseur; 24° elles sont aussi parfaitement blanches que la conque marine; 25° elles sont sans interstices et aussi bien rangées que les brillants d'un joyau; 26° elles sont aussi brillantes que les étoiles qui forment les constellations du ciel; 27° la langue est longue et effilée; 28° la voix est à huit tons et très mélodieuse; 29° les yeux sont bleus et brillent comme des saphirs; 30° ils sont ronds; 31° au sommet de la tête, il y a une grosse touffe de cheveux tournant à droite; 32° sur la tête, les cheveux sont frisés et tournent à droite.

Les quatre-vingts signes inférieurs de la grande beauté sont les suivants : 1° les formes sont gracieuses; 2° bien proportionnées; 3° les membres sont admirablement proportionnés; 4° le corps est joliment rond; 5° les ongles sont ronds; 6° bombés; 7° et polis; 8° le gras de la jambe est fort; 9° et ferme; 10° la plante du pied est plate; 11° la démarche est aussi grave que celle de l'éléphant; 12° que celle du lion; 13° que celle du cygne; 14° que celle du bœuf; 15° les poils du corps sont tournés à droite; 16° les genoux sont ronds; 17° le nombril est profond; 18° légèrement penché vers la droite; 19° les épaules sont fortes comme celles de l'éléphant blanc; 20° les membres sont bien attachés; 21° proportionnés; 22° larges; 23° doux; 24° identiques; 25° le corps est sans

défaut ; 26° symétrique ; 27° pur ; 28° et clair ; 29° a force est de dix millions d'éléphants ; 30° les narines sont grandes ; 31° les gencives sont rouges ; 32° les dents sont belles ; 33° rondes ; 34° bien placées ; 35°-39° les sens du goût, de la vue, de l'ouïe, du toucher, de l'odorat sont très sensibles ; 40° les lèvres sont rouges ; 41° la bouche est grande ; 42° les lignes de la main sont longues ; 43° profondes ; 44° droites ; 45° favorables ; 46° les tempes sont rondes ; 47° les yeux sont longs ; 48° larges ; 49°-53° et lancent cinq rayons ; 54° les cheveux sont gracieusement frisés ; 55° la langue est douce ; 56° pointue ; 57° rouge ; 58° les oreilles sont longues ; 59° minces ; 60° bien faites ; 61° sans aucun défaut ; 62° le corps est droit ; 63° le front est large ; 64° et haut ; 65° les sourcils sont doux ; 66° identiques ; 67° minces ; 68° et longs ; 69° le corps est doux au toucher ; 70° luisant ; 71° les poils du corps sont admirablement plantés ; 72° doux ; 73° de couleur bleue ; 74° la respiration est douce ; 75° imperceptible ; 76° l'haleine de la bouche est agréable ; 77° les cheveux sont bleus ; 78° doux au toucher ; 79° égaux entre eux ; 80° le corps émet des rayons lumineux.

En outre de ces trente-deux signes supérieurs et de ces quatre-vingts signes inférieurs du grand homme ou de la grande beauté, il y a cent huit signes qui, sous la plante de chaque pied, entourent le chákrâ dont il a été parlé tout à l'heure. Je consacrerai un chapitre à ces signes quand je m'occuperai du *préas bat Putthéa* ou pied sacré du Buddha[1].

II. — Les perfections d'un buddha, au point de vue moral, sont, me dit-on, toutes les vertus qu'on peut imaginer : la science parfaite, la sagesse, le calme du cœur, des sens et de l'esprit, la charité pour tous les êtres, la bonté, la sagesse, la justice, enfin toutes les qualités, toutes les vertus que le plus grand saint peut obtenir.

En outre, le Buddha possède ce que les Cambodgiens nomment les « dix grandes forces du Buddha », les « dix-huit grandes facultés du Buddha ».

[1] Voyez le chapitre portant ce titre.

Les premières sont les *dasa-bala* ; ce sont : 1° la connaissance que la science est indispensable à l'accomplissement d'un devoir quelconque ; 2° la connaissance du karma et du fruit des œuvres ; 3° la connaissance de la route qui conduit au Nirvâna ; 4° la connaissance de tout ce qui concerne les mondes ; 5° la connaissance de tout ce qui concerne les êtres ; 6° la connaissance de tout ce qui concerne nos sens et nos sensations ; 7° la connaissance de toute la pureté qu'on peut acquérir en suivant les pratiques de la méditation religieuse ; 8° la connaissance de tout ce qui est arrivé au cours des existences antérieures ; 9° la connaissance des vies que tous les êtres doivent vivre dans l'avenir ; 10° la connaissance des moyens qu'il faut employer pour obtenir un bon karma et pour détruire les effets des mauvais karmas antérieurs.

Les dix-huit grandes facultés du Buddha ou « connaissances », car les Cambodgiens leur donnent aussi ce nom, sont les *buddha-dhamma* des textes pâli ; ce sont : 1° la faculté de connaître toutes les choses du passé ; 2° la faculté de connaître toutes les choses de l'avenir ; 3° la faculté de connaître toutes les choses du présent ; 4° la faculté d'agir toujours très bien ; 5° la faculté de parler toujours très bien ; 6° la faculté de penser toujours très bien ; 7° la faculté de ne rien décider inutilement ; 8° la faculté d'enseigner la doctrine ; 9° la faculté d'enseigner les moyens de se posséder soi-même, d'avoir la paix intérieure ; 10° la faculté d'enseigner les moyens de l'énergie constante ; 11° la faculté d'enseigner les moyens de ne plus céder aux passions humaines et même de ne plus les éprouver ; 12° la faculté d'apprécier avec exactitude, les passions humaines ; 13° la faculté de ne jamais prêter à la réjouissance ; 14° la faculté de ne jamais provoquer la colère ; 15° la faculté de savoir tout ce qui est caché en quelque lieu que ce soit ; 16° la faculté de ne rien faire sans réflexion ; 17° la faculté de constance dans les pensées ; 18° la faculté de ne rien faire, dire ou penser avec partialité.

Telles sont les vertus, les forces, les puissances, les facultés d'un buddha, de l'être enfin qui, étant arrivé à sa dernière existence, obtient la sagesse sous l'arbre de la Science, qui enseigne cette sagesse aux êtres qui l'entourent, restaure une

religion de toute éternité et s'achemine rapidement vers le Nirvâna qui est le retour à l'Incrée à Brahmâ.

Cet être est le plus grand des êtres, car il est plus grand que le plus grand des hommes, plus grand que le plus grand des tévôdas, plus grand que le plus grand des brahmas, plus grand que le plus grand des prathyéa thorm. Il est le sauveur des hommes, des dieux et de tous les autres êtres ; le sublime professeur, le *mâha-krou*, comme disent les Cambodgiens.

Un lettré me remet une petite note copiée sur un petit sâtra d'invocation où le buddha est appelé « le sauveur et le maître, l'or de l'or, le diamant du diamant, le remède suprême et infaillible qui guérit tous les maux, toutes les maladies, toutes les blessures ». Un autre passage le nomme « celui qui passe les voyageurs sur l'autre rive, le conducteur de la route, celui qui tient le gouvernail, le grand miséricordieux, le grand mendiant qui recevait peu mais qui donnait beaucoup, qui donnait cent millions de piculs[1] de riz à ceux qui lui donnaient un seul grain de riz. »

Une femme le nomme « le saint fils d'une femme heureuse».

[1] Le *picul* vaut 60 kilogrammes.

LA VIE DU BUDDHA[1]

I. — Le très éminent et très saint Pouthisath[2] habitait le paradis des bienheureux Dosœt[3] depuis des milliers et des milliers d'années, depuis qu'il avait paru sur terre sous le nom de Vésandar, roi de Chétata[4]. Les tévôdas, voyant que le temps de l'apparition d'un buddha sur la terre était venu, allèrent le trouver et, comme il était le plus grand d'entre eux et celui qui avait le plus amassé de mérites, ils l'invitèrent à descendre parmi les hommes.

Le très éminent et très saint, ayant regardé sur la terre, reconnut cinq choses : que l'état moral des êtres était favorable à sa venue, que le continent du midi devait être choisi par lui, que la race des kshatriyas était la plus estimée, que la famille des Kodom[5] était la plus juste et que Mâha Méayéa-Lakkhana[6], femme de Sautoton[7], roi de Kaubœlaphas[8], était la plus méritante. Alors, il descendit du paradis et vint se réincarner dans le sein de Mâha Mayéa. Trente prodiges s'accomplirent à cette occasion dans le monde. Ce jour-là était

[1] Ce récit est l'abrégé d'un petit sâtra consacré à la vie déjà très abrégée du Buddha.

[2] Du sanscrit *Bôddhisattva.*

[3] Du sanscrit *Tusita.*

[4] *Jétatura.*

[5] *Gôtama.*

[6] *Mahâmayalakkhana.*

[7] *Sudhôdana.*

[8] *Kapilavattu.*

un jeudi et un jour de pleine lune du mois d'Assath, de l'année Roka[1].

Vers la fin du dixième mois, la reine, ayant obtenu du roi l'autorisation d'aller rendre visite à ses parents qui habitaient Kôli, se mit en route avec une grande suite de gens. La route avait été réparée, aménagée pour que le voyage fut agréable, mais la reine, ayant désiré s'arrêter dans le jardin de Lumbœn[2] pour cueillir une petite branche chargée de fleurs, sentit qu'elle allait être mère, regarda l'Est et accoucha d'un fils.

Les tévòdas des dix mille mondes voisins accoururent pour saluer l'enfant, et cet enfant, que nulle souillure ne couvrait, fut reçu dans un filet d'or par le plus grand des dieux brahmas. Celui-ci, s'adressant à la mère, lui dit en lui présentant son fils : « Réjouissez-vous dans votre cœur, car le fils qui vous est né sera le plus grand soutien du monde. » On raconte qu'à ce moment même des eaux parfumées tombèrent du ciel sur la mère et sur l'enfant et que trente autres prodiges s'accomplirent dans le monde, à la vue de tous les hommes. On dit encore que le jeune enfant, étant de lui-même descendu des mains des dignitaires qui l'avaient reçu des quatre gardiens du monde, qui eux-mêmes l'avaient reçu de Máha Brahmâ, fit sept pas vers l'est, regarda les quatre points cardinaux et dit : « Je suis le plus grand des êtres, cette existence est ma dernière existence. »

Au moment même où naissait cet enfant, sept choses parurent au monde : Yosauthara[3], qui devait être son épouse; Anônt[4], son cousin, qui devait être son disciple bien-aimé; Chhan amat[5], le dignitaire qui devait l'accompagner dans sa fuite; le cheval Kanthok, sur lequel il devait s'enfuir; l'arbre

[1] Quatorzième jour de la lunaison d'Asâlho, le quatrième mois de l'année hindoue, qui correspond à juin-juillet. L'année Roka ou de la Poule est la neuvième du petit cycle de douze ans, qui est la cinquième partie du grand cycle de soixante années.

[2] *Lumbini*.

[3] Du sanscrit *Yasôdhara*.

[4] Du sanscrit *Ananda*.

[5] Du sanscrit *Channâmatya* : amatya est le titre d'un dignitaire, d'un ministre.

Pothi, sous lequel il devait devenir buddha; les quatre fosses de trésors. Ce jour-là était un mardi, un jour de pleine lune du mois de Pisakh [1] de l'année 68 [2].

La reine ne continua point son voyage vers Kôli et reprit la route de Kaubœlaphas avec toute sa suite. Le roi, très heureux dans son cœur d'avoir un fils, envoya de suite chercher un brahmane habile dans l'art d'interpréter les signes [3], afin de déterminer la destinée de celui qu'il croyait devoir être son successeur. Le brahmane étant venu, regarda l'enfant quelques instants; il reconnut les trente-deux signes supérieurs et les quatre-vingts signes inférieurs du grand homme et dit au roi : « Votre fils porte de nombreux signes de bonheur; s'il reste laïque, il sera roi châkrâpattra [4]; s'il se fait religieux, il deviendra buddha. »

Le cinquième jour eut lieu, conformément aux coutumes anciennes, la cérémonie au cours de laquelle on donne un nom à l'enfant. Le roi rassembla toute sa famille, fit venir cent huit brahmanes et fit jouer plusieurs orchestres. Ces cent huit brahmanes se formèrent en huit compagnies et donnèrent à l'enfant le nom de Sithat [5], et ce nom se trouva être celui qu'à une époque antérieure, où *il était rené femme*, il avait formé le souhait de porter quand il serait parvenu à sa dernière existence et sur le point d'être buddha [6].

[1] Le quatorzième du mois de *Vaisaka*, le deuxième mois de l'année qui correspond à avril-mai. Cette date de la naissance rapprochée de la date de la conception donne trois cents jours de grossesse.

[2] De l'ère qui dura cent quarante-huit ans et qui fut remplacée par l'ère du Buddha, 611 ans avant Jésus-Christ.

[3] Les textes non cambodgiens enseignent que ce brahmane, nommé *Kâladevala*, était un ancien conseiller du père de Sudhôdana, qui, à la mort de son maître, s'était retiré dans la forêt pour s'y faire ermite, qu'il était devenu un saint et avait acquis la faculté de voler dans les airs; qu'il fut informé par Indra de la naissance de Siddhârtha et qu'il vint en volant pour le visiter. Il y a beaucoup de variantes de ce genre dans le texte que j'ai sous les yeux, mais ce n'est pas ici le lieu de les relever toutes et de les discuter. Il faudrait tout un volume.

[4] Du sanscrit *cakravartin*, du pâli *cakkavatti*, roi de la roue, empereur, roi supérieur, roi universel.

[5] *Siddhârtha.*

[6] Cette variante est trop importante pour que je ne la signale pas, je la crois particulière au texte cambodgien et je ne connais pas un seul texte pâli qui parle d'un bôddhisattva femelle. Cette femme est dite sœur d'un ascète qui

Le nom étant donné, les brahmanes examinèrent l'enfant et conclurent comme le brahmane déjà consulté. Alors le roi leur demanda : « Quelles causes porteront mon fils à sortir [du palais] pour se faire religieux? » Les huit brahmanes répondirent : « Votre fils sortira pour se faire religieux quand il aura vu quatre choses : un vieillard, un malade, un cadavre, un religieux. » Le roi, ayant entendu cette prédiction, donna l'ordre de ne laisser voir à son fils ni un vieillard décrépit, ni un malade, ni un cadavre, ni un religieux, car il désirait que Sithat devint un roi châkrâpattra et non un buddha.

Quand Sithat fut âgé de sept jours, sa mère mourut et monta au paradis Dosœt pour y renaître tévi, conformément à ce qui était advenu aux mères des buddhas précédents. Néang Pachéapotey Kodamy [1], qui était la sœur de Mâha Mayéa et la seconde épouse du roi, prit l'enfant pour le soigner et pour l'allaiter; quant à Nanda, son propre enfant, elle le remit aux nourrices.

Quand Sithat eut atteint l'âge de quinze ans, son père le maria à Yosauthara et célébra la cérémonie du sacre afin qu'elle fût sa reine. Puis il fit asseoir son fils sur le trône de Kaubœlaphas (probablement en qualité de vice-roi).

Quelques années plus tard, le prince, étant sorti en voiture pour aller se promener dans le jardin royal, fit la rencontre d'un tévôda qui avait pris la forme d'un vieillard décrépit; cette rencontre l'impressionna vivement et le plongea dans des réflexions douloureuses; plus loin, il fit la rencontre d'un autre tévôda qui avait pris la forme d'un homme très malade; il dépassa ce malade et fit la rencontre d'un tévôda qui avait pris la forme d'un cadavre. Alors, très effrayé dans son cœur, il se mit à détester, à mépriser son corps, le monde et les joies mondaines. Il entra dans le jardin pour se reposer et pour réfléchir tranquillement sur les choses qu'il avait vues. A ce moment même, on vint lui annonçer qu'un fils lui était né. Il reprit la route de son palais et fit la rencontre d'un

devait plus tard être le buddha Tibangkar; elle fit présent à son frère, bôddhisattva comme elle, d'huile parfumée pour son éclairage et forma le souhait dont il est question ici.

[1] Du pâli *Prajapati Gôtami*.

tévôda qui avait pris la forme d'un ascète vêtu des trois pièces rituelles du vêtement des religieux; ses traits étaient calmes et reposés; il paraissait heureux. Cette vue consola le prince et, à partir de ce moment, il ne songea plus qu'à quitter son palais pour se faire ermite.

Rentré au palais, il prit un bain d'eau parfumée, mangea, puis monta sur la terrasse royale. Alors, toutes les femmes du harem accoururent avec des instruments de musique et se mirent à danser devant lui. Elles étaient belles, gracieuses, séduisantes, mais en vain, car Sithat, qui paraissait les regarder, ne les voyait pas; il pensait à sortir du palais pour se faire religieux. Un instant après, il quitta la terrasse et rentra dans sa chambre; alors les femmes, épuisées de fatigue, se couchèrent sur des nattes, à terre, et s'endormirent.

Vers minuit, tout étant silencieux autour de lui, Sithat sortit de sa chambre et vit les femmes du harem qui, tout à l'heure, jouaient, dansaient, et qui, certes, étaient aussi belles, aussi jolies de leurs formes que les déesses de l'air; maintenant qu'elles étaient endormies, elles ne ressemblaient plus qu'à des charognes gonflées[1]. Cela l'épouvanta et la pensée lui vint de ne pas demeurer plus longtemps au palais. Alors, il ne peut plus ni reposer ni tenir en place; il lui semble que tout est mort autour de lui, que le pays entier est abandonné et couvert de charognes. Une grande inquiétude monte en son cœur. Il sort, appelle Chhan amat et lui donne l'ordre de seller son cheval Kanthok. Il monte à cheval et Chhan amat saisit Kanthok par la queue.

Mais alors Maréa, le tentateur, accourt, afin d'empêcher le prince de se faire religieux : « Attendez encore sept jours, lui dit-il, et les biens du roi châkrâpattra viendront à vous. » Le prince refuse de l'entendre et part. Les quatre gardiens du monde accourent, saisissent les pieds du cheval et le font passer par-dessus l'enceinte fortifiée de la ville royale. Les tévôdas des dix mille mondes l'entourent et forment dans l'air le plus brillant des cortèges. Indra saisit la bride du

[1] *Asûp hœum.*

cheval et le conduit lui-même. Quant au Mâha Brahmâ, le chef des dieux brahmas, il prend un parasol blanc de 3 yûch de circonférence et l'étend au-dessus de la tête de Sithat, afin de lui faire honneur.

II. — Le prince fugitif, par un effet de ses grands mérites, traversa dans une seule nuit les royaumes de Savatey et de Vésaley, puis il arriva au bord d'une rivière nommée Anoméa[1]. Sithat s'arrêta en cet endroit pour couper sa chevelure; il s'aperçut alors qu'il n'avait point ce qu'il faut pour cela et s'attrista; mais un sabre parut devant lui; il le saisit et se coupa les cheveux. Il les éleva et dit : « Si je dois obtenir la bodhi, que mes cheveux ne retombent pas à terre »; puis il les jetta en l'air et les cheveux ne retombèrent pas. Indra les reçut, les plaça dans une boîte d'or et les porta en son paradis. A ce moment, un grand brahma nommé Khadeykar[2], qui avait été son ami au temps du buddha Kâsop[3], lui apporta le bat[4] et les sept autres objets qui constituent l'équipement complet d'un religieux, et Sithat les revêtit de suite.

Cette chose étant faite, Sithat donna l'ordre à Chhan amat de retourner au palais et d'y porter ses riches vêtements; Chhan amat partit avec le cheval, mais quand celui-ci perdit de vue son maître il fut pris d'une si grande douleur qu'il mourut sur le coup et s'en alla renaître tévôbot dans un des six deva lokas.

Quant à Sithat, il partit pour le royaume de Réachéakrish[5]. A son entrée dans la capitale, les habitants s'amassèrent autour de lui car ils n'avaient jamais vu un religieux et Pimbhisara[6], leur roi, prévenu par les dignitaires, monta sur la terrasse de son palais pour le voir. Quand le roi fut certain que cet être étrange n'était ni un yéak, ni un revenant, ni un tévôda, mais un homme, il alla le trouver à l'endroit où il s'était arrêté pour prendre son repas; il fut si satisfait de son

[1] Sanscrit *Anumanêya*; pâli *Anômâ*.
[2] Pâli *ghatikara*.
[3] Pâli *Kasappa*.
[4] Pâli *patta*, vase à aumône des religieux.
[5] *Râjagriha*.
[6] *Bimsârâ*.

entrevue qu'il lui offrit de partager le pouvoir avec lui. Sithat repoussa l'offre du roi, mais promit de venir lui rendre visite dès qu'il serait devenu buddha.

Sithat quitta le royaume de Réachéakrish et s'en alla trouver les ermites Alar et Otok[1], mais, comme il lui parut que leurs pratiques[2] ne pouvaient pas conduire au salut, il les quitta et s'en alla à Oruvél[3].

En ce temps-là, cinq brahmanes, nommés Kondânh préam, Voppa préam, Photticha préam, Mâhanéam préam et Aschî préam[4], ayant appris que le prince Sithat avait quitté son palais pour se faire ermite afin d'obtenir la bodhi, se firent religieux en l'attendant[5]. Quand ils surent qu'il s'était retiré à Oruvél ils allèrent s'établir près de lui. Sithat d'abord alla tous les jours mendier sa nourriture, mais, trouvant que cette promenade nuisait à ses méditations, il cessa de mendier et ne mangea plus que les fruits qu'il trouvait sous les arbres fruitiers. Voyant qu'il n'obtenait pas la bodhi, il pensa qu'il convenait d'aggraver les pratiques qu'il observait et peu à peu cessa tout à fait de manger; les tévôdas connaissant ces pratiques cruelles, pour qu'il ne mourut pas à cause d'elles, commencèrent à le nourrir par les pores et sans qu'il s'en aperçut avec la substance des aliments qu'il ne prenait plus.

Ne vivant plus que de cette manière, Sithat devint d'une extrême maigreur; ses forces l'abandonnèrent et il n'atteignit point l'état de buddha. Voyant que ses efforts étaient inutiles en ce lieu, il partit et fut s'établir au bord de la rivière Néronhchor[6]. Il s'y livra, mais en vain, à des pratiques encore plus difficiles. Indra ayant appris que le prince observait depuis six années des pratiques cruelles et qui ne pouvaient pas le conduire à l'état de buddha, prit un *pin*[7] à trois cordes et se mit à en jouer. Mais la première corde de ce pin était trop tendue, la corde du milieu était convenablement tendue,

[1] Du sanscrit *Alara* et *Uddaka*.
[2] *Pramibatœ*.
[3] Du pâli *Urévéla*; du sanscrit *Uruvilva*.
[4] Du pâli *Kondanya, Vappa, Bhaddaji, Mahânamâ, Assaji*.
[5] C'est-à-dire « en attendant qu'il devînt Buddha ».
[6] Du sanscrit *Nairanjanâ*.
[7] Sanscrit-pâli *vina*, luth indien à trois cordes.

la troisième était très lâche. Le prince entendit cette musique et se dit : « Ce qui est trop tendu comme la première corde de ce pin cassera, donc il ne faut pas aller jusqu'au bout des pratiques de l'ascétisme ; ce qui est lâche comme la troisième corde de ce pin ne mènera jamais à rien ; ce qui est moyen comme la corde du milieu, ni trop tendu, ni trop lâche, ne conduit pas infailliblement à l'état de buddha, mais permet de méditer avec fruit. Ainsi donc, je dois prendre des aliments pour avoir la force indispensable de méditer avec fruit. »

Alors il prit son bat et s'en alla demander l'aumône ; à son retour, il se mit à manger. Son sang et sa chair reprirent leur belle apparence d'autrefois. Les cinq brahmanes voyant que Sithat avait observé les pratiques de l'ascétisme pendant six ans sans obtenir la bodhi et que, maintenant, il abandonnait ces pratiques, désespérèrent de le voir arriver et le quittèrent.

III. — Le saint se trouvant seul, quitta le pays d'Oruvél et, après quelques pérégrinations, s'en alla sous l'arbre de la Science ; comme il y arrivait un trône parut ; il y étendit l'herbe kusa qu'un brahmane venait de lui donner, s'y assit et décida de ne point quitter cet endroit avant d'avoir obtenu la bodhi parfaite.

Alors Maréa, le malin, vint le tenter, l'attaquer ensuite avec toute son armée. Les tévôdas, pris de peur, s'enfuirent à son approche ; Maréa réclama le trône, disant que c'était pour lui qu'il était apparu, et ses guerriers, le soutenant de leur témoignage, crièrent qu'ils avaient entendu dire que c'était pour leur maître que le trône avait paru. Le prince cita les belles actions qu'il avait faites depuis quatre asangkay pour mériter ce trône et rappela l'aumône de ses enfants et de sa femme qu'il avait faite au cours de sa dernière existence. « Nous avons, dit-il, en témoignage de ceci, versé de l'eau sur la Terre et la Terre est notre témoin. » « Prouvez cette action », dit Maréa. Alors la déesse de la Terre parut et dit : « Nous sommes témoins que celui-ci a versé l'eau sur nous » ; puis elle prit ses cheveux, les tordit, afin de prouver son dire, et de l'eau glissa de sa chevelure en si grande abondance qu'elle forma un fleuve de la grande mer et que tous les

guerriers de Maréa furent noyés et servirent de nourriture aux poissons. Le malin fut pris d'effroi et s'enfuit[1]. Alors les tévôdas revinrent et se mirent à proclamer sa gloire et son triomphe.

Toute la nuit, le prince Sithat, la face tournée à l'Est, pensa aux choses de la bodhi et lentement, au cours des trois veilles, il sentit son intelligence s'ouvrir et naître en lui des pensées qu'il n'avait jamais eues. A l'aurore, il eut conscience qu'il était devenu buddha et dit : « Le Dâthakot[2], qui est né et mort un nombre incalculable de fois, a cherché longtemps le charpentier de la maison qui est le tanaha[3] sans jamais pouvoir le trouver. Pourquoi mourir et renaître toujours malheureux ? Maintenant, ô tanaha qui êtes le charpentier de la maison, le Dâthakot vous a certainement découvert; dorénavant vous ne pourrez plus construire la maison du Dâthakot. Les pièces de la charpente, ce sont les désirs[4]; le Dâthakot les a brisées, entièrement détruites. La toiture, c'est l'ignorance[5]; le Dâthakot l'a brisée, détruite. Le cœur du Dâthakot a complètement renoncé à toutes choses; il ne renaîtra plus. Moi, le Dâthakot, je continuerai d'observer les préceptes, car j'ai obtenu la Loi surnaturelle[6]. »

A ces mots le monde fut ébranlé tout entier. La terre trembla depuis la nappe d'eau sur laquelle elle repose, et les six paradis des deva lokas furent agités. Des rayons lumineux partirent du front du Saint, traversèrent le châkrâlavéal, éclairèrent le Laukantarik norok et brillèrent au travers des dix mille mondes voisins et jusque par-dessus le plus élevé des paradis des arûpa brahmas. Cet événement mémorable arriva un mercredi, jour de pleine lune du mois de Pisakh de l'année 103[7].

L'Éminent demeura sept jours sur le trône de l'arbre de

[1] Il n'est pas difficile de voir ici l'allégorie du récit.
[2] *Tathâgata*, celui qui agit comme les autres ont agi.
[3] Du pâli *dahano*, feu, donné pour désir, passion.
[4] *Kelés*.
[5] *Avichchéa ;* du pâli *avijjâ*.
[6] *Lokôdar thorm* ; du pâli *Lokuttara dhamma*.
[7] Le quinzième de la lunaison du mois de Vaisaka, le deuxième mois de l'année cambodgienne correspondant à avril-mai de l'an 588 avant notre ère.

la Science, puis il en descendit, s'en alla de cet endroit et fut s'asseoir sous un arbre âchôbalnikroth [1]. Alors les trois filles de Maréa qui avaient vu le désespoir de leur père après sa défaite et obtenu de lui l'autorisation de séduire le Préas, accoururent et vinrent à lui gracieuses, belles et agréables. Le Saint repoussa leurs avances et les transforma en trois vieilles femmes dont le dos était voûté, les cheveux blancs, les dents cassées et les yeux presque éteints. C'est dans cet état que les trois filles de Maréa retournèrent à leur père.

A la suite de cela, le Préas fit plusieurs stations de sept jours sous les arbres. Puis comme il n'avait pas mangé depuis quarante-neuf jours, il s'aperçut qu'il avait faim. A ce moment deux marchands prévenus par un tévôda, qui avait été leur parent sur la terre, vinrent à lui et lui firent l'aumône des aliments. Ces deux marchands furent ses deux premiers disciples laïques.

IV. — Étant revenu sous l'arbre âchôbalnikroth, l'Éminent hésita au seuil de sa mission et se demanda s'il devait aller prêcher la Loi, car il savait que les êtres étaient ignorants et que la plupart ne le comprendraient point. Mais Sâhapadey Prohm [2], le maître suprême, voyant cette hésitation, accourut et lui dit : « Prêchez la Très Sainte Loi, prêchez-la, car s'il y a des êtres qui cèdent à leurs passions et ne peuvent l'entendre, il y en a d'autres, beaucoup d'autres, qui vous écouteront, qui vous entendront et qui, par vous, pénètreront au Nippéan. »

Alors l'Éminent n'hésita plus et se décida de prêcher la Loi à tous les êtres. Il songea tout d'abord à enseigner ses deux professeurs Alar et Otok, mais il apprit par intuition qu'ils étaient déjà morts et qu'ils habitaient maintenant les paradis des prohm. Il résolut d'aller trouver les cinq qui l'avaient abandonné et qui s'étaient retirés dans la solitude d'Eyseybâtnêmîktoéayéavéan [3] près de Bénarès.

Ceux-ci, le voyant approcher, se dirent entre eux : « Qu'au-

[1] Du sanscrit *ajâpâla*.....
[2] *Sahapâtibrahmâ*.
[3] Du pâli *Isipatana* + *migadâya* + *vana*, la forêt d'Isipatana, ou parc des antilopes.

cun de nous ne lui rende hommage et qu'il prenne place où il lui plaira de s'asseoir, car il a abandonné les saintes pratiques. » Mais quand il fut près d'eux, ils ne purent tenir leur résolution et se levèrent tous les cinq pour lui offrir la place d'honneur et le débarrasser de son bat. C'est devant eux que l'Éminent prêcha sa Loi pour la première fois. Quand il eut fini, il y avait six arahats dans le monde.

Quelques jours plus tard, il convertit un brahmane nommé Yoskulbot [1] et ses cinquante-cinq suivants, et cela porta à soixante et un le nombre des arahats. L'Éminent ayant alors soixante disciples, les envoya prêcher sa doctrine et partit pour Oruvél, afin d'y méditer et de s'y reposer. Sur la route, ayant rencontré trente jeunes princes qui étaient venus en partie de plaisir aux environs de l'endroit où il s'était arrêté un instant, il les prêcha et les convertit. A Oruvél, il trouva trois maîtres renommés qui avaient réuni autour d'eux un grand nombre de disciples : Oruvél Kâsop en avait cinq cents; Néati Kâsop en avait trois cents et Kéayéa Kâsop en avait deux cents [2]; il les prêcha et les convertit avec tous leurs disciples. Oruvél Kâsop, qui était un grand docteur, prit plus tard, à la mort du Buddha, la direction de la communauté et fut le chef du premier *mâhasangkœt*, ou concile [3]. Peu de temps après, le très Éminent partit pour Réachéakrish et s'arrêta à une assez grande distance de la ville, à Latœvanuyéan. Le roi, ayant appris son arrivée par le gardien de ce jardin, accourut avec toute sa cour pour le saluer. L'Éminent le prêcha et le roi Pimbhisâra [4] et plusieurs de ceux qui le suivaient furent convertis; mais ils n'entrèrent point dans l'Assemblée et se contentèrent d'être les disciples laïques [5] du Buddha. Le lendemain, le Buddha étant venu déjeuner au palais, avec les mille religieux qui le suivaient, fut installé à Véluvéan, le bosquet des bambous, que le roi lui donna. Cet endroit est le premier monastère buddhique.

[1] Du pâli *Yasa*, fils de Sujata.
[2] Du sanscrit *Uruvel Kâsyapa*, *Nadi Kâsyapa* et *Gayâ Kâsyapa*.
[3] *Mâhasangkœt*, du pâli *Mahâsangîti*, grande assemblée.
[4] Du pâli *Bimsârâ*.
[5] *Obosok*, du pâli *upâsaka*.

Quelques jours plus tard, deux brahmanes de bonne famille et qui cherchaient la vérité depuis longtemps, Saribot et Mokéaléan [1], vinrent au Buddha et se firent ses disciples les plus dévoués; c'est eux qui furent, l'un son premier disciple de droite, l'autre son premier disciple de gauche.

V. — Vers cette époque, le roi Sautoton, ayant appris que son fils était dans le royaume de Réachéakrish et désirant le revoir après une si longue absence, lui envoya successivement dix messagers avec chacun une escorte de mille hommes; mais ces envoyés, au lieu de s'acquitter de leur commission, arrivèrent près du Buddha, l'écoutèrent prêcher et se firent ses disciples avec les gens de leur cortège. Le dernier seulement, Otéay [2], qui était très dévoué au roi, après s'être fait religieux du saint, lui parla de sa mission. Le Buddha commanda immédiatement de se mettre en route pour Kaubœlaphas. Quand il y arriva, les dignitaires, les chefs et les gens de sa famille résolurent de ne pas lui rendre hommage eux-mêmes, de ne pas le saluer, mais de lui envoyer des fleurs par cinq cents petits enfants. Le Buddha, qui connaissait leurs pensées, fit plusieurs prodiges et son père, s'étant incliné devant lui, les seigneurs l'imitèrent.

Le Buddha demeura quelque temps à Kaubœlaphas et une grande partie du peuple se rangea sous sa loi; sa femme, sa tante qui l'avait élevé, son fils Rohula, devinrent ses disciples laïques et, plus tard, son père, six jeunes princes, ses cousins, furent aussi convertis. Parmi ces derniers, il y avait Anônt [3], qui fut son disciple bien-aimé, le saint Jean de cet autre Sauveur, et Tévotat [4], qui devait être son ennemi et son Judas [5].

La mission du Buddha dura quarante-cinq ans, pendant laquelle il ne cessa d'enseigner la loi, de prêcher tous les

[1] Du pâli *Sarijut* et *Mugalan*. Voyez chapitre v, ce qui est dit de ces deux disciples.

[2] *Udaye*.

[3] *Ananda*.

[4] *Devadatta*.

[5] Voyez plus loin méme livre, chapitres vi et vii, ce qui est dit de ces deux disciples.

jâtakas que nous avons et probablement un beaucoup plus grand nombre qui sont perdus ; on raconte qu'il convertit des millions et des millions d'êtres, — tévôdas, hommes et animaux, — et qu'il reçut lui-même dans l'assemblée un très grand nombre de religieux.

Il faudrait consacrer tout un volume à sa vie et je suis obligé de me limiter, d'abréger tout ce que les Cambodgiens savent de lui, de passer ici sous silence un grand nombre de faits connus ; la mort édifiante de son père entre ses bras, l'entrée en religion de Rahula, de Nanda, fils de Mahâ Prajapati Gôtami, sa tante, l'entrée en religion de sa tante elle-même et de sa femme, le don du monastère de Jétavana, près de Çravasti, par le riche marchand Anathapindika et cent autres récits, des discours, des conversions, etc. On me pardonnera en songeant que ce livre n'est point une histoire du Buddha d'après les Cambodgiens, mais une étude du buddhisme cambodgien à l'heure présente[1].

VI. — La petite vie abrégée du Buddha, que j'ai sous les yeux, indique en ces termes les endroits où le Buddha a passé la saison du *vosa*[2], qui est la saison des pluies et de la retraite, pendant laquelle, ne pouvant plus parcourir les royaumes de l'Inde pour enseigner les laïques, il perfectionnait ses religieux dans la voie du salut. « Le premier *vosa* après l'obtention de la bodhi étant venu, le Préas se retira à Eyseybatanmikatayéavéan[3], où il avait, quelque temps avant, prêché la Loi au cinq[4] ; il passa le deuxième, le troisième et le quatrième vosa à Véluvéan, dans le royaume de Réachéakrish[5] ; il passa le cinquième au Kudakar sala du Mâhavéan dans le royaume

[1] J'aurais voulu aussi pouvoir signaler les variantes que donne la leçon cambodgienne, dire celles qui concordent soit avec les livres de l'Église du Sud, soit avec ceux de l'Église du Nord. Malheureusement cela est impossible ici, sans sortir du cadre que je me suis tracé. Je ferai peut-être un jour ce que je ne puis faire maintenant, mais en un volume spécial.

[2] Du sanscrit *vasa*, saison des pluies.

[3] Du pâli *isipatana* + *migadaya* + *vana*, la forêt d'Isipatana, ou parc des antilopes.

[4] Le premier sermon, le sermon de Bénarès.

[5] Au monastère du bois des Bambous (pâli *veluvana*), que le roi Bimbisârâ avait donné au Buddha, à peu de distance de sa capitale Râjagriha.

de Vésaley[1], où il prêcha la Loi à la multitude des êtres; il passa le sixième vosa au Kulabaripot[2], où il prêcha la Loi aux yéak, aux tévodas et à tous les êtres; il passa le septième vosa au Tavotengsa, sous l'arbre barichéat, sur la pierre du Bândâr[3], où il prêcha l'aphitham beydak[4] à sa mère; il passa le huitième vosa au Sunisumarkiry, au Tokkarchonbat, dans la forêt de Vhésakaléa[5], où il prêcha la multitude des êtres; il passa le neuvième vosa au Khôsœkréam, dans le royaume de Kôsampi[6]; il passa le dixième vosa dans la forêt de Bârliléya[7], sous un arbre réang[8] où un éléphant vint lui faire des offrandes; il passa le onzième vosa dans un village de préahm nommé Naléayakréam[9]; il passa le douzième vosa sous un arbre smau (?), chez un préham nommé Véranhchô, qui l'avait invité à venir enseigner à Véranhchéa-kréam[10]; il passa le treizième vosa au mont Chaliyéa[11]; le quatorzième au grand monastère de Chétavéan, prés de Savatey[12]; le quinzième dans le jardin de Nikroth, près de Kaubœlaphas au bord de la rivière Rohœney[13]; il passa le seizième vosa à Atalav chœy-dey, dans le royaume d'Alavi[14], où il enseigna Alavayéa; il passa les dix-septième, dix-huitième et dix-neuvième vosa au grand monastère de Véluvéan, dans le royaume de Réachéakrish, où il avait déjà passé les deuxième, troisième et quatrième vosa qui avaient suivi son accession à la bodhi; il passa les vingt

[1] *Kûtâgâra sala*, la salle du temple, dans la grande forêt (*Mâhavana*) près de Vésali.

[2] Le texte pâli dit : dans le jardin *Kosambija*, près de *Kosambi*.

[3] Au monde du *Tavâtimsa*, le paradis d'Indra. sous l'arbre *pârijâtaka* (l'arbre corail, *Erythrina indica*), sur la pierre du jardin céleste *Pundarîka* (fleurs de lotus bleu).

[4] *Abhidhamma pîtakam*, la troisième collection des livres sacrés.

[5] *Sunisumâragiri*, mont des crocodiles, peut-être la ville de *Sunisumaragiram*. — Probablement *Dakkhinâpatho*, au sud, dans la forêt de.....

[6] *Ghósikâgrama* près de *Kosambi*.

[7] Du pâli *Pârâlivana*.

[8] Le sala.

[9] Dans un village brahmane, à *Nalakagrama*.

[10] A *Véranjagrama*, chez le brahmane *Véranjo*.

[11] Chéliya.

[12] *Yétavana*, le parc des Antilopes, près de Çravasti, qui fut donné au Buddha par Anathapindika.

[13] Jardin de *Nigrôdha*, près de *Kapilavattu*, au bord de la *Rohini*.

[14] Au stupa d'*Atalav*, peut-être d'*Alovi*, dans la ville royale d'*Alovi*.

vosa suivants au grand monastère de Chétavéan, où il avait déjà passé le quatorzième ; les cinq suivants dans la maison de Mikéaréamat[1], et le dernier vosa à Vélôkréam, dans le royaume de Vésaley[2]. »

Le petit sátra ajoute : « Si on compte ainsi : vingt-neuf ans de vie laïque, six ans de vie religieuse avant d'obtenir la bodhi et quarante-cinq ans de vie buddhique, on trouve que le Préas a vécu quatre-vingts vosa. »

VII. — A l'époque à laquelle il habitait Vélôkréam, le Préas tomba gravement malade ; il ne prit aucun remède, que celui de s'absorber dans la méditation et cependant il guérit ; son mal disparut comme s'éteint le feu sur lequel on jette de l'eau. Quand le vosa fut achevé, il sortit de sa retraite et dit à Saribot : « J'entrerai prochainement dans mon Nippéan. » Puis il partit pour le monastère de Chétavéan[3], près de Savatey et c'est pendant qu'il résidait en cet endroit que mourut Saribot et que Mokéaléan fut assassiné. L'un mourut le jour de la pleine lune de Kadœk[4] et l'autre à la fin du même mois.

Le Buddha, n'ayant plus avec lui qu'Anônt et cinq cents religieux, partit de Chétavéan et s'en alla à la maison de Mikéaréamat que dame Visaka avait fait construire pour lui ; de là il partit avec sa suite pour Vésaley et demeura quelque temps dans la salle du Kudakar, à la lisière de la grande forêt. Les princes des Lichchavi[5], ayant appris que l'Éminent était tout près de leur ville, vinrent à lui et l'invitèrent à venir dès le lendemain matin déjeuner chez eux. Le lendemain matin, le Buddha et ses cinq cents religieux allèrent manger chez les princes Lichchavi ; puis, quittant leur ville, il partit avec ses disciples pour Bavéal chay-dey et s'établit à Asân.

Etant arrivé en cet endroit, il dit à Anônt : « Vésaley, Kôtâma chey-dey et Bavéal chey-dey[6] sont trois endroits très

[1] *Migâramâtu.*
[2] A *Vélugamma,* le village des Bambous, dans le royaume de Vésali.
[3] Pâli *Jétavana,* près de *Savatthi.*
[4] Kattika, le septième mois correspondant à octobre-novembre.
[5] Pâli *Licchavis.*
[6] Les trois endroits étaient situés aux environs de Vésalî. Le mot *chay-dey* veut dire *stupa.*

agréables à habiter, puis un instant après il ajouta : « Anônt, toute personne intelligente doit se perfectionner dans les quatre eyntibat[1], parce que celui qui sait pratiquer les quatre eyntibat peut prolonger sa vie pendant tout un kalpa. » Il répéta trois fois ces paroles, afin qu'Anônt comprit ce qu'il désirait, mais l'intelligence d'Anônt était alors obscurcie par les agissements de Maréa ; il ne comprit point la pensée de l'Éminent. Le Buddha le renvoya et Anônt fut s'asseoir sous un arbre voisin.

Quant Maréa vit que le Saint était seul il vint à lui et lui dit : « Seigneur, je viens vous inviter à entrer au Nippéan, à ne pas demeurer davantage ici. » Le Buddha lui répondit : « Ma religion n'est pas suffisamment solide ; elle n'est pas établie sur une base assez large ; pour cette raison, je ne puis pas encore entrer au Nirvâna. » Puis il voulut renvoyer Maréa, mais celui-ci insista ; alors le Buddha lui dit : « D'ici à trois mois, Krong Maréa, j'entrerai dans mon Nirvâna. » Ce jour-là était un jour de pleine lune de Méakh[2]. Maréa, satisfait de cette réponse, se retira. Le Buddha fit revenir Anônt et lui dit que Maréa était venu, pendant son absence, l'inviter à entrer de suite dans le Nirvâna. Anônt dit : « O maître, n'acceptez pas cette invitation de Maréa. Je vous en prie, demeurez parmi nous pour prêcher longtemps encore. » Le Buddha répondit : « Quand le Préas a dit une chose, il ne peut pas en dire une autre qui soit contraire. O Anônt, je vous ai incité il n'y a qu'un instant à m'inviter à rester parmi vous et vous n'avez pas compris. Maintenant que j'ai accepté l'invitation de Maréa, je ne puis plus accepter celle que vous m'adressez. O Anônt, vous n'avez de cette chose aucun reproche à faire à personne, si ce n'est à vous-même, ô Anônt. »

Ayant ainsi parlé, le Buddha partit avec ses religieux pour Phondakréam[3] et y prêcha sur le Nippéan. Il partit de là pour aller à Hattheykréam[4], à Chumtakréam, à Phoknokor où

[1] Du pâli *iddhipada*, science de la magie.

[2] *Méakh, Méakthom*, du pâli *Mâgha*, le onzième mois de l'année correspondant à janvier-février.

[3] Du pâli *Pandugamma*.

[4] Du pâli *Hatthigamma*, village de l'éléphant.

il prêcha et à Bâva [1], dans le jardin des Manguiers [2], où Chont, le fils du forgeron [3], vint le saluer et l'inviter à venir le lendemain déjeûner chez lui.

Le Buddha ayant répondu à son invitation, Chont lui présenta un plat de viande de porc; il se proposait de faire aussi servir de ce mets aux autres religieux, lorsque le Préas l'arrêta et lui dit : « Ne donnez pas de ce mets aux phikkus, car nul être, ni les hommes ni les dieux eynt et prohm ne pourraient le digérer. S'il reste de ce mets quand j'en aurai mangé, creusez la terre et enterrez ce qui restera. » Chont fit comme le Buddha lui avait dit et enterra le mets. Le Préas ayant prêché ceux qui étaient là, s'en retourna au jardin des Manguiers. Il y tomba gravement malade dès son arrivée et ne voulut prendre aucun médicament.

Cependant, dès le lendemain, il partit pour la ville royale de Kosinéara [4]. A mi-route, se sentant très mal, il fut obligé de s'arrêter sous un arbre. Alors, il fit appeler Anônt et lui dit : « Allez dire à Chont de ne pas s'attrister de ce qui m'arrive à la suite du repas que j'ai fait chez lui, car le mets qu'il m'a servi était délicieux et aussi bon que celui que demoiselle Suchéada [5] m'a offert peu de temps avant que j'obtienne la bodhi. Allez donc lui dire de ne pas s'attrister. » Quand Anônt fut de retour, le Buddha lui dit: « Anônt, j'ai soif, donnez-moi de l'eau à boire. » Anônt lui répondit : « L'eau de cette rivière n'est pas bonne, ô maître ; elle vient d'être troublée par cinq cents chars de marchands qui l'ont traversée. » Le Buddha insista et Anônt ayant descendu la berge pour lui obéir vit que l'eau qu'il puisait était pure dans son vase, bien que troublée dans la rivière. Quand le Buddha eut bu cette eau, il se remit en route. Arrivé à la rivière Kakûchinti [6], il se baigna, sortit de l'eau, se vêtit, s'enveloppa convenablement dans ses vêtements, puis il dit à Anônt: « Anônt, prenez mon manteau, pliez-le en quatre et mettez-le à terre. » Quand ceci fut

[1] *Pâvânagara.*
[2] *Ambavéan*, du pâli *Ambavana.*
[3] Du pâli *Chunda.*
[4] Du pâli *Kusinâra.*
[5] Du pâli *Sujâtâ.*
[6] Du pâli *Kakutthâ*, aujourd'hui *Badhi,* ou *Barhi*, d'après Cunningham.

fait, il s'étendit dessus son manteau et s'endormit au bord de la rivière, sous un manguier.

Les religieux achevaient de prendre leur bain quand il se réveilla ; il dit à Anônt : « Allons au bord de la rivière Hœronhnhovotey[1]. » Puis il partit et arriva près de la ville de Kosinéara, sur le bord de la rivière Hœronhnhovotey où se trouve le parc des arbres *réang*[2]. Or, dans ce parc, il y avait deux arbres réang[3] qui avaient poussé l'un près de l'autre. Le Buddha dit à Anônt : « Anônt, attachez mon tapis à ces deux arbres afin de m'y préparer un abri. » Quand cela fut fait, il se plaça sous ces deux arbres, la tête au Nord, et, dans son cœur, il se dit qu'il ne se lèverait plus de cet endroit. Alors, les deux arbres réang se penchèrent l'un vers l'autre, se joignirent pour former un toit et des fleurs, se détachant d'elles-mêmes de leurs branches, tombèrent sur le Buddha Les tévôdas eynt et prohm accoururent avec des parasols et des fleurs, et toute la voûte du ciel disparut au-dessus d'eux. Le Buddha dit à Anônt : « Anônt, j'entrerai dans mon Nippéan, à la fin de la troisième veille. » Puis il l'envoya prévenir les princes Malléa[4]. Ceux-ci, à cette nouvelle que le Buddha allait mourir, accoururent avec leurs femmes, leurs enfants, garçons et filles, et toutes les femmes des harems, pour rendre une dernière fois leurs devoirs au maître mourant. A ce moment, un hérétique nommé Suphoto[5] vint demander à être instruit par le Saint. Anônt voulut le repousser ; mais le Buddha ordonna de le laisser approcher ; il le prêcha, le convertit et ordonna à Anônt de le recevoir immédiatement dans l'Assemblée. Cette conversion est la dernière que le Buddha a faite.

Cependant la dernière veille était écoulée et la troisième commençait. Anônt sentant que l'heure suprême était proche se retira pour pleurer. Le Buddha, sachant qu'il pleurait, l'appela et lui dit : « Anônt, pourquoi pleurez-vous ; ne savez-vous

[1] Du pâli *Hiranyavati*, aujourd'hui la rivière *Chota Gaudak*, dont la Bodhi est un affluent. — L'arbre *réang* est le sala des textes pâli et sanscrit.

[2] *Salavéan*, du pâli *Salavana*.

[3] Du pâli *sâla* le *shoréa robusta*, un arbre à fleurs rouges en grappes.

[4] Du pâli *Mallas*.

[5] En pâli *Subhadda*.

pas que la vie en ce monde n'est pas à regretter. Ce n'est pas en vous attachant à cette vie que vous parviendrez aux états supérieurs de la sainteté. » Consolez-vous, car cet état supérieur de la sainteté que vous n'avez pas encore obtenu, vous l'obtiendrez quand Kâsop sera venu.

A l'heure où le soleil s'annonce à l'Est, le Buddha fit venir ses disciples et leur dit : « Ne vous abandonnez pas sous prétexte que le professeur est parti, car il vous restera pour professeur la Loi que je vous laisse, elle sera votre professeur, votre conseil, votre soutien, votre Loi pour cinq mille années. »

Ayant dit ces paroles, il s'adressa à Anônt et lui dit : « Anônt, à quel moment de la troisième veille sommes-nous parvenus ? » Anônt répondit : « O maître, le moment où nous sommes est le moment où le soleil se lève. » Le Buddha dit encore : « Anônt, je vais tout à l'heure entrer dans mon Nippéan, prévenez les phikkhus et rassemblez-les tous ici. » Quand les disciples furent tous rassemblés, le Buddha leur dit adieu[1], puis il ajouta : « O phikkhus, tout ce qui est est périssable ; soyez vigilants ; luttez sans relâche. » Alors, il entra en agonie, et chacun put voir que l'air entrait et sortait rapidement de son corps. Son souffle s'était ralenti, Anônt, s'adressant à Anuruth[2], lui demanda si le Préas était entré dans le Nippéan. « Pas encore », répondit Anuruth.

Un instant après le Buddha expira. Ce jour-là était un mardi, un jour de pleine lune du mois de Pisakh[3] de l'année 148, un peu avant le lever du soleil. Le Buddha avait juste quatre-vingts ans puisqu'il était né un jour de pleine lune du mois de Pisakh, de l'an 68.

Son corps fut brûlé douze jours plus tard devant la porte est de la ville de Kosinéara.

---

[1] *Léa.*
[2] *Anuruddha.*
[3] Quatorzième du deuxième mois de l'année, correspondant à avril-mai.

V

SARIBOT. — MOKÉALÉAN. — KÂSOP

Les trois principaux disciples du Buddha sont Saribot et Mokéaléan [1], qui furent ses acolytes de droite et de gauche, et Kâsop [2], qui ne paraît pas avoir joué un grand rôle pendant la vie du Maître, mais qui se trouva, grâce à son énergie, le chef de la Communauté à sa mort, quelque chose comme le saint Pierre de l'Eglise buddhique. Voyons donc ce que furent ces trois hommes et quels rôles ils remplirent.

I. — Saribot [3] était le fils d'un préahm nommé Vongkotno préahm et de son épouse nommée Sari préahmaney [4], qui habitaient Opadœskréam [5], où ils étaient les plus grands. Mokéaléan était fils d'un préahm nommé Sél préahm et de son épouse Mokéali préahmaney [6], qui habitaient Kolit-kréam [7], où ils étaient les plus grands. Le fils de dame Sari reçut le nom d'Opadœs de ce qu'il était né de la plus haute famille du village, et Saribot, du nom de sa mère. Le fils de Mokéali reçut le nom de Kolit, du village où il était né, et le surnom de Mokéaléan, du nom que portait sa mère.

Ces deux familles, dit la petite vie du Buddha que j'ai sous

[1] *Sariyut* et *Mugalan*.
[2] Du pâli *Kasappa*.
[3] Fils de *Sâri*, nom de sa mère.
[4] *Sâribrahmani*.
[5] Du sanscrit *Oupathigrama*, le village d'Oupathi.
[6] *Mugali brahmani*.
[7] Du sanscrit *Kolitagrama*, le village de Kolita.

les yeux, étaient alliées depuis sept générations. Quand les deux enfants furent grands, ils devinrent amis et prirent l'habitude de se fréquenter beaucoup. Ils ne sortaient guère l'un sans l'autre et, comme ils étaient de noble race, sans être accompagnés chacun de cinquante suivants. Or, un jour qu'ils étaient allés assister à un grand festival, ils furent très attristés par les pensées que leur suggéra la joie qu'on prenait autour d'eux. « Cela n'est pas bien, se disaient-ils ; toute cette joie est fausse, inutile, sans objet. Avant qu'un siècle soit écoulé, il ne restera plus un seul des individus qui s'amusent ici ; ils seront tous morts et nul ne sait ce qu'ils seront devenus. Mieux vaut en vérité abandonner ces joies, ces plaisirs et observer la Loi qui conduit au bien et qui fait oublier le malheur. » Ayant ainsi parlé entre eux, ils s'en allèrent trouver un maître célèbre nommé Sanhchey[1], qui était suivi d'un grand nombre de disciples. Ils écoutèrent son enseignement, mais comme ils trouvèrent par leur propre intelligence que la Loi que prêchait ce maître ne conduisait pas au cœur de la Loi, ils le quittèrent et convinrent de se séparer pour se mettre à la recherche d'un maître dont la doctrine satisferait mieux leur cœur. Ils convinrent que celui qui trouverait le premier ce maître désiré le ferait savoir à l'autre, puis ils se séparèrent.

Or, il arriva qu'Opadœs, le fils de Sari, s'étant rendu à Réachéakrish, fit la rencontre d'Asâchin thér[2], un des disciples du Buddha. Il fut à lui et lui dit : « Votre extérieur est agréable, vous paraissez heureux et calme ; veuillez, je vous prie, me dire quel maître vous enseigne la doctrine de la perfection et quelle est cette doctrine. » Le vénérable Asâchin lui répondit à souhait, et Opadœs, fils de Sari, comprit qu'il avait découvert en Buddha le maître désiré. Il se mit à la recherche de son ami Kolit, fils de Mokéali, et, l'ayant trouvé, il lui dit la rencontre qu'il avait faite et la doctrine qu'il avait entendu développer. Ils partirent tous deux avec leurs suivants pour aller trouver le Buddha, dans le parc des Bambous.

Le maître, les voyant approcher, leur fit signe de s'avancer,

[1] Le *bâripeachok sanhchey,* en sanscrit *paribrâjakasañja.*
[2] Du sanscrit *Assajithéra,* le vénérable *Assaji.*

les fit asseoir et les prêcha. Ils furent subitement convaincus et s'écrièrent : « Je crois au Buddha, lequel est ici ; je crois au Buddha, lequel est ici. » Tout à coup, par un effet de leurs mérites antérieurs, il arriva que leurs cheveux et leurs barbes disparurent de leurs têtes et de leurs visages, qu'ils se trouvèrent nantis des vêtements et des objets qui constituent l'équipement d'un religieux. Ils furent reçus dans l'Assemblée avec tous leurs suivants.

Alors ils allèrent trouver Sanhchey, leur ancien maître, et lui dirent ce qu'ils venaient de faire, puis ils l'invitèrent à les imiter. Mais Sanhchey leur dit : « Que mes disciples vous suivent, si cela leur plaît, mais moi, qui suis un maître, je ne puis pas être le disciple d'un autre maître. » Ses disciples, entendant cette réponse orgueilleuse, le quittèrent en grand nombre et s'en allèrent trouver le Buddha. Ils furent convertis comme l'avaient été Saribot et Mokéaléan. Sanhchey fut si peiné de cette défection qu'il tomba malade et mourut. Saribot et Mokéaléan, qui étaient deux grands saints et deux hommes instruits, furent, dès leur entrée, élevés l'un au rang d'aksavéak[1] de la droite, l'autre au rang d'aksavéak de la gauche, par le Buddha, c'est-à-dire de premiers disciples de la droite et de la gauche.

Ces deux premiers disciples furent les hommes de confiance du Buddha, c'est-à-dire ceux auxquels il confia les missions délicates, celle par exemple de voir sa femme et de l'enseigner, de prêcher son fils et Nanda, son frère de père. Ils furent très attachés à leur maître et lui ramènent, après avoir fait semblant de passer à l'ennemi, les cinq cents disciples que Tévatat avait enlevés. En outre, dit un texte cambodgien, ils étaient « grands débatteurs par le discours » et les plus grands aides du Buddha. Ils moururent tous deux quelques mois avant leur maître[2], à dix jours de distance, et le peuple d'aujourd'hui, qui connaît leurs noms, les choses que je viens de dire

[1] Du pâli *ekasavako*, premier disciple.

[2] Mokaléan fut assassiné par cinq cents brigands, dans une grotte où il s'était retiré. Les cinq cents brigands, qui avaient été payés par les brahmanes, furent arrêtés par ordre d'Ajatasatru et condamnés à être enterrés jusqu'à la ceinture, puis à être enfouis sous de la paille et brûlés vifs.

d'eux, ne les cite presque jamais ; ils sont aussi négligés par les buddhistes du Cambodge que la plupart des apôtres de Jésus par les chrétiens.

II. — Un personnage que le Buddha paraît avoir un peu écarté de lui, mais qui joua un grand rôle après sa mort, est beaucoup plus connu qu'eux. C'est Oruvélkâsop, que le Saint convertit avec ses deux frères et leurs mille disciples, quelques jours avant de quitter Oruvél pour se rendre à Réachakrish. Ce personnage paraît avoir longtemps résisté au Buddha, avoir longtemps discuté avec lui, avoir opposé des arguments puissants à des arguments plus puissants encore. Les textes enseignent que le Buddha tenait à le convertir, parce qu'il était un savant maître, un habile docteur, et qu'il dut avoir recours à un grand nombre de miracles pour le convaincre et le réduire. Est-ce cette résistance, ou son caractère autoritaire, qui porta le Saint à ne pas lui donner dans la communauté la place qu'il y sut prendre plus tard, à lui préférer Saribot et Mokéaléan qui, pourtant, furent convertis après lui ? C'est ce qu'il est difficile de dire, mais il paraît certain que ce savant docteur fut tenu à l'écart. Les textes parlent peu de lui.

A la mort du Buddha, il surgit et s'impose ; il partage les reliques du Saint, se place à la tête de l'Assemblée, saisit d'une main ferme, et qu'on sent despotique et autoritaire, les rênes de la direction, amène le roi Ajatasatru à fonder l'ère du Buddha, à la dater de l'entrée du Préas au Nippéan ; il fait un choix de quatre cent quatre-vingt-dix-neuf religieux, les plus honorables, les plus orthodoxes (peut-être les plus souples), repousse Anônt, qu'il ne trouve pas assez élevé dans la hiérarchie de la sainteté, l'accepte ensuite, quand il reconnaît qu'il a subitement progressé (qu'il est devenu plus maniable peut-être) et dirige les travaux du premier concile, fixe la doctrine par écrit et frappe d'excommunication tous ceux d'entre les religieux qui ne veulent reconnaître ni son autorité, ni l'autorité des textes dont il vient de faire fixer la rédaction.

On ne sait guère ce qui eut lieu au cours des vingt années qui suivirent ce premier concile, mais il semble qu'elles ont

été troublées par des schismes, des discussions pénibles et que beaucoup de religieux n'avaient pas accepté l'œuvre du concile. Kâsop reste sur la brèche et combat sans jamais se lasser. Il demeure l'ami du roi Achéatsatrou [1] et c'est sur lui qu'il s'appuie pour diriger la Communauté. Enfin, quand les reliques du Buddha courent quelques risques, c'est lui qui décide les dépositaires à les lui remettre et qui va les cacher dans un monument que le roi fait élever en l'honneur du Buddha, mais que personne ne sait destiné à contenir les reliques du Saint. Le roi meurt, il meurt lui-même, mais avant de mourir il a assuré le triomphe de ses idées, de la discipline qu'il a imposée, et les livres sacrés du buddhisme sont aujourd'hui, dit-on, ceux qu'il a fait rédiger par le concile de Réachéakrhis.

Tel est l'homme, homme d'action, de décision, de courage, grand docteur en métaphysique, un savant, dont la pensée, me dit un religieux, est toujours claire, lumineuse et belle, qui ne voit jamais son esprit faiblir. Il se croit la pierre sur laquelle l'édifice est construit et prend la direction de la Communauté, sous le prétexte qu'un jour le Buddha a changé de manteau avec lui et l'a, par ce fait, choisi lui-même pour son continuateur. C'est spécieux, mais ce qui n'est pas spécieux, c'est son énergie. Ce saint Pierre buddhique est doublé d'un saint Paul et d'un Tertulien ; il est en fait une étrange figure, peu buddhique, point douce, point calme, qui ne laisse pas de trancher sur le monde des disciples du Buddha. Les Cambodgiens ne se trompent pas sur lui ; un religieux, parlant de Kâsop, me disait un jour : « A la mort du Préas, Kâsop, qui avait acquis de grands mérites au cours d'une existence antérieure et qui était un savant, fut le sêna des phik [2] et un grand saint. Il remplaça le Buddha, mais il n'aimait pas les êtres comme lui et n'était pas doux comme lui. Il fit écrire la loi que le Buddha avait prêchée, afin que les méchants et les menteurs ne pussent pas la changer dans l'avenir. »

[1] *Ajatasatru*, roi de Rajagrihi, fils de Bimbisârâ.
[2] Officier, chef des religieux.

VI

ANÔNT. — ANANDA

Un des disciples que le Buddha paraît avoir le plus aimé, et qui avait pour lui le plus tendre des dévouements, est Ananda, son cousin. Il est celui que les Cambodgiens connaissent le mieux. Ils croient, ce qui paraît être vrai, qu'Anônt ne quittait jamais son cousin, le Maître ; qu'il s'était attaché à sa personne, veillait sur lui toujours et lui rendait une foule de petits services journaliers. « C'est lui, me dit un religieux, qui balayait la chambre où couchait le Buddha, le lieu où il prenait son repas ; c'est lui qui lui servait l'eau de la bouche et des mains. »

Il est en outre demeuré comme le type de la douceur, de la candeur, de la bonté parfaite. Un jour devant moi une mère parlant de sa fille, disait « douce comme Anônt ». Les poèmes, les jâtakas cambodgiens le représentent en effet ainsi, d'un dévouement sans bornes, mais aussi avec un grand fond de naïveté béate, de candeur un peu sotte ; son rôle, quand il interroge, est intéressant à étudier ; il semble n'être là que pour fournir au Buddha l'occasion de dire une chose qui doit être dite. On songe, en l'écoutant parler au Maître, à saint François, qui prononçait Bethléem en bêlant et aussi au doux et naïf Pascalon de Daudet.

Certes, tous les disciples du Buddha ont la foi, tous ont pour le Maître le plus grand des respects, mais Anônt a pour lui de l'admiration, de l'amour ; il boit ses paroles ; on sent qu'il l'aime pour les vérités qu'il enseigne, parce qu'il est Buddha, mais qu'il l'aime aussi pour lui-même.

Il est le cousin du Buddha; il vit toujours près de lui et, pourtant, il est le plus humble de ses disciples; Saribot et Mokéaléan, les deux savants brahmanes que le Buddha a convertis et qui sont devenus ses disciples les plus actifs, l'effacent et le relèguent loin, si loin d'eux, que les Cambodgiens ne voient guère en lui que le dévoué du Buddha, le bien-aimé du Maître, et presque point son disciple.

J'ai trouvé Ananda peint sur les murs d'une sala de monastère; on me le montra; il était avec d'autres disciples assis devant le Buddha qui les enseignait; les disciples écoutaient le Buddha et le regardaient gravement au visage, mais Anônt, légèrement penché vers lui, les mains jointes, un sourire béat sur la figure, la bouche entr'ouverte, paraissait écouter avec tous ses sens et tout son *manas*. On voit qu'il est dans le ravissement que procure la parole du maître. C'est ainsi, ravi, naïf, doux, bon, dévoué, que les Cambodgiens se le figurent.

Les femmes l'aiment pour sa douceur et aussi peut-être parce qu'un instant il songea à rentrer dans le monde pour se marier, et parce qu'il parla pour elles au Buddha, afin qu'il leur permit de vivre en communauté religieuse, comme les hommes.

Un vieux religieux me dit : « Anônt était bon comme un petit enfant; un jour, ses passions mal éteintes s'allumèrent en son cœur; il pensa à quitter le Préas, mais il rencontra le regard du Préas, qui savait avec les yeux divins de son esprit ce qui se passait en son cœur, et il resta près du Préas. Il ne l'a jamais quitté; partout où le Préas allait, il allait, et quand le Préas tomba malade, Anônt pleura toute l'eau de ses yeux, sous un arbre voisin. Mais ses sanglots furent entendus par le Préas; le Préas le fit appeler, car il voulait mourir près de lui en l'instruisant encore, en lui parlant ses dernières paroles, en le consolant doucement. Il entra dans le barinippéan devant lui, fut ravi, et c'est en le regardant qu'il mourut à l'âge de quatre-vingts ans. »

Un autre religieux me dit : « Quand le Buddha mourut, Anônt était religieux depuis vingt-huit ans, et pourtant il n'avait pu s'élever au degré de sainteté que les autres disciples

du Préas avaient atteint. Pourquoi ? Parce que son amour pour le Préas était un amour humain, un lien humain, une affection humaine, et que cet amour, ce lien, cette affection l'avaient plus attaché au Préas qu'à sa doctrine. Si les disciples du Préas étaient morts en même temps que lui, ils seraient tous entrés au Nippéan. Mais Anônt n'aurait pu y entrer. Ce n'est que lorsque le Préas fut mort, la veille de la première réunion des disciples, qu'Anônt, n'ayant plus le Préas à servir, à aimer, à admirer dans sa forme humaine, acquit le caractère d'arahat et devint semblable aux *thér*, au milieu desquels il avait plus vécu par l'amour que par le détachement. »

Le caractère d'Anônt est à mon sens l'un des plus humains et le plus curieux de tous ceux que nous voyons s'estomper autour du Buddha. Son grand dévouement à la personne du Maître, son amour humain qui séduit les femmes, va droit au cœur, et le trait final, caractéristique du buddhisme, inouï, loin de les éloigner, les rapproche de lui : « Il n'était pas devenu saint parce qu'il aimait trop le Buddha. » C'est juste ment cet amour profond, ce dévouement sans bornes, cet effacement constant qui donnent à Anônt, dans les cœurs féminins, une place que nul autre saint n'a prise, une place que Maya devi n'a point dans le cœur des mères.

Il est le saint Jean du Buddha, le bien-aimé, et pourtant ce n'est pas plus à lui qu'allaient les faveurs du Buddha, que n'allaient à Jean les faveurs de Jésus. Pas plus que Jean, Anônt n'est celui des disciples sur lequel compte le maître. Jean et Anônt aiment trop leurs maîtres pour pouvoir être une force réelle et active ; ils sont tout dévouement, tout amour, toute douceur ; Jean ne prend pas l'épée pour défendre Jésus dans le Jardin des Oliviers ; ce rôle est réservé à un plus fort, mais c'est ce plus fort qui renie le maître, et ce n'est pas Jean. Anônt pleure, rend ses derniers soins au Buddha mourant, mais ce n'est pas lui qui convoque le premier Concile pour fixer ce qui doit être fixé et assurer le triomphe de la doctrine ; l'énergie qu'il faut avoir pour la servir à cette heure suprême, il ne l'a point ; il hésite peut-être, et c'est lui, le disciple bien-aimé, lui qui a vécu près du Maître toujours, c'est lui qu'on

écarte un moment du Concile et qui n'y peut pénétrer qu'après avoir fait sa soumission, être devenu saint comme les autres, s'être détaché de la personne du Maître, même par le souvenir, pour ne plus voir de lui que sa doctrine et ce qu'il faut de lui pour en assurer le triomphe. Il cède, prend la place qu'on lui assigne dans le Concile et écrit, pour les générations futures et pour l'édification des peuples, les jâtakas ou histoires des vies antérieures du Préas qu'il a recueillies de la bouche même du Buddha. Et les chrétiens aiment à confondre Jean l'évangéliste et Jean le bien-aimé.

VII

TÉVATAT. — DEVADATTA

Le Buddha qui a son saint Jean dans Anônt a son Judas dans Tévatat. Et celui-ci est aussi souvent nommé par les buddhistes que celui-là est cité par les chrétiens. Les légendes qui concernent Tévatat sont aussi nombreuses que celles dont Judas est le motif.

Pour les Cambodgiens, Tévatat est le type de l'envieux, du jaloux, de l'ambitieux, du traître; il est le type de l'assassin. Il n'a pas livré son maître comme Judas, afin qu'on le tue, mais il a tenté de le faire tuer, de le tuer lui-même. En outre il a conseillé à Achéatsatrou [1], prince royal de Rachéakrish, de détrôner son père, de l'enfermer dans une prison et de l'y faire mourir. On aime à charger sa mémoire de nombreux crimes et à faire remonter à lui plusieurs hérésies aujourd'hui disparues.

J'ai vu des juges cambodgiens condamner pour injure grave un homme qui avait dit à un autre qu'il irait dans l'Avichey norok souffrir près de Tévatat, et j'ai entendu comparer à ce Judas le gouverneur de la province de Kômpong-Svay qui a tenté de livrer sa province aux Siamois, en 1832. Une vieille femme à Trey-kôs de Kômpot prétendait que Tévatat venait rôder autour de ses rizières et défoncer les talus pour en faire écouler l'eau. Une mère n'osera jamais comparer son enfant à Tévatat, car elle craindrait trop de voir les tévôdas le venger d'une pareille injure. Cependant

[1] *Ajâtasatru.*

dans les serments judiciaires d'autrefois, dans le langage courant, il est quelquefois question de Tévatat : « Que je souffre comme Tévatat si je mens; que j'aille souffrir avec Tévatat si j'ai fait cela. » Et cette évocation est considérée par tout le monde comme aussi terrible que celle des normands il y a quelques siècles : « Que je sois damné comme Judas. » Un homme qui profère cette parole, me dit un religieux, ne doit pas mentir.

Tévatat était le cousin du Buddha comme Anônt. Il fut de ses disciples, disent les Cambodgiens, dès l'année qui suivit celle ou le Préas devint Buddha, mais, comme au cours de toutes ses existences antérieures, il avait contrarié le Pouthisath, attenté à ses jours, il avait l'esprit mauvais, et, avec une grande science humaine, il était d'une ignorance inconcevable, car il n'avait ni amour pour les êtres, ni charité pour personne. Voyant le Buddha entouré de disciples, écouté, aimé, suivi, il gémissait en son cœur de se voir, lui, le cousin du Maître, pas plus honoré que le dernier des disciples. « Je suis de sang royal comme lui, pensait-il, et on ne me considère pas.» Alors il imagina cinq propositions et il les soumit au Buddha sachant bien que le Préas les rejetterait comme contraires à la discipline qu'il avait établie. Les propositions tendaient à aggraver la condition des religieux, à introduire dans le buddhisme les pratiques de l'ascétisme brahmanique que le Buddha avait rejetées après les avoir suivies six années. Le Préas maintint que pour faire son salut, il ne fallait ni s'adonner aux délices de la vie mondaine, ni s'abîmer dans le jeûne dangereux qui affaiblit le corps et tue l'esprit. Alors Tévatat le quitta et emmena cinq cents religieux avec lui. Puis il se mit à enseigner comme faisait le Buddha, le singeant en tout, fier, heureux, de voir qu'il était vénéré et qu'il avait autour de lui des disciples pour l'écouter parler. Mais un jour, les deux principaux disciples du Buddha, Saribot et Mokéaléan, vinrent à lui; il les reçut bien et leur dit : « Prenez à ma droite et à ma gauche les places que Samana Kodom vous a données à sa droite et à sa gauche. » Les deux disciples ne dirent rien, prirent les places qui leur étaient offertes, et Tévatat se retira pour se réjouir de ses

succès. S'étant dit que l'arrivée des deux grands disciples du Préas était une grande victoire qu'il avait remportée sur le Préas, il s'endormit. Pendant qu'il dormait, Saribot et Mokéaléan prêchèrent les cinq cents disciples de Tévatat et ceux-ci, ravis, regrettant d'avoir quitté le Préas pour suivre l'imposteur, quittèrent le monastère de Tévatat et retournèrent au Préas. Un disciple de Tévatat fut le prévenir de ce qui venait d'avoir lieu et l'imposteur le battit pour n'être pas venu plus tôt lui dire ce qui se préparait contre lui. Alors, depuis ce jour, sa colère fut extrême, il s'entendit avec Achéatsatrou auquel il avait déjà conseillé le crime qui l'avait mis sur le trône de son père, et ce roi parricide envoya des soldats pour tuer le Buddha, mais ces soldats voyant le Préas furent frappés d'immobilité et restèrent comme des statues qui auraient un arc bandé entre leurs mains. Le Buddha fit un signe et ils tombèrent à ses pieds; ils dirent quels étaient ceux qui les avaient envoyés; le Préas les prêcha et depuis ce jour ils furent de ses fidèles laïques. Cependant Tévatat était furieux de voir que sa tentative avait manqué; sachant que le Préas était établi au pied d'une petite butte voisine, il monta sur cette butte et, regardant la place que le Préas occupait, il tenta mais en vain d'y faire rouler des pierres qu'il détachait du sommet. Mais ces pierres s'écartaient du Buddha et aucune d'elles ne le toucha. Alors il descendit de la butte et s'avança vers l'endroit où il avait vu le Préas, mais quand il fut à cet endroit, il ne l'y trouva pas et le vit au sommet de la butte où il était monté pendant qu'il en descendait lui-même. Alors, ne pouvant plus se contenir, il remonta au sommet, mais quand il fut au sommet, il aperçut le Préas qui était redescendu par le versant opposé à celui qu'il avait monté. De plus en plus furieux, il prit une grosse roche et la roula dans la direction du Buddha. Le Préas vit la roche qui roulait vers lui, il sourit, fit un signe et la roche, rencontrant une autre pierre, se brisa en cent mille morceaux. Mais à ce moment même, le Préas se rappela que, dans une autre existence, il avait commis un péché et blessé un religieux avec une pierre, puis il songea que s'il n'était pas atteint au moins par un petit éclat, Tévatat mourrait de rage et

n'aurait pas le temps de se repentir; il tendit lui-même son pied à un petit éclat et le pied qu'il avait tendu fut légèrement blessé; quelques gouttes de sang tombèrent sur le sable.

Un autre jour Tévatat ayant emprunté les éléphants qui servaient aux supplices leur fit boire six mesures d'alcool, et les lâcha sur la route que devait suivre le Buddha. Anônt les voyant, se plaça devant son maître pour s'offrir à la mort, mais ces éléphants terribles, dès qu'ils virent le Préas, s'écartèrent de son chemin pour le laisser passer.

Alors Tévatat résolut de porter lui-même le coup qu'il méditait et partit avec une bande de gens pour aller trouver le Préas. Le Préas fut averti de sa marche, mais il n'en fut point ému : « Il est à tel endroit, lui disait-on; il est maintenant à tel endroit; il est là tout à côté. » Et le Buddha répondait : « Je le sais, mais il ne me verra point. » Quand il fut arrivé au bassin du monastère où se trouvait le Préas, il descendit de son palanquin, se lava et commença à se diriger vers la sala où le Préas se trouvait. Les religieux étaient remplis d'inquiétude et disaient : « Maître, il est là. » Le Préas leur dit : « Si près qu'il soit, il ne me verra point. » Comme Tévatat s'avançait, ses pieds commencèrent à s'enfoncer dans la terre, puis ses jambes, puis ses genoux disparurent, puis ses cuisses, puis son ventre, puis ses épaules. Alors il comprit qu'il était un grand criminel et que l'enfer s'ouvrait sous ses pieds, et comme sa tête disparaissait il s'adressa au Préas qu'il ne voyait point, et dit : « Je me réfugie dans le Buddha, dans la Loi, dans l'Assemblée. » Moins d'un clin d'œil après, il entrait dans l'Avichey norok et s'y trouvait embroché par une barre de fer rouge qui, des pieds à la tête, le perçait pendant que deux autres barres de fer le traversaient, l'une du nord au sud, l'autre de l'est à l'ouest. C'est là qu'il est maintenant, qu'il souffre des douleurs cruelles, terribles, plus grandes que celles des autres damnés, et qu'il attend la fin de ses souffrances que son repentir *in-extremis* lui a méritée.

On lit quelquefois cette histoire aux fidèles, dans les temples, et à cause de cela Tévatat est un personnage bien connu. On raconte qu'il y a quelque dix ans, dans un monas-

tère de la province de Bâ-phnôm, un religieux fit la lecture de cette histoire ; il lisait très clairement et sa voix était si belle que « même les petits enfants » comprenaient ce qu'il lisait (!!!). On n'avait jamais aussi bien entendu dire les crimes de Tévatat et jamais ces crimes n'avaient paru si monstrueux. Quand le religieux fut arrivé au passage où il est dit que Tévatat roula une roche, du sommet de la montagne où il était, sur le Buddha, un homme qui était là tout yeux et tout oreilles poussa un cri, le cri de guerre : « Hou! hou! Tévatat, hou! hou! » et toute l'assistance, très émue, entraînée par ce cri, répéta : « Hou! hou! Tévatat, hou! hou! » Et l'homme était là, roulant de grands yeux noirs sur les fidèles, très en en colère. Si Tévatat avait été présent, me dit naïvement un témoin de la scène, il l'eût certainement tué. Quand son accès d'exaltation fut passé, il se rassit, « très honteux », et la lecture reprit. Mais au passage où il est dit que Tévatat disparut dans la terre et tomba dans l'enfer, il ne put s'empêcher de murmurer : « C'est bien fait! c'est bien fait! sathu! sathu! » Et toute l'assemblée répondit : « Sathu! sathu! » Pendant les quelques jours qui suivirent cette lecture, les enfants s'amusaient à crier : « Hou! hou! Tévatat, hou! hou! » et jusqu'à sa mort, qui arriva quelques années plus tard, on avait coutume de dire, quand on voyait passer l'auteur de ce cri : « Voilà l'ennemi de Tévatat. »

J'ai rencontré la triple image de Tévatat sur les murs d'un même monastère : l'une d'elles le représentait caché derrière un arbre et regardant ce que l'éléphant bourreau allait faire du Buddha; sa figure était horrible et ses yeux louchaient. La seconde le montrait s'enfonçant dans le sol, les bras levés et les mains jointes, l'air à la fois furieux et terrifié, à quelques pas du Buddha qui, sur son siège, le regardait périr. La troisième peinture le représentait en enfer, triplement embroché, comme il a été dit plus haut, dévoré par les flammes de l'enfer; l'expression de la physionomie était terrible, mais celle d'un être qui endure des souffrances inouïes; ses yeux louches étaient ronds, sa bouche ouverte et ses bras semblaient se tordre au milieu des flammes. Sous cette peinture, on lisait cette simple inscription : « Tévatat dans l'Avichey norok. »

Je regardai le religieux qui m'avait conduit devant ces peintures et je lui dis : « Tévatat sera-t-il sauvé un jour ? » Il me répondit : « Oui, il renaîtra sur terre un grand nombre de fois et comme, avant de périr, il s'est réfugié dans le Buddha, dans la Loi et dans l'Assemblée, il atteindra le Nippéan. En attendant sa renaissance future, il souffre, il crie, il expie et nul n'a jamais souffert autant que lui et ne souffrira autant que lui. » Puis, prenant une bougie, il l'alluma, la posa sur le luminaire et s'inclina devant la statue du Buddha en prononçant quelques paroles en pâli.

— Pour qui priez-vous ? lui demandai-je ; est-ce pour Tévatat ?

— Non, dit-il, j'offre au Buddha une bougie, parce que j'adore le Buddha qui a enseigné la Loi. On ne prie pas pour Tévatat, on ne fait aucune bonne œuvre en son nom. Quand on pense à lui, c'est pour le maudire. Il sera sauvé un jour parce qu'il s'est repenti, mais personne ne l'aidera jamais à sortir de l'enfer, car ses crimes sont trop grands ; il a plusieurs fois tenté de tuer le Sauveur, le Maître, le Parfait.

Comme nous étions là, un enfant de sept à huit ans qui nous avait suivis et écoutés, regardant Tévatat, mit ses deux index dans sa bouche, tira sur ses lèvres, montra sa langue et loucha tant qu'il put, puis il dit : « *Min lôa tê, Tévatat, min lôa tê ;* ce n'est pas bien, Dévadatta, ce n'est pas bien. »

LIVRE V

LES BASES DE LA DOCTRINE

I

LE PRÉAS LING ET L'ATMA

I. — Ceux qui enseignent en Europe qu'on ne trouve pas trace de la divinité dans le buddhisme, enseignent aussi qu'on n'y trouve point la notion de l'âme. Sur ce point encore, j'ai consulté les religieux cambodgiens, les lettrés et j'ai trouvé chez les buddhistes du Cambodge la notion de l'âme aussi nette que la notion de Dieu. Mais la notion cambodgienne de l'âme n'est pas la notion de l'âme que les pères de l'Église chrétienne ont adoptée pour nos races d'occident ; elle en diffère notablement et c'est parce que cette notion extrême-orientale n'est pas identique à la notion de l'occident, qu'elle n'a pas été reconnue de suite par les Européens. Cependant, un point devait la faire reconnaître : l'âme buddhique, de même que l'âme chrétienne, survit au corps, à la forme, et perpétue l'individu. Mais tandis que l'âme chrétienne survit au corps pour perpétuer la personnalité, soit en enfer, soit au paradis, l'âme buddhique lui survit pour perpétuer l'individualité au travers des existences nombreuses qu'elle doit vivre avant de pénétrer au Nirvâna, c'est-à-dire de s'abîmer définitivement en Brahmâ, l'Éternel, l'Incrée.

« De même qu'un bracelet fait de perles enfilées a besoin, pour que ces perles soient un bracelet, d'un fil qui les unisse,

de même, me dit un religieux, toutes les vies successives que nous devons vivre ont besoin de quelque chose qui assure leur succession ; ce quelque chose, c'est le *préas ling*, l'esprit de vie, le principe de la vie[1], qui est aussi le principe du changement. Le *préas ling* a, par le Buddha, été comparé à une flamme toujours alimentée par nos désirs, toujours entretenue par nos passions. Quand le principe de la vie se retire d'un être quelconque, on dit vulgairement que la vie cesse et que tout est fini ; or, en parlant ainsi, on dit une chose erronée, on parle comme un ignorant qui ne voit pas le fond des choses et qui se borne à connaître l'apparence. En réalité, la mort n'est qu'apparente : la vie a usé la lampe, ou bien un accident l'a cassée, mais l'huile n'est pas perdue ; nos passions, nos désirs, nos joies de vivre l'ont renouvelée en plus ou moins grande quantité, et dans une autre lampe qui se fait en un autre lieu, le paradis ou l'enfer, — dans une lampe que nous ne voyons pas sur la terre où nous sommes, le principe de vie persiste, la flamme brille encore. Plus tard, quand celui qui est mort aura vécu les joies du paradis qu'il a méritées, souffert les peines de l'enfer qu'il a encourues, la flamme reviendra dans une lampe visible pour nous, mais différente de celle qui a été usée ou cassée et dont la forme, la beauté, la destinée, seront déterminées par les œuvres d'autrefois ; et, de nouveau, cette flamme s'alimentera avec d'autres désirs, avec d'autres péchés, ou bien, n'étant pas alimentée, elle s'éteindra définitivement, finira en Nirvâna, conformément aux œuvres. »

J'ai dû pour présenter clairement ce qui suit, employer deux notes très peu claires qui m'ont été remises l'une par un achar, l'autre par un religieux ; et les compléter, les expliquer l'une par l'autre avec le secours d'explications nombreuses recueillies avec soin et qui m'ont été fournies par plus de vingt personnes, dont deux prétendaient commenter un texte pâli très peu clair pour moi. Ceci dit, je reprends mon exposition.

[1] Ne pas confondre la vie avec le principe de vie et tenir compte ici que la vie est l'attribut des êtres composés et qu'on ne dit pas de Brahmâ, *il vit*, mais *il est*. Le mot *ling* vient du sanscrit et du pâli *lingam*, qui désigne en même temps le principe de vie et l'organe mâle.

II. — Le *préas ling*, c'est-à-dire le « principe de vie » a un autre nom : *atma*[1], le *soi*, notre *moi* philosophique. L'*atma* est une illusion, qui a pour cause le *préas ling* ou principe de vie ; il ne peut être autre chose si pour bien en juger on se place, par l'esprit, au-dessus des choses communes, puisqu'il est le principe de vie considéré à un point de vue nouveau, puisqu'il s'éteint avec le principe de vie quand celui-ci s'éteint en Nirvâna. En réalité, le *préas ling*, comportant l'*atma*, est le souffle de vie distrait de Préas Prohm (Brahmâ) qui, en entrant au Nirvâna, retourne à Préas Prohm pour se perdre en lui. Dans ce cas, Préas Prohm est nommé *Préas Atma* parce qu'il est le grand, l'unique *atma*, le *soi* immense, éternel et infini.

Je comprends que chaque être a son *atma* propre, que cet *atma* est de même nature que l'*atma Préas Prohm*, quelque chose comme une partie du dieu Brahmâ, distraite, individualisée dans l'être, et acquérant, par suite de cette individualisation, la faculté de se mouvoir, de changer, de vivre, c'est-à-dire une manière d'être, une manière d'exister, différente de Brahmâ. Suis-je dans l'erreur ? Un religieux qui, pour me répondre vient de lire plusieurs sâtras et qui commente un passage, dit formellement : « Tandis que Préas Prohm *est, mais ne vit pas*, l'*atma est et vit*, ce qui est une infériorité pour l'*atma*. » Quoi qu'il en soit, l'*atma* identique au *préas ling*, persiste par les passions qui sont nutritives de l'esprit de vie qui entretiennent la flamme de l'existence en nous ; l'*atma*, c'est l'Être se réincarnant à chaque renaissance pour une existence nouvelle et s'éternisant avec le principe de vie, son principe, par une succession d'œuvres plutôt mauvaises que bonnes, par une succession de désirs, par une suite de joies vécues, par une suite d'aspiration vers le mieux être terrestre.

Telle serait l'âme buddhique, âme née d'une parcelle de Brahmâ, force cosmique, justice immanente, individualisée, douée d'une destinée spéciale, maintenue *soi* par le désir, les

[1] En sanscrit *atman*. Le mot *atma* est employé communément par les bonzes cambodgiens pour le mot *moi, toi-même, je*. — Il en est de même dans le *Nouveau Testament* : « Mon âme glorifie le Seigneur » pour « Je glorifie le Seigneur ».

passions, le péché, vouée à la douleur et à l'espérance, et dont la fin dernière serait la fin de l'individualité, c'est-à-dire de la douleur, de la vie, pour se fondre dans Brahmâ, force cosmique, justice immanente, Tout.

Certes, ce n'est pas l'âme chrétienne, l'âme conçue par les races d'occident, ce n'est pas une personnalité se survivant en une entité qui ne tombe pas sous nos sens et qui ne peut plus renaître, éternellement vouée à l'enfer ou bien éternellement vouée aux joies du paradis, substance divine qui doit à la fin des temps retrouver un corps et jouir les joies insoupçonnables d'une félicité qui ne peut être imaginée par un esprit humain. Non, l'âme buddhique n'est pas cette âme-là ; elle rappelle mieux l'âme antique, principe de vie, le souffle qui anime (*anima*) les êtres, l'âme de la genèse biblique insufflée par Dieu dans les narines d'une maquette de boue représentant l'homme, afin de lui donner la vie ; c'est l'âme qui crée la personnalité (le Soi, *atman*) ; c'est le nombre inconnu de Pythagore qui harmonise la matière et qui lui permet d'être intelligente, raisonnante ; c'est l'esprit, c'est quelque chose qui est certainement, disent les buddhistes, puisqu'elle est sentie par l'un des six sens, le *manas*, qui est l'intellectuel[1] ; c'est quelque chose qui est personnel à tous les êtres, qui est la cause unique de toutes les existences qui s'engendrent les unes les autres et dont la fin dernière est la mort, le Nirvâna, la fin dans l'immuable, dans l'impuissance à changer, la fin en Brahmâ, c'est-à-dire l'absorption du principe de la vie par Atma Préas Prohm, force cosmique, justice immanente, Tout.

[1] On peut rapprocher ce genre de proposition, « l'Atman est certainement puisqu'il est senti par l'un des six sens, le *manas* qui est l'intelligence », de cette autre de Descartes : « Dieu est, puisque je le conçois. »

I

LA TRANSMIGRATION

I. — Le dogme de la transmigration est intimement lié dans la religion buddhique des Cambodgiens au dogme du *fruit des œuvres*, dont je parlerai tout à l'heure. Il en est la base même, car c'est surtout au cours des existences futures que l'homme est récompensé ou puni selon ses actes. Donc, sans dogme de la transmigration, point de dogme du fruit des œuvres, ou bien un dogme du fruit des œuvres autre que celui que les Indiens ont imaginé et que le Buddha a adopté, quelque chose comme le dogme catholique de la récompense ou de la punition dans une existence extrahumaine, alors, point de buddhisme, et j'ajouterai, point de brahmanisme, car, sur ce point encore, ces deux religions, l'une née de l'autre, sont d'accord.

C'est dans ce dogme de la transmigration, bien plus que dans celui du Nirvâna que tous les buddhistes ont mis leur espérance ; le Nirvâna est loin, il est difficile à atteindre, il est une fin dernière à peine entrevue, tandis que les vies successives, la vie future, la vie du lendemain de la mort est là tout près. C'est celle-ci et non le Nirvâna qui inquiète et pour laquelle on travaille à amasser des mérites, en la vie présente. On redoute certainement les peines de l'enfer que les pécheurs doivent souffrir dans une existence intermédiaire entre deux vies humaines, parce que les peintures qu'on en fait sont effroyables ; on estime certainement les joies paradisiaques réservées aux vertueux dans une existence également intermédiaire, entre deux vies humaines, parce que les peintures

qu'on fait du bonheur des anges sont pleines de joie ; mais il me semble qu'on se préoccupe davantage, dans le peuple, de s'assurer, pour une existence future sur la terre, une condition sociale supérieure à celle dont on jouit et surtout de ne pas y renaître, pauvre, misérable, infirme ou dans l'animalité.

Comment, dira-t-on, comment expliquer cette tendance inconsciente du peuple buddhiste à plus rechercher les biens de ce monde en une vie future et terrestre que les félicités paradisiaques? C'est qu'il voit, par les choses qu'il a sous les yeux, par les faits dont il est témoin, ce qu'il peut espérer en ce monde, sinon en cette vie, alors qu'en réalité il ne sait pas, si ce n'est par la foi qui est une abstraction, ce qu'il peut espérer au ciel. Certes, il *croit* aux félicités célestes, et il les espère, il les *désire*, mais il *voit* les éléments de bonheur, de jouissances terrestres, et il les *espère*, il les *veut*. Malgré lui, ou plutôt sans qu'il en ait conscience, il commet le péché d'impiété ; mais son péché est un péché d'ignorance, le péché d'un esprit aveugle, car il est hors de doute que la condition angélique est préférable à la condition sociale humaine la plus élevée. Mais cette préférence pour les choses terrestres est bien dans la nature de l'homme ; n'est-ce pas par elle qu'il faut expliquer, chez les chrétiens, les péchés, les fautes, les crimes qui sont commis par des *hommes de foi* et qui sont mis au compte de la faiblesse humaine? Les abstractions, si saintes qu'on les prétende, ne sont toujours que des abstractions, et, quoi qu'on fasse pour les contenir et les diriger, le bon sens commun des masses les porte à préférer le concret à l'abstrait, ce qu'elles voient à ce qu'elles croient, à préférer une espérance qui tombe sous leurs cinq sens à une espérance qu'elles ne peuvent concevoir qu'avec le sixième sens, le sens de l'esprit, le *manas* des buddhistes. Alors même qu'elles *croient* qu'elles ont la foi, les masses, entre les croyances, choisissent, préfèrent et, sans s'en rendre bien compte, finissent par négliger les croyances, les dogmes, les choses saintes qui n'ont pas leur préférence ; alors tandis qu'en apparence la religion n'a pas changé, en fait l'armature est modifiée ; les pièces importantes de la charpente, les poutres maîtresses se sont amincies et, par un travail lent, les autres pièces ont

été renforcées, sont devenues monstrueuses ; l'édifice n'a pas perdu de sa belle prestance, l'armature n'est pas moins puissante, mais elle n'est plus ce qu'elle était en principe. Profondément modifiée dans son armature de dogmes, une religion peut cependant garder son apparence première. C'est ainsi qu'on peut expliquer la prédominance chez les buddhistes du dogme de la transmigration sur le dogme du Nirvâna, du dogme de la réincarnation sur terre sur le dogme de la réimpersonnalisation en une vie extra-humaine, et chez les chrétiens la prédominance du culte rendu à la Vierge sur le culte rendu à Dieu, et, dans certains endroits, la prédominance du culte rendu aux saints sur le culte rendu à la Vierge et à Dieu.

Il convient donc d'apporter le plus grand soin à l'étude d'un dogme pareil, qui semble être la pierre d'angle de l'édifice buddhique, la clef de voûte de la grande conception religieuse qui gouverne les esprits en Extrême-Orient, d'un dogme qui semble être la cause de tant d'espérances en une vie meilleure. Etudions-le donc, mais conformément à notre programme, étudions-le d'après les Cambodgiens et disons comment il se présente à la conscience des Khmêrs.

II. — Après la mort, me dit un religieux, tout se désagrège, quelles qu'aient été les vertus et les vices de celui qui vient de mourir, quelles que soient ses destinées futures ; les éléments de la forme[1], c'est-à-dire les formes diverses de la matière retournent à leur principe, mais lentement, au fur et à mesure que la désagrégation s'accomplit ; les éléments les plus purs, l'âme, l'esprit, les facultés, etc., partent les premiers, continuent la personnalité qui erre, pendant quelque temps[2], sous forme d'esprits, de revenants, puis, quand les éléments grossiers sont dissous, l'être se reconstitue, reprend ses éléments de forme et renaît soit en enfer afin d'y expier ses fautes,

[1] Voyez livre III, chapitre II, ce qui est dit des *Eléments de l'être*.

[2] On admet, cependant, que l'individu tombe immédiatement dans les enfers, — par exemple Dévadatta, le beau-frère du Buddha, — mais ce fait et quelques autres semblables sont considérés comme une exception à la règle.

soit au paradis afin d'y épuiser ses mérites, soit immédiatement sur terre pour y recommencer une vie humaine.

Cette réincarnation immédiate sur terre, soit sous la forme d'un être humain, soit sous celle d'un animal, est considérée comme un fait rare sur lequel il ne faut pas compter, mais qui se produit quelquefois. J'ai connu un père, homme intelligent, qui croyait fermement que sa fille avait, dans son existence antérieure, été la fille, qu'il avait connue et vue mourir, d'un vieillard dont il était l'ami intime, et j'ai bien des fois trouvé de pareilles prétentions parmi les buddhistes cambodgiens.

Dans les enfers, les êtres humains souffrent dans leurs chairs, car ils sont là avec tous les éléments de la forme dernière ; je dirai qu'ils y souffrent comme y souffriraient des gens qu'on prendrait vivants pour les y porter. Les textes les y représentent non seulement avec leur forme humaine, mais avec leur sensibilité humaine et avec la mémoire des faits accomplis et vus, des péchés commis et des bonnes actions faites au cours de leur dernière existence. S'ils ont, avant de venir expier en enfer, été épuiser leurs mérites parmi les dieux, ils s'en souviennent; s'ils doivent, après avoir expié leurs fautes, aller au ciel épuiser leurs mérites avant de se réincarner sur terre, ils le savent. Les sâtras les montrent souvent disant la cause de leur séjour en enfer, disant pourquoi ils souffrent ceci et cela, et parlant de leurs espérances [1].

Dans les paradis inférieurs, les êtres humains qui épuisent leurs mérites existent avec tous les éléments de leur forme dernière, mais ces éléments sont spiritualisés. Ils y sont plus beaux, mais avec leur forme, leur caractéristique et leurs passions. Ce sont les tévôdas ou tévôbot [2], « dieux » ou « fils de dieux », qui, de là, s'en iront renaître soit parmi les hommes, soit parmi les damnés. Ils ont, comme les damnés, la mémoire des faits passés, ils savent pourquoi ils sont là et sous quelle forme ils renaîtront ailleurs. Ils sont des dieux,

[1] Par exemple, le *jâtaka* qui a pour titre *Préas Nimitta réach,* montre un roi visitant les enfers et les paradis.

[2] *Devata* ou *devaputta*.

mais des dieux qui se manifestent quelquefois sur terre aux humains ; ils sont soumis à Indra, le roi du ciel. Les textes les montrent souvent obéissant à Indra et s'en allant renaître dans le corps d'une femme de la terre. Bien que les buddhas, qui y ont séjourné, paraissent y avoir conservé non seulement le souvenir des faits de leur vie immédiate passée, mais celui de toutes leurs existences antérieures, les lettrés cambodgiens croient que les tévôdas et les tévôbot n'ont gardé le souvenir que de leur existence immédiatement antérieure. Par cette faculté restreinte, ils sont, quant à la mémoire, sur le même pied que les damnés.

Les uns et les autres se rapprochent des damnés et des bienheureux que le christianisme reconnaît doués de mémoire, égaux aux anges et sans forme matérielle.

Sur terre, les êtres humains renés sont tout autre chose que ce qu'ils étaient au cours des existences antérieures. Ils sont composés des mêmes éléments de la forme, mais ces éléments sont des combinaisons nouvelles, des agglutinations nouvelles de la matière, d'après un principe de justice immanente et inéluctable. Elles sont fatalement la conséquence des actes accomplis soit au cours d'une précédente existence, soit au cours de plusieurs existences antérieures[1] et pour les cimenter, pour les tenir unies en une personnalité distincte elles ont les propriétés naturelles de la matière combinée qui sont communes à tous les êtres de la même forme, plus des facultés d'être ceci ou cela, d'être plus ou moins ceci et cela qui sont particulières à chaque individu. Ces facultés particulières sont le fruit des œuvres, la conséquence des actes antérieurs.

III. — Mais alors qu'est-ce qui transmigre, qu'est-ce qui, de l'être disparu, passe à l'être nouveau?

C'est là la grosse, l'importante question qui n'a point encore trouvé de réponse.

[1] Quand un être humain acquiert dans le monde, comme le Buddha, toujours plus de mérites qu'il ne peut en épuiser dans ses existences extra-humaines, les actes accomplis au cours de plusieurs existences antérieures concourent à l'œuvre de la réincarnation.

C'est là le point d'interrogation qui embarrasse les orientalistes et qui se dresse effrayant, mais bien nettement, au travers de notre route d'étude et qui nous empêche d'aller plus loin et de comprendre ce qu'il y a au delà. Nos habitudes d'esprit, nos cervaux d'occidentaux, façonnés par la philosophie chrétienne née de la philosophie grecque et latine et mère de la philosophie moderne, sont frappés de vertige et notre pensée est stérile. Il y a là comme un gouffre que toute notre science, que toutes nos conceptions ne peuvent sonder, que toute notre logique d'Occident ne peut mesurer. Nous sommes là devant lui comme nos aïeux en présence de l'Atlantique qu'ils sondaient du regard, mais qui se perdait sous l'immensité du ciel sans rien leur révéler de ce qu'il cachait. « Qu'est-ce que cela? » disaient-ils, et ils ajoutaient : « Qu'y a-t-il au-delà? » Et l'Atlantique ne leur répondait point.

Or, voici ce que j'ai cru comprendre après de nombreuses conversations avec les religieux, après avoir lu les sâtras buddhiques et les notes qu'on m'a fournies.

Tout d'abord, je crois distinguer deux doctrines :

1° Les éléments qui, distraits de la masse entière des éléments pour former une individualité bien distincte, à la mort qui atteint cette personnalité ne se rassemblent pas de nouveau dans leur intégralité pour former une personnalité nouvelle. Toutes les personnalités d'une individualité qui paraissent sur la terre sont faites d'éléments nouveaux qui s'agglomèrent spécialement pour les former. On ne peut admettre, en effet, que ce sont toujours les mêmes éléments qui suivent l'individualité transmigrant à travers les temps, sans admettre que cette individualité qui transmigre est, non seulement une individualité, mais une personnalité se survivant. Ce serait une erreur. S'il en était ainsi, la personnalité transmigrerait, reparaîtrait avec ses formes identiques, et ce serait un *type individuel* qui, toujours, renaîtrait de lui-même; ses facultés seraient toujours les mêmes et la mémoire des existences antérieures ne serait point perdue. Ce qui fait que le *rené* ne garde pas le souvenir des existences antérieures, c'est qu'il n'est pas la reproduction exacte de la personnalité disparue. Mais alors, qu'est-ce qui transmigre? Ce qui trans-

migre, c'est l'*atma* et un *karma* de bonnes et de mauvaises actions, inhérent à un principe de vie et capable de former une personnalité; c'est la résultante des œuvres accomplies par une personnalité mortelle pour le compte d'une individualité immortelle, l'*atma*, dont la fin dernière sera de s'absorber dans l'Incrée, c'est le *moi* fait d'un principe de vie et, non de facultés naturelles, mais du produit de ces facultés; c'est le produit de ces facultés caractérisant un principe de vie, c'est-à-dire l'âme et les œuvres, c'est le *moi*, le moi indépendant des éléments qui, en se combinant, ont rendu possible sa création. Voilà ce qui transmigre.

2° L'autre doctrine est bien différente, moins abstraite, plus facile à concevoir.

Les éléments sont de toute éternité, combinés, et forment des types d'individus; la mort d'un individu n'est qu'apparente, l'individu mort reparaît immédiatement soit sur la terre, où il erre, soit aux enfers ou au paradis; de l'enfer ou du paradis, il renaît sur terre avec les éléments de son existence antérieure, sans lesquels il ne peut exister, et ces éléments constitutifs sont *lui* de toute éternité. La preuve, c'est que les dieux et les damnés savent pourquoi ils jouissent ou souffrent, connaissent la cause de la condition extra-humaine; les tévôbot jouissent de cette faculté parce qu'ils sont des pures essences renées au paradis sans souffrir et sans faire souffrir; les damnés en jouissent parce que, bien que nés en souffrant pour faire souffrir et pour souffrir encore avec tous les éléments de leurs vies antérieures, la mémoire est un élément constitutif de leur peine, de leur expiation et de leur repentir. Si les êtres qui renaissent sur la terre n'ont pas la mémoire des existences antérieures, c'est qu'ils ont perdu la faculté du souvenir à leur renaissance. Le *Trey-Phûm* dit formellement que l'enfant n'a point la faculté de souvenir parce que, violemment comprimé à sa sortie de la matrice, il la perd. C'est donc alors que le fœtus la possède? Un religieux me répond :

Le fœtus possède la faculté de la mémoire, mais il n'en use pas, parce qu'il n'a pas à l'ordinaire de raison pour en user. Les bôdhisattvas seuls en usent. On raconte que Siddhârtha,

avant sa dernière renaissance, a, dans la matrice de sa mère, entretenu les dieux et parlé de ses existences antérieures. Mais cette faculté de la mémoire, les fœtus ordinaires et les fœtus de bôdhisattvas la perdent en naissant. Ils ne peuvent la retrouver et en user que s'ils deviennent buddhas. C'est seulement sous l'arbre de la Science [1], au moment même où il devenait buddha, c'est-à-dire éclairé, illuminé, que Sidhârtha devint omniscient, c'est-à-dire qu'il retrouva la faculté merveilleuse de la mémoire qu'il avait perdue en naissant.

A ma question : « Mais le Buddha n'est point né comme tous les enfants, il n'a pas souffert en naissant, puisqu'il est sorti de la matrice de sa mère, Mahâ Maya, sans faire souffrir sa mère », mon religieux reste songeur, puis il répond :

« C'est vrai, le Buddha ne pouvait faire souffrir en naissant sans commettre un péché contre la charité [2]; il ne pouvait souffrir lui-même sans faire souffrir sa mère qui l'aimait et dont la souffrance eût été bien grande si elle l'avait vu souffrir. Cependant sa mère est morte sept jours après sa naissance !! Le Buddha n'a pas souffert en naissant et pourtant il n'avait pas, avant de devenir buddha, la faculté de la mémoire des faits du passé, de l'extrême-passé. C'est qu'il est dans la règle que le futur buddha naisse marqué des signes de la puissance, mais non déjà puissant de naissance; il est dans la règle qu'on l'ait connu homme, qu'il accomplisse publiquement des efforts humains et qu'il devienne buddha par la puissance de ses méditations. Si le Préas naissait buddha et n'avait pas paru à sa dernière renaissance que comme buddha, il n'aurait pu ni vivre parmi les hommes, ni leur montrer humainement une route qu'il n'avait pas parcourue lui-même devant tous. »

Mais alors, d'après cette seconde doctrine, qu'est-ce qui transmigre? Jusqu'au Nirvâna exclusivement, c'est l'être tout entier avec ses éléments primitifs, s'agrégeant encore, se combinant pour une existence nouvelle, d'après les œuvres accomplies, mais avec une apparence autre, une forme autre, une acuité des facultés autre, une personnalité différente. L'être rené est le même individu que celui auquel il succède,

[1] L'arbre de la bodhi.
[2] Le péché originel.

parce qu'il est composé des mêmes éléments, mais sa personnalité est différente parce qu'il est le fruit de ses œuvres, parce que la combinaison nouvelle de ces éléments ne peut être que la conséquence de ses œuvres, en d'autres termes parce que la loi qui a présidé à la combinaison nouvelle est la résultante du karma des bonnes et mauvaises actions accomplies au cours des existences passées. C'est dire que les éléments qui composent l'être nouveau sont les mêmes que ceux qui formaient l'être disparu, mais que la façon, la forme donnée est autre.

On voit que ces deux doctrines, si différentes par le point de départ, qui s'éloignent d'autant plus qu'on les développe davantage, se retrouvent d'accord pour enseigner la persistance de l'individualité à travers les transmigrations et la disparition de la personnalité après chaque renaissance.

J'ajouterai que le Buddha seul peut, jusqu'à un certain point, être présenté comme une individualité persistante qui, en devenant Buddha, a pu se reconstituer par le souvenir des choses antérieurement vues et vécues, quelque chose comme une personnalité. Mais cela est contestable, car on pourrait soutenir que cette faculté du souvenir est de même genre que la faculté de savoir les choses futures et que ces deux facultés, l'une retrouvée, l'autre acquise, sont les propriétés de l'état de buddha.

III

LE FRUIT DES ŒUVRES. — KARMA

I. — Ce dogme buddhique qui est aussi un dogme brahmanique[1] est certainement le plus important de tous, celui qui a le plus de puissance sur les masses du peuple, celui qui a la plus grande portée sociale. Il est une réponse à toutes les objections que peuvent faire les gens mécontents de leur sort, de leur condition sociale, une réponse à toutes les plaintes, à toutes les colères des pauvres gens.

Quand, en Europe, les miséreux se plaignent de leur misère et se retournent vers le christianisme pour lui dire en montrant les riches : « Pourquoi sommes-nous plus malheureux que ceux-là? » le christianisme ne répond pas à la question posée et murmure : « Souffrez pour l'amour de Dieu et espérez dans sa miséricorde; au ciel vous serez heureux. »

Dans le monde buddhique et dans le monde brahmanique, la réponse est nette, précise, terrible, implacable dans sa simplicité froide : « Vous êtes, en vérité, ce que vous avez mérité être; vous êtes, dans le présent, le fruit de vos œuvres au cours de vos existences antérieures, et nul ne peut échapper aux conséquences de ses œuvres mauvaises. Vous êtes ce que vos mérites et vos démérites vous ont fait. »

C'est du fatalisme, mais du fatalisme basé sur quelque chose, moins vague que celui des Arabes, du fatalisme basé sur un passé vécu au cours d'une existence passée. « C'était écrit », murmure le musulman; « ça devait arriver », soupire

[1] Voyez les Lois de Manou, chapitre XI, 49-59, VI, 240.

l'occidental; « Dieu l'a voulu, » explique le chrétien et ce dernier ajoute : « qui peut connaître les voies par lesquelles Dieu nous conduit ». Et tout cela ne repose sur rien, ne dit rien, tout cela n'est qu'une exclamation d'impuissance; l'être frappé s'incline, accepte le malheur et prie, car il met toute son espérance en Dieu.

Le buddhisme, de même que le brahmanisme, n'a pas ce fatalisme-là; son fatalisme a une portée morale et par conséquent sociale, car il incite à se mieux conduire. « Je subis la conséquence de mes actes, je suis ma propre victime; j'ai péché au cours d'une existence passée et j'expie dans celle-ci; je n'ai à m'en prendre, ni à la société, ni à personne, ma condition présente est le produit de mes actes, le fruit de mes œuvres; donc, pour avoir une existence future meilleure, je dois ne pas pécher en cette vie et acquérir des mérites. »

Une note, qu'un bonze me remet, dit textuellement ceci : « Celui-ci est mandarin parce qu'au cours d'une existence antérieure il a mérité cette condition. Si donc, dans sa condition de mandarin, cet homme oublie les prières, s'il n'est pas vertueux, s'il n'est pas juste, s'il n'est pas charitable, s'il ne célèbre pas des fêtes, et s'il ne donne pas au peuple qui obéit l'exemple de toutes les vertus, ce mandarin, en jouissant du mandarinat, épuise les mérites qu'il a acquis dans le passé, et n'en amasse pas de nouveaux pour une existence future. Alors, il renaîtra homme du peuple, pauvre, misérable, et, pour le commander, il aura des mandarins qui ne vaudront pas mieux que lui quand il était mandarin; il souffrira par eux tout ce qu'il a fait souffrir aux autres. C'est ce qu'on appelle le *fruit des œuvres*. »

Dans le *Trey-Phûm*[1], le roi châkrâpattra[2] parlant aux rois vassaux, leur dit : « S'il est donné aux hommes d'être rois ou mandarins dans ce monde, c'est que, dans une existence antérieure, ils ont mérité ces distinctions, les honneurs qui les entourent ». Et plus loin : « En vérité, celui qui, dans

[1] Les *Trois Mondes*, nom d'un sâtra buddhique compulsé au septième siècle dans la ville de Sokkautaya, et dont je me propose de donner un jour la traduction.

[2] Sanscrit *cakravartin*, suzerain universel.

ce monde, possède des richesses, des talents, ce n'est pas parce qu'il a acquis tout cela dans cette vie, c'est parce que, au cours d'une existence antérieure, il a mérité toutes ces richesses, tous ces talents ; ceux qui sont rois, mandarins en cette vie, ce n'est pas parce qu'ils l'ont mérité en ce temps-ci, c'est parce qu'ils l'ont mérité autrefois, au cours d'une existence antérieure. » Et plus loin encore : « Celui qui ne sera pas sage, celui qui..... etc., ira dans les enfers ; il sera malheureux, misérable, il souffrira les plus grands maux, puis, sa peine terminée, il renaîtra sur cette terre dans la matrice d'une pauvre et misérable femme qui n'aura rien à manger et il souffrira encore. » Et enfin : « Celui qui dépouille son prochain..... aura une existence malheureuse ; il n'aura ni femmes ni enfants, vivra isolé, et les voleurs viendront le dépouiller de ses biens, ou bien le feu les consumera ou bien ils seront engloutis. »

II. — Ce dogme est si bien entré dans la conscience du peuple, il a si bien façonné la nation, qu'on en rencontre à chaque instant les effets dans la vie courante. Je pense en écrivant ces lignes, à cette pauvre femme qui, ayant versé à un entrepreneur le prix d'une maison qu'il s'était engagé à lui construire, ne voyait pas cette maison s'élever et disait tristement : « Peut-être bien que, dans une existence antérieure, je n'ai pas payé à cet homme ce que je lui devais ; je n'ose pas le poursuivre car c'est là peut-être qu'est mon expiation. »

Un petit traité de morale à l'usage des enfants dit : « Le péché et les actes vertueux sont comme l'ombre qui suit en tous lieux le corps humain ; l'ombre que le corps projette sur le sol, rappelle la forme qui l'a produite. De même l'homme est récompensé ou puni après sa mort, selon les actions bonnes ou mauvaises qu'il a commises. »

Je montre ce passage à un *phik*, et ce religieux, après l'avoir lu attentivement, me dit : « Ce passage dit bien, mais il ne dit pas assez. Le fruit des œuvres se rencontre après la mort toujours, mais aussi souvent pendant la vie présente. Il y a des œuvres bonnes qui trouvent de suite leur récompense ;

il y a des œuvres mauvaises qui, l'instant d'après, trouvent leur peine. Mais alors on ne sait jamais, — si on n'a pas les cinq connaissances supérieures[1] de l'arahat[2], — si celui qui paraît être l'objet de peines ou de récompenses qui viennent d'être méritées, est vraiment récompensé ou puni pour un acte fait en cette vie, ou pour un acte fait au cours d'une existence antérieure. D'ailleurs, la faculté d'acquérir des mérites ou des démérites est souvent la conséquence d'actes accomplis dans une existence passée. Les impies disent qu'on a vu des bonnes actions produire des fruits mauvais pour leur auteur, et qu'on voit tous les jours des gens malhonnêtes prospérer. Ce sont des ignorants, des gens à la bouche mauvaise, des orgueilleux de leur esprit, des vaniteux pleins d'audace qui croient tout voir avec les organes de leur vue, tout comprendre avec leur intelligence, tout expliquer avec leurs paroles. Nul ne peut savoir, — s'il n'est arahat, et les arahat sont très rares, — si tel fruit vient de cette œuvre, si ce fruit-ci n'est pas la résultante d'une œuvre inconnue bien que réelle, oubliée des hommes, ignorée même de celui qui, au cours d'une autre existence, l'a commise, puisque la faculté de savoir les choses du passé, de connaître les liens qui rattachent ceci à cela, n'est pas la faculté de tout le monde, mais seulement celle des arahats ? Le malfaiteur qui jouit dans cette vie bénéficie en raison des œuvres méritoires faites au cours d'une vie antérieure, mais dans une vie future il expiera les péchés qu'il commet en sa vie présente, parce qu'il épuise ses mérites et n'en amasse pas de nouveaux. Il arrive aussi que certains méchants expient leurs fautes dans les enfers ou dans l'animalité, et renaissent sur terre parmi les hommes n'ayant plus rien à expier. Voilà ce que les impies, les orgueilleux, les bavards, les prétentieux ne voient pas avec l'organe de leur vue, ne savent pas avec leur cœur, ne comprennent pas avec leur intelligence pervertie de gens ignorants, mais fiers de savoir que le soleil se lève le matin à l'est et se couche le soir à l'ouest. »

[1] *Abhiñña.*

[2] Le quatrième degré de sainteté, qu'on atteint par la méditation et l'extase.

III. — Quelques jours après, ce religieux revenait me voir et me remettait quelques lignes écrites par le Louk Préas Saukonn un jour qu'il l'avait consulté sur ses doutes. Voici ce que disait la feuille de papier sur le sujet qui m'occupe ici :

« Quels que soient les crimes commis et expiés dans l'enfer, quelle que soit l'expiation qui se continue en cette vie, quelle que soit la condition de celui qui vit au milieu de vous, celui-là peut accomplir des actes bons et acquérir des mérites, ne pas céder à ses mauvaises passions, lutter pour le bien et se préparer, pour une existence future, une condition sociale meilleure[1]. Il n'y a pas de montagnes, pas de fleuves, pas de mer que l'homme ne puisse franchir. Celui qui expie une faute n'est pas fatalement voué au mal et à l'expiation ; il peut revenir au bien alors même qu'il expie, mais celui qui a péché avance plus lentement dans la voie de la perfection que celui qui n'a pas péché, alors même qu'il ne péche plus. Pourquoi ! parce que le péché commis une fois incite au péché nouveau, provoque les retours en arrière, ralentit la marche de celui qui avance, en jetant le trouble dans son esprit, en ébranlant ses sens. En vérité, il faut plus d'efforts au pécheur qui a expié qu'à celui qui n'ayant pas péché n'a rien expié et qui marche d'un pas égal en amassant toujours, au cours de ses nombreuses transmigrations, plus de mérites qu'il n'en épuise. Cela est certain..... Mais où est celui qui n'a pas péché? le Buddha lui-même a péché, a expié, a souffert dans l'animalité. Nul ne peut se vanter de n'avoir pas péché, car cette vanterie même serait un péché. Ce qui est certain, bien certain, c'est qu'un simple *réas*[2] vertueux, qui amasse des mérites, peut renaître roi et qu'un grand roi qui démérite peut renaître simple *réas*, parce que nul n'est tenu à toujours renaître dans

[1] Cela et tout ce qui précède est entièrement conforme à la doctrine. L'*Avodana Çataka*, nous montre Kânta, fils avare d'une mère généreuse, qui enferme sa mère dans une cave pour l'empêcher de donner et l'y laisse mourir ; il expie en enfer, renaît brahmane, pèche encore, expie de nouveau en enfer, renaît et devient moine mendiant, puis brahmane au temps du Buddha sous le nom de Kracika ; en punition de son avarice passée, il souffre de la faim toute sa vie, devint arachat, se substante avec la plus grande difficulté et c'est en mourant d'inanition, c'est-à-dire en expiant, qu'il entre dans le Nirvâna. (Voir *Annales du musée Guimet*, XVIII (24) pp. 388-401.)

[2] Roturier, homme du peuple.

la condition qu'il occupe, à toujours être ce qu'il est. C'est ce qu'on appelle le *fruit des œuvres*. »

IV. — J'ai dit en commençant ce chapitre que ce dogme a une portée sociale immense et j'ai bien dit. Mais je dois distinguer ici entre son action sur l'individu qu'il porte à bien faire, afin de renaître plus heureux sur cette terre, et son action sur l'ensemble des individus qu'il détourne de l'examen libre, qu'il persuade d'impuissance au grand bénéfice de l'ordre économique établi. Ce même esprit a maintenu les castes dans l'Inde en les fermant, parce qu'il a pu persuader que nul effort fait en cette vie ne peut élever dans cette même existence à une caste supérieure, mais que cet effort peut amener une renaissance dans une caste supérieure. Donc, inutilité d'accomplir des efforts à conséquence immédiate, d'employer une activité servie par un caractère plein de hardiesse, nécessité d'accomplir des actes dévots c'est-à-dire négatifs. De là cette impuissance de l'Inde à agir, de là cette acuité de la rêverie, cette faiblesse de l'histoire et cette florescence de l'imagination toujours exaltée.

Si, sans abandonner le dogme du fruit des œuvres, au lieu de dire : « Vous êtes ce que vous vous êtes fait en une autre existence », l'Inde avait dit : « Vous êtes ce que les efforts de votre race, ceux de votre famille, les vôtres en cette vie vous ont fait », l'Inde ne serait pas la nation avilie, vaincue que nous savons, mais l'extrême-orient ne serait ni brahmanique ni buddhique, et nous n'aurions pas eu ce chapitre à écrire.

V. — Il est facile maintenant de comprendre ce qu'est le dogme buddhique du karma, que les Cambodgiens nomment *kamma thorm* ou loi du karma. C'est la loi de la rétribution morale, la loi du fruit des œuvres qui, pour parler comme un petit sâtra que j'ai sous les yeux, « suit les êtres comme l'ombre suit le corps, à travers toutes les transmigrations, à travers les trois mondes ». C'est la loi suprême des causalités, loi inéluctable, sorte de suprême puissance morale qui régit tout l'univers, — les mondes, les êtres et les choses, — d'après un système infaillible de justice absolue et immanente à laquelle nul ne peut se soustraire.

VI. — Le fruit des œuvres n'est pas toujours personnel. Il est admis que le fils peut, par des œuvres bonnes, abréger le temps de souffrance que ses père et mère, ses aïeux endurent dans les enfers. Les bonzes cambodgiens sont persuadés qu'en vivant de la vie religieuse non seulement ils acquièrent des mérites dont ils bénéficieront plus tard, mais qu'ils diminuent la somme des démérites de leurs parents morts. A cause de leurs œuvres, par suite de leur intention charitable d'en faire profiter leurs parents, ceux-ci souffriront moins, mais, disent-ils, — comme cette diminution de la peine qu'ils ont méritée ne leur donne pas des mérites et n'augmente ni la durée de leur séjour dans le monde des bienheureux, ni la somme des jouissances qu'ils y pourront éprouver, — quand ils renaîtront sur la terre, ils renaîtront dans la condition qu'ils auront méritée et non dans une condition amendée par les œuvres de leurs descendants. Cette intervention des vivants en faveur des morts qui expient est, me dit un religieux, possible non seulement du descendant en faveur de ses ascendants, mais de tel être humain en faveur de tel autre être humain qui ne lui est rien, parce que les effets de la charité sont immenses et puissants, et qu'il faut qu'elle puisse s'exercer en faveur de n'importe qui, même sans raison justificative apparente, pour bien faire, afin seulement d'acquérir des mérites.

Le brahmanisme connaissait cette doctrine ; il admettait que les œuvres bonnes du fils pouvaient améliorer le sort des parents condamnés par Yama aux peines de l'enfer, mais il admettait aussi que les fautes des enfants pouvaient plonger les ascendants en enfer[1]. Cette partie de la doctrine n'a point été admise par le Buddha ; pour ses disciples, les fautes du fils ne sont imputables aux parents que si les parents n'ont pas accompli leurs devoirs de père et mère ; s'ils n'ont point su inciter à bien faire celui que ses penchants mauvais, — fruit d'œuvres accomplies au cours d'une existence antérieure, — portaient à mal faire. Encore, me dit un bonze, seront-ils punis non à cause des conséquences mêmes de

[1] Voyez les *Lois de Manou*, VIII, 98 ; IV, 173.

l'éducation mauvaise qu'ils ont donnée, mais à cause de cette éducation mauvaise, car il leur sera tenu compte des dispositions déplorables apportées en naissant par leur enfant. Malgré cela, leur peine sera grande parce que leur faute est grande. Les enfants peuvent acquérir des mérites après la mort de leurs parents, en accomplissant des œuvres bonnes à leur intention, pour eux, et diminuer leurs souffrances; les parents acquièrent des mérites en élevant bien leurs enfants et en leur donnant, par une bonne éducation, les moyens de résister à leurs passions et d'acquérir des mérites et une condition meilleure pour une existence future. C'est ainsi que les parents font du bien à leurs enfants; c'est ainsi que les enfants peuvent s'acquitter envers leurs parents.

LIVRE VI

LA DOCTRINE BUDDHIQUE

I

LES QUATRE VÉRITÉS

I. — Quand, après de longues journées de méditation au pied de l'arbre sacré, le Buddha découvrit, « avec son esprit et avec son cœur », pour parler comme un bonze cambodgien, les quatre vérités sublimes, tout s'éclaira en lui et sa vue des choses passées, présentes et futures s'étendit à tout. Il fut comme ébloui par une immense lumière, et tout ce qui était demeuré caché pour lui fut expliqué. « Alors les dernières traces de son ignorance disparurent et, ajoute le bonze, il devint buddha. »

Alors, dans l'endroit où il avait été ainsi éclairé, il demeura sept fois sept jours, se promenant, allant et venant, méditant sur les choses qu'il venait d'apprendre. « Son teint, me dit un religieux, était doré et ses yeux grands ouverts ne se fermaient point. » Alors, quand il eut beaucoup réfléchi, médité, il vit clairement, de toutes les choses qu'il avait apprises, quelles étaient celles qu'il devait enseigner, parce qu'elles sont utiles au salut, et quelles étaient celles qu'il devait négliger parce qu'elles sont inutiles et bonnes tout au plus à troubler les pensées religieuses. « Quatre vérités parurent à ses yeux divins comme paraissent à nos yeux les objets que nous regardons,

et ces quatre vérités, les voilà, elles sont gravées sur l'autel du Buddha. » Et le religieux me montre écrites sur l'autel les quatre fameuses stances qui renferment toute la doctrine buddhique.

II. — Un achar, que j'interroge sur la science du Buddha et sur ce qu'il a cru devoir en révéler, me dit : « Le Buddha savait toutes choses, et toutes les vérités étaient devant lui comme je suis devant vous. Mais ses disciples les plus grands, les plus savants, étaient des ignorants à côté de lui ; leur esprit ne pouvait guère s'élever au delà de ce que le Buddha leur enseignait et leur expliquait plusieurs fois ; or, parce qu'ils étaient ignorants, des hommes comme vous et moi, il ne leur disait que ce qu'ils pouvaient comprendre sans être éblouis, sans que leur pensée fut troublée par ce qu'il leur enseignait. La nuit fait peur, une lumière trop grande éblouit; on ne voit pas la nuit, on ne voit pas quand la lumière est trop vive ; on trébuche la nuit sur les objets qu'on n'a pas vus à ses pieds, on hésite à avancer ; on trébuche quand on est ébloui par un mur de cristal qui jette ses feux et on hésite à avancer, car on croit voir à terre et devant soi des choses qui n'y sont pas. Le Buddha seul, qui a des yeux d'éléphant (c'est-à-dire des yeux dont les paupières ne battent pas, qui ne sont pas éblouis) peut seul regarder la grande lumière sans être ému par elle, sans être troublé. Il voit malgré elle et à cause d'elle, sans effroi, les choses comme elles sont dans leur nature intime, dans leur passé, dans leur avenir ; pour lui, il n'y a pas d'apparences. Il savait que les hommes qui l'entouraient ne pouvaient recevoir la vérité tout entière sans mourir, sans manquer la rive opposée, et il ne leur a donné de la vérité que ce qui pouvait les aider à se sauver. J'ai lu quelque part, il y a bien longtemps, cette réponse qu'il fit à quelqu'un qui l'interrogeait : « Vous voulez savoir beaucoup de choses que je sais et vous m'interrogez. Pourquoi m'interrogez-vous sur ces choses ? parce que vous êtes avide de savoir. Pourquoi êtes-vous avide de savoir ? parce que votre désir de savoir vous trouble déjà. Pourquoi êtes-vous déjà troublé ? parce que vous pensez à ces choses plus que vous ne

pensez aux biens du Nippéan. Or, je vous ai appris que tout est douleur, je vous ai dit quelle est l'origine de la douleur qu'il faut supprimer, et je vous ai indiqué les huit sentiers qu'il faut suivre pour éteindre la douleur. Ces quatre vérités vous suffisent, méditez-les et vous serez sauvé. »

Et mon achar ajoute : « Si le Buddha leur eût dit tout ce que sa grande intelligence comprenait, c'est certain, leurs têtes auraient éclaté en sept morceaux, ou leur intelligence se serait obscurcie. Un peu d'alun dans l'eau la clarifie et la rend belle et agréable au goût; beaucoup d'alun la trouble et la rend impotable. Telle est la raison qui a porté le Buddha à ne pas dire tout ce qu'il savait. Mais tout ce qu'il a dit est bon. Avez-vous jamais vu donner de la viande aux petits enfants qui viennent de naître? on leur donne du lait parce que le lait leur suffit, parce que le lait n'est pas dangereux pour eux et parce que leurs intestins peuvent le digérer. »

II

LA DOULEUR

I. — « La douleur est inséparable de la vie », telle est la première des quatre vérités sublimes découvertes par Siddhârtha Gôtama sous le dœum Pou[1] d'Uruvéla.

L'idée que se font de cette affirmation les Cambodgiens, je veux dire les religieux instruits du Cambodge, est très nette et absolument conforme à la doctrine que nous révèlent les textes pâli, sanscrits, tébétains, japonais et chinois. Je vais essayer de la rendre ici avec une grande exactitude, parce qu'elle me paraît la base même de la philosophie buddhique et sa raison d'être.

Avant le Buddha, les brahmanes avaient imaginé la transmigration et enseigné que les maux et les biens de la vie présente sont le fruit des œuvres accomplies au cours d'une existence antérieure; ils avaient découvert le Nirvâna, fin dernière où l'être émancipé, purifié, spiritualisé, se confond en Brahmâ, force cosmique et suprême loi de l'éternelle et inéluctable justice. La théorie de la transmigration et celle du fruit des œuvres avaient été pour eux un moyen de gouvernement, un moyen d'éterniser un ordre social basé sur l'impénétrabilité des castes, et la justification de tout un système d'oppression; la théorie du Nirvâna consacrait leur sainteté et apparaissait à tous les hommes comme le bien suprême qu'on ne pouvait atteindre qu'en se détachant toujours davantage des choses de la terre pour le rechercher, qu'en laissant

[1] L'arbre de la Bodhi, de la science, *ficus religiosa*.

ici les choses aller comme elles vont, les grands opprimer les petits et le despotisme des castes s'affirmer, durer, s'éterniser.

Peut-être même les brahmanes avaient-ils observé que la douleur tient dans l'existence une place considérable, mais sûrement ils n'avaient pas imaginé qu'elle était la conséquence même de la vie, qu'elle était partout inéluctable et si grande que, près d'elle, les joies n'étaient rien. Ils la voyaient partout, assurément, mais ils ne la voyaient pas dans tout comme l'ont vue les buddhistes. Ils recherchaient et enseignaient qu'il fallait désirer, espérer le Nirvâna parce qu'ils considéraient que l'état nirvânien était mille et mille fois supérieur à l'état humain, mille et mille fois préférable à l'état angélique, mais ils n'avaient pas cru, ils n'avaient pas enseigné qu'il fallait rechercher le Nirvâna afin d'échapper à la douleur. Il y a là une nuance extrêmement importante et très grave, qui peut se rendre ainsi : *théorie brahmanique*, il faut échapper à l'existence pour être plus heureux; *théorie buddhique*, il faut échapper à l'existence pour n'être plus malheureux.

La pensée brahmanique se rapproche de la pensée chrétienne, la pensée buddhique s'en éloigne et franchit d'un bond toute la série des spéculations philosophiques et religieuses que nous avons vécues en occident pour arriver jusqu'au pessimisme, jusqu'à la doctrine décevante de Shoppenhauer et d'Hartmann.

C'est là, dans cette appréciation monstrueuse de la douleur inhérente à toutes choses, fatalement écrasante parce qu'elle est, qu'on me pardonne cette expression, la propriété de l'existence, c'est là qu'il faut, à mon sens, voir la caractéristique du buddhisme, la force morale qui a séduit tant d'hommes à l'époque où le Buddha prêchait, qui a réveillé l'esprit religieux qui se perdait dans l'Inde et entraîné rapidement sur la route du Nirvâna tant de nations qui la parcouraient avec nonchalance. Cette pensée a réveillé l'esprit religieux de l'Inde et assuré le triomphe du buddhisme. Son importance est donc considérable, immense. Voyons quelle idée s'en font les lettrés du Cambodge.

II. — La douleur est partout autour de nous, à côté de tout. Les hommes et les animaux vivent les uns des autres; ils se font la guerre, s'entre-détruisent, et les hommes même font la guerre aux hommes et les tuent; ils s'oppriment entre eux comme font les animaux d'espèces différentes. On ne peut ni manger, ni marcher, ni se remuer sans tuer et sans faire souffrir; pour vivre, il faut détruire; la vie de l'un se fait avec les vies des autres, avec les souffrances des autres. Les fauves guettent l'homme et le blessent, ou le tuent; les insectes piquent l'homme et les autres animaux, et sont dévorés par les oiseaux, qui sont chassés et dévorés par des oiseaux plus forts, plus voraces. Dans la matrice de sa mère, l'homme souffre et fait souffrir sa mère; il souffre en naissant et sa mère est mourante; il souffre en grandissant et fatigue sa mère qu'il tette et qui le porte; il fatigue son père qui doit travailler pour le nourrir; il fatigue ses frères et ses sœurs aînés; il bat et il est battu. Plus grand, il doit travailler pour vivre, pour faire vivre son épouse, pour élever ses enfants; alors il souffre. L'acte d'amour lui-même est une fatigue; il épuise et il tue. D'ailleurs tout est souffrance, la douleur est toujours à côté du bonheur; elle dure et le bonheur passe avec rapidité; nul d'entre les hommes, nul d'entre les bêtes ne peut dire qu'il est parfaitement heureux. Il y a plus : nul ne peut dire que, même aux rares heures de joie, il est heureux, car, au fond du cœur, il y a toujours la douleur qui veille et qui ronge, qui consume comme un feu dévorant.

La douleur est partout, en tout et pour tous les êtres; nul ne peut lui échapper; ceux qui paraissent heureux souffrent, ils souffrent comme ceux qui paraissent malheureux, un peu moins, autrement peut-être, selon leurs œuvres, mais ils souffrent certainement. Et un bonze ajoute : « N'est-ce pas la misère et la souffrance partout : des mandarins injustes, des juges ignorants, des rois joueurs, débauchés, insatiables, un soleil qui brûle, des pluies six mois, des inondations qui font avorter les récoltes, des sécheresses qui stérilisent, tout cela venant sans qu'on sache pourquoi, comme la guerre, comme le choléra, comme la peur; des morts partout, des malades

partout, de la misère partout et de la douleur, des souffrances toujours endurées. »

Un achar va plus loin encore et dit : « C'est souffrir que ne plus jouir. L'odeur d'une fleur respirée avec plaisir, en passant, provoque la douleur quand on ne la respire plus, parce qu'on la regrette ; de même la joie d'avoir un fils provoque la peine de ne le plus avoir quand il est mort, de l'avoir quand on le regarde souffrir. Un seul homme a plus versé de larmes au cours de toutes les existences qu'il a vécues, que les quatre grands océans n'en pourraient contenir, et les larmes qu'il a fait répandre ne tiendraient point dans les quatre grands océans quatre fois plus grands[1] ; le sang des êtres qu'il a répandu ou fait répandre ne pourrait point être rassemblé dans les quatre océans seize fois plus grands. Que de souffrances, que de misères, que de douleur ! »

[1] Proverbe cambodgien : « C'est de larmes que la mer est pleine ; c'est pour cela que les eaux de la mer sont salées. »

III

L'ORIGINE DE LA DOULEUR

I. — « La soif de l'existence et des joies qu'on y peut trouver, est l'origine de la douleur », telle est la seconde vérité suprême trouvée par le Buddha.

Siddhártha ne pouvait pas se borner à démontrer que la douleur, que toutes les misères de l'existence sont liées à la vie, qu'elles en sont inséparables. D'autres avant lui avaient constaté ce fait et disserté sur lui. Il devait aller plus loin, être un novateur. C'était déjà une grande hardiesse d'enseigner que la douleur, inséparable de l'existence, l'emporte sur toutes les joies, les étouffe, que la douleur naît de la joie, que la jouissance est une douleur et que les regrets qu'elle laisse derrière elle, les minutes de bonheur, sont des souffrances. Mais cette hardiesse une fois commise, le Buddha devait donner toute sa pensée et la formule qu'elle exigeait; cette formule, il la donna : « L'existence est douleur. » C'était un aveu terrible, l'aveu d'un pessimisme profond, l'aveu d'un être déçu dans toutes ses espérances humaines, d'une conscience qui a sondé le fond de toutes les misères, qui a vu l'inanité de tous les efforts de l'homme pour être heureux; c'était un cri de douleur, plein de douleurs vécues, plein de déceptions éprouvées, plein de germes étouffés, poussé par une âme déjà morte au monde. « Vanité des vanités, tout est vanité », a dit l'*Ecclésiaste*. « ... C'est pourquoi j'estime plus les morts qui sont déjà morts, que les vivants qui sont encore

en vie[1] », et cette pensée de l'*Ecclésiaste* est la pensée du Buddha. Cependant, cette pensée de mort, ce cri de douleur inouï de l'homme se détournant du monde et maudissant la vie même, ce cri de douleur et d'impuissance chez le Buddha (de même, d'ailleurs, que dans l'*Ecclésiaste*) est un appel à la foi, ce cri d'impuissance est un appel à l'espérance. Mais, tandis que, dans le judaïsme, le christianisme et le mahométisme, l'espoir consiste à traverser ce temps d'épreuves (la vie), cette vallée de larmes (la terre), pour échapper définitivement à l'existence et pénétrer avec son individualité au paradis où les âmes jouissent d'un bonheur sans mélange et qu'on ne peut concevoir, dans le buddhisme l'espoir est autre: il consiste à mourir de la mort définitive, à ne plus renaître ni sur terre, ni au paradis, à s'éteindre à tout jamais dans une abstraction d'œuvres accomplies, continuant une spiritualité si parfaite qu'elle ne comporte plus la faculté de vivre d'une félicité susceptible de tomber sous nos sens. Donc, d'un côté, chez les chrétiens, chez les juifs, chez les mahométans, l'espoir d'échapper à la vie pour jouir d'un bonheur inouï dans sa perfection suprême, de l'autre côté l'espoir d'échapper à la vie pour ne plus souffrir.

Et cependant, je le répète, le cri du Buddha, si près d'être un blasphème, si décevant qu'il soit, le cri du Buddha est, autant que le cri de l'*Ecclésiaste*, un acte d'espérance et de foi.

II. — « L'existence est douleur » avait pour conséquence: « il faut échapper à l'existence ». Le Buddha ne recula point devant cette autre formule mais pour éviter toute confusion, de pensée, toute interprétation fausse, pour ne pas donner prise à ces philosophes à l'esprit aiguisé qui s'en allaient à travers l'Inde ancienne en quête d'un « cheveu à fendre en quatre », d'une idée nouvelle à analyser, il l'a modifiée et a dit: « Il faut échapper à la mort. » Modification habile et ingénieux correctif d'une grande sagesse, nouveauté probablement, hardiesse qui condamnait le suicide, les mortifications du

[1] Chapitre I, verset 2, et chapitre IV, verset 2.

corps, et les sacrifices volontaires de ceux qui se précipitaient, comme aujourd'hui encore, sous les roues des chars convoyant les statues terribles des divinités indiennes. Le Buddha, en modifiant ainsi la proposition, faisait œuvre de maître et probablement se mettait loin devant les maîtres en sagesse de son temps, car il échappait à la conséquence immédiate de la proposition première qu'il avait émise : « L'existence est douleur » en l'expliquant : L'existence est douleur, parce que la douleur est une résultante de l'existence, mais en elle-même l'existence n'est pas la douleur ; si, de l'existence, nous pouvions séparer la douleur, ce n'est pas l'existence qu'il faudrait fuir, mais la douleur ; or donc, comme l'existence présente est nécessaire pour acquérir des mérites et que les douleurs qu'elle comporte sont nécessaires à l'épuisement des démérites, ce n'est pas à l'existence qu'il faut échapper, mais à la mort qui est la douleur sous sa forme la plus frappante. Donc, vivons cette vie jusqu'au bout, mais efforçons-nous, quand la mort nous aura frappés, de ne plus renaître pour souffrir et mourir encore ; alors, si nous parvenons à cela ce n'est pas la vie que nous aurons fui, mais la douleur qui est inséparable de toutes les renaissances et la mort qui termine toutes les vies. Si le cri du Buddha, « la vie est douleur », n'avait pas été un *acte de foi*, si la formule « il faut échapper à la mort », n'avait pas été un programme, une *profession de foi*, il eût comme cela se trouve être la conséquence logique de l'école brahmanique et de l'école pessimiste moderne, conclu « à la recherche de la mort ». Ce n'est pas à cela qu'il conclut ; il enseigne au contraire qu'il faut vivre pour échapper à la mort. Il y a là une nuance importante qu'il faut bien saisir : échapper à la mort et rechercher la mort sont choses différentes ; échapper à la mort, c'est ne plus renaître à une existence nouvelle, c'est s'éteindre par une conséquence des œuvres, en vertu d'une inéluctable loi de causalité ; rechercher la mort, c'est se suicider, c'est abréger la vie présente, c'est fuir pour ne plus souffrir, pour ne pas expier, c'est devancer l'heure fixée par les œuvres. Or, la grande et inéluctable loi des causes successives, a fixé d'après les œuvres, l'heure même de la mort. Prêcher le suicide, la mort avant

l'heure, d'après le buddhisme, c'est prêcher une erreur, car nul ne se suicide, n'abrège sa vie autrement que par une conséquence de ses actes passés.

C'est peut-être dans cette proposition, « la vie est pleine de douleur, mais de douleurs aussi utiles que la vie même à la régénération de l'être et à la délivrance finale », que se trouve une partie de l'œuvre originale du Buddha. C'est peut-être là une des causes de son succès et du triomphe de sa doctrine.

Immédiatement après avoir émis cette proposition, il l'explique et dit, — peut-être après les brahmanes, — quelles sont les causes originelles des existences successives de la mort, c'est-à-dire de la douleur : Ce qui attache les hommes à l'existence, qui les font renaître, c'est la soif qu'ils ont de renaître, la joie qu'ils éprouvent de vivre, les efforts qu'ils font pour trouver le plaisir en cette vie, sous toutes ses formes, pour acquérir la puissance et la richesse, pour conquérir, non la mort absolue du Nirvâna, mais une existence future plus avantageuse, plus pleine de joies, plus propre à flatter la vanité et, par conséquent, à éterniser l'être dans l'existence et dans la douleur.

III. — Cette doctrine est bien celle des buddhistes cambodgiens : « Ce qui nous fait renaître, m'écrit un religieux, c'est la volonté, le désir que nous avons de renaître joint au désir que nous avons de vivre heureux dans cette existence, de jouir des choses de la terre, de satisfaire toutes nos passions. C'est notre attachement aux choses de ce monde qui nous maintient en ce monde, nous oblige à y rester et qui, même, condamne la nature à nous y maintenir. »

L'homme forge donc avec ses passions les chaînes qui le maintiennent attaché au monde, à cette glèbe qui est la terre, à l'existence même, à la vie. Au cours d'une vie, il travaille à façonner la vie future, et c'est parce qu'il travaille à se faire une vie future qu'il renaît et qu'après avoir souffert, il souffre encore. La souffrance est partout, elle est inséparable de la vie et nul, pas même les buddhas, ne peut y échapper. Or, cette vie future, toute pleine de douleurs inéluc-

tables, sera la conséquence de la vie présente elle-même toute pleine de misères; elle sera le fruit des œuvres accomplies, mais si les œuvres accomplies, toutes bonnes et nombreuses, sont dépassées par une vertu suprême, le renoncement le plus absolu aux choses de ce monde, elle ne sera pas ce que nous la savons : une vie qui commence par une renaissance, qui se confond avec la douleur et s'achève par la mort. Elle sera tout autre chose.

IV

LE MAL. — MARÉA

Il y a le mal, mais, qu'est-ce que le mal ? d'où vient-il et quelle est son origine première ? Je veux serrer la question de plus près et j'interroge autour de moi des religieux et des lettrés.

I. — Maréa est le dieu de l'amour, du péché et de la mort, c'est-à-dire le dieu de la douleur, et c'est logique : sans l'amour, pas de renaissance, pas de péché et pas de mort ; c'est-à-dire pas de vie, par conséquent pas de changement.

Quand les prohm descendirent sur notre terre reconstituée pour l'habiter, ils étaient presque parfaits et cette terre nouvelle, toute fraîche sortie de l'eau, leur plut et la joie qu'ils éprouvèrent d'être sur elle les corrompit ; le germe du mal qui était en eux, puisqu'ils n'étaient pas absolument parfaits, germa et les désirs surgirent en eux ; ils trouvèrent que la terre sentait bon, et ils aimèrent à respirer son parfum et leur corruption augmenta. Puis ils désirèrent autre chose et, se penchant sur la terre, ils y prirent ce qu'elle portait et mangèrent, et leur corruption s'accrut. Alors que leur nature morale se modifiait ainsi, la terre qui les portait, solidaire de ceux qui l'habitent, la terre devenait de moins en moins bonne, moins belle, moins féconde, et la nature physique des prohm changeait. La lumière radiante qui s'échappait de leur corps diminuait à mesure que leur corruption augmentait ; bientôt elle cessa tout à fait et avec elle disparut la faculté qu'ils avaient de pouvoir s'élever dans les airs. L'obscurité était profonde sur la terre, mais, dans les paradis, d'autres dieux surveillaient : l'un d'eux s'attelant au soleil le traîna lumineux et

le soleil éclaira le jour ; la lumière reparut et les prohm déchus l'adorèrent sous le nom de Préas Atut.

Mais l'astre que traînait l'ange du jour disparut à l'horizon et l'obscurité de nouveau recouvrit toute la terre ; les prohm se lamentaient à cause de cela, lorsque la lune, traînée par un ange parut à son tour ; les prohm l'adorèrent et lui donnèrent le nom de Préas Chant. Alors, dans les cieux, parurent d'autres lueurs et ce furent les étoiles habitées par des dieux! Alors, ils se regardèrent les uns les autres et virent qu'ils étaient beaux ; ils aimèrent à se regarder et leur corruption devint grande.

Leur gourmandise donna naissance aux organes de l'évacuation et, me dit un bonze, parce que la gourmandise et l'impureté sont des vices voisins, près des organes de l'évacuation parurent les organes de l'amour. Alors, ils se cachèrent les uns des autres pour forniquer, et de leurs fornications des enfants naquirent ; ayant des enfants, ils cessèrent d'être immortels et la mort parut. Ayant une femme et des enfants, ils se construisirent des maisons pour s'isoler, se partagèrent le sol, se disputèrent à cause de lui, et par-dessus eux, pour les commander, ils mirent un chef, un *athîpdey*, parce qu'ils ne parvenaient plus à s'entendre.

C'est ainsi qu'il arriva que le germe du mal qui, comme une faculté latente gisait au fond de la nature des prohm, pourtant si proches de la perfection absolue, c'est ainsi, dis-je, qu'il arriva que le germe du mal se développa, grandit, poussa des racines profondes et transforma tout : les phrom cessèrent d'être des bienheureux pour devenir des hommes, la terre d'un lieu de félicité devint un lieu de souffrances.

II. —Voilà bien le mal avec ses conséquences nombreuses et terribles se résumant toutes en ceci : l'amour, le péché et la mort, c'est-à-dire la douleur qui est le mal.

Mais d'où vient le mal primitif, la cause première du mal? je vois bien d'où vient le germe du mal incorporé au corps des prohm et que ce germe est justement ce qu'il y a d'imparfait en eux. Mais ce que je ne vois pas, c'est l'origine première du mal? c'est comment, en Brahmâ parfait, le mal a pu

naître et devenir une loi, la loi des formations successives?

J'interroge un bonze et trois vieux achars, lettrés, très religieux, anciens chefs de bonzerie, dont l'un a étudié le pâli à la grande pagode royale de Phnôm-Pénh. Voici leur réponse :

— Nul ne peut savoir cela. Le Buddha n'a pas dit d'où venait le mal et pourquoi tout n'est pas parfait. Il a vu que le mal est partout et il a dit : le mal est partout? Alors les hommes qui avaient entendu les paroles du Buddha ont regardé autour d'eux et ils ont vu que tout est souffrances, que tout est douleur, que le mal est partout. Le mal, c'est le péché, mais avant le péché il y a le désir. Or, le désir est suivi de la pensée, de la parole, de l'action, et penser mal, parler mal, agir mal, c'est pécher. Or, le péché est le mal et le mal c'est la douleur : naissance, vie, mort, tout est douleur. Voilà ce qu'il est possible de voir, mais qui peut voir au delà, puisque le Buddha n'a pas montré ce qu'il y avait au delà, puisqu'il n'a pas dit d'où vient la première douleur, quelle est la cause de Maréa.

— Mais Maréa qu'est-il ?

— Maréa, c'est le dieu de l'instabilité, le dieu de l'amour, du péché et de la mort, c'est le changement lui-même, le mal en personne. Il a pour armées de serviteurs, tous nos désirs, toutes nos passions, tous nos vices, c'est-à-dire notre ignorance, qui nous rattachent à la vie et, par conséquent, à la douleur et à la mort.

— Alors Maréa c'est le mal personnifié, une entité du mal. Il n'existe donc pas, même comme existent Indra et ses anges?

— Il existe comme tout existe; comme une puissance qui n'a pas vécu sur notre terre, qui n'aura pas vie comme nous, mais il existe de même que Préas Prohm.

— Vous dites comme une puissance qui n'a pas vécu sur terre ; faut-il entendre que Maréa n'a pas été homme et qu'il ne renaîtra jamais sous la forme d'un homme ?

— Oui, parce que Maréa n'est pas voué aux changements, il ne transmigre pas ; il existe ainsi que Préas Prohm.

— Mais alors si Maréa existe comme Préas Prohm, Préas Prohm n'est pas partout, car il n'est pas là où Maréa se trouve, puisque Préas Prohm est le Bien et Maréa le Mal.

— Préas Prohm est partout et Maréa est partout. Un sâtra que j'ai lu autrefois, et qui avait été écrit par un religieux au temps du roi Angk-Chan d'après des textes pâli, disait que Préas Prohm n'est pas le Bien, qu'il est Préas Prohm. Alors Préas Prohm n'est ni le Bien ni le Mal, il est.

— Il est quoi?

— Il est Préas Prohm.

— Mais Maréa est alors dans Préas Prohm puisque Préas Prohm est tout, et alors quelque chose de Préas Prohm est mal?

— Préas Prohm ne peut pas être comparé à Maréa et rien dans Préas Prohm ne peut être mal. Ce qui est mal c'est le désir et ses conséquences. Sur tout cela, Préas Put n'a pas parlé et je vois bien que nous ne pouvons rien savoir de tout cela.

III. — Cependant, je crois pouvoir déduire que Maréa est la personnification du mal, c'est-à-dire de l'ignorance, de l'instabilité, par opposition à Brahmâ qui est la personnification de la stabilité, c'est-à-dire du bien; que Maréa est la personnification, *dans Brahmâ considéré comme Tout immuable,* de la partie de Brahmâ considérée comme distraite de l'ensemble immuable, pour changer. Dans cette hypothèse, Brahmâ serait la force cosmique, la justice immanente, et Maréa la partie de Brahmâ, force cosmique individualisée sur laquelle s'exercerait la justice immanente, la loi suprême des causalités successives. Brahmâ-Tout serait la puissance attractive en laquelle Maréa, partie du Tout, individualisée en une multitude de *moi*, s'agiterait, vivrait, changerait, souffrirait; Maréa serait alors les parties individualisées dans l'ensemble, isolées dans l'unité qui, de même nature que Brahmâ, sont constamment attirées vers l'ensemble et retenues par leur individualisation, attirées par une sorte de loi morale de gravitation qui porte les parties distraites de Brahmâ à le rechercher, mais ne peuvent s'y joindre et s'y perdre parce que les désirs qui sont la déterminante de leur individualité sont aussi des forces résistantes qui viennent contrarier la Loi suprême.

Alors Brahmâ n'exclut pas Maréa, et le bien et le mal sont coexistants et également infinis dans l'unité.

V

L'IGNORANCE EST SOURCE DE VIE

Nous avons vu que tout est douleur, que la douleur est inséparable de l'existence et que nos désirs sont la cause de l'existence et par conséquent de la douleur, du mal. Mais d'où viennent nos désirs; les textes et les religieux que j'interroge, répondent : les désirs viennent de l'ignorance.

I. — L'ignorance est la cause de nos erreurs, de la vie et, par conséquent, de la douleur. Nous ne sommes pas trompés par nos sens, mais notre ignorance nous laisse incapables de bien apprécier ce que perçoivent nos sens.

Et les buddhistes pour expliquer cette proposition si simple en elle-même et surtout pour expliquer par elle, ce qui est plus difficile, nos passions, notre amour de la vie, la longue série des transformations, la vie elle-même, se lancent dans des spéculations métaphysiques où il est quelquefois très malaisé de les suivre. Il est cependant indispensable, si on veut bien comprendre le buddhisme, de savoir d'eux comment ils peuvent enseigner que l'ignorance est l'origine de la vie, qu'elle est une source de vie. Essayons donc.

Tout d'abord, aux cinq sens, — la vue, l'ouïe, l'odorat, le goût et le toucher, — ils ajoutent, conformément à la philosophie de l'Inde brahmanique, un sixième sens, le *manas*, qui est l'intellect.

Prenons le premier sens, la vue, et voyons comment ce sens, parce que nous savons mal apprécier ce qu'il nous permet de percevoir, peut produire la vie, c'est-à-dire la douleur.

Le sens de la vue a pour organe l'œil, mais pour que ce sens ait l'occasion de s'exercer, il faut qu'un objet du monde extérieur soit mis à sa portée. L'organe de la vue et l'objet à percevoir étant mis en présence, il y a relation de l'être qui vit et qui voit avec le monde extérieur, car il y a contact, c'est-à-dire *vision*. La vision engendre la *sensation*, la sensation engendre le désir, la *soif*, pour parler comme les buddhistes, la soif d'être, la soif de la vie. Qu'a fait, dans cette série de causes et d'effets successifs, le sens de la vue, il a mis en relation l'être humain avec le monde extérieur et l'être humain a vu et senti, mais à cela s'est borné son rôle ; il a produit la sensation, mais il n'a pas produit le désir, la soif. Si, sous le coup de fouet de la sensation, le désir de voir encore, la soif de voir toujours, si les autres sens ont été émus et incités, s'ils ont cherché à percevoir chacun à leur façon ce que le sens de la vue a perçu, la faute n'en est pas au sens de la vue, mais à notre ignorance qui nous laisse incapable d'apprécier à tous les points de vue, l'objet que l'œil a perçu, à notre ignorance qui laisse la sensation produite par le contact dégénérer en désir de voir, de voir encore, de voir toujours.

II. — Or, quel est le fil qui assure la longue série des vies naissant les unes des autres que vit un être humain, c'est le désir que nous avons d'être, c'est la soif de vivre, c'est la soif de jouir. C'est parce que, au cours d'une autre existence, nous avons désiré vivre, que nous vivons ; c'est parce que nous livrons le grand combat de la lutte pour la vie que nous vivrons au moins une autre vie encore. C'est notre attachement aux choses de la vie, aux joies de ce monde, c'est notre recherche constante du bonheur sur terre, du bonheur au paradis même, c'est notre amour du bien-être sur terre et dans les cieux, parmi les hommes et parmi les dieux, c'est tout cela qui est un produit de notre ignorance et par conséquent la source, l'origine de la vie. « Si l'homme n'entretenait pas la vie par ses désirs d'être encore, me dit un bonze, la vie s'éteindrait comme une lampe qui n'est pas alimentée d'huile ; les désirs sont à la vie ce que l'huile est à la flamme de la lampe. Or, continue mon bonze, quel est celui qui ayant de

l'huile à portée de sa main ne remplit pas sa lampe, quand il voit décroître la flamme ? Ne pas alimenter la vie est une chose pénible, difficile, parce qu'il est difficile de souffrir sans désirer être mieux, parce qu'il est difficile de ne pas aimer ce qui est bon, ce qui plaît à nos sens. Et pourtant c'est à cette indifférence pour le bien-être, pour le mieux-être, pour le devenir, pour la vie elle-même, qu'il faut arriver si on veut pouvoir aspirer au Nirvâna. Mais c'est une chose bien difficile. Celui qui, détaché de tout, vivant dans une extase continuelle, loin des choses, loin des pensées du monde, se complaît dans son extase et y trouve non la paix du cœur mais la joie, une parcelle de bonheur, celui-là même manque le but et doit renaître encore parce que la joie, la parcelle de bonheur qu'il tire de son extase, le rattache à la vie. C'est celui-là qu'on appelle « celui qui rompt l'extase ».

L'ignorance est donc la cause de nos erreurs, la cause des formations nombreuses que l'être doit épuiser avant de pénétrer au Nirvâna, c'est-à-dire l'origine de la vie. Pourquoi ? Mais parce que l'ignorance laisse germer en nous les désirs, qui sont les passions, qui sont la soif inextinguible de vivre et la source de tous nos péchés. Par suite de l'ignorance, nous comprenons mal ce que nos sens ont perçu.

III. — Donc, ce qu'il faut détruire en nous c'est l'ignorance. Or, détruire l'ignorance, qui nous rattache à la vie, c'est s'instruire, c'est acquérir la science qui nous permet d'apprécier avec justesse les choses de ce monde, qui nous permet d'en voir la vanité, l'extrême vanité, et qui nous détache de la vie. C'est donc la science qui donne à l'être humain, avec un état d'âme nouveau, l'indifférence tranquille qui est la sagesse et la liberté, qui le dégage des liens qui lient le vulgaire, qui le met au-dessus des passions communes et le rend maître de ses sensations, lui donne la pleine conscience de ses actes, de ses paroles et de ses pensées. « L'homme qui connaît les quatre vérités sublimes, me dit un religieux, et qui les a bien comprises, perçoit par ses sens comme l'ignorant; mais alors que, chez celui-ci, la sensation engendre le désir et le péché, chez le savant, elle engendre la

méditation et la vertu ; l'ignorant, comme un bateau privé de rames, se laisse entraîner par le courant et, le savant, debout à l'arrière du bateau, le pied sur la barre du gouvernail, rame, résiste au courant et le remonte. » Un autre bonze que j'ai interrogé sur ce point spécial, me remet cette note : « Celui-là est un ignorant qui croit que la vie est autre chose que douleur, qui ne sait pas qu'on peut la faire cesser et qui ignore quels chemins conduisent à la cessation de la douleur ; celui-là est un ignorant qui, connaissant les quatre vérités, ne médite pas sur elles, car il les connaît insuffisamment ; celui-là est un ignorant qui, connaissant les quatre vérités, ne sait ni faire usage de ses sens, ni comprendre ce qu'ils perçoivent ; celui-là est un ignorant qui s'émeut quand il tonne, quand il vente, quand la maladie tue autour de lui, quand le mal le ronge, quand il souffre, quand il est menacé par la mort, quand les guerriers ravagent le pays et menacent son monastère, quand, sa tournée matinale faite, il rentre sans riz dans son bat de mendiant. Celui-là est un sage, un savant, un saint, qui regarde toutes choses comme un songe voltigeant, qui médite sur toutes choses et qui demeure dans un calme d'esprit que rien ne peut troubler, qui n'a plus ni passions ni désirs et chez lequel les sensations restent soumises à ses méditations, demeurent des moyens de méditation incapables de produire en lui la soif. »

IV. — Nous avons vu plus haut que l'ignorance a pour cause la dégénérescence des premiers habitants de la terre, et qu'elle est la conséquence de fautes successives commises par les prohm, les bienheureux venus sur la terre après sa reconstitution pour la repeupler. A mesure que naissaient en eux la soif des changements, le désir d'autre chose, leur nature se transformait et leur ignorance croissait. La terre, solidarisée avec eux, dégénérait sous eux, et sa puissance productive diminuait ; certains végétaux disparaissaient de sur la terre et les sexes différenciaient les habitants. Alors le mal, sous toutes ses formes individuelles et sociales, croissait avec leur ignorance.

L'ignorance, se transmettant aux descendants, se trouva

être le signe originel des souillures anciennes, la preuve de la dégénérescence des ancêtres, la cause des souillures nouvelles.

Mais ce que je n'ai pas dit, c'est pourquoi ces anciens tévôdas étaient imparfaits et susceptibles de dégénérescence, c'est pourquoi leur imperfection est venue d'une faculté d'ignorance sommeillant en eux. Un bonze que j'interroge sur l'origine de l'ignorance me répond : « Quand je regarde Vénus, je la vois et je me rends bien compte de la route que suit ma vision au travers de l'espace, mais au delà de Vénus, je ne vois plus rien. Vénus borne ma vue comme l'ignorance originelle borne ma connaissance. Je vois que je suis un ignorant, mais je ne vois pas ce que mon ignorance cache à mon intellect ; si je le voyais je ne serais plus un ignorant. Cependant le Buddha a enseigné que l'ignorance a pour origine notre soif d'être. »

— Oui, mais quelle est l'origine de notre soif d'être ?

— Notre ignorance.

— C'est bien. — L'ignorance vient de la soif d'être, et la soif d'être vient de l'ignorance, comme l'œuf vient de la poule et la poule de l'œuf, mais quelle est la première en date de l'ignorance et de la soif d'être.

— Comment voulez-vous que je vous réponde, puisque je suis un ignorant, et que mon ignorance empêche mon esprit de voir ce qui est peut être visible pour les seuls tévôdas et les buddhas.

V. — *La chaîne des causalités.* — Un religieux me remet au dernier moment un petit sâtra à demi dévoré par les termites. Il porte le titre de *patéchasamobat*, et mon religieux qui traduit ce mot composé d'origine pâli par ces deux périphrases, « les douze causes qui s'engendrent, les douze mots qui naissent les uns des autres », lui donne aussi le nom de *nitanéa pî tondap*, les douze causes. Ce petit sâtra de dix olles me paraît une partie d'un sâtra plus considérable ; mais tel qu'il est, il donne la formule et le commentaire de la doctrine à laquelle je viens de consacrer un chapitre. Cette formule se trouve d'abord en pâli altéré à la mode cambodgienne,

puis en langue vulgaire. Le pâli est facile à lire, et j'observe, après avoir toutefois mieux groupé les syllabes et restitué les mots, que la formule est exactement celle que je trouve dans Childers, au mot *Paticcasamappâdo*. Je traduis, en français, la traduction cambodgienne et j'obtiens la chaîne des douze causalités que voici : « D'abord, il y a l'ignorance; alors de l'ignorance naissent les organisations ; des organisations naît la connaissance ; de la connaissance naissent le nom et la forme ; du nom et de la forme naissent les six sens ; des six sens naît le contact; du contact naît la sensation; de la sensation naît le désir ; du désir naît l'attachement aux choses du monde ; de l'attachement naît l'existence ; de l'existence naît la naissance ; de la naissance proviennent la maladie, la décrépitude, la misère, la douleur et la mort. »

La copie continue et je lis : « Voilà la preuve que l'ignorance est la cause première de la douleur, de tout le mal dont souffrent les hommes. » Puis vient un long commentaire très peu clair pour moi et que mon religieux ne peut me traduire en langue plus intelligible. La copie se termine par ceci : « Maintenant que nous avons donné la liste naturelle des douze mots qui naissent les uns des autres, voici ce que disent les baley : d'abord, il y a le désir ; alors, si le désir est supprimé, il n'y a plus d'ignorance ; si l'ignorance est supprimée il n'y a plus d'organisations ; si les organisations sont supprimées, etc., etc., jusqu'à la fin. Voilà comment on peut arriver à la suppression de la douleur, de tout le mal dont souffrent les hommes. »

Donc, d'après la liste naturelle, tout en haut, la cause première de la douleur, du mal, c'est l'*ignorance*; ensuite ce n'est plus l'ignorance mais le *désir*, qui est la cause première qu'il faut supprimer pour n'avoir pas l'ignorance.

Nous avons vu plus haut qu'il y a là, dans cette différence, une difficulté difficile à résoudre.

En fait, ce petit sâtra donne la formule sacrée d'une doctrine bien connue des Cambodgiens instruits, mais qu'ils ne savent plus guère commenter avec quelque autorité. J'ai dit plus haut ce qu'ils en ont retenu et comment ils comprennent que l'ignorance est la source de la vie et par conséquent de la

douleur. Il faut reconnaître que la notion qu'ils ont gardée de la formule et de la doctrine est assez juste et qu'ils ont mieux compris l'ensemble que bien distingué les parties.

VI. — *Imprécation.* — Je terminerai ce chapitre par une imprécation qu'un vieux bonze m'a communiquée :

« Que les aigles m'arrachent les yeux, que la foudre m'assourdisse pour toujours, que mon nez cesse de percevoir les odeurs, que ma langue se dessèche en ma bouche, que ma peau devienne dure comme la plante de mes pieds devenue insensible, si par ces portes pénètrent en moi les aliments qui nourrissent mes désirs et ma vie ; si par ces portes, toujours ouvertes au monde, le monde passe avec tous ses désirs immodérés. Le monde est en feu, les flammes montent, montent et dévorent tout, et ces flammes sont toujours alimentées par les rivières qui roulent l'huile et les passions des hommes. Tout tremble car tout pèche, tout pleure car tout souffre et, sur la terre, les arbres, si fiers, sous le vent se couchent pour pleurer ; ils crient dans leurs branches tordues et se plaignent. Tout brûle et tout flambe. Que les organes de mes sens soient détruits si, par eux, je dois pécher ; si, parce qu'ils frémissent, mes pensées sont troublées, mes méditations inexactes et mal menées ; si, par eux, à cause d'eux, je jouis et me lie à l'existence ; si, parce qu'ils ont frémi, s'est obscurcie en moi la notion du vrai ; si, parce qu'ils ont frémi, je dois manquer la rive opposée où tout est calme, où rien ne change plus. Je prends refuge en Buddha, je prends refuge en la Loi, je prends refuge dans l'Assemblée. Sathu. »

VI

LA SUPPRESSION DE LA DOULEUR

« Supprimer la soif de l'existence, c'est supprimer la douleur, telle est la troisième vérité suprême trouvée par le Buddha. Si le désir de jouir, si la satisfaction des passions, si l'attachement aux choses de ce monde produisent l'existence, et si l'existence est douleur, il faut, pour supprimer la douleur, éteindre le désir de jouir, ne pas céder aux passions, ne pas s'attacher au monde, à ses pompes et à ses œuvres. C'est logique. Or, éteindre le désir de jouir, c'est éteindre la soif de vie, c'est anéantir la passion, c'est ne plus chercher à trouver le bonheur sur la terre, c'est briser tous les liens qui rattachent l'homme à l'homme, c'est pratiquer la doctrine du renoncement, c'est se détacher de tout ce qui est terrestre, ne plus rien aimer, ne plus rien haïr, ne plus rien préférer de ce qui est sur terre. C'est parvenir à un état d'indifférence tranquille et de suprême aspiration à n'être plus, que rien ne peut plus troubler, ni les choses du monde, ni les choses de la famille, à peine les choses de l'intime conscience.

Alors, quand l'être humain est parvenu à cet état de calme immuable, rien ne peut plus avoir prise sur lui ; il est libre de tous liens ; il monte en perfection, si haut que la terre reste dans le vide de sa pensée comme un imperceptible point perdu dans l'espace. Son détachement est si grand, si réel, si profond que tout s'abîme devant lui et qu'il peut parvenir à s'ignorer lui-même dans une aspiration de tout son être au Nirvâna. La vie s'éteint alors en lui, parce que la vie des sens s'éteint, parce que la trace même des désirs s'efface, parce que

dans lui la place est toute prise par l'aspiration à n'être plus et qu'il n'y a plus de place pour le désir le plus petit, pour la préférence, même négative, la plus faible. Si la mort survient, cet être humain qui a renoncé, qui n'a plus même le désir de se souvenir qu'il a renoncé, qui a perdu ses liens qui le liaient à l'existence, cet être humain ne renaîtra plus parce qu'il avait déjà le Nirvâna avant de mourir, parce qu'il a vécu alors qu'en lui ne vivaient plus les passions et le désir de vivre qui caractérise l'homme et, me dit un bonze, « parce que la douleur même, qu'il pouvait ressentir par son corps, était devenue pour lui comme une chose qu'il percevait mal et qu'il ne pouvait ressentir que comme une gêne impuissante à le troubler dans sa quiétude parfaite, comme une idée vague qui n'est pas à sa place dans une pensée qu'on ne peut écarter sans que la méditation soit compromise ».

Voilà ce qu'est, chez les buddhistes, la doctrine de la Délivrance. Elle s'éloigne de la doctrine chrétienne de la Délivrance de tout ce qui sépare l'idée que se font les buddhistes de l'individualité se perdant dans une spiritualisation si parfaite que la sensibilité est anéantie, de l'idée que se font les chrétiens[1] de la personnalité se survivant dans un monde éternel de bonheur suprême. Pour les uns, la fin dernière, c'est n'être plus ce que l'imagination peut concevoir; pour les autres, c'est être encore; pour les uns, c'est ne plus souffrir; pour les autres, c'est jouir enfin. Pour les uns et les autres, c'est être sauvé, c'est le salut.

Voyons maintenant quels sont les moyens de faire son salut que le Buddha a enseignés.

[1] Je pourrais dire aussi les juifs et les musulmans.

VII

MOYENS DE SUPPRIMER LA DOULEUR

I. — Si, — après avoir démontré que la douleur est partout, inséparable de l'existence, qu'elle a pour cause notre amour de l'existence, que, par conséquent, il faut ne plus désirer l'existence pour échapper à la douleur, — le Buddha s'était arrêté, il eût agi comme un philosophe ordinaire et n'eût point accompli une œuvre religieuse; son enseignement n'eût point porté avec lui une doctrine morale, une règle de conduite; il eût été incomplet. C'était déjà quelque chose que d'enseigner qu'il fallait éteindre en soi les désirs, résister aux passions afin d'échapper à la douleur; mais indiquer la marche à suivre, les moyens à employer pour parvenir à souffler en soi tout ce qui est la caractéristique de l'homme, les désirs, les passions, l'amour de la vie, du bien-être, la recherche d'une vie meilleure, montrer la route du Nirvâna, la voie qu'il faut suivre pour parvenir au salut, c'était davantage et c'était mieux. Là commence l'œuvre rédemptrice : le buddhisme cesse d'être une doctrine de philosophie spéculative pour devenir une philosophie religieuse; le Buddha n'est plus seulement un savant, un philosophe éclairé, il est le Buddha plein d'amour pour les êtres, le Buddha doux et charitable dans son œuvre tout entière, il est le Rédempteur, le Sauveur au sens religieux que les chrétiens ont donné à ces deux mots. La route aux huit sentiers qu'il a suivie au cours de ses nombreuses existences antérieures et qu'il n'a pu retrouver qu'en devenant buddha, par un effort inouï de sa pensée s'absorbant toujours davantage, la voie du salut

qui mène à la délivrance de la mort, au Nirvâna, il va la montrer, il va dire comment il faut y marcher. Voilà l'œuvre morale, voilà l'œuvre religieuse du Buddha qui, dans le bois des Antilopes, à Bénarès, le portait à s'écrier : « O moines! ouvrez vos oreilles, car la délivrance de la mort est trouvée. »

II. — Qu'était donc cette découverte? D'abord les trois vérités sublimes que j'ai précédemment étudiées, puis celle-ci qui compte huit articles, les huit sentiers de la même route qu'il faut suivre de front et sur lesquels il faut s'avancer sans omettre l'un d'eux : « Foi pure, volonté pure, langage pur, action pure, moyens d'existence purs, application pure, mémoire pure et méditation pure. »

Pesez bien les huit termes de cette quatrième vérité et vous verrez que tous se ramènent à ceci : « Supprimer l'ignorance. » Ignorance, voilà un mot qui revient au Cambodge à chaque instant dans le discours quand on apprécie un homme : « C'est un ignorant » ne signifie pas seulement comme chez nous un homme qui ne sait pas, un homme qui n'a pas été instruit, cela signifie encore que cet homme est sans éducation, ou bien qu'il est incrédule et sans foi religieuse, ou bien qu'il est méchant. On ne pèche que par ignorance parce qu'on ignore les avantages qu'il y a à ne pas pécher, parce qu'on ignore en son cœur la doctrine du Buddha, alors même qu'on la sait définir avec les lèvres, parce qu'on ne croit pas avec la foi robuste de celui qui sait vraiment, parce qu'on sait mal, parce qu'on n'a pas compris la vérité, toute la vérité. Voilà ce qu'on trouve dans le langage courant des Cambodgiens. On peut juger par là de l'idée que doit se faire de l'ignorance un buddhiste conscient et, de tout ce qu'il faut entendre à l'énoncé des huit articles.

Une foi pure, c'est-à-dire une foi conforme à la doctrine, étudiée, réfléchie, bien comprise; une volonté pure, c'est-à-dire la ferme résolution de garder la foi, de régler sa conduite d'après la doctrine; une parole pure, c'est-à-dire un langage conforme à la doctrine, convenable, exact, précis, judicieux; une action pure, c'est-à-dire des actions conformes à la doctrine, réfléchies, sages, morales; des moyens d'existence

purs, c'est-à-dire honorables, inattaquables; une application pure, c'est-à-dire un effort bien réfléchi, bien mesuré pour atteindre au but conforme à la doctrine; une mémoire pure, c'est-à-dire l'exercice constant de la mémoire afin de retenir avec exactitude, de savoir avec netteté les choses apprises; la méditation pure, c'est-à-dire la pensée libre de tout préjugé, planant au-dessus des passions, s'élevant par-dessus l'humanité pour, dans un calme parfait, dans une indifférence tranquille, dans une impassibilité suprême, bien voir et bien juger, pour bien connaître les causes et pour bien prévoir les conséquences.

III. — Cette partie de la doctrine buddhique est la partie savante qui échappe au vulgaire, et qui ne peut être comprise que par les esprits vraiment élevés et libres. Cependant, elle a ses commentateurs au Cambodge même et, parmi les religieux, il y en a qui l'ont méditée, pressentie, devinée et..... enseignée. Le Louk Préas Saukonn, le second chef des bonzes, la prêchait avec un grand talent et une grande conviction; un bonze que j'ai beaucoup fréquenté aimait à la définir.

« C'est, enseignait le Louk Préas Saukonn, par l'étude que l'homme peut arriver à comprendre la doctrine de la Délivrance; sans une étude bien conduite, sans une réflexion bien soutenue, sans la méditation sage et contenue, on n'arrive point à voir ce qui ne tombe pas sous les organes des sens. L'homme voit le mal; il comprend que la douleur est grande; il voit le mal et la souffrance, mais il ne peut pas comprendre, il ne peut pas savoir, s'il n'étudie pas quelle est l'importance de la douleur dans le monde, d'où elle vient et ce qu'il faut faire pour la supprimer. Puis, pour se détacher des choses de la vie, pour savoir apprécier, il faut étudier; pour ne plus désirer renaître, pour comprendre l'avantage qu'il y a à entrer au Nirvâna, il faut étudier, car il faut concevoir la douleur, perdre tout espoir en ce monde, non comme une bête qui, n'espérant pas ici, n'espère plus, mais comme un saint qui, n'espérant plus ici, sait qu'il doit encore espérer en l'Au-delà, car il faut monter en sagesse par le renoncement conscient, voulu, cherché, par le détachement absolu, par la méditation soutenue qui conduit à la sagesse suprême, toute

faite d'indifférence tranquille et de calme, sans place pour l'égoïsme, sans place pour les préoccupations mondaines. Or, l'étude seule peut conduire à cet état, l'étude bien menée qui chasse l'ignorance et qui sauve. C'est pour chasser l'ignorance, cause du péché, cause du mal, que les religieux doivent étudier, méditer, puis enseigner. »

Et mon religieux ajoute : « C'est par la suppression de l'ignorance et par la connaissance complète que l'homme se sauve. Qui ne sait pas examiner un grain de paddy et méditer sur lui, sait que le grain de paddy germe, porte paille et donne cent et cent cinquante grains pour un, mais il ne peut pas savoir pourquoi le paddy germe, pourquoi il porte paille et pourquoi il donne ses fruits. Apercevoir n'est pas voir, voir n'est pas regarder, regarder n'est pas examiner, examiner n'est pas comparer, comparer n'est pas méditer. »

VIII

LES HUIT SENTIERS

I. — Reconnaître « avec son esprit et son cœur », comme disent les Cambodgiens, que la vie est douleur, que la soif de vivre et de jouir de la vie est la source de la vie, et par conséquent de la douleur; que, pour supprimer la douleur, il faut supprimer la soif de vie, afin de ne plus renaître, est bien; c'est déjà le chemin de la perfection, car c'est connaître la nature réelle des choses, c'est être en situation de juger, avec un esprit libre de tous préjugés, toutes les choses et tous les actes qui s'accomplissent en ce monde. « L'esprit, l'enseignement, me dit un religieux, peut donner au religieux la notion bien nette de ces trois vérités, mais la méditation seule, la méditation longue et souvent répétée peut lui en faire sentir toute l'importance, le convaincre et le pénétrer de son absolue véracité. Le laïque connaît ces trois vérités, croit à elles, mais n'est pas convaincu par elles, et la plupart des religieux sont comme les laïques sur ce point. Quelques religieux, et ce sont les saints, — plus rares aujourd'hui qu'autrefois, — qui pratiquent la méditation, qui savent s'absorber en eux-mêmes, *fermer leurs sens aux choses de l'extérieur et les ouvrir sur les choses de l'intérieur*, non seulement croient à ces vérités, mais sont si bien pénétrés par elles, sont si bien convaincus, que rien ne les inquiète plus, que rien ne peut plus troubler leur calme d'esprit et de cœur, et que toutes les choses qui s'accomplissent autour d'eux ne paraissent plus à leurs yeux que comme des songes voltigeants, que comme des jeux de l'imagination. Ceux-là seuls, parce qu'ils ont apprécié l'ina-

nité des choses du monde, parce que cette appréciation les a menés au détachement complet, au calme absolu, sont sur les huit sentiers de la voie droite. »

Ce que mon religieux dit là revient en somme à ceci : « Croire est le fait des laïques et des religieux ordinaires ; avoir la conviction, la science de la croyance est le fait des saints qui cherchent la vérité et qui la cherchent par la méditation. » Je ne dirai pas que c'est proclamer la supériorité de la conscience sur la foi, mais je dirai que c'est placer au-dessus de la foi religieuse la conviction religieuse. C'est placer toujours la foi buddhique en face des faits du monde et dire au moine : « Examine et vois si la foi buddhique n'est pas la sagesse elle-même, si la somme des joies du monde l'emporte sur la somme des douleurs, si vraiment la douleur n'est pas la loi du monde, si le désir n'est pas la source de la vie et si, pour supprimer la douleur, il ne faut pas supprimer la vie, c'est-à-dire chercher à ne plus renaître. »

II. — Une pareille doctrine, si favorable aux sciences profanes — qui de ceux qui s'y dévouent n'exige pas la foi — est dangereuse en religion. Le libre examen ne convient qu'à la science, il est dangereux pour la foi, parce que l'une est le résultat d'une série d'observations faites, contrôlées et classées dont on a tiré une déduction toujours modifiable, et que l'autre est un fait révélé qui ne peut être ni classé ni contrôlé, et dont la règle morale, qu'on prétend en avoir tiré, est immuable. La science avance d'autant plus que la formule scientifique est plus améliorée ; la foi recule dès qu'on songe à l'améliorer.

Quand on proclame le libre examen, il faut, s'il s'agit de religion, mettre un certain nombre de faits hors l'examen, c'est-à-dire réduire le domaine sur lequel pourra librement s'exercer l'examen : le catholicisme a réduit ce domaine autant qu'il a pu le faire, et ses dogmes sont nombreux ; les règles de disciplines elles-mêmes sont devenues presque des dogmes et on rejette hors de l'Eglise ceux qui, acceptant tous les dogmes, repoussent une seule des règles admises par les conciles ou proclamées par le pape infaillible ; le protestantisme

a élargi le domaine de l'examen et ses dogmes sont peu nombreux ; ils sont tous contenus dans le *Credo* primitif ; le buddhisme n'a pas un domaine d'examen libre moins large que le protestantisme. Comme lui, il a proclamé la liberté de l'examen, mais hors de l'examen il a mis la foi : la foi pure est le premier des huit sentiers de la route de la délivrance. Les sept autres sentiers sont la conséquence du premier ; en fait, ils en sont les supports, et leur raison d'être c'est de maintenir dans le premier sentier celui qui y marche ; c'est de maintenir hors de l'examen la foi buddhique, ce qui est ici appelé la foi pure, c'est-à-dire la croyance à un monde meilleur, la foi aux trois premières vérités énumérées ci-dessus, la foi en la transmigration, la foi en cette autre vérité que la transmigration peut prendre fin par la foi et par la pratique de toutes les vertus.

III. — Cela réduit bien le domaine sur lequel l'examen peut librement s'exercer, mais une religion qui ne proclamerait point l'absolu, une religion qui n'aurait point de dogmes, ne serait point une religion. En fait, les sept derniers sentiers sont les moyens de se maintenir sur le premier et, à un autre point de vue, l'obligation de mettre sa conduite d'accord avec sa foi.

Si tu es buddhiste, si tu as la foi pure, tu es sur le premier sentier de la délivrance ; par conséquent, sois pur en volonté, en parole, en actions, que tes moyens d'existence, que tes aspirations, que ta mémoire, que l'objet de tes méditations soient pures. Et ce commandement a, je le répète, une double portée : il oblige le buddhiste à vivre buddhiquement et, par l'habitude qu'il lui donne de vivre conformément à la doctrine, il le maintient dans la doctrine[1]. Et cette obligation de vivre conformément à la doctrine a pour conséquence de maintenir la méditation dans certaines limites et d'amener celui qui s'y livre à ne voir les choses sur lesquelles il médite qu'au travers de sa foi religieuse. C'est donc non seulement restreindre le domaine de l'examen, mais nuire à l'examen lui-même et

[1] « Si vous vivez comme des païens, à quoi reconnaîtra-t-on que vous êtes chrétiens ? » (Saint PAUL.)

paralyser les moyens de l'examinateur ; en d'autres termes, c'est instituer l'examen avec une idée préconçue et mettre un voile, la foi, entre l'objet de la foi et le croyant proclamé libre de l'examiner.

IV. — Un religieux auquel, après deux longues conférences, j'ai pu faire comprendre une partie de ces observations, est épouvanté par l'idée qu'on peut mettre en doute la foi buddhique et en discussion le dogme. Ce qu'il me dit, le vide qu'il a un moment entrevu à la pensée que tout ce qu'il croit peut être faux et qui cause son effroi, me prouve qu'il a eu conscience du néant, du néant tel que nous prétendons qu'il est connu par les buddhistes. Une exclamation lui échappe : « Mais alors, il n'y a rien ; si les hommes ne renaissent pas ; s'il n'y a ni paradis, ni enfers, ni Nippéan, il n'y a rien. Quand on meurt, tout est fini ; il n'y a rien. » Et sa tête s'incline, son front se ride ; il ferme les yeux et reste un moment sans qu'un trait de son visage remue. Il médite. Puis son visage s'éclaire lentement ; il lève les yeux sur moi, sourit et, me regardant bien en face, dans les yeux, il me dit : « Au delà de la vie, il y a les paradis pour les bons, il y a l'enfer pour les méchants, il y a les renaissances et, par-dessus tout, il y a le Nippéan ; il y a tout cela, car le Buddha a dit qu'il y avait tout cela. » Mon religieux est un homme de foi et son sourire, son calme retrouvé, son air de triomphe, le disent assez. Il ajoute : « S'il n'y avait pas cela, les hommes seraient si méchants que la terre s'embraserait comme une balle de coton et que tout disparaîtrait à jamais. »

Cela m'a un peu écarté de mon sujet, mais l'effroi de mon religieux à la pensée que tout ce qu'il croit peut être faux et qu'il n'y a que le néant au delà de la vie, m'a paru si bien répondre à ceux qui croient, en Europe, que le Nirvâna est le néant, que je n'ai pu résister au désir de montrer ici quel trouble cette pensée peut jeter dans l'esprit d'un religieux du Buddha.

V. — Je reviens. La nécessité de mettre sa conduite d'accord avec sa doctrine est de proclamation courante au Cambodge et ce n'est pas sans une certaine surprise que les Européens y

trouvent la notion très nette du profond respect qu'il faut avoir pour la Loi, sous quelque aspect qu'elle se présente : le *thorm (dharma)*, ou loi religieuse; le *chbap*, ou coutume ancienne; le *kram*, ou loi civile. Suivre la Loi, ne pas s'écarter de la Loi, agir conformément à la doctrine, tout cela est sacré et tout cela fait partie du langage courant et fait, de celui qui met sa conduite d'accord avec sa doctrine, ce que nous nommons en France un « homme intègre », une « conscience droite ». Au Cambodge, pays religieux, l'homme intègre est un « homme pieux », un homme qui pratique les préceptes, qui suit la Loi ; il est saint quand il médite et quand il pratique les préceptes sacrés ; il est sage et saint quand ses actes, ses paroles et sa croyance sont d'accord avec la doctrine, c'est-à-dire quand il est sur la route de la délivrance, sur la route qui conduit au Nirvâna.

« Celui, me dit un achar, qui vit conformément aux préceptes du Préas, qui médite sur les quatre grandes vérités, suit la route au huit sentiers, parvient à la connaissance des choses cachées et à la sagesse. »

Un religieux, son ami, ajoute : « Celui qui croit vraiment aux paroles du Buddha et qui médite sur elles, pratique les préceptes sacrés et parvient à la sagesse. »

Une note que je trouve dans mes dossiers, mais que je ne puis attribuer à personne, par suite d'un oubli, porte : « La foi donne la sainteté, la méditation sur la foi donne la sagesse; la sagesse donne le Nippéan ; le Nippéan donne les joies insoupçonnables du calme absolu. »

IX

LES PRÉCEPTES

Nous avons vu ce qu'il faut entendre par « la route aux huit sentiers qui mène à la délivrance » et j'ai dit que la formule entière de la dernière des quatre grandes vérités n'avait d'autre but que d'obliger le buddhiste à mettre sa conduite d'accord avec sa doctrine.

Mais cette invitation à la correction, à la droiture, à la pureté de vie, à l'adoption d'une règle de conduite constante et basée sur la loi buddhique, en disant beaucoup, ne dit pas assez. Une religion est autre chose qu'une morale, elle doit autre chose que ses dogmes à ses fidèles; elle leur doit une règle de conduite plus terre à terre qu'une invitation à la pureté. Elle doit entrer dans les détails et dire ce qu'elle entend par pureté. Elle leur doit des préceptes sacrés.

I. — Les cinq préceptes principaux. — Les Juifs, et leurs descendants les chrétiens et les mahométans, ont les dix commandements de Dieu; les buddhistes ont tout d'abord « les cinq préceptes sacrés » ou « cinq règles » ou, comme ils sont quelquefois appelés par les Cambodgiens, les « cinq grandes règles », les « cinq règles principales », les « cinq moralités principales ».

S'abstenir de tuer;
S'abstenir de voler;
S'abstenir d'impuretés;
S'abstenir de mentir;
S'abstenir des liqueurs fermentées.

On a cru devoir faire observer que ces préceptes sont des « défenses » et déduire de là que le buddhisme sait « défendre le mal » mais ne sait pas « ordonner le bien ». C'est aller vite en besogne. Et dire à ce propos, comme Mgr Bigandet, que la la loi buddhique « n'enseigne pas de devoirs particuliers à à accomplir » et, comme M. Barthélemy-Saint-Hilaire après La Loubère, que cette morale est négative, c'est parler très légèrement et oublier que sur dix commandements de Dieu, il y en a neuf qui sont des prohibitions[1] et que la plupart des commandements qui furent donnés au peuple juif par Moïse, interprète de Jéhovah, son Dieu, sont également des prohibitions[2]. Je n'oublie pas que l'Ancien Testament contient aussi des « invitations » en grand nombre, mais on ne doit pas non plus oublier que les livres buddhiques en contiennent aussi et que toutes les règles ne sont pas des « prohibitions ».

Ceci dit, afin de mettre au point l'esprit du lecteur[3], je continue :

Les cinq préceptes sont observés par les religieux autant que faire se peut, mais les laïques sont loin de les observer avec la même rigueur, c'est même pour cette raison que quelques religieux cambodgiens enseignent que, s'il est possible à un laïque d'atteindre les six premiers paradis, il lui est impossible de s'élever au delà, et que les seuls religieux, qui observent tous les préceptes, peuvent atteindre la condition de brahmas, de mâha brahmas ou celle que procure l'entrée au Nippéan. C'est encore pour cette raison que les six paradis inférieurs sont dits communément « les paradis que peuvent atteindre les gens qui ne sont point sortis du monde ».

Pour les laïques, ces cinq prohibitions sont atténuées et devaient l'être, car si des religieux qui vivent en société,

[1] *Exode*, XX, 13-17. Le premier seul qui forme le verset 12 est un précepte au sens exact du mot : « Honore ton père et ta mère. »

[2] Voyez par exemple *Exode* XXI, *Lévitique* XVIII, XXI.

[3] Je procéde ici comme j'ai fait dans mes *Recherches sur la Législation cambodgienne ;* je mets en parallèle ce qui chez les Cambodgiens nous indigne, nous surprend et nous laisse calme chez nous ; ce que nous sommes trop enclins à oublier chez nous et ce que nous signalons avec indignation chez les autres.

peuvent s'y soumettre, il est presque impossible à des laïques qui vivent dans le monde de les tenir. Il est nécessaire de dire ici comment elles sont observées par les religieux et par les laïques, et de dire quelles modifications elles ont subi dans la pratique.

Tout d'abord, il faut savoir que la casuistique buddhique enseigne qu'on ne peut être rendu moralement responsable d'une infraction à un précepte qu'on ne connaît pas, d'une infraction commise involontairement à un précepte qu'on connaît.

Ceci dit, prenons les cinq préceptes l'un après l'autre et voyons ce qu'ils sont devenus, ce qu'ils sont aujourd'hui et comment on les observe.

Ne pas tuer. — Les religieux ne tuent jamais volontairement un animal quelconque. En cela ils observent le précepte dans toute sa rigueur. Cependant ils acceptent, d'ailleurs à l'imitation du Buddha, les viandes tuées et cuites qui leur sont offertes, et il les mangent. Un chef de monastère me dit à ce sujet :

— Nous mangeons les viandes qui nous sont offertes, parce que nous supposons, nous croyons que les animaux dont elles proviennent n'ont pas été tués par les fidèles à cause de nous seulement.

— Cependant, lui dis-je, vous savez bien que, quelquefois, presque toujours, à la veille des grandes fêtes, les fidèles tuent afin de vous faire l'aumône?

— Oui, mais les fidèles ont tort et non nous. Ils pèchent et non nous, parce que nous ne pouvons pas, nous ne devons pas demander à ceux qui nous font l'aumône, la provenance des objets de l'aumône. D'ailleurs, la faute que commettent les fidèles en tuant afin de nous offrir est légère, car elle a pour but de leur procurer l'objet de l'aumône. D'ailleurs le Préas n'a pas défendu aux laïques de tuer les animaux, il n'a fait cette défense qu'aux religieux.

— Mais si les laïques volaient pour se procurer l'objet de l'aumône, leur faute serait-elle légère?

— Non, elle serait grave parce que le vol est défendu par le second précepte; mais le vol commis en vue d'une bonne

action, d'une aumône est moins grave que le vol commis par un voleur qui veut s'approprier l'objet volé.

J'ai connu deux religieux qui poussaient l'observance du premier précepte beaucoup plus loin que leurs confrères. Ils refusaient toutes les viandes et ne vivaient que de végétaux. Ils ne marchaient point sur l'herbe s'ils pouvaient s'en dispenser afin de ne pas écraser à leur insu les animaux qui pouvaient s'y être réfugiés; ils ne cassaient point une tige d'arbrisseau sans utilité, parce que cet arbrisseau, à leurs yeux, avait vie. C'est pousser le scrupule plus loin que ne l'a jamais éprouvé le Buddha, mais ce scrupule, sous une autre forme, empêche les religieux de se livrer aux travaux de la terre, au travail du bois, parce qu'ils craignent de tuer les animaux qui s'y trouvent; ils déplorent la nécessité où ils sont d'être quelquefois obligés de se livrer à ces travaux. Leur conscience n'est qu'à demi rassurée par l'article de la casuistique que j'ai cité plus haut et qui porte que donner la mort à son insu, par inadvertance, ne peut être moralement imputé à mal. Ils croient qu'ils doivent éviter de faire les choses qui, infailliblement, doivent causer la mort de quelques-uns des êtres.

Je me trouvais un jour dans un des monastères de Sàmbaur alors que les religieux y travaillaient de grosses pièces de bois destinées à la réfection de la toiture du temple. Comme ils remuaient l'une d'elles, une dizaine de scorpions se dispersèrent en tous sens et l'un d'eux piqua au pied un des religieux; il ne poussa pas un cri, rentra chez lui avec un autre religieux pour se soigner, et ses confrères laissèrent les scorpions s'en aller. Un des élèves laïques qui en avait tué un fut réprimandé et se retira tout attristé à quelques pas de là.

Il y a des formules d'excuse que les religieux prononcent avant de se mettre en route pour le cas où, sans le savoir, ils viendraient à écraser des insectes avec leurs pieds; il y en a d'autres pour s'excuser d'absorber en buvant ceux qui peuvent être dans l'eau avec laquelle ils se désaltèrent où se rincent la bouche.

Je dois cependant indiquer deux manquements modernes

à la règle ancienne : L'eau qu'ils boivent n'est plus filtrée au travers d'un linge comme autrefois, si ce n'est en forêt ; la défense du Buddha de ne pas accepter les vêtements de soie parce que, pour avoir la soie il faut tuer l'insecte dans le cocon, est transgressée. Un grand nombre de religieux portent des vêtements de soie, plus frais, plus solides, plus propres que les vêtements en cotonnade. Mais, j'ai connu un religieux qui les refusait et qui filtrait l'eau de sa boisson. Quant aux laïques, ils n'observent guère le premier commandement ; ils tuent tous les animaux dangereux sans aucun scrupule ; ils chassent et la pêche est leur plus fréquente occupation ; ils se nourrissent de la chair des animaux qu'ils tuent ou qu'ils prennent ; ils aiment le tout petit poisson et en font des plats délicieux ; ils font des conserves de poisson sans se préoccuper de la doctrine qui enseigne qu'il vaut mieux se nourrir d'un seul poisson que de plusieurs afin de tuer le moins possible. Les fêtes même sont des occasions de tuer ; on tue des poissons en grand nombre, des poules, des canards, des cochons, un bœuf quelquefois quand on fait la tonte des cheveux des enfants, quand on les marie, et personne ne songe alors qu'on commet en faisant cela une infraction à la première des cinq moralités. Cependant, je dois noter que j'ai connu un achar laïque qui ne voulait manger qu'un poisson par jour afin qu'une seule vie fut détruite à cause de lui, et qui ne permettait pas qu'on tuât, qu'on pêchât à son intention. J'ai connu plusieurs laïques, dix ou douze, qui ne voulaient pas tuer leurs bêtes de trait, leurs chevaux devenus vieux, et qui les laissaient vivre infirmes, inutiles autour d'eux, et qui prenaient soin d'eux comme au temps où ils les employaient.

On admet en général que la première défense n'est pas faite pour les laïques, et la preuve que m'en donne un religieux est celle-ci : « Si ce précepte était fait pour les laïques, on eût tout d'abord aboli la peine de mort et les autres peines corporelles. Si on n'a pas aboli la peine de mort, c'est que les laïques ont droit de tuer, mais, ajoute-t-il, en réponse à une observation que je lui fais, ils ne doivent tuer que par nécessité. Les religieux seuls n'ont pas le droit de tuer, alors même que leur vie en dépendrait. »

— Mais, lui dis-je, si la vie de leurs père et mère en dépendait, auraient-ils le droit de tuer ?

Mon religieux hésite, hésite longtemps, puis il reprend :

— Ils en ont le droit, mais je crois qu'ils doivent ensuite sortir du monastère pour rentrer dans le monde ; peut-être bien qu'une confession publique et une pénitence grave peut les purifier de cette faute. Quand ils n'ont tué qu'un animal, ils peuvent alors rester religieux du Buddha, mais s'ils ont tué un homme, même en défendant leurs père et mère, ils doivent sortir du monastère. Cela vaut mieux.

— Le Buddha a dit qu'un père vaut cent amis, qu'une mère vaut mille pères ; êtes-vous bien sûr que le religieux qui tue un animal pour nourrir ses père et mère, ou pour les défendre, commet une faute ?

Mon religieux hésite encore à répondre :

— Je ne sais pas, dit-il, mais moi, je n'hésiterais pas à tuer dans des cas semblables.

— Et les plus saints religieux, hésiteraient-ils, eux ?

— Non ! ils n'hésiteraient pas.

— Et s'ils hésitaient, s'ils laissaient mourir, s'ils laissaient tuer leurs parents, quelle opinion auriez-vous d'eux ?

— Aucune, je ne voudrais pas penser à leur conduite ; je ne voudrais pas parler d'eux car, en vérité, je serais bien troublé à leur sujet.

— Mais si vous étiez laïque ?

— Je les blâmerais.

— Il y a donc une morale pour les laïques et une morale pour les religieux ? Il y a donc deux morales ?

— Non ! mais on exige plus des religieux que des laïques, parce qu'ils sont sortis du monde [1].

Ne pas voler. — Cette seconde défense, d'origine brahmanique, correspond au troisième commandement de Dieu. Elle est commune aux religieux et aux laïques, mais les commentaires dont elle est accompagnée quand on instruit les jeunes

[1] Je demande pardon au lecteur de toutes ces longueurs, mais elles concourent au but que je me suis proposé, celui de mettre l'âme buddhique à nu et de montrer ce qu'est une conscience dominée par la doctrine du Buddha.

religieux sont très méticuleux. « Vous ne prendrez pas, disait un jour devant moi un vieux religieux à deux nouveaux moines, vous ne prendrez pas une chose qui ne vous est pas offerte avec la voix ou avec la main ; vous n'accepterez point une chose qui vous sera correctement offerte si vous avez le moindre doute que cette chose n'est pas la propriété de celui qui l'offre et qu'il n'a aucun droit, aucune permission de celui auquel elle appartient, de vous la présenter ; si vous trouvez quelque objet sur une route fréquentée, vous ne le ramasserez point ; si la route n'est pas fréquentée, vous prendrez l'objet et vous le remettrez à son propriétaire si vous le connaissez, aux autorités du pays si vous ne le connaissez pas. Ne vous servez pas d'un objet, d'un outil quelconque qui ne vous a pas été prêté, car, en employant cet objet sans le consentement de son propriétaire, vous vous appropriez cet objet un instant, et cette appropriation est un vol. Vous ne vous arrêterez pas devant une maison pour demander l'aumône, car vous ne devez point provoquer l'aumône par une manifestation autre que celle de votre passage dans la rue, afin que personne ne se croie obligé de vous faire l'aumône.

« Vous ne passerez pas ou vous passerez vite devant les maisons des gens pauvres, s'ils manquent généralement de vivres, afin qu'ils ne croient pas que vous leur demandez une partie de ce qui leur est indispensable ; vous recevrez cependant leur aumône, s'ils vous la font, parce que vous n'avez pas le droit d'empêcher les pauvres d'acquérir des mérites par la pratique du don. N'oubliez pas que cette aumône est la meilleure ; mais ne soyez pas orgueilleux de ce qu'elle vous est faite, n'en tirez pas vanité, car cette aumône est surtout bonne pour celui qui la fait et mauvaise pour celui qui la reçoit quand il l'a provoquée ou s'il en tire vanité. Je vous dis cela parce que, provoquer l'aumône d'une personne qui ne songe pas à la donner, qui ne la ferait pas sans provocation, c'est forcer à l'aumône, c'est voler. »

Ne pas commettre d'impuretés. — Cette défense est aussi un commandement de Dieu et un commandement brahmanique. Il s'adresse aux religieux et aux laïques, mais, pour les religieux, il est beaucoup plus sévère que pour les fidèles qui

vivent dans le siècle. Les laïques sont tenus à la pudeur et aux amours régulières : « Celui, me dit un achar, qui recherche la femme d'un autre homme ; celui qui fornique avec la fille d'un autre homme ; celui qui recherche la femme esclave d'un autre homme ; celui qui recherche hors mariage sa propre esclave ; celui qui fréquente les prostituées ; celui qui pense à toutes ces personnes avec des désirs impurs, tous ceux-là commettent une faute grave. Celui qui épouse une fille trop jeune, une fille qu'il n'a pas le droit d'épouser à cause de sa parenté naturelle ou spirituelle, commet une faute grave. Celui qui ne sait pas être chaste pendant les trois premiers jours de l'année, les jours saints [1], les jours des menstrues, le dernier mois de la grossesse, le premier mois qui suit l'accouchement, commet une faute grave. Celui qui commet les crimes d'amour contre nature, celui qui avive sa passion soit par des attouchements, soit en employant des onguents ou des philtres aphrodisiaques, celui qui avive aussi la passion d'une autre personne, celui qui excite son cœur par des rêveries amoureuses, tous ceux-là commettent une faute grave, etc., etc... »

Quant aux femmes et aux filles, elles commettent les fautes graves qui correspondent aux fautes ci-dessus, mais elles sont tenues à plus de pudeur que les hommes, à plus de retenue, à plus de modestie, car un seul regard d'elles, un seul geste, peuvent être pris pour une provocation. La femme qui fait bruire son sâmpot en marchant, celle qui le fait bouffer, celle qui regarde les hommes dans les yeux, celle qui regarde les cils à demi clos et de l'angle de l'œil, celle qui se retourne pour regarder un homme, celle qui sourit à un homme, etc., commet une faute grave, car cette faute est une infraction à la défense.

Les religieux sont tenus à plus de pudeur que les femmes et les filles, et les fautes contre l'impureté qu'ils commettent sont réputées d'une extrême gravité. Ils doivent observer la continence absolue, résister à toutes les tentations de la chair, repousser immédiatement toutes les pensées impures qui se

[1] C'est-à-dire les huitièmes et les derniers jours de la lune croissante ou décroissante.

présentent à leur esprit; ils doivent éviter de regarder les femmes ou les filles qui viennent au monastère, qui leur font l'aumône, qu'ils rencontrent, qu'ils voient passer; ils doivent se confesser de toutes les mauvaises pensées qui leur viennent à ce sujet et sortir du monastère pour rentrer dans le monde, quand ils craignent de ne plus pouvoir contenir leurs sens.

Ne pas mentir. — Cette défense est faite non seulement aux religieux, mais aux laïques. Mais, tandis que les derniers sont tenus à ne pas induire leur prochain en erreur, les premiers sont mis dans l'obligation de le détromper quand ils croient que ce qu'ils ont dit, que ce qu'ils ont fait, peut l'avoir induit en erreur. Alors que les brahmanes permettent le mensonge en certains cas, les buddhistes, de même que les chrétiens (sauf, cependant, certains jésuites), le défendent dans tous les cas et le considèrent comme un péché grave. « Un mensonge, un seul mensonge, dit un petit sâtra d'éducation, procure plus de démérite à celui qui le commet que dix bonnes actions ne lui donnent de mérite. » Un religieux me dit : « Un bonze qui ment ternit sa robe de bonze et pèche comme celui qui vole, quelle que soit la conséquence ou la puérilité de son mensonge. Un laïque qui ment commet une faute, d'autant plus grave que les conséquences de son mensonge sont plus graves, que l'objet du mensonge est plus saint; mais un bonze qui commet un mensonge puéril et sans conséquence, commet une faute aussi grave qu'un laïque dont le mensonge causerait la mort d'un homme. Le mensonge que commet une femme est moins grave que celui d'un homme; celui d'une femme enceinte est moins grave que celui d'une femme non enceinte; celui d'une fille éprise d'amour n'est pas plus grave que celui d'une femme enceinte; le mensonge d'un enfant est le moins grave de tous les mensonges. Le mensonge le plus grave, après celui des religieux, est celui du roi; après celui du roi, c'est le mensonge des dignitaires. »

Ne pas s'enivrer. — Cette défense ne se rencontre ni dans les commandements de Dieu ni dans les défenses brahmaniques. Elle est buddhique et s'adresse aux religieux et aux laïques, mais, pour les religieux, elle se transforme en défense

de boire même une seule goutte de liqueur fermentée. Le fait de porter une liqueur alcoolique à sa bouche pour la goûter, quand on sait pertinemment que cette liqueur est alcoolique, est un péché grave, « plus grave, me dit un chef de monastère, que la faute que commet un laïque en s'enivrant ». Le fait pour un religieux de boire de l'alcool, une boisson alcoolique quelconque, est un péché grave, très grave, une transgression qui doit amener la dégradation du coupable; « un bonze n'a jamais été vu ivre, me dit un religieux, mais si pareille chose se voyait, ce serait une chose aussi honteuse pour le monastère que le manquement d'un religieux à la continence ». Cependant, et c'est un fait que je dois noter, un religieux peut, en cas de maladie, user des médicaments alcooliques qui lui sont ordonnés et cela n'est pas considéré comme un péché; mais, sur ce point, il y a controverse ou tout au moins opinions divergentes; un religieux de la province de Kômpot, atteint de choléra, a refusé, en 1888, un médicament à base d'alcool qu'on lui avait envoyé de peur de commettre un péché.

— Mais vous allez mourir, lui dit brutalement le Français qui lui avait porté ce remède.

— J'aime mieux mourir, dit-il simplement, que de manquer à mes devoirs de religieux.

Et il mourut. Aucun de ses collègues ne critiqua ses scrupules.

La défense depuis quelques années s'est étendue à l'opium [1]. Il est défendu aux laïques et aux religieux de fumer l'opium, mais alors qu'il y a beaucoup de laïques, parmi les mandarins surtout, qui s'adonnent à cette passion, on peut hardiment dire qu'il n'y a jamais eu au Cambodge qu'un seul religieux à fumer l'opium, et ce religieux transgresseur était un prince, le prince Nopparat, frère du roi. Le malheureux fumait la nuit, couché dans un petit réduit qu'il avait ménagé sous le toit de sa cellule et prenait bien soin d'envoyer la fumée dehors par une étroite ouverture qu'il avait faite. Très peu de personnes connaissent cette transgression grave et

[1] Non qu'il fut permis de fumer l'opium, mais ce vice honteux et dégradant était autrefois extrêmement rare.

ceux qui la connaissent ne l'ont apprise qu'après la sortie du prince de la bonzerie par un enfant qui, tant que le prince avait été religieux, n'avait osé rien dire, mais qui le révéla quand il eut quitté les ordres. Le religieux qui m'a rapporté ce fait ajoutait tristement : « C'est toujours par les grands que les préceptes sacrés sont violés la première fois. »

II. — Les huit préceptes sacrés. — Les huit préceptes sacrés comprennent les grandes défenses dont il vient d'être parlé, plus trois autres qui ne concernent que les religieux. Je vais, l'un après l'autre, étudier ces derniers :

Ne pas manger après midi... — Ce précepte est toujours observé par les religieux les moins rigoristes. Trois fois j'ai rencontré des malades qui refusaient de prendre après midi la nourriture solide que pourtant leur état nécessitait. Deux ont préféré sortir des ordres afin de pouvoir se soigner que d'y rester en transgressant ce précepte ; l'un d'eux est rentré au monastère après sa guérison ; le troisième a persévéré et s'est guéri ; il est maintenant le chef de son monastère.

On m'assure cependant que les religieux mangent quelquefois les fruits du samâ, qui sont gros comme une prune, toujours verts et durs, mais qui donnent un excellent goût à l'eau qu'ils boivent, mais cette transgression est très rare, généralement blâmée, et la plupart de ceux qui la commettent se contentent de sucer le peu de jus que le fruit contient afin d'avoir la bouche bonne et de trouver quelque plaisir à boire. Certains religieux blâment absolument cette licence et poussent le rigorisme jusqu'à s'abstenir de boire autre chose que de l'eau après midi.

Ne pas assister aux spectacles. — Cette défense est souvent violée et l'opinion publique se montre de moins en moins sévère sur cet article dans les provinces ou les lakkhon ou danseurs sont toujours des jeunes gens. Quand, par exemple, les artistes sont des femmes, les religieux ne paraissent pas. Quand ils assistent à une représentation, ils prennent place à l'endroit que le chef du pays leur a préparé ; leur tenue est alors d'une grande correction ; ils restent graves et il est rare de les voir rire ; c'est à peine s'ils croient pouvoir sourire.

Certains religieux blâment ce divertissement et demeurent renfermés dans leur cellule, mais aucun ne se croit en droit de le proscrire de l'enceinte du monastère, car il est admis que les religieux ne sont que des bien-reçus, ne sont pas chez eux.

Quelques monastères ont un orchestre de jeunes gens et je connais un chef de bonzerie qui possède une troupe de jeunes garçons qu'il envoie interpréter les poèmes sacrés dans les provinces voisines. Mais si tout le monde admet qu'un monastère peut posséder un orchestre, il y a beaucoup de gens qui s'indignent de voir un religieux posséder une troupe théâtrale.

N'user ni de parfums ni d'onguents. — Ce précepte ne concerne que les religieux, mais il ne vise pas les onguents qui sont des médicaments; les onguents de toilette sont seuls proscrits avec la dernière rigueur. Je me rappelle l'indignation que souleva l'acte d'un français qui, pour faire une mauvaise farce à un religieux qui était venu lui demander un peu de quinine, lui renversa sur la tête un petit flacon de parfums. Le religieux se retira de suite, rentra au monastère se prosterner devant le chef de la bonzerie et fut se baigner; il lava avec soin ses effets et fut purifié. Le chef de la bonzerie me raconta le lendemain l'injure dont son confrère avait été l'objet, me fit promettre de ne pas provoquer la punition du coupable et me demanda de l'inviter à ne plus agir ainsi avec des religieux qui ont pour règle de conduite de ne pas se parfumer.

On trouve rarement un religieux avec une fleur à la main, parce qu'un religieux qui a une fleur est toujours heureux de la déposer sur l'autel du Buddha, mais il ne leur est pas défendu de recevoir des fleurs et de trouver quelque plaisir à les respirer. Un religieux, par exemple, qui en ornerait son oreille [1], serait chassé du monastère.

Quelques religieux sévères vont jusqu'à proscrire toutes les fleurs de leur cellule et ne croient pas qu'un religieux

[1] Les Cambodgiens et surtout les Cambodgiennes portent très souvent une fleur blanche ou rouge à leur oreille.

puisse, sans manquer à son vœu, respirer une fleur, ni la garder à la main plus de temps qu'il n'en faut pour aller la déposer sur l'autel du Buddha.

III. — Les dix préceptes sacrés. — Ces dix préceptes sacrés comprennent les huit préceptes précédents plus deux autres qui n'obligent que les religieux.

Ne pas reposer sur un lit élevé. — Cette défense a pour but de maintenir les religieux du Buddha dans un état absolu de modestie et de pauvreté. Les religieux cambodgiens la comprennent dans le sens le plus absolu. Leur lit est une simple natte, quelquefois, rarement matelassée et, dans ce dernier cas, épaisse d'environ deux centimètres; sous leur tête ils placent un petit oreiller fait de ouate provenant du simbali et qui mesure environ quarante centimètres de longueur sur douze centimètres d'épaisseur et de largeur; ils peuvent posséder une couverture pour les nuits froides.

En public, à la sala, ils prennent place à gauche en entrant, quelquefois sur une petite estrade haute de 25 centimètres environ et couverte d'une natte. Cette estrade est celle qui se trouve dans toutes les maisons convenables; elle est souvent faite d'une partie du plancher qu'on a surélevée; c'est là que se tiennent les maîtres de la maison et qu'on reçoit. Un religieux n'est autorisé à prendre un siège plus élevé que lorsqu'il prêche; alors c'est sur une chaise à prêcher haute de 60 à 70 centimètres qu'il s'assied les jambes croisées à l'indienne; le plus souvent, les jours de petites fêtes, quand il n'y a que peu d'auditeurs, le lecteur demeure sur sa natte.

Notre arrivée dans le pays, l'usage que nous faisons des sièges élevés, a amené les religieux à s'asseoir à l'européenne quand ils viennent nous rendre visite, mais la plupart considèrent cette manière de s'asseoir comme un manquement à la règle, que le fait seul qu'ils sont chez nous, qui avons d'autres habitudes, peut excuser.

Un religieux que j'interroge sur ce point me dit : « Le Préas a dit que nos lits doivent être bas, que l'endroit où nous prenons place doit être bas, parce qu'il a voulu que nous fussions comme les plus pauvres de ceux qu'il avait autour de

lui; mais si le Préas avait été en Europe ou tout le monde est assis sur des sièges élevés, et couché sur des lits élevés, il eut demandé que les sièges et les lits des religieux fussent simples, ordinaires, pauvres, semblables à ceux des gens du peuple. »

Ne recevoir ni or ni argent. — Cette défense est bien connue des religieux cambodgiens, mais « elle n'est plus tenue avec autant de rigueur qu'il y a cinquante ans, » me dit un achar. « Avant l'arrivée des Français ici, ajoute-t-il, l'argent était très rare et on n'en offrait guère aux religieux. D'autre part, nos coutumes étaient plus entières, nos mœurs moins libres et le respect qu'on avait au srok Khmêr[1] pour les préceptes était plus grand. Un religieux n'aurait pas osé accepter de l'argent; quand on lui en offrait, il appelait l'achar de la pagode, ou un homme riche du voisinage, et le priait de recevoir cet argent et d'en faire ce qu'il croyait utile; quelquefois il conseillait au laïque de le conserver pour l'employer soit à des réparations du temple et des bâtiments, soit à la construction de nouveaux bâtiments, mais il ne voulait pas recevoir lui-même l'argent offert; quelquefois, l'achar enterrait l'argent au pied de l'autel, mais les religieux ne se l'appropriaient pas; cet argent était parfois converti en une statuette du Buddha qui prenait place sur l'autel ou bien était mêlé à du cuivre, et fondu en statuette plus grande. On blâmait alors les religieux siamois et laotiens moins scrupuleux qui recevaient de l'argent, de l'or, et qui, dans les ordres, amassaient souvent des sommes assez fortes qui leur permettaient, une fois rentrés dans le monde, d'acheter des charges fructueuses et d'assurer ainsi leur avenir. Maintenant on est moins sévère, les religieux ne craignent plus guère de recevoir l'argent qui leur est offert, mais il y en a bien peu qui se l'approprient; ils le remettent au chef de la bonzerie et celui-ci l'enterre ou le confie à un homme riche et honnête qui le garde. Mais il y a beaucoup de religieux, le plus grand nombre, qui, sans refuser de le recevoir, le font déposer près d'eux, le laissent placer sur le

[1] Pays des Khmêrs ou Cambodgiens.

bord de leur manteau et appellent un enfant, un laïque, qu'ils chargent de le prendre, de l'enterrer ou de le porter à celui qui a leur confiance. Il y en a quelques-uns qui font au Cambodge ce qu'on reproche aux religieux siamois et laotiens de faire chez eux, mais ils sont rares, très rares. Je n'en ai connu que deux, et l'un est connu de vous; cependant j'ai soixante-huit ans; j'ai été religieux quarante-huit ans, chef de religieux quinze ans et je connais quatre des provinces que vous administrez. Je vous assure que ces manquements sont rares, que nos religieux ne s'approprient pas les dons d'argent qui leur sont faits, mais je crois qu'il faut regretter le temps où ils n'auraient pas osé recevoir de l'argent, où un laïque n'aurait pas osé en offrir à un religieux. »

X

LES VŒUX DES LAÏQUES

Ces dix défenses que je viens d'étudier engagent les religieux et ne devraient point être transgressées par eux; mais sauf celles qui comprennent la débauche, le mensonge et l'ivrognerie, elles ne concernent pas les laïques. Cependant certains laïques dévots s'astreignent, par esprit de mortification, à l'observance de quelques-unes d'entre elles. Dans ce cas, ils vont au temple et prennent soit en présence des religieux, soit seuls, l'engagement de s'abstenir de telle et telle chose, d'observer telle et telle défense. Ces engagements sont généralement pris pour toute la vie; quelquefois seulement pour dix ans, cinq ans, deux ans, un an, six mois, trois mois, deux mois et un mois.

Les femmes qui les prennent sont aussi nombreuses que les hommes et tout aussi soucieuses de les observer qu'eux. Le plus souvent, les personnes qui prononcent ces vœux sont âgées, mais il n'est pas rare de voir des femmes de quarante ans les prononcer et des hommes de trente ans, qui n'ont pu demeurer dans les ordres à cause de la continence qu'on est tenu d'y observer, prendre l'engagement solennel de s'abstenir de telle et telle chose.

Voyons donc quelles sont celles des dix défenses sacrées que les dévots choisissent. Le vœu le plus fréquent est celui de ne boire aucune liqueur alcoolique pendant toute sa vie; les hommes et les femmes aiment à prendre cet engagement facile à observer au Cambodge ou la boisson commune est

l'eau et où l'alcool de riz et les autres liqueurs sont un extra relativement rare.

Ensuite vient le vœu de ne pas se livrer aux plaisirs de la chasse, de ne pas pêcher et de ne jamais tuer volontairement un animal quelconque. Ce vœu est quelquefois temporaire, mais il est rarement fait par une femme; j'ai pourtant connu une esclave qui l'avait fait et que ses maîtres n'obligeaient jamais à tuer les animaux qui leur étaient servis et dont pourtant elle mangeait sa part.

Des amants, des époux s'engagent quelquefois à n'avoir des relations amoureuses qu'ensemble; cet engagement est pour toute la vie commune. Un homme sur la demande de son épouse, prend quelquefois l'engagement solennel de n'avoir qu'une femme, mais cet engagement est rare parce que la polygamie est rare parmi les gens du peuple et que ces vœux sont surtout prononcés par eux.

J'ai connu deux lettrés laïques qui avaient fait le vœu solennel de ne jamais manger de midi au soleil levant; ce vœu est assez fréquent, me dit-on, mais presque jamais prononcé par une femme qui n'est pas phikkhuney. On m'a cependant parlé d'une vieille femme qui, depuis vingt ans qu'elle a prononcé son vœu, ne fait que deux repas par jour, le matin à six heures et vers onze heures et demie avant midi. On m'a nommé un homme qui, depuis plus de vingt-cinq ans, pour la même raison, n'a pas mangé une seule fois de midi à six heures du matin.

Ces vœux ne sont point prononcés publiquement et ne donnent aucune considération à ceux qui les prononcent; ils les classent tout au plus parmi les dévots, ce qui n'est pas toujours une bonne note aux yeux des gens qui voient clair. Je n'en veux pour preuves que ces proverbes malins : « Il ne faut pas demander dans la soirée l'aumône à une dévote qui a fait vœu de faire l'aumône le matin. — Si tu fais vœu de ne pas caresser ta femme pendant six mois, n'oublie pas de lui faire prendre l'engagement de continence pendant ces six mêmes mois. — Si tu veux faire vœu de me nourrir, de me vêtir, de bien me loger, je vais faire le vœu de ne jamais travailler; de cette manière tu auras part aux mérites que

j'acquerrai en ne m'exposant pas à tuer les animaux qui habitent la terre. — On a vu un dévot, qui avait fait vœu de ne jamais tuer un poisson, tuer un homme qui l'avait injurié. — Il a fait vœu de ne jamais manger après midi, mais dans la matinée il mange à se crever la panse. — Si tu veux faire un vœu (qui ne t'engage pas trop), fais le vœu de ne jamais tuer un tigre. — Il y a bien des gens qui prononcent un vœu avec les lèvres. — On ne s'engage jamais à ne pas mentir. — Il est plus facile de prononcer le vœu de ne pas boire de l'alcool que d'être honnête homme. — Méfiez-vous de celui dont on dit qu'il a fait vœu de ne pas voler. »

XI

LA PRIÈRE

I. — L'évêque Bigandet a remarqué en Barmanie et j'ai remarqué au Cambodge que les gens du peuple s'adressent souvent au Buddha[1] et le prient comme s'il pouvait intervenir en leur faveur, comme s'il était une Providence. Il pense qu'il faut voir dans cet errement, qui est parfaitement en contradiction avec la doctrine buddhique, soit un sentiment inné qui porte les hommes à croire à un Dieu-Providence, soit un « reste d'une tradition primitive que l'erreur n'a jamais pu oblitérer ». Dans les deux cas, M. Bigandet paraît voir dans cette contradiction la preuve de l'existence de Dieu. Je ne saurais y voir cela ; à mon sens, il faut y voir soit une habitude morale conservée de l'époque, encore peu éloignée de nous, où les populations qui peuplent l'Indo-Chine étaient brahmaniques et croyaient à l'intervention des dieux, soit un travers de l'esprit humain de pencher vers les doctrines les plus simplistes et de ramener Dieu, l'Incrée, l'Éternel, à la mesure d'un bon prince ou d'un bon père de famille, dont le père de l'enfant prodigue pourrait être le type.

Les peuples buddhistes, tant Cambodgiens que Laotiens, Siamois ou Barmans, prient le Buddha, s'adressent à lui

1. *Préas oy chuoy khnhom* « Préas, donnez-moi secours » est une expression, une invocation courante, mais est-il bien certain qu'elle ne soit pas l'application au Buddha d'une invocation brahmanique « Hari-hara (Vichnu-Çiva) donnez-moi secours » et que *Préas*, que nous trouvons ici, ait primitivement désigné le Buddha ?

comme s'il existait encore à l'état de personnalité, chargée de gouverner le monde, parce qu'ils ont conscience de leur impuissance, et que, petits, ils sentent qu'ils ont besoin d'être protégés. Mais, cela prouve-t-il qu'il y a un Dieu-Providence ? Je ne le crois pas, car si on devait admettre qu'une chose existe parce qu'il y a des gens qui croient à l'existence de cette chose, il faudrait croire au diable, aux revenants et à toutes les sorcelleries auxquelles nos pères ont cru, ou bien admettre que toutes ces choses existaient quand on y croyait et qu'elles n'existent plus depuis qu'on a cessé d'y croire.

Les ignorants prient le Buddha, s'adressent à lui, l'invoquent, et l'évoquent, bien que le buddhisme enseigne une doctrine qui n'admet ni la prière, ni la providence, non parce qu'ils sont inspirés, mais parce qu'ils sont ignorants ; non parce qu'ils sont buddhistes, mais parce qu'ils sont les frères, à peine plus civilisés, des sauvages de l'est, qui croient encore aux esprits et qui les évoquent ; non parce qu'ils connaissent la doctrine du Buddha, mais parce qu'ils ont conservé certains usages, certaines pratiques de la religion brahmanique.

Les lettrés, les penseurs, ceux qui, comme les Louk Préa's Saukonn ou le Sâmdach Préas Sânghréach, ont beaucoup étudié, ont beaucoup médité sur la religion ; ceux qui ont lu le *Ramayana* et quelques autres ouvrages d'origine brahmanique qu'on trouve encore au Cambodge, tous ceux-là savent bien que tout est soumis à la grande loi des causalités, que nulle intervention ne peut venir vicier cette loi, que les prières sont inutiles et que seules les bonnes actions, les œuvres, sont actives. Leur pensée peut enfanter le déïsme, leur imagination peut concevoir un Dieu, c'est-à-dire l'éternel Incrée, mais jamais elle ne saurait admettre un Dieu-Providence, c'est-à-dire une divinité faite à leur image et susceptible de contrarier les lois physiques et d'empêcher que les œuvres portent les fruits qu'il est dans leur nature de porter. Aussi, les lettrés, les penseurs, même au Cambodge, ne prient pas et n'invoquent pas la personne du Buddha ; ils rappellent ses actes, enseignent sa doctrine, évoquent son souvenir ; ils ne l'appellent point à leur secours, parce qu'ils savent qu'il ne

peut accourir, qu'il ne peut leur répondre, parce qu'il n'est plus une personnalité agissante. Leurs pensées les ont rapprochés de la doctrine ésotérique que j'ai déjà signalée chez les brahmanes lettrés et philosophes antérieurs au Buddha, mais elles n'ont pas créé chez eux la croyance que la Chaldée, la Judée des derniers temps, la Grèce, et l'Egypte peut-être, nous ont transmise. Je trouve chez eux l'idée de Dieu, mais je n'y trouve pas l'idée de Providence, et c'est là, à mon sens, un fait grave, un fait d'une importance extrême.

II. — Que cette notion d'un Dieu, non intervenant, impuissant à faire le bien ou le mal, soit trop haute pour pouvoir satisfaire les masses, trop spiritualisée pour convenir aux esprits simplistes, je ne le conteste point. Bien au contraire, je trouve qu'elle ne peut être comprise que par les esprits supérieurs et qu'il faut avoir médité longtemps pour admettre une doctrine aussi peu consolante *à priori* et pour y trouver la force d'être meilleur. Mais, est-ce parce que cette doctrine est trop haute, trop pure, que les masses des peuples buddhistes sont demeurées superstitieuses et, quoique dévotes plus qu'on ne l'est en France, à côté de la doctrine. Cela pourrait être, mais je ne le crois pas. On était en France, il y a cinquante ans, surtout avant la Révolution, tout aussi superstitieux qu'on l'est aujourd'hui au Cambodge et, cependant, la religion chrétienne a pour base un Dieu-Providence, qu'on prie, qui intervient et qu'on aime à se représenter les bras toujours ouverts. Et cette superstition, qui n'a pas encore disparu dans toutes nos campagnes, a longtemps été partagée par la grande majorité des prêtres même instruits, et je crois qu'il faudrait bien peu de chose aujourd'hui pour allumer en eux et dans leurs ouailles les folies qui les portaient à brûler les sorciers, à croire aux sabats, aux envoûtements et qui faisaient d'eux des justiciers affolés de peur et fanatisés.

Donc, si la religion chrétienne avec une doctrine opposée à la doctrine buddhique a vu naître, durer et se développer des superstitions que la religion du Buddha n'a point desséchées dans leur germe, peut-on reprocher à celle-ci ce qu'on

ne reproche point à l'autre, le peut-on en toute conscience ? Non, alors il faut bien admettre que la propension des hommes à croire à un Dieu-Providence, qu'ils soient catholiques ou buddhistes, est un vestige non d'une tradition primitive et sainte, mais un vestige d'une tradition non moins antique, mais naïve, un vestige d'une erreur primitive dont l'homme parvient difficilement à se dégager.

XII

LES DEGRÉS DE LA SAINTETÉ

I. — « Il y a quatre degrés de saînteté qui peuvent être atteints sur terre par ceux qui observent tous les préceptes et qui se livrent à la méditation. L'état d'être de celui qui s'est élevé plus haut est l'état nirvânien; il ne peut être atteint que par ceux qui sont absolument sans désirs et qui, après s'être élevés du premier degré au second, du second au troisième, du troisième au quatrième par un grand amour du bien, sont allés si haut, au delà du quatrième degré, que l'idée du bien et du mal s'est perdue en eux dans une notion du bien suprême. Les quatre degrés de sainteté qu'on peut atteindre sur terre mènent aux paradis auxquels ils correspondent et les états d'esprit, qu'ils procurent sur terre et qu'on retrouve dans la région des dieux, sont les fruits de ces quatre degrés de sainteté. L'état buddhique procure aussi sur la terre, en celui qui le possède, un état d'esprit qui permet de jouir par évocation des joies extrahumaines, extradivines dont jouissent les individualités qui sont parvenues au Nippéan; c'est ce qu'on nomme le Nippéan sur terre; mais le Nippéan sans formes est de beaucoup supérieur; les buddhas seuls peuvent apprécier et concevoir le Nippéan sans formes. Les seuls buddhas enseignant peuvent y penser, analyser leurs sensations; les buddhas pour eux-mêmes n'en ont que la sensation, et c'est là leur infériorité; si ces derniers avaient la faculté d'analyser ce qu'ils sentent sur ce sujet, ce qu'ils conçoivent, ils auraient été enseignants comme fut Siddhârtha et comme le sera Métréya. »

II. — Pour atteindre l'état buddhique qui mène au Nippéan, l'effort doit être énorme et constant, s'étendre sur des millions et des millions d'années, sans qu'un seul instant le but à atteindre cesse d'être le but poursuivi. Pour atteindre les états de sainteté, l'effort est moindre et n'a pas besoin d'être constant, mais il doit être préparé par une ou plusieurs bonnes actions commises en une ou plusieurs existences antérieures, car la faculté d'être un saint est le fruit d'actions anciennes. Ceux qui furent convertis par la parole du Préas avaient mérité de le rencontrer, de l'entendre prêcher et d'être convertis par lui ; s'ils n'avaient pas mérité d'être convertis par lui, ils n'auraient pas possédé en eux la faculté de conversion, et la parole du Préas serait restée pour eux comme un son vague qui traverse l'espace sans rien émouvoir. Ceux qui deviennent des saints ont mérité d'être des saints ; s'ils n'avaient pas mérité l'état de sainteté par des actes commis en une vie antérieure, ils n'eussent pu l'acquérir parce qu'ils n'eussent point possédé la faculté de sainteté sans laquelle nul ne peut être saint [1]. Mais une fois le premier degré de sainteté acquis, il est facile à celui qui l'a atteint de rechercher les états supérieurs, car, alors, les résistances que les actes passés peuvent opposer à l'ascension du saint sont moins grandes que celles que le non-saint rencontre du même fait, dès qu'il veut s'élever au premier degré de sainteté. En d'autres termes, les fruits portés par les actions mauvaises sont moins mauvais par rapport à celui qui a pu s'élever au premier degré de sainteté que par rapport à celui qui n'a point atteint ce premier degré ; ils sont moins mauvais pour celui qui a atteint le deuxième degré que pour celui qui a atteint le premier ; ils sont moins mauvais pour celui qui a atteint le troisième degré que pour celui qui en est au deuxième degré ; ils sont moins mauvais pour celui qui a atteint le quatrième degré de sainteté que pour celui qui a atteint le troisième ; ils sont nuls pour celui qui a atteint l'état buddhique. En d'autres

[1] Cette faculté de sainteté rappelle beaucoup la « grâce » chrétienne ; elle en tient lieu tout au moins. Elle présente cet avantage que la grâce buddhique est le fruit d'actes antérieurs et la grâce chrétienne un effet de la volonté divine.

termes encore, les effets d'un péché antérieur sont d'autant moins efficaces que l'état de sainteté qu'ils contrarient est plus grand ; ils sont nuls quand l'état atteint est l'état buddhique.

III. — Le premier état de sainteté est l'état *sottapattœ* (en pâli *sotâpatti*). Les religieux le définissent ainsi : « l'état d'esprit et de pureté de celui qui commence à marcher dans la voie qui conduit au Nippéan ». Celui qui, sur terre, atteint ce degré, après sa mort renaît en l'un des trois premiers paradis des dieux brahmas de la forme ; il y jouit des joies paradisiaques qu'il a entrevues sur terre au cours de ses méditations religieuses ; ces trois paradis sont dits le séjour du *pathamma chhéan* « de la première contemplation » (pâli *pathamajjhânam*).

Le deuxième état de sainteté est l'état de *sokatakamœ*, (en pâli *sokadagami*). Les religieux cambodgiens le définissent : « l'état d'esprit et de pureté de celui qui, s'étant avancé dans la voie qui conduit au Nippéan, doit, après un *long* séjour au paradis, renaître encore *une fois* avant d'être buddha et de pénétrer au Nippéan ». Celui qui, sur terre, atteint ce deuxième degré de vertu, après sa mort va renaître au quatrième, cinquième ou sixième paradis des dieux brahmas de la forme, et y jouit des joies divines qu'il a entrevues sur terre au cours de ses *longues* méditations religieuses. Ces trois paradis des bienheureux du deuxième degré sont dits séjour du *tuttœyéa chhéan*, de la deuxième contemplation (pâli *dutiyajjhânam*).

Le troisième état de sainteté est l'état de *anakamœ* (pâli *anagami*). Les religieux cambodgiens le définissent : « l'état d'esprit et de *grande* pureté de celui qui, s'étant avancé dans la voie qui conduit au Nippéan, renaît successivement dans *plusieurs* paradis, puis, sans renaître sur terre, pénètre au paradis des dieux brahmas sans formes, et de là au Nippéan ». Celui qui, sur terre, a atteint ce troisième degré de vertu, renaît après sa mort, soit au septième, soit au huitième, soit au neuvième des paradis des dieux brahmas de la forme et y jouit des joies divines qu'il a *ressenties* sur terre au cours de ses *très longues* méditations religieuses. Ces trois paradis

sont dits séjour du *tottœyréa chhéan*, de la troisième contemplation (pâli *tatiyajjhânam*).

Le quatrième état de sainteté est l'état d'*arahat* (du pâli *arahât*). Les religieux cambodgiens le définissent ainsi : « l'état d'esprit et de *très grande* pureté de celui qui, s'étant avancé beaucoup dans la voie qui conduit au Nippéan, renaît dans *un* paradis des dieux brahmas de la forme, puis dans un des quatre séjours des dieux brahmas sans formes, puis pénètre au Nippéan ». Celui qui, sur terre, a atteint ce quatrième degré de vertu, après sa mort va renaître au dixième, onzième, douzième, treizième, quatorzième, quinzième ou seizième [1] paradis des dieux brahmas de la forme et y jouit des joies qu'il a *souvent ressenties* sur terre au cours de ses *très longues* et *très nombreuses* méditations religieuses. Ces deux paradis sont dits les séjours du *chadottha chhéan*, de la quatrième contemplation (en pâli *catutthajjhânam*).

L'état de buddha pour soi-même, c'est-à-dire de buddha non enseignant, est l'état buddhique, mais un état buddhique inférieur à celui atteint par un buddha enseignant. Les religieux cambodgiens le définissent : « l'état d'esprit et de pureté absolue de celui qui s'étant avancé jusqu'à l'état buddhique dans la voie du Nippéan, renaît dans un des paradis des dieux brahmas sans formes, puis pénètre au Nippéan ». Si ce buddha ne pénètre pas au Nippéan immédiatement après sa mort, comme les buddhas enseignants, c'est que sa pensée sur terre, au cours de ses *très nombreuses* et *très longues* méditations, n'a pu que lui permettre de concevoir le Nippéan, c'est qu'elle n'a pu lui permettre d'analyser les sensations qu'il éprouvait et de s'élever au delà de la simple conception

[1] Quelques sâtras, le *Trey-Phûm* entre autres et plusieurs religieux cambodgiens forment un cinquième séjour pour les saints d'une cinquième contemplation avec les cinq derniers paradis des brahmas de la forme. Dans ce cas, le séjour du quatrième jhâna, ne comprendrait que le dixième et le onzième paradis. Ce cas présente une difficulté. On verra plus loin que les saints qui ont atteint l'état d'arahat, peuvent encore exalter cet état et acquérir quatre états de contemplation qui correspondent aux quatre paradis des dieux brahmas sans formes ; si on admet cinq jhâna, il faut admettre aussi deux classes d'arahats, ce qui n'est pas orthodoxe, ou bien que la distance qui sépare un arahat d'un Buddha entrant au Nirvâna est de neuf paradis et non de quatre.

de l'état de félicité nippéanesque; à cause de cela, il doit renaître au séjour des dieux sans formes, parce que son état de perfection s'y affine encore. C'est de là qu'il partira une dernière fois pour entrer au Nippéan.

IV. — Les quatre catégories de saints sont communément désignées par un mot collectif, celui d'*arya*, que les religieux cambodgiens confondent souvent avec celui d'*arahat*, que j'ai donné tout à l'heure comme étant le nom des saints du quatrième degré. La raison de cette confusion réside tout entière dans la ressemblance des deux mots et dans une étymologie, sinon commune, tout au moins très rapprochée. « Le mot *arya*, me dit le chef des religieux au Cambodge, signifie « vénérable », et le mot *arahat* a le sens de « respectable », de « méritant ». Il n'y a donc pas trop lieu de s'étonner de voir les religieux ignorants confondre les deux termes et les traduire par le même mot vulgaire. Il convient cependant de les distinguer et c'est ce que font ceux d'entre eux qui étudient les textes et auxquels la langue pâli n'est pas tout à fait étrangère.

Il est admis en principe que le mot *arya* et que le mot *arahat*, qui désignent le saint qui a atteint le plus haut degré de la sainteté, ne conviennent pas à celui qui est devenu buddha pour lui-même. En fait, les deux termes sont, avec plus ou moins d'emphase, souvent employés pour désigner ou pour qualifier l'un et l'autre. C'est à tort assurément, puisque le Buddha est un personnage qui est sorti de l'état de sainteté, qui est un état de perfection relative, pour entrer dans un état supérieur, extrême, qui est un état de perfection absolue. Mais quand, par exemple, ces titres sont donnés au Buddha, il est presque toujours accompagné de l'adjectif *mâha* (sanscrit-pâli *mahâ*) « grand », et cet adjectif relève l'expression à la hauteur du personnage qu'elle qualifie; le Buddha n'est pourtant pas le seul qualifié de *mâha arya*, *mâha arahat* (grand vénérable, grand méritant); cette expression est souvent employée pour désigner ses principaux disciples et même Buddhaghosa qui est demeuré très populaire au Cambodge. C'est même pour cette raison que ces termes sont considérés comme

incorrects quand ils sont donnés aux buddhas. Ces deux mots ne sont pas les seuls qui expriment un plus ou moins grand degré de perfection selon qu'ils sont attribués à un personnage plus ou moins grand : le mot *préas* (du sanscrit *vara*, du pâli *paro*) « éminent », employé seul, désigne le Buddha et se trouve être le superlatif du mot *préas*, suivi soit d'un nom propre, soit d'un titre.

V. — Je reviens. Les Cambodgiens, d'accord en cela avec les buddhistes, qu'ils suivent le canon du Nord ou celui du Sud, tout en reconnaissant quatre degrés de sainteté et par conséquent quatre catégories de saints ou *aryas*, enseignent qu'il faut encore diviser chaque catégorie en deux sous-catégories, et distinguer ceux qui marchent dans la voie qui conduit au degré de sainteté cherché et ceux qui ont déjà atteint ce degré, sans s'être encore avancés dans la voie qui mène au degré supérieur. C'est ce que le *Trey-Phâm* nomme les huit sentiers qui conduisent au Nippéan ; ce qu'un religieux de Krâchés nomme « les huit sentiers deux à deux qui mènent au salut » et ce que le Louk Préas Saukonn nommait plus justement les « huit parties de la route que suivent les saints qui s'acheminent vers le Nippéan ». Cette dernière définition est la meilleure, la plus exacte, puisqu'elle donne l'idée d'une seule route comprenant huit sections. La seconde définition est moins bonne puisqu'elle semble indiquer deux sentiers parallèles d'une même route. Une définition préférable à mon sens serait celle-ci : « Les quatre parties de la route que suivent les saints qui s'acheminent vers le Nippéan et les quatre stations qui divisent cette route. » Il s'agit bien, en effet, d'une seule route divisée en quatre parties et de quatre buts qu'il faut successivement atteindrè avant d'entrer dans le Nippéan.

Les Cambodgiens nomment les quatre parties de la route du salut les *makkéa*, du pâli *magga* « routes », et les quatre stations, les *phal*, du pâli *phala*, « fruits, résultats », c'est-à-dire les quatre routes et les quatre bénéfices obtenus. Et ces mots *makkéa* et *phal*, placés à la suite des mots qui désignent le degré de sainteté, indiquent si le saint est en route (*makkéa*) vers le but qu'il veut atteindre, ou s'il a atteint le but (*phal*).

VI. — Les trois premiers états de sainteté ne donnent aucune faculté surnaturelle, mais le quatrième, celui d'arahat, confère à celui qui l'obtient une partie des facultés buddhiques, celles qu'on désigne sous le nom *apphinhéan* (du pâli *abhiñña*). Les Cambodgiens traduisent ce mot par « facultés merveilleuses, facultés extraordinaires, facultés miraculeuses ». Les *apphinhéan* sont en effet des facultés extrahumaines ; les voici : la faculté d'accomplir des miracles, celles d'entendre tous les bruits, de connaître tout ce qui se pense, de connaître tout ce qui se fait, de voir tout ce qui se passe dans l'Univers et enfin, de connaître les moyens de détruire les passions humaines.

VII. — Nous avons vu plus haut que les quatre états de sainteté obtenus par la méditation conduisent à un genre de contemplation qui mène, après la mort, au séjour correspondant des bienheureux que la méditation a permis d'entrevoir. C'est ce que les Cambodgiens ont nommé, d'après le pâli ***samâpatti***, les ***samâpattœ*** ou « obtentions ». Nous avons vu ce que l'état d'arahat concède des facultés à celui qui se tient à ce ***phal*** et qui ne cherche pas à s'avancer davantage sur la route du salut.

Mais si l'arahat, le vénérable, poursuit ses méditations, s'élève encore afin de parvenir à l'état de buddha, il doit atteindre successivement quatre autres états qui correspondent aux quatre paradis des dieux brahmas sans formes. Parvenu à l'état d'esprit et de pureté extrême, mais humaine, qui permet d'entrevoir, de sentir, presque de comprendre ce qu'un Buddha peut analyser, les joies du plus élevé des paradis, les six facultés dont il a été question plus haut sous le nom des six *apphinhéan*, s'étendent au monde des dieux et la faculté de faire des miracles est entière. Le *Trey-Phûm* ajoute : « il aura la force nécessaire pour soulever la terre, comme si elle était placée sur la paume de sa main..... Ses facultés seront si grandes qu'il pourra voir tout ce qui se fait dans les demeures délicieuses ou paradis, comme si ce qu'on y fait s'accomplissait à portée de ses yeux ; qu'il pourra voir jusqu'au fond des enfers et même jusqu'aux vents sur lesquels

reposent les eaux. Il verra toutes ces choses, même dans le passé et dans l'avenir, non avec des yeux semblables à ceux avec lesquels nous voyons, mais avec les yeux qui peuvent tout voir, les yeux divins[1] ». Et ainsi de suite pour les cinq autres facultés étendues au monde des dieux.

VIII. — A toutes ces facultés, il faut en ajouter une autre, celle de tout comprendre, c'est-à-dire de pouvoir tout ramener à la loi des causalités et d'éprouver le calme de Brahmâ pour lequel il n'y a ni mal ni bien, mais des causes et des effets. Mais ceci a besoin d'être expliqué.

Pour les saints des trois premiers degrés, de même que pour les non-saints, la faculté maîtresse est de pouvoir distinguer le bien du mal, afin de pouvoir rechercher l'un et éviter l'autre, d'être un homme honnête et juste, et de pouvoir s'amender.

Chez les saints du quatrième degré, cette faculté de discernement ne disparaît pas, mais elle cesse d'être une cause de sainteté, elle cesse d'être la faculté maîtresse. Pourquoi? mais parce que, pour le très saint, il n'y a plus ni bien ni mal absolu, parce qu'il n'y a plus sur terre que des relativités et la grande loi des effets et des causes. Le bien, le mal, aux yeux du très saint sont une seule et même chose, une relativité, quelque chose de passager, très grave pour les ignorants, très grave encore pour les saints, mais naturelle pour les très saints.

Pour ceux-ci, tout s'éclaire et tout s'illumine. Tout devient si simple pour eux que leur visage reflète le calme parfait de leur esprit, la quiétude de leur âme. C'est qu'alors ils n'ont plus d'admiration enthousiaste pour ceux qui sont arrivés, plus d'horreur pour ceux qui pèchent, mais une science parfaite des causes qui ont sauvé les uns, et entravé la marche des autres, avec la certitude que tous, un jour, seront sauvés.

La faculté de discerner le bien du mal, qui produit la sagesse, croît donc, grandit chez le sage et produit en lui la lumière, la très grande lumière, l'initiation des buddhas, et lui donne la très grande sagesse, au sens antique du mot,

[1] *Phnék tip.*

c'est-à-dire la grande science. Sur le très sage, le bien et le mal n'ont plus de prise, et, dans son esprit libre de toute attache terrestre, le bien et le mal s'expliquent par l'inéluctable loi des causalités. Sur ses traits, jadis contractés par la crainte de pécher, par la joie d'éviter le mal, le sourire des buddhas paraît plein de suavité, de grâce et de bonté; ce sourire est le sourire des initiés, de ceux qui savent, de ceux qui ont tout compris, auxquels rien ou presque rien n'est plus caché.

XIII

LA MÉDITATION ET L'EXTASE

I. — Je viens de parler de la méditation et de l'extase ou contemplation. J'ai montré que les quatre degrés de sainteté connus des Cambodgiens et de tous les buddhistes sont, d'après les premiers tout au moins, le produit de la méditation et que l'extase ou ravissement en étaient la conséquence et le fruit heureux. J'ai dit encore que l'obtention de l'état d'arahat, le quatrième degré de sainteté, concédait de grandes et extraordinaires facultés. Toute cette doctrine est bien connue des plus savants des religieux cambodgiens et le *Trey-Phûm* consacre un long paragraphe à son exposition. Cependant elle ne paraît pas avoir trouvé beaucoup d'adeptes au Cambodge. La méditation est recommandée aux religieux, la « réflexion dans le silence » est pratiquée par quelques-uns, mais je dois déclarer que s'il m'a été donné de rencontrer quelques moines dévots, bigots à l'excès et qui paraissaient aimer la méditation et la pratiquer de longues heures dans l'isolement et le silence le plus complet, il ne m'a pas été possible de découvrir l'existence d'un seul religieux voué aux pratiques de l'extase et qui déclarât avoir été ravi. J'ai interrogé beaucoup de laïques, beaucoup de religieux, mais en vain ; ceux qu'on m'a désignés, au nombre de trois, n'étaient que des contemplatifs, des méditants, des rêveurs qui ne prétendaient point au ravissement. J'ai interrogé le Sâmdach Préas Sanghréach sur l'extase religieuse, et ce chef des bonzes au Cambodge m'a formellement déclaré que les fous seuls cherchent un pareil état, que le ravissement, l'extase dont il est parlé dans les livres sacrés n'est pas un état pathologique

mais un état d'esprit, un état de satisfaction, de joie intime éprouvé par celui qui voit les vérités saintes se dévoiler devant lui, qui sent son esprit s'ouvrir aux choses les plus abstraites et qui comprend des vérités qu'il ne pouvait comprendre avant. « J'ai connu, ajouta-t-il, un religieux qui prétendait avoir atteint l'état d'arahat et avoir des extases qui duraient plusieurs heures. Il le croyait, mais ceux qui vivaient avec lui ne le croyaient point, car les heures qu'il croyait avoir passées dans un état de ravissement étaient celles où il avait déraisonné le plus, les yeux grands ouverts, le dos appuyé à un arbre. Je fus le voir parce que ce cas commençait à faire du bruit, et je vis de suite que ce religieux avait perdu l'esprit; mais cela n'était pas visible pour tous ceux au milieu desquels il vivait, et, rentré chez moi, je me demandais ce qui pourrait être fait afin d'empêcher qu'on crut en lui. J'étais fort embarrassé lorsque j'appris qu'il était devenu tout à fait fou, qu'il avait rejeté ses vêtements de religieux, n'en voulait point vêtir d'autres et qu'il courait nu autour des arbres dans les forêts. Je le plaignis car ce religieux était honnête, mais sa folie reconnue de tous me tirait d'un grand embarras, parce que chaque fois qu'un religieux s'est dit inspiré, il a été un rebelle. Or le fait de rébellion au lieu d'ouvrir les yeux de tout le monde, les ferme à beaucoup, et beaucoup suivent l'inspiré. »

A une autre question, ce religieux répond : « Je connais le fait que vous me citez; il est vrai qu'un religieux s'est brûlé vivant sur un bûcher élevé par lui. Ce fait s'est passé dans la province de Bâ-phnôm, il y a plus de trente ans. Ce religieux n'était pas un fou, mais je puis vous affirmer qu'il n'a jamais prétendu avoir eu des extases ou des révélations. Il a cru, à tort, que sa mort volontaire sur un bûcher, était un grand acte de vertu, un grand acte de détachement des choses de ce monde, et il s'est brûlé lui-même, mais il n'a pas fait cette chose parce qu'il croyait que les dieux la lui avaient suggérée au cours de ses méditations. Ce religieux était un grand rêveur, un penseur préoccupé de faire son salut; il aimait à méditer sur l'instabilité des choses de ce monde, mais il s'est trompé en faisant ce qu'il a fait, car celui qui, pour se détacher des biens du monde, se tue, commet un

acte blâmable, alors que celui qui se détache volontairement des biens du monde au milieu desquels il vit et dont il pouvait jouir, accomplit un acte vraiment courageux, une action sainte qui donne de son esprit et du degré de perfection qu'il a atteint, une très haute idée. »

Ces deux réponses étaient assez originales je crus devoir insister ; je citai donc les extases dont il est question dans les livres sacrés et les miracles qui sont mis au compte des saints disciples du Préas. Voilà la réponse du religieux, aussi exacte que possible : « Les textes parlent en effet de ces extases, de ces miracles, et si les textes en parlent c'est qu'elles pouvaient alors être obtenues, c'est que des miracles se faisaient, mais avez-vous vu des religieux faire des miracles ; je n'en ai point vu, moi ; ce qui se faisait au temps du Buddha ne se fait plus aujourd'hui. Les disciples du Préas étaient des arahats, des saints, mais où sont les saints aujourd'hui, où sont les arahats ? Certes il y a des saints, il y en a, mais des grands saints capables de concevoir le bonheur des dieux dans les paradis, il n'y en a plus. Des miracles ont été accomplis autrefois ; on n'en fait plus aujourd'hui. Les saints des premiers siècles pouvaient méditer et éprouver la joie intime d'avoir conçu, compris les joies infinies du bonheur divin, et leur joie ne leur troublait pas l'esprit, les rendait plus pieux, plus détachés des biens de ce monde ; pourquoi ? Parce qu'ils étaient instruits, sages et pieux comme on n'est plus cela aujourd'hui. En notre temps, si la méditation que pratiquent plus ou moins les bons religieux et quelques laïques produisait la joie intime dont je viens de vous parler, la tête de ceux qui l'éprouveraient éclaterait en sept morceaux et leur cœur se briserait. »

II. — Voilà la théorie réaliste des Cambodgiens d'aujourd'hui, mais nous voilà loin de la doctrine dont parlent les textes. Le *Trey-Phûm* lui-même présente une autre manière de voir et prêche la méditation qui mène à l'extase telle que l'obtenaient autrefois les moines chrétiens. D'autres petits sâtras, des extraits surtout, dont je n'ai pu trouver le titre ou la provenance, parlent des pratiques méditatives suivies sans relâche, d'extases obtenues, d'hallucinations de la vue,

de l'ouïe, du toucher, de rêves faits et pris pour la réalité. Un religieux me montre un petit sâtra de cinq feuilles de palmier où il est dit ceci : « C'est au milieu du jour, quand la chaleur est grande, quand la tête est lourde, quand les yeux se troublent que le religieux, le saint médite. Il se croise les jambes, il reste assis, le dos appuyé à la colonne de sa cellule, il est immobile et dirige sa pensée, la guide, la maintient sur un sujet pieux; il écarte tout ce qui peut le troubler, il s'absorbe en lui-même, il pense en son cœur et sa vue se trouble; il aspire l'air et le retient, il expire l'air et ne respire plus, alors sa tête se balance lentement sur ses épaules, sa pensée s'élève, s'évapore, quelque chose de lui le quitte, il se sent moins lourd, plus léger, tout s'abîme en lui et pendant que son corps gît comme privé de vie, sa pensée parcourt les mondes, descend aux enfers, monte aux paradis, traverse les espaces infinis dans un état de ravissement indicible. On a vu, dans cet état, des saints s'élever de leurs corps et planer au-dessus des têtes de ceux qui étaient là, on a entendu prédire des événements au cours d'une extase et des saints tout apprendre, même les choses les plus cachées, par la pratique de la méditation. »

Certes ce sont là des extases, des états morbides qu'il est facile de provoquer chez certains sujets voués à la dévotion, aux pratiques mystiques si dangereuses. Elles paraissent aujourd'hui réprouvées, condamnées par les religieux, mais elles sont connues encore, je viens d'en donner la preuve. Mon religieux dit qu'elles sont bonnes à produire la folie et non la sainteté, je le crois avec lui, mais il faut convenir qu'elles sont sinon recommandées, du moins enseignées au moins par le sâtra que je viens de citer. Le Louk Préas Saukonn a longtemps passé pour un saint pratiquant la méditation, et obtenant l'extase; j'ai pris des renseignements, je l'ai interrogé une fois sur les moyens de produire cet état; j'ai acquis la certitude que ce religieux était un penseur, un grand et savant penseur, un lettré et un saint qui aimait à creuser les problèmes de l'Au-delà, qui éprouvait de grandes joies à laisser ses pensées s'envoler loin du monde présent, mais je je n'ai rien appris qui pût me laisser croire qu'il obtenait l'extase et l'état morbide qui, pour un instant au moins,

détruit en l'homme la faculté de penser et le laisse inerte du cœur, de l'esprit et des sens.

En fait, il me semble que les Cambodgiens tout au moins, qui sont des buddhistes dévots et orthodoxes, repoussent les pratiques de la psychologie buddhique recommandées par certains livres sacrés et croient que la sainteté, la sagesse, le détachement des choses de ce monde sont des résultats donnés par la méditation bien dirigée, et l'effet d'une conviction née de l'idée que tout est vanité, inanité, instabilité, et qu'en fin de compte, tout est rien, qu'il n'y a rien que choses vouées au changement, et que tout revient à rien.

III. — Que faut-il entendre par indifférence absolue de celui qui s'est avancé très loin sur la route du salut? Faut-il entendre que le sage, le saint n'aime plus ni ce qui est bien, ni ce qui est mal, qu'il ne préfère pas le bien au mal, le bon au mauvais, le juste à l'injuste, qu'il est parvenu à un tel état de sagesse et de sainteté qu'il n'a plus d'affection pour personne et qu'il s'oublie lui-même.

Voilà la réponse textuelle à cette demande posée par écrit :

« L'indifférence que procure la méditation (sur des sujets saints, quand elle est bien conduite) n'est pas l'indifférence du cœur, mais le calme du cœur. Le saint qui est parvenu à l'indifférence [tranquille] voit toutes choses, le bien et le mal, le bon et le mauvais, le juste et l'injuste, avec les mêmes yeux, sans passion, c'est-à-dire sans joie comme sans chagrin. Il comprend pourquoi tout est ainsi et n'est point chagriné. Ses sens sont très perspicaces, plus affinés que ceux d'un non-saint, mais ses sensations ne l'émeuvent pas et son cœur reste calme, afin que sa faculté de penser ne soit point troublée. Si le sage était indifférent à tout, il n'aimerait ni sa mère, ni son père, ni le Buddha, ni la Doctrine, ni l'Assemblée et alors il serait comme un idiot qui ne sait pas, qui ne fait pas de différence entre ceci et cela, qui rit et pleure sans motif. Le saint n'est pas un idiot, il est un homme calme, dont rien ne peut plus troubler les sens, la pensée et la vertu. »

Cette notion de l'indifférence du saint sur la route du Nirvâna s'éloigne sensiblement de la notion orthodoxe; ce

n'est plus « la passivité sereine, l'engourdissement délicieux » des textes, mais je ne serais pas étonné que cette notion, plus philosophique que religieuse, fût celle que le Buddha a enseignée et qui, passant par ses disciples, serait, à la longue, devenue plus religieuse que philosophique. J'ai quelque tendance à croire que la doctrine du Buddha était tout d'abord une philosophie et que les circonstances ont amené son fondateur à en faire une doctrine religieuse. Cette transformation fût peut-être plutôt l'œuvre du temps que la sienne, alors même qu'elle se serait accomplie de son vivant; peut-être aussi fût-elle l'œuvre de ses continuateurs? Qui sait, d'ailleurs, si, dans l'Inde, à cette époque, il était possible de distinguer entre un corps de doctrines philosophiques et un corps de doctrines religieuses, si, en d'autres termes, une doctrine philosophique pouvait être autre chose qu'une doctrine religieuse. Je vois de nombreux philosophes qui, à l'époque du Buddha, parcourent l'Inde et sont fondateurs d'écoles philosophiques, mais je vois partout leurs disciples chercher parmi eux celui qui a trouvé la voie du salut. Or, chercher la voie du salut et non la vérité, c'est faire un acte religieux.

La philosophie était si bien une science dévote à cette époque que nous voyons les docteurs non étudier les livres, non observer la nature, mais chercher la solution des questions qui les préoccupent dans les effets pathologiques, morbides, que produit la méditation ascétique. Le *jhâna* n'est pas particulier au buddhisme, il est le fait de tous les docteurs contemporains du Buddha. On est partout persuadé à cette époque que nul ne peut trouver la solution, que nul ne peut affiner sa faculté de penser, s'il ne se livre à l'extase, s'il ne jouit de la faculté de tomber en extase à volonté. Le Buddha se livre à toutes les pratiques de l'ascétisme, retient sa respiration, empêche l'aspiration, avant d'être buddha, et s'il abandonne ces pratiques dévotes, c'est qu'il reconnaît qu'elles diminuent la puissance physique sans accroître la puissance intellectuelle. Sanga, le premier maître de Saribot et de Mokéaléan, a obtenu le *jhâna*, mais en vain; il paraît reconnaître qu'il n'a pas trouvé la vérité et il laisse ses deux principaux disciples s'en aller suivre l'enseignement du Buddha.

XIV

LE NIPPÉAN OU NIRVÂNA

I. — Le *Nirvâna* est certainement la conception religieuse orientale la plus difficile à saisir, non seulement pour un lettré d'occident, mais même pour un lettré d'extrême-orient. On assure que les buddhistes ne sont pas d'accord sur ce qu'il faut entendre par Nirvâna : tandis que les religieux tibétains qui appartiennent à l'Église du Nord prétendent que l'esprit survit à la matière, évolue à travers les mondes, se réincarne ou se réindividualise, puis pénètre au Nirvâna, les religieux de Ceylan, qui sont les plus lettrés des bonzes appartenant à l'Église du Sud, et les bonzes cambodgiens et siamois, enseignent que l'esprit est matière, ne survit pas à la matière et que, par conséquent, il ne peut pas entrer au Nirvâna. Sur ce point, l'Église du Sud, pourtant beaucoup plus tolérante que l'Église du Nord, est intraitable et d'un radicalisme intransigeant, qui n'accepte aucune discussion. Pour elle, la monade primitive ne survit point à l'individualité soufflée, détruite, éteinte; elle-même, — indésagrégeable selon nous, — est désagrégée, évaporée, détruite, soufflée, éteinte, quand le saint entre au Nirvâna. Mais alors, qu'est-ce que le Nirvâna? Et tous les buddhistes de répondre, qu'ils soient du Nord ou du Sud, du Tibet ou de Ceylan : « Nul, s'il n'a pas atteint les cinq abhiñña, ou connaissances supérieures, qui sont réservées aux saints *(arahat)*, ne peut comprendre la nature du Nirvâna, car cette nature ne peut pas tomber sous les sens d'un homme qui n'a pas éteint en lui, — de par sa propre volonté, à la suite

d'études pénibles poussées extrêmement loin et de méditations inouïes, — la source des désirs les plus innocents. »

Donc, toutes les définitions que les auteurs de livres sacrés, que les religieux ont données du Nirvâna ne sont propres qu'à nous en donner une idée très vague.

Vivant au milieu d'un peuple religieux, dévot aux enseignements du Buddha, le peuple cambodgien, j'ai voulu savoir quelle idée se font du Nirvâna, du Nippéan, comme ils disent, les religieux qui en font l'objet de leurs méditations et de leur enseignement. J'ai interrogé les *mé-véat*, ou chefs de bonzerie, les *krou-sot*, les *krou-thom*, ou bonzes professeurs et lettrés, les *achar*, ou lettrés civils, mais dévots, les *krou-pét*, ou professeurs de médecine, qui sont des savants et aussi des hommes religieux, sages et estimés pour leur vertu.

Qu'est-ce que le *Nippéan?* leur ai-je dit.

Ils m'ont montré leurs sâtras, le *Trey-Phûm* entre autres, m'ont lu les feuilles de palmier qui en parlent, m'ont expliqué dix fois, vingt fois et j'ai fini par comprendre un peu ce qui est presque incompréhensible de soi. Ai-je compris ce qu'ils me disaient que les saints peuvent seuls comprendre tout à fait? Je n'en sais rien. Je laisse libre d'en juger les lecteurs spéciaux auxquels je m'adresse, les orientalistes, qui, tant de fois ont été appelés à s'occuper du Nirvâna. Voici ce que j'ai cru comprendre.

II. — Le *Nippéan-nang*, ou *Nirvâna*, est un état de spiritualisation suprême complète, où toute transformation nouvelle est devenue impossible, parce que tout ce qui constituait l'être humain a été soufflé, éteint, même ce qui était en lui immatériel, l'esprit, le sentiment, la vie, l'âme, c'est-à-dire l'individualité, par conséquent le désir du devenir. C'est, disent les Cambodgiens, la mort réelle, absolue, suprême, qui, de l'homme physique et spirituel, ne laisse rien après elle, tandis que la mort commune qui frappe chaque jour autour de nous, ce n'est que la mort apparente, un moyen de transmigrer; cette mort apparente n'est pas plus la mort absolue du Nippéan que le sommeil est la mort commune. Ce qui de l'homme entre au Nippéan, ce n'est pas son esprit, ce n'est pas son

intelligence, sa vie dégagée de la matière, son âme ou sa personnalité, non, c'est moins que cela à nos yeux d'hommes et c'est plus que cela au sentiment des saints, les seuls qui puissent comprendre l'état de perfection sublime, absolue, qu'est le Nippéan-nang. Ce qui transmigre, jusqu'au Nippéan exclusivement, c'est un karma fait d'actions bonnes et mauvaises, constituant une individualité se survivant par le fruit des œuvres en une personnalité qui s'ignore, mais que le désir gouverne, c'est le *soi*, caractérisé par le désir, c'est une spiritualisation imparfaite de l'être encore lié par les passions et qui n'a pas su, pas pu acquérir cette indifférence tranquille qui est le commencement de la sagesse, la caractéristique du saint et le moyen d'échapper aux désirs qui sont les liens qui rattachent l'être au monde, c'est-à-dire à l'état où tout change. Ce qui meurt à la façon du Nippéan, ce qui devient Nippéan, ce qui entre dans le Paranippéan, pour parler comme les vulgaires, ce sont les *mérites* eux-mêmes acquis par une individualité qui s'est évanouie en eux, abstraction suprême, résultante immatérielle d'un *karma* d'actions bonnes, d'efforts constants, en vue d'arriver à l'extinction des désirs ; c'est une abstraction d'œuvres accomplies continuant une personnalité en une spiritualité si parfaite qu'elle ne peut plus tomber sous nos sens, parce que, dénuée de sens, elle est sans passions, sans désirs, sans pensées et, par conséquent, sans facultés de jouissances ; pour cette spiritualité faite non des éléments qui concouraient à la forme et aux propriétés de la forme, mais des œuvres accomplies par la personnalité formée de ces éléments et de ces propriétés, il n'y a plus ni bonheur, ni malheur, parce qu'il n'y a plus de sens ; il n'y a plus ni bien, ni mal, parce qu'il n'y a plus, des éléments et de leurs propriétés, que l'œuvre bonne accomplie, qui est une abstraction sans énergie ; pour cette spiritualité, il y a calme profond, tranquillité non seulement parfaite, mais dénuée des éléments susceptibles de compromettre cette perfection ; ceux qui entrent dans le Nirvâna n'y sont plus en personnalité, ils y sont en leurs œuvres accomplies, comme une abstraction qui ne peut pas tomber sous nos sens et qui, peut-être, est la perfection la plus absolue, source des perfections relatives que nous

pouvons observer ou concevoir pour le monde des dieux. Cette abstraction supréme d'un karma de perfections, s'il vous plaît de l'appeler une individualité se survivant, parce qu'elle est la résultante d'efforts faits par une individualité qui a transmigré à travers les mondes, appelez là ainsi, me dit-on, mais rappelez-vous que dans le Paranippéan, qui est la mort absolue, il n'y a point de raisons pour que l'individualité soit ce que nos sens peuvent la concevoir, puisque le Nippéan est un état d'abstraction, le fond lumineux de l'éternelle sagesse, à laquelle toutes les générations aspirent, vers laquelle elles marchent et que tous les hommes finiront par atteindre, à la suite d'innombrables réindividualisations, à la fin des temps, car tous doivent être sauvés.

Alors, le Nippéan, le Nirvâna, c'est la force cosmique, l'intelligence cosmique, qui est la sagesse, la science et la lumière du monde, sans forme et sans nom. C'est l'équilibre parfait, une abstraction de vertu, une abstraction de mérite, sans faculté d'être autre chose, une abstraction qui ne peut plus se modifier, prendre forme, n'être plus ce qu'elle est, une abstraction du bien, du beau et du juste, la justice immanente elle-même.

III. — Pour parvenir à cette définition, j'ai dû interroger cinquante personnes, couvrir de notes cent pages et résumer les réponses, en trouver la quintessence. Ai-je rendu clairement et exactement ce qui me paraît être au fond de la pensée buddhique au Cambodge? Je le crois, mais le croire n'était pas assez. Il me fallait une certitude. J'ai alors interrogé d'autres personnes, des religieux instruits; j'ai posé des questions non moins précises; j'ai sondé l'enseignement buddhique, voulu savoir ce qu'on enseignait. Voyons si, procédant ainsi, j'ai trouvé la même définition.

Un religieux me remet une feuille de palmier dont le texte est encadré dans une guirlande de fleurs de lotus; voici ce que dit le texte :

« Il y a un séjour où il n'y a ni terre, ni eau, ni air, ni lumière, ni limites, ni commencement, ni fin, ni idée, ni pensée, ni ceci, ni cela; il y a le calme absolu. Pour ce séjour

il n'y a ni lune, ni soleil, ni étoiles, et, pour ce séjour, la terre n'existe pas. On n'y voit ni naissance, ni souffrances, ni mort, parce que ce séjour est le séjour du calme permanent, du calme absolu, le séjour sans vie et par conséquent sans douleur et sans changement [1]. Ce séjour, c'est le non-né, le non-créé, le non-produit, le non-composé. Ce séjour, c'est le Nippéan. »

Voilà une déposition, mais que m'apprend-elle ? Rien, si ce n'est que le Nirvâna est un « lieu » *louk* ou *loka*, c'est-à-dire un séjour infini, incréé que notre imagination ne peut concevoir, mais un séjour. C'est cependant là le point important.

IV. — Un autre religieux me dit :

— Le Paranippéan est semblable à ceci : Je suis dans cette chambre ; j'en sors ; que reste-t-il de moi dans la chambre où j'étais ?

— Rien, lui dis-je ; mais si je vois que vous n'êtes plus dans la chambre que vous avez quittée, je sais que vous êtes ailleurs, bien que je ne sache pas où. Cette chambre, c'est la vie ; vous la quittez, c'est dire que vous mourrez. Mais après avoir quitté cette chambre qui est la vie, si vous êtes un saint, où allez-vous ?

— Au Paranippéan.

— Qu'est-ce que la vie et qu'est-ce que le Paranippéan ?

— La vie, voici ce que c'est : voici une lampe qui nous éclaire parce qu'elle contient de l'huile et une mèche ; le vase, c'est le corps ; l'huile, c'est le désir de vivre, c'est l'aliment de la vie ; la flamme, c'est la vie, le *préas ling* ou principe de vie ; la lumière, c'est l'œuvre. Quand la lampe s'éteint, la flamme disparaît, et cette flamme c'est la vie de la lampe.

— Oui, mais avec la flamme qui, selon vous, est la vie, disparaît la lumière qui, dites-vous, est l'œuvre ?

— Vous croyez, vous, que l'œuvre disparaît avec la vie, et vous le dites. En fait, vous n'en savez rien. Qui vous prouve que la lumière, l'œuvre, disparaît parce qu'elle a cessé de se manifester à vos yeux, parce que la lampe s'est éteinte faute

[1] Mais ne sentir jamais aucun trouble, n'éprouver aucune peine de corps ou d'esprit, ce n'est point du temps présent, c'est l'état de l'éternel repos. » (*Imitation de Jésus-Christ*, livre III, chapitre XXV.

d'huile ou de mèche, parce que la vie a cessé? Car enfin le Paranippéan, c'est la cessation de la vie, c'est la cessation de l'existence.

— Mais le corps d'une lampe peut retrouver la vie, je dirai peut être ressuscité ; il suffit que j'y mette de l'huile, que je renouvelle la mèche et que j'y mette le feu pour que la flamme qui est la vie et la lumière qui est l'œuvre reparaissent.

— Oui, et c'est ce qui peut assez bien expliquer les transmigrations, bien que la forme de la lampe n'ait pas changé. Dans la transmigration, la formation change à chaque période de vie. D'ailleurs cette lampe ne me donne qu'un objet de comparaison défectueux, et pourtant c'est en se servant d'une lampe qu'on a l'habitude d'expliquer le Paranippéan. Voici un autre objet qu'on peut prendre avec avantage. Le cierge brûle et éclaire : la cire et la mèche sont le corps, la forme ; la flamme, c'est la vie ; la lumière, c'est l'œuvre. Et je raisonne comme tout à l'heure, seulement à la fin il ne reste rien, rien du corps, rien de la forme, rien de la vie ; la flamme s'est éteinte et tout a disparu ; il ne reste ni poussière, ni graisse, ni fumée ; tout est fini à nos yeux. Voilà comment disparaît l'être qui entre dans le Nirvâna.

— Vous croyez qu'il ne reste rien de la cire et rien de la mèche?

— Si, il reste la lumière, l'œuvre.

— Il reste peut-être cela, mais il reste autre chose encore.

— Quoi donc?

— La fumée qui, recueillie sur un plat, le noircit, et qui, non recueillie, s'élève dans les airs, puis des gaz, etc., etc.

— Oui, les éléments matériels du corps, je ne dis pas non, les éléments qui concourent à former un autre corps ; mais où est mon cierge? le voyez-vous? Moi je ne le vois plus. C'est bien vrai, il ne reste rien du cierge, ni de sa forme, rien que l'œuvre : la lumière produite, mais une lumière que nos yeux ne peuvent pas voir, que notre esprit peut à peine concevoir.

— Bien, mais si je vois que l'être disparaît, quitte la vie définitivement, ne doit plus renaître, cela ne me fait pas connaître le Nippéan. Qu'est-ce que le Nippéan?

— Comment, vous ne comprenez pas : c'est le monde où tout est lumière sans possibilité d'obscurité, c'est-à-dire de renaissance.

— Mais, qu'est-ce qui entre dans le Nippéan? Sont-ce les œuvres bonnes constituant une individualité lumineuse ?

— Les œuvres, non, mais l'individualité lumineuse qu'elles ont fini par dégager.

— Alors, c'est le principe de vie *(préas ling)* isolé de la matière et qui rentre dans la grande âme du monde ; c'est ce que les chrétiens nomment l'âme ?

— Non, ce n'est pas le principe de vie, puisqu'il n'y a plus vie ; et ce n'est pas l'âme comme vous l'entendez, parce que l'âme pour vous, c'est encore l'individu.

— Mais alors, qu'est-ce qui entre dans le Nippéan?

— C'est l'individualité.

— Y reste-t-elle à l'état d'individualité?

— Non.

— Alors, l'individualité disparue, c'est le néant ; il n'y a plus rien ?

— Non. Voilà une jarre pleine d'eau et voilà quelques vases qui sont également pleins d'eau. Je les compte et je dis : j'ai une jarre d'eau et cinq vases d'eau. Je verse les cinq vases d'eau dans la jarre. Pouvez-vous dire que l'eau de mes cinq vases n'existe plus ?

— Non, mais vos cinq vases d'eau n'existent plus !

— Non, ils n'existent plus, mais leur contenu existe. Or, quand une individualité pénètre au Paranippéan, elle n'existe plus comme individualité, mais elle existe encore comme substance.

— Mais pourquoi dites-vous le *Paranippéan* et non pas le *Nippéan* ou le *Nippean?*

— Parce qu'il y a trois Nippéan et que je n'entends parler que du dernier, le suprême Nippéan.

— Comment peut-il y avoir trois Nippéan ?

— Il y a le Nippéan que les saints peuvent atteindre sur terre quand ils sont arrivés à un tel degré de perfection qu'ils jouissent déjà, par intuition, par la pensée vague des biens, du calme absolu qu'on trouve au Paranippéan. Il y a le

Nippéan que les bienheureux, les prathyéaka buddhas, peuvent atteindre et qui est la condition des arupas brahmas. Enfin, il y a le Paranippéan.

V. — J'ai plusieurs fois repris cette longue conversation avec mon religieux ; j'ai interrogé vingt autres lettrés depuis lors ; posé trois fois des questions à ce sujet au chef des bonzes de Phnôm-Pénh sans pouvoir acquérir une notion nouvelle, une définition plus claire. Je ne puis pénétrer plus loin dans la pensée buddhique, et je résume ainsi :

Il y a un état nirvânien qui peut être atteint sur terre par la pratique de la méditation et de toutes les vertus ; cet état nirvânien qui procure le détachement des choses de ce monde, le calme, l'indifférence tranquille, *est un état d'âme particulier*.

Il y a un état nirvânien qui est atteint par les bienheureux des quatre paradis supérieurs et par les prathyéaka buddhas, lesquels sont dépourvus de forme ; cet état nirvânien moyen qui est un état de calme presque absolu, d'indifférence tranquille presque parfaite, *est un état de l'être spiritualisé*.

Il y a un état nirvânien plus complet qui ne peut être atteint que par les buddhas, c'est-à-dire par tous les êtres qui ont obtenu la bodhi ; cet état, qui est le Nirvâna complet, un état de calme absolu, *est un état de l'être désindividualisé*, mais non anéanti.

VI. — Ayant quelques mois plus tard rencontré un vieux religieux qui a parcouru le Siam et le Cambodge, et qui m'avait été recommandé comme connaissant, comme ayant lu un grand nombre de livres sacrés, je lui demandai quelle était la condition de l'être après son entrée au Nirvâna, il me répondit :

— Celle du Nippéan.

— Mais alors, lui dis-je, entrer au Nippéan, c'est s'incorporer au Nippéan comme une goutte d'eau à l'eau d'un fleuve ; c'est se perdre dans le Nirvâna comme un souffle du vent dans l'espace.

— Je ne sais pas, dit-il, car le Buddha ne s'est pas expliqué

sur cela. Je sais ce qu'il a dit : il a dit que le Nippéan était le séjour de la stabilité absolue, où le malheur ne peut pénétrer, où la douleur est inconnue. Je ne sais pas autre chose, parce que le Buddha n'a rien voulu dire de plus sur le Nippéan.

— Mais pourquoi le Buddha n'a-t-il pas voulu parler davantage sur le Nippéan ?

— Parce que personne n'aurait compris ce qu'il eût dit sur cet objet, et que ceux auxquels il se serait adressé seraient morts d'épuisement en l'écoutant; leur tête aurait éclaté en sept morceaux, car les choses que le Buddha leur eût dites étaient trop grandes, trop puissantes, trop belles pour que leur tête et leur cœur pussent les saisir. Voilà pourquoi le Buddha n'a rien dit de plus sur le Nippéan.

— Bien ; mais pensez-vous en votre cœur qu'on peut dire exactement ceci : « L'être existe dans le Nippéan ? »

— Non, on ne peut dire cela.

— Peut-on dire exactement : « Le Nippéan, c'est le néant? »

— Non, on ne peut pas dire cela.

— Peut-on dire ceci : « Quand tous les êtres qui peuplent les terres, les enfers, les paradis des mille et mille systèmes des mondes seront entrés au Nirvâna, il n'y aura plus que le Nirvâna ? »

— Non, on ne peut pas dire cela.

— Peut-on dire le contraire ?

— Non, on ne peut pas dire le contraire. On ne peut dire ni qu'il n'y aura plus de mondes, ni qu'il y en aura encore, parce que le Buddha qui n'a pas dit pourquoi il y a des mondes, n'a pas dit s'il y a eu toujours des mondes dans le passé, et s'il doit toujours y en avoir dans l'avenir.

— Mais alors, vous ne savez rien ?

— Nous ne savons que ce que le Buddha a dit, que ce qu'il a jugé utile que nous sachions pour faire notre salut.

XV

LE LIBRE ARBITRE

I. — Il est évident que dans un système religieux aussi solidement conçu que l'est le buddhisme, dont la base est la justice absolue, la responsabilité individuelle complète, il ne peut y avoir place ni pour la grâce efficace, ni pour une propension au péché que l'homme ne saurait vaincre. Mais il est important de savoir comment, étant donné que chacun a dans la société la condition sociale et les facultés qu'il a méritées au cours d'une existence antérieure, les buddhistes comprennent la liberté mentale de l'homme, ce que nous appelons le libre arbitre. J'écrivis à plusieurs religieux à ce sujet et résumai ainsi ma lettre : « L'homme est-il absolument libre d'être bon ou mauvais, de choisir entre le bien et le mal, de mériter les peines du norok ou d'amasser des mérites pour monter aux paradis. »

L'un des religieux me répondit, mais je fus trois fois obligé de lui écrire pour éclaircir certaines propositions contenues en sa première lettre. Voici un résumé de ses réponses [1] :

« L'homme de la présente existence est le fruit des œuvres accomplies au cours des existences antérieures ; sa condition sociale, son intelligence, ses instincts, sa santé, la durée de sa vie, sa beauté ou sa laideur même sont des choses qu'il a méritées ; il est dans cette existence ce qu'il a mérité être. Il est évident que, dans cette existence, les fautes commises au cours d'une autre existence le gênent, ou qu'il y est servi par

[1] Les réponses des autres religieux étaient ou nulles ou contenaient la même doctrine que cette réponse.

les bonnes actions du passé, mais, quoique cela, il est libre de choisir la route du Buddha ou de prendre celle que Tévatat[1] a suivie. Il est bien certain que celui qui vient du paradis renaître sur notre terre peut plus facilement y remonter après sa mort que celui qui vient du norok, mais comme une bonne action faite par un malheureux, par un pauvre, est plus belle que celle faite par un heureux, par un riche, par un roi, celui qui vient du norok peut facilement gagner le paradis. La moindre des belles actions du pauvre est bonne; il y a des belles actions du riche qui ne sont pas bonnes. » Un autre lettré ajoute : « Il est vrai que celui qui naît dans une condition élevée, qui est bien doué, a plus de moyens d'amasser des mérites pour, après sa mort, monter au ciel; mais il a plus d'occasions aussi de déméríter et la faute qu'il commet est beaucoup plus grave que la même faute commise par un pauvre. La loi cambodgienne, qui est la loi des hommes, punit d'autant plus gravement un coupable que sa condition sociale est plus élevée; la Loi suprême fait de même, et cela n'a pas lieu de nous surprendre puisque la loi cambodgienne est inspirée de la Loi suprême. »

Dans une autre lettre, très difficile à comprendre, je trouve pourtant cette exposition de la doctrine, claire, nette et précise : « L'homme a mérité ce qu'il est; quand il a des penchants au bien, c'est qu'il les a mérités; quand il a des penchants au mal, c'est qu'il les a mérités; s'il est un homme ignorant, c'est que cette ignorance est la conséquence des actions qu'il a commises au cours d'une autre existence; s'il est un lettré, c'est qu'il a mérité d'être un homme instruit; s'il a des enfants infirmes, idiots, aveugles, muets, c'est que ceux-ci ont mérité de naître ainsi et qu'il a mérité, lui, d'être leur père. Voilà la loi. Il est bien vrai qu'un homme ignorant, sans intelligence, ne peut pas agir comme celui qui est bien doué; il est bien vrai qu'un pauvre ne peut pas faire les mêmes aumônes qu'un riche. Oui, tout cela est vrai, et l'homme ignorant est libre de faire ce que son ignorance ne l'empêche pas de faire; l'homme pauvre ne peut pas donner au delà de

[1] *Devadatta,* le cousin du Buddha.

ce qu'il possède. Leur liberté est relative quant à l'objet du don, quant à la nature de l'acte, mais elle est égale à celle des mieux doués, à celle des plus riches, quand, au lieu de considérer l'acte par rapport à ce qui l'entoure, on le considère en lui-même. Dans le *Trey-Phûm*, il est parlé d'une reine qui a mérité d'être secourue à l'heure du danger parce qu'au cours d'une autre existence elle avait offert une serviette au Buddha, et dans le *Buddha vamsa* il est beaucoup parlé d'un grand riche qui fit présent du jardin de *Chettapon* au Buddha et qui y éleva un monastère ; il n'a jamais été dit que le grand riche avait plus donné que la pauvre fille et que le Buddha avait mieux reçu le monastère que la serviette. Oui, je sais bien que lorsqu'un homme riche fait construire un temple, on dit : « oh ! oh ! » et qu'on ne regarde même pas le pauvre qui vient porter, un mois, deux mois, la terre qu'il faut pour construire la terrasse, la vieille femme qui se prive pour faire l'aumône et qui salue bien humblement. Mais ceux qui font : « oh ! oh ! » sont des ignorants, car le pauvre qui porte la terre, qui fatigue, qui sue pour donner rien autre chose que sa force, donne plus, beaucoup plus que le riche. Alors, les tévôdas qui le voient travailler, user ses forces, se rassemblent et disent : « oh ! oh ! » puis ils viennent à lui et ils l'aident à porter sa terre ; sur ses épaules, le fardeau est moins lourd, mais les tévôdas ne vont pas remettre au riche l'argent qu'il dépense. » Une autre lettre ajoute : « Donner cinq coudées d'étoffe quand on n'a que cinq, dix, quinze ou vingt coudées d'étoffe à soi, c'est donner beaucoup ; donner cent coudées d'étoffe quand on en a deux cents, c'est donner beaucoup en apparence, c'est donner peu en fait, car on n'a pas besoin des cent coudées qui restent pour s'habiller. » Dans le premier cas, on a donné de son nécessaire ; dans le second cas, on a donné de son superflu.

Un vieux lettré qui passe pour un grand liseur me dit : « L'homme ne peut se plaindre de n'avoir pas tous les moyens de faire ce qu'il veut faire au cours de cette existence, parce qu'il est ce qu'il s'est fait ; sa liberté est relative dans cette existence ; elle est absolue, réelle si on considère l'homme en toutes ses transmigrations ; d'autre part, de même que la

valeur des objets différents qui sont mis en vente n'est pas la même alors que leur poids est identique, de même l'objet du don ne peut être apprécié au poids, encore moins la pensée intime qui a provoqué le don. L'homme peut ne pas paraître libre parce qu'il n'est pas libre de faire telle chose, mais il est libre de faire tout ce qu'il peut faire, et ce tout ce qu'il peut faire, quand on envisage l'acte en lui-même, équivaut à tout ce qu'il voudrait pouvoir faire. Voilà pourquoi l'homme est libre d'être bon ou mauvais et pourquoi la route qui conduit aux paradis est aussi bien ouverte pour les plus pauvres, les plus ignorants que pour les plus riches et les plus lettrés, bien que ceux-ci aient mérité d'être ce qu'ils sont au cours d'une autre existence. »

II. — « Cependant, me dit un religieux, il est plus difficile à celui qui est tombé par le péché de remonter à la place qu'il occupait avant sa faute, parce que son péché, qui a avivé chez lui les passions, le poursuit par ces passions et que celles-ci l'incitent à mal faire. Il a moins de force pour la résistance, mais sa liberté de vouloir résister à ses passions n'est pas moindre pour cela. S'il succombe après avoir lutté, sa lutte est une bonne action qui atténue la faute; qu'il résiste encore et cette nouvelle lutte sera une nouvelle bonne action. Il remontera ainsi, lentement, mais sa marche sur la bonne route sera plus pénible. » Et ce religieux ajoute :

« J'ai connu une femme qui, dans un accès de jalousie, se procura un poison très violent, le délaya dans un bol de thé et le but. Elle vomit, fut malade, mais ne mourut pas. Cependant, sa santé fut altérée; elle souffrait des douleurs d'entrailles et regrettait son action coupable. Eh bien, le péché est comme un poison; là où il passe, il altère et, même expulsé, il laisse le pécheur malade; la guérison peut venir; elle vient, mais le moindre péché rejette le pécheur plus bas et, pour guérir, il faut de grands efforts, des efforts plus grands que pour monter toujours sans s'arrêter. »

III. — Donc, pas de grâce efficace, puisque les moyens que donnent une condition sociale élevée et une intelligence supé-

rieure à la moyenne sont, au point de vue du salut, d'autant moins productifs de mérites qu'ils sont plus grands. Donc, au point de vue du salut, l'homme est toujours libre de choisir entre le bien et le mal. Donc, la justice absolue, puisque le principal élément d'appréciation des actes est la volonté, l'effort accompli, et que l'effort même, suivi d'insuccès, est productif de mérites, emporte récompense.

L'individu est libre, absolument libre, quand on l'envisage sous toutes les formes qu'il revêt au travers de toutes les transmigrations qu'il subit; il est moins libre quand on l'envisage à l'une de ses existences si on juge de sa liberté par ses actes, mais il est tout aussi libre si on juge de sa liberté par sa volonté. Si forts, si puissants que soient ses instincts, si grandes et si aveuglantes que soient ses passions, l'effort qu'il fait pour leur résister, si petit qu'il soit, s'il est tout ce qu'il peut être, est un acte de volonté équivalant à un triomphe, alors même que cet effort serait suivi d'une défaite. Le péché commis est un péché, c'est incontestable, mais l'effort fait pour ne pas le commettre est une bonne action; si l'un mène aux norok, l'autre conduit aux paradis. Et ce qui est mieux : dans ces conditions, le péché est moins productif de dégradation morale que la résistance est productive de régénération morale; l'effort relève le pécheur, le péché commis dans ces conditions de résistance ne l'abaisse pas.

LIVRE VII

LE CULTE

I

LES FÊTES RELIGIEUSES

Je ne veux pas rechercher ici en quoi les fêtes religieuses buddhiques au Cambodge se rapprochent des fêtes qui sont célébrées par les buddhistes de Ceylan ou par ceux du Tibet. Je veux seulement dire en quoi consistent ces fêtes et les peindre comme je les ai vues, sans prétentions à l'érudition.

I. — Le *Thvœu bon chaul chhnâm* ou « Fête de l'entrée dans l'année » a lieu dans le khê Chœtt, qui est la première lunaison de l'année cambodgienne; cette lunaison concorde avec la seconde moitié du mois de mars et avec la première moitié du mois d'avril. La fête dure au moins les trois premiers jours du mois; on la prolonge quelquefois jusqu'au septième. Elle rappelle notre fête du premier jour de l'an.

Le premier jour, on prépare tout pour la fête du lendemain : on nettoie la maison, on blanchit les effets. Les bonzes ou *phikkhus*, les novices ou *nén* et les hommes religieux débarrassent la pagode des ordures qui ont pu s'y amasser, nettoient l'autel du Buddha, le *Préas Put*, enlèvent la terre que les termites ont apportée et qui, parfois, recouvre une

bonne partie des statues. On forme les huit *phnôm*[1], ou monticules de sable qui sont élevés autour de la pagode, en l'honneur des bienheureux, les tévôdas.

Le deuxième jour, dès le matin et jusqu'au soir, les fidèles accourent à la bonzerie; ils apportent du sable dans des paniers, dans des langes, dans des vases, et, après être entrés dans le temple pour saluer le Buddha et lui offrir quelques fleurs, des bougies de cire d'abeilles, des baguettes odoriférantes, ils commencent à faire le tour de la pagode et les stations pieuses. Chargés de leur sable, ils marchent l'épaule droite du côté de la pagode et, sur chacun des *phnôm* sacrés, ils jettent quelques poignées de sable afin d'augmenter les tas et de rendre hommage aux anges en l'honneur desquels on les a dressés. Cette promenade d'hommes et de femmes, de jeunes filles et d'enfants, de vieillards, tous vêtus de leurs plus beaux effets, le corps ceint d'une écharpe de soie rouge, jaune ou blanche, cette promenade est touchante et produit toujours une grande impression sur les Européens qui y assistent.

Dans la soirée, les habitants vont inviter les bonzes à venir prier dans le temple, au pied de l'autel du Buddha. Les fonctionnaires qui ont des musiques, des danseuses ou des chanteuses, les envoient dans l'enclos sacré, et la nuit tout entière se passe à chanter, à danser et à jouer de la musique. C'est de cette manière qu'on prétend garder les *phnôm* sacrés et empêcher les accidents qui pourraient survenir et les détériorer pendant la nuit, éloigner les bêtes qui pourraient être tentées de pénétrer dans l'enclos et qui, en s'y promenant, les écraseraient. Un accident, si peu grave qu'il soit, attirerait certainement le malheur sur la contrée, disent les gens du peuple, car il éloignerait d'elle les tévôdas qui sont chargés de la garder.

Le troisième jour, dès le matin, les ménagères viennent les bras et la tête chargés d'ustensiles de cuisine, de paniers contenant des denrées, des fruits, et, dans l'enclos de la bonzerie, — mais non dans celui de la pagode, — elles établissent leurs foyers rustiques et se mettent à préparer les aliments

[1] *Phnôm*, montagne, colline, monticule, butte artificielle ou naturelle.

qu'elles veulent offrir aux religieux et ceux que leurs familles doivent consommer.

Les bonzes pénètrent dès huit heures dans le temple, se rangent sur deux ou trois lignes à droite de l'autel, mais en avant, sur des nattes étendues par des novices; autour d'eux et du même côté se placent les hommes; de l'autre côté, en face des bonzes, toujours plus nombreuses que les hommes, se groupent les femmes.

Le gouverneur de la province est au milieu, en face de l'autel, le plus en vue des assistants; derrière lui sont groupés ses fonctionnaires et, à un pas de lui, les *achar*[1] qui sont quelque chose comme les organisateurs des cérémonies religieuses. Toute l'assistance est assise à terre sur des nattes étendues et les jambes ramenées soit à gauche, soit à droite. Alors les bonzes élèvent leurs *phlœt*[2] devant leurs yeux et commencent à prier tout haut. Les assistants répondent aux versets dits par le ou par les achars, les mains jointes et dans une attitude de respect profond. De temps à autre, quelques hommes, quelques femmes se lèvent et vont à l'autel placer, sur le long serpent de bois destiné à les supporter, les petites bougies qu'ils allument, sur l'autel et même à terre, les baguettes odoriférantes qui brûlent sans flamme et répandent une bonne odeur d'encens. Bientôt tout l'autel est illuminé, car les ménagères ont quitté leurs foyers rustiques et sont venues apporter leurs offrandes et prier un moment.

Entre dix et onze heures, les prières sont dites; les bonzes se lèvent et sortent; les assistants les imitent et bientôt il ne reste plus dans le temple que les retardataires qui saluent le Buddha et qui allument des bougies et des baguettes devant l'autel.

Les bonzes vont prendre place dans une petite *sala*[3] et, de suite, les fidèles les entourent. C'est là qu'on leur fait respectueusement l'aumône du riz cuit, le *réâp bat*. Chacun d'eux a son *bat* devant lui[4]. Les fidèles, hommes et femmes, s'appro-

[1] Du mot sanscrit *acharya* « professeur ».
[2] Ecrans spéciaux aux bonzes.
[3] Salle.
[4] Vase en bois de forme antique, recouvert d'une étoffe jaune, le *patra*.

chent à tour de rôle et, avec une grande cuiller, prennent du riz dans un vase qu'ils tiennent avec le bras gauche et le distribuent dans les *bat* à raison d'une ou deux cuillerées par *bat*. L'aumône faite, chacun salue les bonzes en s'agenouillant et en portant les mains jointes à la hauteur du front[1]. Quand la distribution du riz cuit est terminée, les fidèles apportent les grands plateaux de cuivre sur lesquels les ménagères ont rangé les petits bols d'aliments choisis et les placent à portée de la main des bonzes. Alors, après s'être lavé la main droite avec un peu d'eau que la main gauche a versée, les religieux prennent quelques poignées de riz cuit et les jettent aux animaux qui vivent librement dans l'enclos sacré ; c'est l'aumône aux oiseaux, l'aumône aux bêtes. Ceci fait, ils prient pour remercier de leur avoir donné le riz quotidien et ils commencent à rouler le riz en boulettes avec leur main droite, prenant ici et là, dans les petits bols, sans empressement, sans apparence de gourmandise, les choses qu'ils désirent manger. Leur repas dure à peine un quart d'heure. Alors, ils se lavent la main droite, boivent quelques gorgées d'eau avec un petit vase de cuivre, puis ils prient pour remercier encore le Buddha, se lèvent et se retirent dans leurs cellules, les *kdey*. Les habitants, qui ne veulent pas retourner chez eux, se mettent alors à manger et c'est au milieu des rires, des jeux de toutes sortes, que continue la fête.

Le soir, on lave le Buddha, on le baigne ; on baigne les bonzes en renversant sur eux des seaux ou des paniers d'eau ; on baigne les achars. Dans les maisons, les enfants bien élevés et respectueux baignent leurs père et mère, grands-pères et grand'mères, afin de marquer leur soumission, leur dépendance, et de rendre à leurs ascendants les hommages qu'ils leur doivent.

Les gens riches profitent de cette fête pour faire des aumônes aux pauvres, leur donner à manger, leur distribuer des vêtements, du riz, des sapèques.

Quand la fête dure sept jours, les quatre derniers jours

[1] C'est l'*anjali* des Hindous. Il est parlé de ce salut respectueux dans le *Manâva dharma sastra*, II, 70. Les Cambodgiens le nomment vulgairement *sâmpéas*.

sont employés à des prières individuelles, à faire des aumônes et à jouer autour de la pagode, à danser, à chanter et à rire.

Pendant les trois premiers jours de l'année, un mari religieux ne doit point *connaître* sa femme ; pendant les sept jours, on ne doit tuer ni les animaux qui sont sur terre, ni ceux qui vivent dans l'eau, ni ceux qui volent dans les airs ; on ne doit ni vendre, ni acheter, ni conclure aucune affaire ; on ne doit ni se battre, ni se disputer, ni s'injurier, ni maudire, ni médire, ni mentir, ni commander durement, ni se montrer sévère, car, me dit un lettré, « les sept premiers jours doivent être consacrés entièrement à la charité ; une année bien commencée, continue et s'achève bien ».

A Sâmbaur, devant le monastère, dont le Buddha regarde l'ouest (ce qui me fait croire qu'il est d'origine laotienne, car au Laos les buddhas et les temples ne sont pas orientés), les habitants, ce jour-là, se poursuivent avec des seringues et s'aspergent au milieu des rires et des plaisanteries de toutes sortes [1].

II. — Le *thvœu bon bâmbuos phikkus* ou fête de l'ordination d'un religieux et le *thvœu bon bâmbuos nén* ou fête de l'ordination d'un novice, ont lieu dans le courant des mêmes mois. Je décrirai plus loin (livre VIII, chapitre II) cette cérémonie. Il suffit d'indiquer ici la place qu'elle occupe dans le calendrier.

III. — Le *thvœu bon sâng Préas* ou « fête de l'érection d'un Buddha », d'une statue de Buddha, ou *thvœu bon âpphisêk Préas* [2], c'est-à-dire « fête de la consécration d'un Buddha », ou bien encore *thvœu bon bœuk Préas nét Préas*, c'est-à-dire « fête de l'ouverture des yeux sacrés du Préas, du Saint », comme les deux fêtes précédentes ne peuvent avoir lieu que

[1] Wustorf a observé cette fête à Vien-Chan le 10 avril 1642. M. Harmant l'a vu célébrer à Bassac, le 15 avril 1877 sous le nom de fête de l'eau ; *Le Laos et les populations sauvages de l'Indo-Chine*, dans *Le Tour du Monde*. t. XXXIX, p. 242. Buchanan l'a observée chez les Barmans. *Rech. asiat.*, vol. VI, p. 299. *Le Nouveau Journal asiatique* parle d'une fête semblable (n° 75, p. 231-234). Enfin le *Harivamsa* décrit cette fête, lecture 146.

[2] Du sanscrit *abhiséka*, onction, sacre.

dans le courant des mois de Pisakh, Chès et Assath (ou Patham-assath et Tuttiyéassath dans les années intercalaires), puis on dispose deux paires de *bayseŷ* ou cornets de feuilles de bananier contenant une offrande de riz, une paire de *sla-thorm* ou fleurs rituelles d'aréquier, quatre fruits, une paire de *sla-chôm*, deux noix de coco dépouillées de leur bourre, un bol de suc ou sève de l'arbre *sâmbuor*[1], des ciseaux, un rasoir, deux feuilles de latanier (*trang*), cinq dâmlœng d'argent[2], cinq coudées d'étoffe blanche, deux paires de *bayteip*, un plateau de mets, un plateau portant le dessert, quinze bougies en cire d'abeilles, quatorze baguettes odorantes.

Les quatre sla-chôm, les noix de coco sont placés sur un plateau à pied, dit *tôk*. Les ciseaux, le rasoir, les deux feuilles de latanier placées avec le plateau tôk et le bol contenant l'eau du *sâmbuor* au milieu des quatre fruits. On place à gauche une paire de *bayteip*, le plateau de mets et le plateau de dessert, et à droite la deuxième paire de *bayteip*.

Elle dure au moins trois jours, mais les deux derniers jours sont employés à visiter la nouvelle statue du Buddha, à lui offrir des bougies et des baguettes odoriférantes. C'est une fête assez rare et qui attire une grande affluence de fidèles et toujours une cinquantaine de religieux[3].

Le *Lakkhana Putthéa râp* ou loi concernant la consécration des statues du Buddha, décrit les cérémonies qui sont obligatoires et les formules qu'il faut réciter. Je vais les résumer ici :

Celui qui offre la nouvelle image du Buddha ou les gens du village qui l'ont offerte l'apportent processionnellement au monastère sous un grand parasol de drap rouge et la déposent provisoirement dans une sala construite tout exprès pour la recevoir ou dans la sala des conférences. On forme une enceinte dont la statue est le centre avec un fil de coton (*pot*

[1] Cassia épineux à fleurs jaunes qui secrète un suc parfumé.

[2] Pièces de monnaies.

[3] Elle peut aussi avoir lieu à la fin du mois de *Phottrobot*, après la fête des saints ou après celle des ancêtres. La dernière fête de ce genre à laquelle j'ai assisté était très belle, je ne puis résister au plaisir de la décrire ici.

séma) attaché aux colonnes qui supportent la toiture, afin d'empêcher les démons et les esprits mauvais d'approcher de la statue et de la profaner. Alors, on suspend dans l'intérieur de cette enceinte sacrée de nombreuses représentations de divers animaux; puis on va inviter les bonzes à venir réciter la prière de l'*Apphisék*, qui est celle de la consécration des objets qu'on offre au Buddha.

Alors, avec une stance que l'achar répète trois fois, au milieu du silence de l'assemblée, on invite à venir assister à la cérémonie la Terre personnifiée (*néang Konghîng préas Thornî*), les bienheureux (*téwôdas*), l'architecte divin Pissanuka (*Visvakarma*) et le suprême seigneur (*Bârameysaur*). Puis on verse à terre de l'eau de coco et on allume les bougies. On récite une stance qui a la propriété d'éloigner les esprits mauvais de l'enceinte où doit être consacrée la nouvelle statue du Buddha.

Le chef du monastère jette sur la statue quelques gouttes d'eau lustrale avec une petite branche chargée de ses feuilles, puis l'achar récite encore trois fois une stance pour inviter le suprême seigneur à venir assister à la partie la plus intéressante de la cérémonie.

Cette stance récitée trois fois, l'achar prend les ciseaux et fait mine de couper les cheveux de la statue. Il répète trois fois ce simulacre et, chaque fois, il récite une stance pâli dite *Phéak kantray* ou des « ciseaux de la face ».

Il prend ensuite le rasoir et fait mine de raser la tête du Buddha. Il répète trois fois ce simulacre et, chaque fois, il récite une stance pâli dite stance du *Kombœt kor* ou du « couteau à raser ».

Le silence est devenu absolu dans l'assistance. Alors, il prend deux aiguilles et les place l'une sur la main gauche, l'autre sur la main droite de la statue. Tous les yeux sont fixés sur lui et sur la face du Buddha. Alors, il prend l'aiguille posée sur la main gauche et fait mine de piquer l'œil droit de la statue; puis il prend l'aiguille posée sur la main droite et en touche l'œil gauche avec la pointe.

Alors, tous les religieux s'écrient trois fois de suite en pâli : « Nous avons heureusement obtenu l'ouverture des yeux. »

Le gong retentit et annonce par trois fois que la statue est consacrée et que les fidèles peuvent rendre en sa présence hommage à la mémoire du saint dont elle est l'image.

Le lendemain, un religieux fait un sermon sur un sujet édifiant, lit la vie du Buddha ou bien commente son œuvre.

Le troisième jour, l'enceinte ou *pot séma* est rompue, la statue du Buddha est reprise par les porteurs et portée processionnellement à l'endroit du temple qu'elle doit occuper, sur l'autel le plus ordinairement. On récite quelques prières, les assistants allument des bougies et des baguettes odoriférantes, puis tout le monde se retire pour offrir aux bonzes rassemblés dans leur sala l'offrande du riz cuit et des autres aliments, ainsi qu'on l'a vu faire au *chaul chhnâm*.

IV. — Le *Thœu bon bânchho séma* ou « fête de la descente des séma » est une cérémonie religieuse encore plus rare que la précédente. Elle n'a guère lieu qu'à l'occasion de l'érection d'une nouvelle pagode ou de la création d'une nouvelle bonzerie. Les séma qu'on érige sont au nombre de neuf. L'un d'eux dit *séma kél* ou « séma enfoui » est enterré à l'intérieur de la pagode et à quatre coudées de l'autel, devant la principale des statues qui l'occupent. Les huit autres sont dits *slœk séma*, c'est-à-dire « feuilles de séma » à cause de leur forme qui rappelle les stèles égyptiennes et certains monuments de nos cimetières. On les place autour de la pagode, aux quatre angles et au milieu des quatre faces ; quelquefois, ces « feuilles de séma » sont doubles et posées sur un socle ; elles sont ornées généralement de sculptures représentant des tévôdas en prière ; d'autres fois, elles sont loin de ressembler à des feuilles et sont de véritables petites niches dans lesquelles on vient allumer des baguettes odoriférantes. Ces huit derniers *séma* forment les piliers du fil invisible, le *pot séma*, qui doit éloigner les démons et les esprits méchants du temple consacré au Buddha.

Le trou qui, dans l'intérieur de la pagode, doit recevoir le *séma kél* est profond de quatre coudées environ ; sur ce trou, on place deux poutrelles en croix, puis, sous ces poutrelles, on attache la pierre sacrée, le *séma kél*, avec des cordes ou des

liens de rotin, puis on attache à la pierre une corde de coton non tordu qui, du *séma kél* suspendu, va au fond du trou. Alors, les bonzes viennent prier, réciter la prière *Apphisék* et les habitants, les fidèles, les religieux, accourent saluer le Buddha et jeter dans le trou du *séma* principal qui des bijoux, qui des effets neufs, qui des instruments de travail, des instruments de musique, des plumes, des cheveux, des rognures d'ongles ; quelques-uns font plus et se percent légèrement le bras afin d'obtenir quelques gouttes de leur sang et de pouvoir l'offrir au Buddha en le répandant dans la fosse.

La fête dure trois jours ; les prières ont lieu le matin et l'après-midi est consacrée aux jeux de toutes sortes. Alors, la bonzerie, et même l'enclos sacré, n'est plus qu'un territoire d'assemblée où chacun s'amuse ; les danseurs, les lutteurs, la musique sont des divertissements très courus. Beaucoup de personnes apportent leur manger et toute la batterie de cuisine ; on mange sur des nattes, dans la cour, à l'ombre des grands arbres, sous des vélum en cotonnade blanche étendus sur des bambous. On offre aux bonzes l'aumône des aliments, le matin après les prières, et la journée s'écoule gaîment.

Au cours de ces trois jours, sept jours quelquefois, un bonze fait un sermon, explique l'importance de la fête qu'on célèbre, rappelle les vertus du Buddha, invite les fidèles à s'inspirer du grand exemple de vertu qu'il a donné au monde, lit les sâtras sacrés et recommande l'étude et la méditation. Pendant ces trois jours, la pagode est visitée par de nombreux fidèles, et l'autel consacré au Buddha est illuminé par les bougies et les baguettes qui donnent une grande clarté et un parfum aussi agréable que celui de l'encens.

Le troisième jour, à l'heure favorable indiquée par l'*achar* qui a consulté le ciel et les éléments, les bonzes se mettent en prière et neuf hommes armés de couteaux les placent sur les cordes qui retiennent le *séma kél*. L'achar se place alors devant un gong, la main armée d'un bâton, il examine ce qui l'entoure et lorsque tout le monde est prêt à exécuter l'ordre qu'il va donner, le moment favorable étant venu, il frappe un coup de son bâton sur le gong. A ce signal, les neuf hommes frappent avec un maillet sur leurs couteaux, les cordes sont

coupées et le *séma* disparaît au fond de la fosse creusée pour lui. Alors la foule, anxieuse et attentive, pousse trois grands cris de joie : « Hou ! hou ! hou ! » — Pendant que quelques hommes rejettent avec des pelles la terre dans la fosse, les bonzes disent quelques prières, la foule s'incline pour saluer, puis tout le monde se retire. Les jeux recommencent et chacun s'abandonne au plaisir. Ce *séma kél* remplace notre « première pierre », la pierre de fondation.

Les huit *séma* sont plantés immédiatement après par quelques hommes, et les fidèles viennent les reconnaître en plaçant des baguettes odoriférantes autour d'eux.

Cette fête, comme les précédentes, ne peut avoir lieu que dans le courant des mois Pisakh, Chès et Assath (Pothamassath et Tuttiyéassath dans les années intercalaires).

V. — Le *Thvœu bon chaul préas vosa*, ou *thvœu chaul préas sa*, c'est-à-dire « fête de l'entrée dans le *vosa*[1] », dans la retraite, a lieu le premier jour du *ruoch*, c'est-à-dire le premier jour de la lune décroissante du mois d'Assath (de Pathamassath dans les années intercalaires), vers le premier juillet. Cette retraite ou *préas vosa* ou *préas sa* dure trois mois dans les années ordinaires et quatre mois dans les années intercalaires. C'est à pareille époque que le Préas suspendait ses excursions dans l'Inde et que ses disciples se groupaient autour de lui pour recueillir son enseignement. Le dieu Vichnu, lui-même, observait le *vasa* immobile et sommeillant, durant la saison des pluies, sur le serpent Sécha nageant sur l'océan. Cette retraite est d'origine brahmanique et me paraît avoir donné l'idée du carême aux chrétiens et du ramadan aux mahométans. C'est une période de jeûne, de recueillement et de prières, pendant laquelle les religieux doivent suspendre leurs voyages, et ne peuvent découcher que s'ils sont appelés par le roi ou obligés de s'absenter à l'occasion de la mort de l'un de leur père et mère, de leur professeur, de l'un de leurs grands-parents, de leur père adoptif ou de leur mère adoptive, de la personne qui a pris soin d'eux pendant leur jeunesse,

[1] Du sanscrit *vasa*, saison des pluies, qui est la saison de la retraite religieuse.

car toutes les nuits il faut prier devant la statue du Buddha.

Les fidèles observent cette retraite en offrant aux bonzes des *sâmpot sœkkasadâk*, qui sont des coupons d'étoffes qu'on emploie pour se baigner et en venant à la pagode tous les *thngay sœl*, c'est-à-dire tous les « jours saints », assister aux prières des religieux, brûler des bougies et des baguettes odoriférantes devant le Buddha et faire le *réâp bat*, ou l'aumône aux bonzes. Les *thngay sœl* tombent le huitième jour de la lune montante, le jour de la pleine lune, le huitième jour de la lune décroissante et le dernier jour du mois.

Le jour du *chaul préas vosa*, les fidèles apportent processionnellement à la pagode un cierge très gros (notre cierge pascal) qu'on désigne sous le nom de *tién préas vosa* ou *tién préas sa* c'est-à-dire « cierge du *préas sa* ». Les religieux viennent le recevoir à la porte principale du temple et le placent devant l'autel à l'endroit qui lui est réservé. Le cierge est énorme ; on l'allume de suite et on prie pour qu'il demeure allumé jusqu'à la fin du carême et pour qu'il ne s'éteigne pas. Pour plus de précaution, le chef de la bonzerie désigne tous les soirs un moine pour la garde du *tién préas sa* avec la consigne de rallumer le cierge s'il vient à s'éteindre. Dans certaines pagodes, ce sont les *pol préas* ou esclaves sacrés, esclaves de la pagode, qui sont chargés de veiller sur le cierge et de le rallumer. Quand le cierge n'est pas assez gros pour durer jusqu'à la sortie du *préas sa*, on alimente d'huile et de cire le petit godet formé autour de la mèche par la chaleur de la flamme.

VI. — Le *Thœu bon kan bœn* ou « fêtes des présents constants » a lieu du premier jour de la lune décroissante du mois de Phottrobot jusqu'à la fin du mois. C'est la fête des *néakh-ta* (des génies) qui sont les ancêtres du peuple cambodgien, ses ancêtres éloignés, perdus dans le passé, alors que les *daun-ta* sont les ancêtres de chaque famille, c'est-à-dire les aïeux d'un passé peu éloigné. Cette fête est aussi la fête des *Préas Déma* qui sont les quinze buddhas qui ont précédé sur notre terre le buddha des Sakhya. C'est pour cette raison que la fête du *kan bœn* dure quinze jours.

Tous les jours de cette quinzaine sacrée, qu'on pourrait appeler « la fête de tous les saints », les fidèles fabriquent des gâteaux, cuisent des aliments, du riz et accourent à la pagode pour saluer le Buddha, prier, invoquer les Préas Déma, les néack-ta et leur offrir les vivres qu'ils ont apportés dans des petits bols placés sur des plateaux de cuivre ornés de fleurs. Ils font aussi le *réâp bat* aux religieux et écoutent respectueusement les sermons qui sont faits par le mé-véat aux bonzes placés sous sa direction et aux élèves qu'il instruit. (Cette fête tient lieu de la fête de tous les saints que célèbre l'église catholique.)

VII. — Le *Thvœu bon phchûm bœn* ou « fête de la réunion au gâteau des ancêtres » a lieu le dernier jour du mois de Phottrobot, c'est-à-dire le dernier jour du *préas vosa*, en septembre généralement.

Les fidèles préparent dès la veille des gâteaux, des mets délicats, font quelques offrandes (*samnên*) aux ancêtres dans leur maison, leur annoncent qu'ils préparent pour le lendemain un grand festin et les prient de vouloir bien les honorer de leur présence.

Le lendemain, de bonne heure, toute la population porte au temple les mets et les gâteaux préparés, on cuisine dans l'enclos de la bonzerie. Les religieux se rassemblent dans le temple et prient pendant que les fidèles allument des bougies et des baguettes odoriférantes qu'ils placent autour de l'autel, en son honneur et en celui des *daun-ta* ou ancêtres.

Alors les ancêtres qui sont dans les paradis intermédiaires, ceux qui sont dans les *norok*[1], les premiers avec le consentement des chefs des paradis, les seconds avec le consentement des *yâmphubal* ou démons tortionnaires, quittent les royaumes extramondains qu'ils habitent et viennent sur la terre. Ils errent parmi les fidèles à la recherche de leurs descendants, se réjouissent quand ils les trouvent et les bénissent, vont les chercher dans les autres monastères de la région s'ils ne les rencontrent pas dans le plus voisin de leur

[1] Purgatoires ; les enfers n'existent pas chez les buddhistes.

habitation; ils se lamentent s'ils ne peuvent les découvrir, les maudissent et se retirent indignés de leur abandon pour rejoindre au plus vite soit le paradis où ils jouissent du bonheur réservé aux bienheureux, soit le purgatoire ou ils expient leurs crimes et rachètent leurs démérites.

La fête se termine, comme toutes les fêtes buddhiques, par le *réap bat* « l'aumône à la marmite », c'est-à-dire par l'aumône du riz cuit faite aux religieux. Alors les fidèles rentrent chez eux et terminent la journée en faisant encore une offrande aux ancêtres. (Cette fête est la fête des morts.)

VIII. — Le *Thvœu bon chénh préas vosa* ou *thvœu bon chénh préas sa*, c'est-à-dire « la fête de la sortie du *préas vosa* », a lieu quinze jours après la précédente, c'est-à-dire le dernier jour de la lune croissante du mois d'Asoch qui est le septième mois de l'année ordinaire et le huitième mois de l'année intercalaire cambodgienne.

Les fidèles accourent à la bonzerie dès huit heures du matin, cuisinent, assistent aux prières des bonzes et préparent le *réâp bat* qu'ils veulent leur offrir.

A la fin de la cérémonie religieuse, quand les bonzes ont regagné leurs cellules, on enlève ce qui reste du cierge *préas vosa* et on va le porter processionnellement au chef des bonzes auquel on l'offre.

Alors a lieu le *réâp bat* dans la forme déjà décrite aux fêtes antérieures.

Dans la soirée, on fait des *loy prâlit*, c'est-à-dire des petits bateaux, des petits radeaux en écorce de bananier; on y met du riz, des gâteaux, des vivres, quelques sapèques de zinc, quelques bougies allumées, quelques baguettes odoriférantes qui se consument, puis on les place sur l'eau de la rivière en disant aux ancêtres qui doivent y avoir pris place : « Allez aux pays, aux champs que vous habitez; aux montagnes, sous les pierres qui vous servent de résidences; allez ! retournez ! Au mois, à la saison, au temps, à l'époque ultérieure, vos fils et vos petits-enfants penseront à vous; alors vous reviendrez, vous reviendrez, vous reviendrez. »

Alors la rivière se couvre de lumière, que le courant

emporte. Ce sont les âmes des ancêtres du peuple cambodgien qui retournent aux pays mystérieux où elles attendent, soit dans le bonheur, soit dans la douleur, mais toujours dans l'espérance, le jour de leur réincarnation.

IX. — Le *Thvœu bon hé kalkthœn* a lieu du jour de la pleine lune du mois d'Asoch au jour de la pleine lune du mois Kadœc, mais cela ne dure qu'un jour pour chaque monastère Cette fête est l'une des plus belles fêtes buddhiques.

Dès le matin, toute la population afflue de partout à la bonzerie. Le gouverneur a reçu les offrandes des fidèles (à son défaut le mandarin le plus élevé en grade de la région); il a acheté avec l'argent reçu les étoffes de soie jaune qu'il veut offrir aux religieux, les bougies, les baguettes odoriférantes, les parasols, les éventails, les écrans, des noix de coco, des régimes entiers de bananes, des noix d'arec et des feuilles de bétel, etc., etc. Dans les cierges, on a enfoncé des piastres. Tout cela est placé sur des civières et porté par des hommes. Au-dessus de chaque civière, un porteur soutient un parasol. Derrière les porteurs s'avance le gouverneur qui porte le lot principal des étoffes, celui qui doit être offert au mé-véat. Au-dessus de sa tête, un porteur soutient le parasol, insigne de son grade; derrière lui marchent ses secrétaires, qui portent sa boîte à bétel d'or ou d'argent repoussé. Puis viennent le corps des mandarins, les femmes du gouverneur et leurs servantes, les dames des mandarins, les femmes du peuple, vêtues de leurs plus beaux effets, les bras et les mains chargés de bijoux d'or. Toutes groupées derrière la *prâpon thom chauvai-srok* (la grande épouse du chef de la province), elles marchent gravement; quelques-unes portent des offrandes sur leur tête, dans des corbeilles et, au-dessus de ces corbeilles, des ombrelles portées par des femmes garantissent du soleil.

Le cortège s'avance gravement, précédé de musique, et de gens qui tirent en l'air des coups de fusil. Il pénètre dans l'enclos de la bonzerie, dans l'enclos du temple, fait trois fois le tour de celui-ci en lui présentant l'épaule droite, puis y pénètre. Les hommes se rangent à droite de l'autel, derrière

et à côté des bonzes; les femmes prennent place à gauche. Les présents sont déposés sur des civières de bambous en face du Préas, devant le gouverneur qui a pris la première place, la place la plus en vue.

Les prières commencent; ce sont des sortes de litanies qui sont dites par un achar et aux versets desquels répond l'assistance; les mains sont jointes et les figures sont graves.

Alors le gouverneur offre les présents aux bonzes et les étoffes sont mesurées par eux à la coudée et à l'ampan.

La cérémonie terminée, on fait aux bonzes l'aumône des aliments, puis la journée s'achève au milieu des jeux de toutes sortes.

X. — *Thvœu bon âkambok sampéas préas khé*, c'est-à-dire « la fête du paddy pilé pour le salut à la lune », a lieu le jour de la pleine lune de Kadœc, le huitième mois des années ordinaires et le neuvième des années intercalaires[1].

Dès neuf heures du matin, toutes les ménagères sortent de leur maison et s'occupent à faire griller du paddy gluant, recouvert de son écorce, dans une marmite où il se dessèche pendant qu'on le remue avec un bâtonnet afin qu'il ne brûle pas. Ceci fait, on l'écrase dans un mortier de bois avec le pilon et on remplit un grand bol qu'on expose aux rayons de la lune, au milieu de plateaux qui contiennent des gâteaux, des bananes et dix autres objets, parmi lesquels il faut placer une ou deux noix de coco.

Sur le sol, au beau milieu d'une place éclairée par les rayons de la lune, on étend une natte de paille et, sur cette natte, on place un coussin et cinq coudées d'étoffe blanche. Sur cette étoffe blanche qui recouvre le coussin et une partie

[1] Cette fête n'est pas précisément une fête religieuse, mais j'en tiens compte ici parce que, dans beaucoup de provinces, elle est célébrée au monastère par tous les habitants du village dont ce monastère dépend. Elle est certainement d'origine brahmanique. Une fête qui rappelle beaucoup celle-ci est encore célébrée dans l'Inde à la pleine lune d'Asvina, un mois plus tôt qu'au Cambodge, en l'honneur de Lakshmi. Elle porte le nom de *Sarotparvan* « fête de l'automne » et *Kojâgara* « qui est éveillé », parce qu'elle se célèbre la nuit. Lakshmi descend, dit-on, cette nuit-là, sur la terre, pour accorder la fortune à ceux qu'elle trouve éveillés. On sait qu'elle est la déesse de l'abondance.

de la natte, on dépose un *sla-truoy*, c'est-à-dire une feuille de bananier pliée de manière à former des angles rappelant vaguement, au dire des indigènes, les oreilles d'un lièvre.

On plante ensuite deux poteaux à environ trois coudées l'un de l'autre; sur ces deux poteaux on fixe un bâton horizontal qui est à environ quatre coudées du sol, et à ce bâton on suspend cinq feuilles d'aréquier, cinq feuilles de bétel, quelques fleurs, cinq bougies en cire d'abeilles et cinq baguettes odoriférantes.

A l'extrémité des poteaux on attache deux *sla-thorm*, c'est-à-dire des cornets de bienfaisance, remplis de riz cuit, qui sont faits avec des feuilles de bananier.

Alors, quand la lune est très haute au ciel, entre onze heures et minuit, les jeunes filles et les femmes se mettent à genoux et regardent la lune qui brille entre les étoiles, la saluent en élevant trois fois les mains jointes à la hauteur du visage.

Ceci fait, elles se relèvent et, l'une après l'autre, vont s'agenouiller sur le coussin, y prendre le *sla-truoy* et saluer trois fois l'astre des nuits en prononçant trois fois de suite ces paroles : « Aujourd'hui est le jour de la pleine lune du mois Kadœc; aujourd'hui, dans chaque famille, on fait ce que nous faisons. Nous invitons toutes les divinités du ciel à venir prendre leur part de ces bananes, de ce paddy gluant, grillé par nous et écrasé par nous; venez boire l'eau de ces noix de coco et protégez-nous, faites que nous soyons heureux dans cette vie et que nos biens s'accroissent entre nos mains. »

Quand la dernière femme a prononcé ces paroles pour la troisième fois et salué la lune, le chef de la maison prend une bougie allumée et, la penchant sur un vase en cuivre plein d'eau, fait tomber dans cette eau des gouttes de cire. Autour de lui toute la famille est pressée et chacun suit avec attention l'opération qui s'accomplit. Si, de cette bougie, beaucoup de gouttes de cire tombent dans l'eau, les pluies seront abondantes et les rizières seront fécondes; s'il ne tombe que quelques gouttes de cire, les pluies seront rares et la récolte du riz sera médiocre.

Alors les jeunes gens, frères ou sœurs, fiancés ou amis

prennent les offrandes faites aux divinités célestes et les présentent à la bouche des jeunes filles, le paddy grillé que la lune a vu pousser dans les champs, qu'elle a vu cuire dans la marmite, écraser dans le mortier et exposer à ses rayons pâles. Puis on leur fait boire de l'eau de coco à même la noix et on leur offre des gâteaux et des bananes. On salue la lune et chacun frappe dans le dos de son plus proche voisin afin, me dit en riant un lettré, de faire descendre les aliments. — « Soyez notre protectrice, dit-on à la lune, veillez sur nous, belle et bonne lune; continuez d'éclairer le monde quand le soleil s'est enfoncé à l'horizon, afin que les ténèbres ne couvrent pas toute la terre. » On la salue encore, puis les bonnes parties de jeu s'engagent.

On m'a dit que de tendres paroles sont dites au cours de cette fête et que bien des serments d'amour y sont échangés; alors la lune est prise à témoin et constituée gardienne de la parole donnée.

XI. — Le *Thvœu bon oy téan phlœung puon phnôm srau* ou « Fête de l'offrande au feu d'un monticule de paddy » a lieu dans le courant de Méak-thom qui est toujours l'avant dernier mois de l'année, qu'elle soit ordinaire c'est-à-dire de douze mois, ou intercalaire c'est-à-dire de treize mois. Elle me paraît être la fête du feu et par suite la fête du soleil et, comme la fête précédente, une cérémonie d'origine brahmanique, adoptée, tolérée plutôt, par les buddhistes qui ont ainsi toléré un certain nombre de cérémonies qui rappellent le vieux culte. Cette fête a lieu soit dans les rizières, alors que tous les habitants sont occupés à égrener le paddy, soit dans les villages, soit même, mais plus rarement, dans les monastères. Les bonzes sont invités à venir prier, en présence d'un feu de bois précieux et odoriférant qu'on a allumé et d'un petit monticule de paddy qu'on a formé avec du paddy provenant de la nouvelle récolte. Les prières terminées, on les conduit à quelque distance au bord de la rivière si elle n'est pas trop éloignée, de la mare, ou près d'un arbre, et on les baigne en versant sur eux l'eau que contiennent des vases ou que l'on puise avec des vases. Baignés par les hommes et même par

les femmes (celles-ci doivent éviter que leurs effets touchent les effets des religieux), on les ramène près du feu, en passant soit sur des planches, soit en marchant sur le corps des fidèles qui sont couchés devant eux. Ils s'asseoient par terre, les jambes ramenées à gauche et ils respirent les bonnes odeurs qui s'échappent du foyer.

La cérémonie terminée, le paddy du monticule est mis en sac, offert aux religieux et porté au monastère.

XII. — Le *Thvœu bon hê phka*, c'est-à-dire la « fête des fleurs », peut se célébrer toute l'année; c'est une sorte de pèlerinage fait à une pagode éloignée par un ou plusieurs villages qui se sont entendus pour cela. Ces pèlerinages sont nombreux et déplacent toujours un grand nombre de fidèles qui viennent avec leurs bonzes, leurs femmes et leurs enfants, quelquefois de très loin. J'ai vu un jour à Kômpot, débarquer, de vingt-sept jonques, près de trois cents pèlerins et pèlerines, la population de sept hameaux de l'arrondissement d'Hatien. Ils apportaient sur des civières de bambous des fleurs naturelles et des fleurs artificielles, des fruits, des denrées, des noix de coco et des effets jaunes.

Vingt bonzes et tous les achars de la région les accompagnaient. Toute la cérémonie du *thvœu bon hê kakthæn* fut célébrée, comme il a été dit plus haut, puis tous les habitants reprirent la route de leur village, traversant une seconde fois la mer.

XIII. — Le *nîmûnt louk sangkh chhak oy sâmpot sâ* ou « don fait aux religieux d'un morceau d'étoffe blanche », est une cérémonie qui peut se célébrer toute l'année, soit à l'occasion d'un *réâp bat*, qui a lieu le matin, soit au cours d'une autre cérémonie qui a lieu le soir, au monastère ou chez un fidèle. Je n'ai pu savoir ce que veut dire exactement le mot *chhak*, mais j'ai pu examiner un des coupons; il était de cotonnade blanche ordinaire, large d'un mètre environ et long de cinq coudées. Voici comment se célèbre cette cérémonie.

L'étoffe est déposée sur un plateau à pied, qui est le plateau

rituel des offrandes, avec quelques fleurs, quelques bougies, quelques baguettes odoriférantes, puis présenté par celui ou celle qui fait l'offrande au religieux préféré. Celui-ci prend un bout de l'étoffe ; le donateur la développe et l'étend au-dessus de toute sa famille réunie, agenouillée et de tous ceux qui peuvent y trouver place. Puis le religieux récite une prière que tout le monde écoute les mains jointes, afin de souhaiter à ceux que cette étoffe recouvre d'acquérir les mérites qui procurent les biens de ce monde et ceux du paradis. La prière terminée, il tire à lui l'étoffe, tend les parties de l'offrande demeurées dans le plateau, et les fidèles se retirent.

Cette curieuse cérémonie qui rappelle l'imposition de l'étole sur la tête du fidèle et la prière que le prêtre catholique prononce à l'occasion de certaines fêtes, et qui est aussi l'occasion d'une aumône, est très belle et très suivie. J'ai vu toute la population d'un village se rendre au monastère pour la célébrer, et dix et douze personnes se presser sous l'étoffe blanche pour avoir part aux souhaits formés par le religieux. Ceux qui ne pouvaient se placer sous la cotonnade, s'efforçaient de la toucher et, agenouillés, la main gauche étendue le long du bras droit dont la main tenait l'étoffe[1], écoutaient, la tête inclinée, les yeux clos ou baissés, la prière du révérend. Les gens qui ne donnaient rien, parce qu'ils étaient trop pauvres, mais qui se joignaient au donateur pour se placer sous l'étoffe ou même pour la tenir, étaient, autant que le donateur, persuadés de l'efficacité des souhaits prononcés.

[1] On ne doit jamais au Cambodge, offrir, remettre avec une seule main un objet quelconque à une personne qu'on veut honorer ; l'offrande doit être faite avec les deux mains. De là cette position des bras que je cherche à rendre ici en quelques mots.

II

LES THNGAY SŒL OU JOURS SAINTS

En outre des jours fériés qui, tous les ans, se présentent à la même date et sont célébrés d'après un certain rituel, il y a les jours fériés qui reviennent quatre fois par mois lunaire et qui sont tous célébrés de la même manière. Ces quatre jours fériés du mois, qui remplacent nos dimanches, sont nommés *thngay sœl*, ou « jours des préceptes, jours saints », par les Cambodgiens. Les textes les nomment *obosath*, du pâli *uposatha*, mais il n'y a guère que les lettrés et les plus instruits des religieux qui les connaissent sous ce nom; sauf trois ou quatre religieux des deux grands monastères de Phnôm-Pénh, je crois que personne ne sait qu'ils sont désignés autrement que par les expressions « premier jour saint, deuxième jour saint, troisième jour saint et quatrième jour saint ».

Quoi qu'il en soit de l'ignorance générale à cet égard, il est d'usage au Cambodge d'observer le premier et le huitième jour de la lune montante, le premier et le huitième jour de la lune décroissante.

Ces jours-là, pour les religieux, les prières sont plus nombreuses, les heures de méditation sont plus longues, le silence dans le monastère est plus absolu et les travaux sont suspendus. Quelques religieux dévots se privent d'un des deux repas qui leur sont permis, ou se privent de boire dans l'après-midi.

Ce jour-là, les laïques, les femmes surtout, dès sept heures du matin, se rendent au monastère avec des vivres qu'ils offrent aux religieux, des fleurs et des baguettes odoriférantes

qu'ils présentent au Buddha après s'être inclinés devant sa statue et avoir prié, assis à terre et les mains jointes. Le matin principalement, l'autel est illuminé et la fumée des baguettes odoriférantes l'enveloppe d'une nuée parfumée. Quelques personnes font des aumônes aux pauvres, quand il s'en présente, aux oiseaux du ciel et aux chiens du village. Beaucoup, ces jours-là, saluent plus respectueusement leurs père et mère, n'engagent aucune discussion avec le prochain, parlent plus doucement à leur personnel, ne boivent aucune liqueur fermentée et ajoutent un plat à l'ordinaire des esclaves. Mais il en est un grand nombre qui, tout en observant les jours saints, vaquent à leurs affaires, comme les autres jours, dont les femmes seules vont au temple et qui n'y paraissent eux-mêmes que les jours de grande fête religieuse, ou quand ils ont une raison particulière d'y aller prier.

III

L'INTERVENTION EN FAVEUR DES MORTS

I. — Presque toutes les religions[1] admettent que les vivants peuvent intervenir au bénéfice des morts et que les prières des vivants ouvrent les portes de l'enfer. Les buddhistes partagent cette croyance et je la trouve au Cambodge chez tous les religieux et dans toute la population. Le jeune homme qui entre en bonzerie est convaincu que, non seulement il y acquerra des mérites, mais que, par ses invocations, il pourra adoucir les peines que ses parents morts ont encourues et qu'ils endurent dans les enfers; il est convaincu que les mérites qu'il acquiert et dont il profitera un jour, au paradis et dans une autre vie terrestre, auront, par une sorte de loi de répercussion, la propriété de modifier dans un sens miséricordieux la loi du fruit des œuvres. « Pour que cette loi [de répercussion] s'exerce, me dit un religieux, il est indispensable que celui qui invoque, que le religieux songe aux personnes dont il veut améliorer la condition; si le religieux ne songe pas à ses ancêtres, à ceux qu'il veut sauver, les actes qu'il accomplit lui profitent, mais ne profitent qu'à lui. » Et ce religieux m'affirme que toute bonne œuvre, faite au nom d'un être qui expie en enfer, par une personne quelconque, profite au damné et à celui qui l'a faite. Et il ajoute : « Aucune bonne œuvre, nulle série d'œuvres bonnes, ne peut tout à fait ouvrir les portes de l'enfer à un damné, mais le temps de la souffrance

[1] Je crois que la religion juive fait seule exception; cette religion n'admet ni l'intervention des vivants pour les morts, ni celle des morts pour les vivants.

peut être abrégé et les souffrances endurées moins cruellement senties. » Mais cette opinion n'est pas admise par tous les religieux ; l'un d'eux prétend que « la bonne œuvre d'un vivant peut immédiatement ouvrir la porte de l'enfer à un damné, au nom et à la place duquel cette bonne œuvre a été faite, si toutefois cette bonne œuvre équivaut au temps que ce damné doit encore souffrir et à la gravité des souffrances qu'il doit encore endurer. »

Quoi qu'il en soit, cette croyance à la faculté que possèdent les vivants de modifier, par leurs œuvres bonnes, la loi du fruit des œuvres, d'abord et dogmatiquement présentée comme immuable, me semble illogique. Cependant, je la trouve chez toutes les nations buddhiques, au Tibet, en Chine, aux Indes, à Ceylan, en Barmanie, au Laos et partout. Comme beaucoup d'autres dogmes buddhiques, elle est antérieure au Buddha Siddhártha ; elle figure dans le *Manâva dharma sastra ;* la nouvelle doctrine a cru pouvoir conserver une pareille croyance, céder peut-être à la poussée des masses ignorantes, mais elle s'est bien gardée de dire pourquoi la loi du fruit des œuvres individuelles pouvait être modifiée, contrariée par l'œuvre d'un autre ; elle n'a pas cherché, si je ne me trompe, à justifier cette opinion, et elle a bien fait, parce que je ne vois pas quelles raisons on aurait pu donner pour expliquer une contradiction aussi grave.

Les Chinois croient aussi à l'intervention des vivants au bénéfice des morts, des morts bienheureux au bénéfice des vivants qui, dans cette vie, continuent d'expier les fautes commises au cours d'une existence précédente.

II. — Depuis que ceci est écrit, un achar me dit : « Vous avez tort de croire qu'il y a contradiction entre la loi des causalités et celle d'intervention des vivants pour les morts ; ceux qui *se sauvent* de l'enfer en suite des bonnes œuvres faites en leur nom par des vivants, ont, par une action semblable, faite par eux au cours de leur dernière existence, mérité cette intervention. Toujours, les enfants prient pour les parents, font des aumônes en leur nom, et ces enfants, par cela même, méritent que leurs enfants songent à eux

quand ils seront morts. C'est ainsi que les vivants sont liés aux morts et que les père et mère sont portés au respect des ancêtres par l'intérêt qu'ils ont à être respectés par leurs enfants; c'est en n'oubliant pas les ancêtres qu'on mérite de n'être pas oublié par les enfants. »

Quelques jours après avoir reçu cette explication, je vis une bonne vieille qui offrait en aumône un beau poisson aux oiseaux du ciel. Je l'interrogeai afin de savoir le mobile de cette œuvre pie; elle me dit : « J'offre ce poisson en aumône aux oiseaux, qui sont des êtres comme moi, au nom de mes père et mère morts il y a bien longtemps, de mes grands-parents que j'ai connus, de mes ancêtres que je n'ai pas connus, afin qu'ils soient délivrés s'ils souffrent, plus heureux s'ils sont heureux en haut, et pour qu'ils viennent rôder autour de moi et pour qu'ils me protègent. »

LIVRE VIII

LA SANGHA OU LE CLERGÉ

Le religieux ne doit éprouver ni plaisir des sens, ni plaisir du cœur à la vue des beaux objets quels qu'ils soient, à l'audition des sons les plus mélodieux, à l'aspiration des odeurs les plus suaves, au toucher des choses les plus douces; les pensées les plus agréables pour tous les autres doivent le laisser calme et n'être pour lui que des sujets de méditation. Pourquoi? Parce que le plaisir éprouvé donne naissance au désir, le désir le plus simple à la passion la plus vive. Pourquoi un religieux ne doit-il point avoir de désir? Parce que celui qui cherche une seconde de bonheur sur cette terre, parce que celui qui jouit une seule seconde des biens de ce monde, qui trouve plaisir même à songer aux choses désirables, belles, bonnes, douces, ouvre son cœur à la joie, le ferme à la sérénité du cœur et des sens, et s'écarte, à cause de cela, de la route qui conduit par le détachement des biens de ce monde, des biens du paradis, au séjour du Nippéan, où nul ne peut entrer s'il ne s'est écarté des choses du monde des hommes et du monde des dieux sans regrets, s'il n'a pu les considérer sans trouble de cœur, c'est-à-dire sans les trouver belles, douces, agréables, enviables, ou sans les trouver laides, amères, désagréables et haïssables. Celui qui s'écarte des biens du monde et les maudit n'en est détaché que par

passion; il les aime en vérité, mais son amour pour eux a pris la forme de la haine; on ne maudit pas ce qu'on ne peut pas aimer; on n'aime pas ce qu'on ne pourrait pas maudire, parce que l'amour et la haine sont comme les deux bouts d'un même bâton dont le milieu serait la passion. Pas de milieu, pas de bouts; ni milieu, ni bouts, rien, c'est-à-dire l'indifférence, le détachement des choses de ce monde, détachement qui ne comporte ni amour ni haine.

I

LES PHIKKHUS OU RELIGIEUX

I. — L'Église buddhique, au Cambodge, est organisée, mais son organisation qui rappelle par certains côtés l'organisation de l'Église catholique, est loin d'avoir fait de tous les religieux du royaume un corps de moines obéissant à une même impulsion, recevant, comme le clergé catholique par exemple, le mot d'ordre qui peut tout mettre en mouvement.

Tout d'abord, elle est une église nationale qui ne reconnaît la suprématie d'aucun religieux étranger. Celui que nous appelons, en Europe, le « pape, le chef de l'Église du Sud », et qui n'est en réalité que le chef de l'Église de Ceylan, n'est considéré au Cambodge ni comme un patriarche, ni comme le premier entre les religieux du Buddha; il est simplement le chef de l'Église de Langka.

L'Eglise de Langka elle-même n'est pas considérée comme une *sangha* suprême, comme une *sangha* impulsive; c'est un clergé plus instruit et qui, mieux que le clergé cambodgien, a su conserver la langue mokkut[1] pure de toute altération, et qui, par cela même, se trouve en possession des textes[2] les plus anciens et les plus purs.

Les Cambodgiens disent qu'ils ont reçu leurs sâtras religieux de Ceylan, en l'an 638, mais ils prétendent, qu'ils étaient déjà buddhistes depuis longtemps quand la jonque du

[1] De Magadha; la langue que nous appelons improprement le *pâli*. Le mot *pâli* veut dire « texte ».

[2] *Baley*.

roi laotien qui rapportait le *Tripitaka* vint, à son retour de Langka, échouer sur leurs côtes [1].

Quoi qu'il en soit, tout en reconnaissant que son rituel, que ses canons sont ceux de l'Église du Sud, que l'Église de Ceylan lui est supérieure en instruction religieuse, et bien que quelques-uns de ses membres aillent étudier les *baley* sous la direction des moines de Kandy ou de Colombo, l'Église cambodgienne ne reconnaît point la suprématie du chef de l'Église ceylandaise.

Donc, pas de patriarche étranger au pays, mais une Eglise nationale.

II. — Cette église a-t-elle un chef national, un chef suprême qui joue le rôle d'un pape ou même celui d'un chef d'ordre. Je trouve un chef reconnu de l'Église cambodgienne, mais ce chef est le roi. Or, il n'est le chef de l'Église que parce qu'il est le chef du royaume, et par conséquent le maître des hommes qui peuplent les monastères; il est le protecteur naturel de la religion comme la reine d'Angleterre est la protectrice de l'Eglise anglicane, comme le tzar est le protecteur de l'Eglise orthodoxe russe; mais je ne vois pas qu'il en soit le chef suprême : il n'a pas le droit de modifier, de changer la Doctrine, d'intervenir en matière religieuse. Si ce n'est pour défendre et protéger les religieux, punir les malfaiteurs qui les attaquent ou qui volent dans les temples, il n'est guère, dans ses rapports avec eux, plus qu'un autre fidèle. Sa fonction la plus religieuse consiste à nommer les deux primats du royaume. Le *Chbap tâmnîm pî bauran* ou « lois et traditions d'autrefois » enseigne cependant que « le Buddha a confié au roi la direction et la surveillance de la religion » et que « les biens du Triple joyau sont considérés comme appartenant au roi et ne peuvent être traités (confisqués) comme les biens des laïques ». Mais on estime qu'incontestablement cette direction ne peut être que matérielle, que le roi n'a rien à décider en matière de doctrine et que les biens de l'Église lui appartiennent en tant que maître du royaume où ils sont

[1] Voyez l'Introduction : *L'Introduction du buddhisme au Cambodge.*

situés, mais qu'il ne peut ni les prendre, ni les donner, ni changer leur nature. C'est d'ailleurs ce que la même loi enseigne un peu plus loin.

III. — Les deux primats royaux sont deux religieux : l'un, le *sâmdach Préas Sânghréach*[1] est chargé de pourvoir de chefs les diocèses et les monastères de la *droite*, et l'autre, le *Louk Préas Saukonn*[2], monsieur l'éminent Parfum, est chargé de pourvoir les diocèses et les monastères de la *gauche*. Le premier est supérieur au second, mais il n'est pas son chef; leur indépendance réciproque est absolue, et jamais on n'a vu l'un se préoccuper de ce que l'autre faisait.

Ils ont chacun un monastère à gouverner, chacun une partie du royaume à pourvoir, chacun une école à diriger; l'un a deux cents religieux dans son monastère et l'autre en a cent cinquante dans le sien, et jamais ils ne se concertent, jamais ils ne se consultent.

Cette division du royaume en *droite* et *gauche* n'est pas même une division spécialement religieuse, elle est, avant tout et surtout, une division administrative ; ces deux circonscriptions, considérées au point de vue civil, sont représentées au palais par deux chambellans, le *Louk mâha montrey*, derrière lequel se rangent les dignitaires des provinces de droite, et le *Louk mâha tép*, derrière lequel se rangent les dignitaires des provinces de gauche; considérées au point de vue religieux, elles sont représentées par le Sâmdach Préas Sânghréach et le Louk Préas Saukonn. En somme les deux primats sont pour le monde religieux ce que les chambellans sont pour le monde civil; ils sont deux grands mandarins chargés des affaires religieuses des deux circonscrip-

[1] Très juste, éminent chef de la Sângha; du sanscrit *sumédhas*, intelligent, ou bien du pâli *so*, très ; *dakkhino*, juste, savant, habile, adroit, *paro*, éminent, *sangha*, église; *râja*, chef. — *Réach* (*râja*) à la fin d'un titre me paraît être toujours un substantif, et un adjectif quand il le précède. Ainsi *réach amat* me paraît devoir être traduit « amat royal, royal amat », c'est-à-dire, officier royal, confident royal, ministre du roi. On peut aussi traduire *sâmdach* par *auguste*. — *Sâmdach*, qui est fait du préfixe *sâm*, suprême, et peut être du mot *sdach*, roi, n'est peut-être que la traduction en cambodgien du mot sanscrit *samrâja*, qui signifie « suprême râja ».

[2] Du sanscrit *suganda*, bonne odeur.

tions administratives et politiques du royaume qu'ils doivent pourvoir. Dans certains cas, laissés à leur conscience, ils peuvent intervenir en faveur d'un coupable, d'un innocent, pour empêcher soit un crime, soit une rigueur trop grande, mais leur droit est moins un droit de remontrance qu'une autorisation d'intercéder.

Le dernier Préas Saukonn est mort en 1894 et n'est pas encore remplacé; il était certainement le religieux le plus instruit, le philosophe le plus profond du royaume; les Cambodgiens disent : le plus saint des religieux.

Le Sâmdach Préas Sânghréach est actuellement un vieillard d'une soixantaine d'années, très vert encore et savant, mais qui a moins médité que son ancien collègue et qu'on consulte avec moins de profit. Il est actuellement le seul chef des religieux, je devrais dire le premier entre les chefs des religieux, le premier entre les chefs de monastère, et son autorité, qui était presque nulle avant la mort du Préas Saukonn, ne s'est point accrue. Il n'est pas plus qu'un autre bonze et n'a point d'ordres à donner; il n'en donne pas. De fait, il est le plus consulté des religieux, parce qu'il est savant, parce qu'il est, en fait, un mandarin royal, parce qu'il dirige un monastère de deux cents religieux. Mais c'est tout.

IV. — Les deux circonscriptions de droite et de gauche sont composées de provinces civiles qui sont donc aussi des provinces religieuses, des diocèses. Dans chaque diocèse, et non en tête de chaque diocèse, il y a un *ôppachchéa*[1], c'est-à-dire un religieux chargé des ordinations. Il est nommé par celui des deux grands chefs religieux dont sa province relève, et toujours choisi dans le diocèse parmi les religieux les plus instruits et les plus vieux dans les ordres; un religieux qui n'est pas au service du Buddha depuis vingt ans au moins ne peut être nommé ôppachchéa. Une fois nommé, il doit quitter son monastère et aller habiter l'une des bonzeries du chef-lieu. Il est tenu de se transporter dans son diocèse, partout

[1] Du pâli *oupajjhâya*.

où un chef de monastère le demande pour une ordination, mais il ne peut pas empêcher un ôppachchéa d'une autre province de venir recevoir, *admettre* dans la sienne, parce que, s'il est le premier religieux du diocèse, il n'en est pas le chef. Il peut recevoir dans les ordres ceux qui lui sont présentés par les chefs des bonzeries, mais il n'a aucun ordre à donner, aucune surveillance particulière à exercer, aucun religieux à introduire dans un monastère ou à en chasser. Quand il ne consacre pas un nouveau religieux, il est semblable aux autres bonzes et leur égal. Il est toujours chef d'un monastère, mais les religieux s'accordent pour reconnaître qu'il pourrait, à la rigueur, n'être qu'un religieux habitant un monastère placé sous les ordres d'un autre chef.

V. — Il y a généralement de dix à vingt monastères par province. Chaque monastère a pour chef un *mé-véat*[1] ou *louk krou-thom*[2]. Ce chef est nommé soit par le sâmdach Préas Sânghréach, soit par le Louk Préas Saukonn, selon la division territoriale à laquelle il appartient, mais il peut être présenté ou recommandé soit par l'ôppachchéa, soit par les religieux du monastère qu'il doit gouverner, soit même par les habitants du pays où se trouve la bonzerie à pourvoir.

Au-dessous du *mé-véat* ou *louk krou-thom*, il y a le *louk krou-sot*[3] qui, son titre l'indique, devrait être le lecteur qui, à certains jours fériés, lit devant les fidèles les textes sacrés; en fait, il est le chef adjoint au chef. Au-dessous de ce personnage, par rang d'ancienneté dans l'ordre, il y a les *krou* ou professeurs tous égaux entre eux, mais qui, pour voyager, pour mendier, pour se placer au temple, tiennent la place que leur ancienneté leur assigne. On a vu des hommes très vieux, mais nouvellement ordonnés, se placer au dernier rang; mais alors, à cause de leur grand âge, il est d'usage de les placer plus près du chef; on voit quelquefois aussi un *ancien* marcher avant le chef du monastère et celui-ci s'effacer

[1] Chef du temple, mais le mot *véat* est pris ici pour « monastère ». On devrait dire *mé-kœut*.

[2] Monsieur le grand professeur.

[3] Monsieur le professeur lecteur, du pâli *sutavâ*, savant dans les textes.

devant lui par un acte de modestie publique et de tendre respect.

Au-dessous de tous ces religieux qui sont désignés sous le nom de *phik* ou *phikkhus*[1], mendiants, et surtout de *louk sângh*, Monsieur de la Sângha, il y a les *nén* ou novices, trop jeunes encore pour pouvoir être admis au nombre des *phik*, mais qui déjà portent le costume et suivent certains règlements.

Le monastère est absolument indépendant; il ne relève ni de l'*ôppachchéa*, ni du grand chef religieux. Il a pour chef absolu le *mé-véat* qu'on lui a donné, et ce *mé-véat* gouverne sa communauté comme il l'entend, avec une grande modestie, avec une grande douceur et le moins d'autorité possible. C'est à peine si les religieux sentent sa direction; cependant ils satisfont à ses moindres désirs sans jamais murmurer, immédiatement, et lui marquent en toute occasion le plus grand respect. Le *mé-véat* est assurément à la fois le chef qui est le mieux obéi et celui qui commande le moins; il veille surtout à l'observance du *krék-piney*[2] ou règlement de la discipline, du *sângkhaphot*[3] ou rituel, et néglige plus qu'il faudrait à nos yeux d'occidentaux les choses matérielles au milieu desquelles il vit : la bonzerie, les temples, l'enclos, la statue du Buddha elle-même ne sont jamais aussi bien entretenus qu'on le pourrait désirer. La ruine est partout, et l'incurie, l'insouciance sont vraiment extraordinaires. Mais cette incurie, cette insouciance pour les choses de ce monde sont aussi une vertu buddhique; il ne convient pas que des religieux qui font vœu de pauvreté et de méditation se préoccupent des choses matérielles qu'ils sont bien obligés de subir, puisqu'ils sont des êtres vivant sur notre terre; mais n'est-ce point assez d'être obligé de subir ces choses? faut-il encore s'en préoccuper l'esprit?

VI. — La *sângha* du Buddha ou clergé buddhique est donc moins un clergé qu'un composé de monastères indépendants

[1] Du pâli *bhikkou* et du sanscrit *bhikshu*, mendiants, religieux mendiants.
[2] Vinaya.
[3] Du pâli *sangha*.....

les uns des autres, autonomes, et qui ne sont identiques que parce qu'ils poursuivent le même but avec les mêmes moyens, que parce qu'ils sont soumis à une discipline identique et qu'ils partagent la même croyance. C'est peu à nos yeux d'occidentaux, habitués à ne voir l'ordre moral que lorsqu'il est basé sur l'ordre matériel, à ne reconnaître la discipline que lorsqu'elle est affirmée par un gouvernement ; c'est assez aux yeux des orientaux et c'est beaucoup à mon sens, puisque je me trouve en présence d'une société religieuse qui dure depuis deux mille quatre cents ans sans que sa constitution primitive se soit sensiblement altérée. Pour se maintenir ce qu'elle a été aux premiers jours du buddhisme, pour résister aux luttes que les brahmanes lui ont livrée, pour survivre à sa défaite dans l'Inde, la *sângha* n'a eu besoin ni d'une autorité royale combattant pour elle et l'imposant[1], ni d'un pouvoir spirituel personnifié soit dans un religieux, soit dans une assemblée religieuse, pour coordonner ses efforts et diriger son action. La *sângha*, représentée par une multitude de *sânghas* autonomes, a duré par elle-même, par la puissance de sa doctrine, sans que la persécution paraisse jamais avoir été appelée à son secours. Le caractère même de la doctrine qui la disciplinait et la tendance générale que cette doctrine imprimait à toutes les *sânghas* indépendantes, ont suffi non seulement pour affirmer son triomphe, mais pour lui donner la durée. N'est-ce rien cela ? Des groupes qui, sans se concerter jamais, sont liés par une discipline identique et une même doctrine que nulle autorité terrestre ne maintient ; des groupes, dis-je, qui se renouvellent sans changer et qui s'éternisent ; des groupes qui sont autonomes et qui, malgré

[1] Le Constantin du buddhisme, Açoka-le-Grand (Piyadasi), lui-même proclame la liberté de conscience, « respecte toutes les croyances » et, s'il dit que « on peut n'honorer que sa propre croyance », il ajoute qu'il « ne faut pas blâmer celle des autres..... et qu'il y a des circonstances où la croyance des autres doit être également honorée ». Il va plus loin et proclame que « en agissant ainsi, selon les cas, on fortifie sa propre croyance et on sert celle des autres », que celui qui, au contraire, « exalte sa croyance, blâme celle des autres en se disant : *mettons notre foi en lumière*, nuit à la croyance qu'il professe ». Il ajoute qu' « il n'estime rien que ce qui peut augmenter la bonne renommée et le développement de toutes les croyances. » (Septième édit de Guimar.)

cette autonomie qui ressemble à l'émiettement, concourent victorieusement à une unité de doctrine, de tendances et d'esprit religieux vraiment remarquables ?

VII. — En fait, point d'Église, point de *sângha* nationale ; une multitude de *sânghas* composées de moines cambodgiens, parlant la même langue, mais obéissant à la même discipline imposée par la doctrine, sous la surveillance des civils.

Je dis bien : « sous la surveillance des civils, sous la surveillance des fidèles ». Et cela a suffi, cela suffit encore à maintenir l'observance de la règle parmi les religieux, à maintenir les religieux dans l'état où le Buddha voulait qu'ils fussent : « pauvres, mendiants et sans maison », des mendiants n'ayant pour vivre que ce qui leur est donné chaque jour, n'ayant pour se vêtir que les vêtements donnés ou les loques ramassées dans les cimetières, n'ayant pas pour reposer leur tête une pierre qui soit à eux et n'ayant sur les rois, sur les notables, sur le peuple aucune influence mondaine. Et ce que le Buddha a voulu qu'ils fussent, ils le sont encore : des cadavres vivants, non pour l'action entre les mains de leurs chefs comme nos jésuites, mais pour l'exemple qu'ils doivent au peuple et leur propre salut. Ils n'aspirent ni au gouvernement des hommes, ni au gouvernement des consciences ; ils se bornent à prêcher l'exemple et à enseigner la doctrine sans l'imposer. Et s'ils n'ont aucun pouvoir politique, aucun pouvoir temporel, s'ils ne sont jamais consultés en matière civile, ils sont restés un clergé respectable et respecté, parce qu'il ne s'est jamais compromis ; leur doctrine est admise par tout le monde, indiscutée, parce qu'ils sont demeurés étrangers à toutes les révolutions qui ont tout ruiné autour d'eux, parce qu'ils sont restés des hommes de foi religieuse, et rien autre chose.

Je demandais un jour au Louk Préas Saukonn pourquoi les religieux buddhistes ne s'étaient point organisés en corporation, en un corps religieux ayant ses chefs, sa hiérarchie, sa paperasse et tout ce qui constitue une compagnie ; il me répondit : « Pourquoi les religieux auraient-ils des chefs, pourquoi formeraient-ils une association, puisqu'ils ne pré-

tendent pas au gouvernement des hommes et qu'ils n'existent que pour prier, pour enseigner la doctrine et les lettres, pour méditer et pour servir d'exemple. Nous sommes des mendiants comme le Buddha qui, pour être mendiant, a fui son palais et le pouvoir, le monde, et nous ne sommes pas une organisation. Pour mendier et prier, pour prêcher et pour méditer, avons-nous besoin d'un chef. »

VIII. — Un religieux volé peut signaler le vol, mais il ne peut ni porter plainte ni nommer le voleur ; si le voleur est découvert, il ne peut ni déposer contre lui ni même le laisser condamner sans intervenir en sa faveur, afin qu'aucune peine corporelle, qu'aucune amende, qu'aucune détention ne lui soit infligée. Un religieux modèle va moins loin encore, il ne parle même pas du vol dont il a été l'objet; frappé, il se tait et fait des souhaits afin que le voleur s'amende et qu'il se sauve.

Les religieux cambodgiens sont d'une grande moralité et très soucieux d'observer les préceptes sacrés ; les anciens sont des hommes d'une grande douceur et d'une grande bienveillance, et si la population les respecte c'est qu'ils sont respectables et vraiment détachés des choses de ce monde, c'est qu'ils n'appartiennent à aucune coterie et qu'ils sont avec les gens du peuple aussi courtois qu'avec le gouverneur de la province, qu'avec les mandarins. Ils ne vont que là où ils sont appelés et pas plus souvent chez les grands que chez les humbles, et cela plaît au peuple qui aime à voir les Louk sângh, messieurs de l'Église, quelle que soit leur origine, s'en aller sans saluer ceux devant lesquels il tremble et ne pas marquer aux mandarins plus de respect qu'au dernier des misérables.

Cet esprit de justice, de démocratie religieuse est si grand que les princes eux-mêmes, quand ils sont religieux, ne sont pas distingués de leurs confrères par le professeur, ne sont pas mieux traités par lui ; le fils du gouverneur de la province, quand il étudie dans un monastère, est confondu avec les autres élèves, n'est pas plus estimé qu'eux, pas plus surveillé que le plus pauvre ; son orgueil ne compte pour rien et, tous, même les jeunes élèves, paraissent ignorer qu'il est le fils du

chef de la province et qu'il a plus de chances qu'eux d'être plus tard un personnage et leur chef.

IX. — D'autre part, le sentiment intime mais profond existe que le monastère et le temple sont la propriété, non des religieux, mais du village et du roi puisque le village est la propriété du roi. Et cependant c'est au Buddha qu'on prétend avoir donné. Je demandais un jour à un religieux : « A qui appartient le monastère ? » Il me dit : « Au Buddha. » Je lui observe que le Buddha étant au Nirvâna ne peut plus rien posséder sur terre. « Oui, dit-il, mais le Buddha est ici représenté par la doctrine. » J'observe que la doctrine n'est pas une personne morale. « Vous avez raison, me dit-il, mais la doctrine a pour l'enseigner les religieux. » J'observe encore que les religieux ne peuvent rien posséder : « Oui, dit-il, mais s'ils ne possèdent pas, ils ont. » J'observe encore qu'ils jouissent, mais qu'ils ne possèdent pas : « Vous avez raison, dit-il, ils ont, pour le compte des fidèles qui connaissent le Buddha et qu'ils instruisent dans sa doctrine. » Je fais remarquer à mon interlocuteur que le roi est le maître de tous les biens contenus dans le royaume et que le *Chbap tûmnîm pî bauran* enseigne que tous les biens des monastères appartiennent au roi : « C'est vrai, me répond-il, mais alors que le roi peut prendre à ses sujets la terre qu'ils détiennent et n'est tenu qu'à leur payer leur maison et les arbres qu'ils ont plantés, il ne peut reprendre à un monastère le sol sur lequel il est construit, l'eût-il donné lui-même, et même les terres que les fidèles ont données à ce monastère, mêmes les esclaves dont ils lui ont fait présent. Il n'a pas même le droit de prendre à tel monastère une chose qui lui appartient pour la donner à un autre. » Et cette notion est l'antique notion : J'ai montré quelque part[1] un acte d'affranchissement d'esclaves attachés à une bonzerie, dressé en 643 de notre ère par un chef de monastère après avoir pris l'avis, non seulement des religieux placés sous ses ordres, mais des habitants du pays où cette bonzerie était établie. Les bonzes ne possèdent rien, le monas-

[1] *Nouvelle Revue de l'histoire du droit français et étranger*, janvier-février 1894.

tère qu'ils habitent n'est pas même à eux. Cependant beaucoup de bonzeries, sinon toutes, ont soit des biens, soit des esclaves, et quelques-unes ont des biens immeubles et des esclaves. J'ai dit ailleurs[1] ce que sont ces biens et d'où proviennent ces esclaves, mais je suis obligé de me répéter ici. Les biens sont des dons royaux ou des dons particuliers; les esclaves sont des condamnés ou des descendants de condamnés pour crime de sacrilège commis contre la religion, des descendants de prisonniers faits à la guerre et donnés aux pagodes, des esclaves donnés par leurs maîtres ou des gens qui sont volontairement entrés au service des monastères; les premiers sont les *pol préas*; les seconds sont les *komlas préas*; les troisièmes sont les *bâmros préas* et les quatrièmes sont les *nhom préas*. Les biens immeubles de la pagode sont dits *sâmbat préas* (biens sacrés); les esclaves, les domestiques et les biens sont biens de main-morte et constituent quelquefois un revenu pour la pagode. Mais ils ne sont régulièrement ni loués ni administrés; les religieux n'ont le droit ni de les louer, ni de les vendre[2]; alors ils laissent prendre, par les gens qui veulent les cultiver, les biens qu'ils possèdent et ceux-ci leur remettent ce qu'ils veulent en objets consommables par le monastère ou utilisables pour le culte : bougies, baguettes d'encens, étoffes, ornements pour l'autel, paillottes, rotins, bambous pour réparer, entretenir les maisons des religieux et le temple. Il y a même des particuliers qui ne donnent rien pour les terrains sacrés qu'ils cultivent bien qu'ils aient promis de donner, et auxquels les religieux ne réclament pas[3]. Les *dey préas* (terres sacrées) ne sont pas imposées quand elles sont travaillées par des esclaves sacrés, mais elles payent quand ceux qui les cultivent sont des libres ou esclaves

[1] *Recherches sur le droit public des Cambodgiens*, 1894.

[2] C'est-à-dire ni de les vendre pour en faire argent, car, si un monastère possède un esclave méchant, insoumis, dangereux, il a le droit de le faire vendre à l'étranger, mais alors il doit employer l'argent à l'achat d'un autre esclave destiné à remplacer celui qui a été vendu. *(Chbap tûmnîm pi bauran.)*

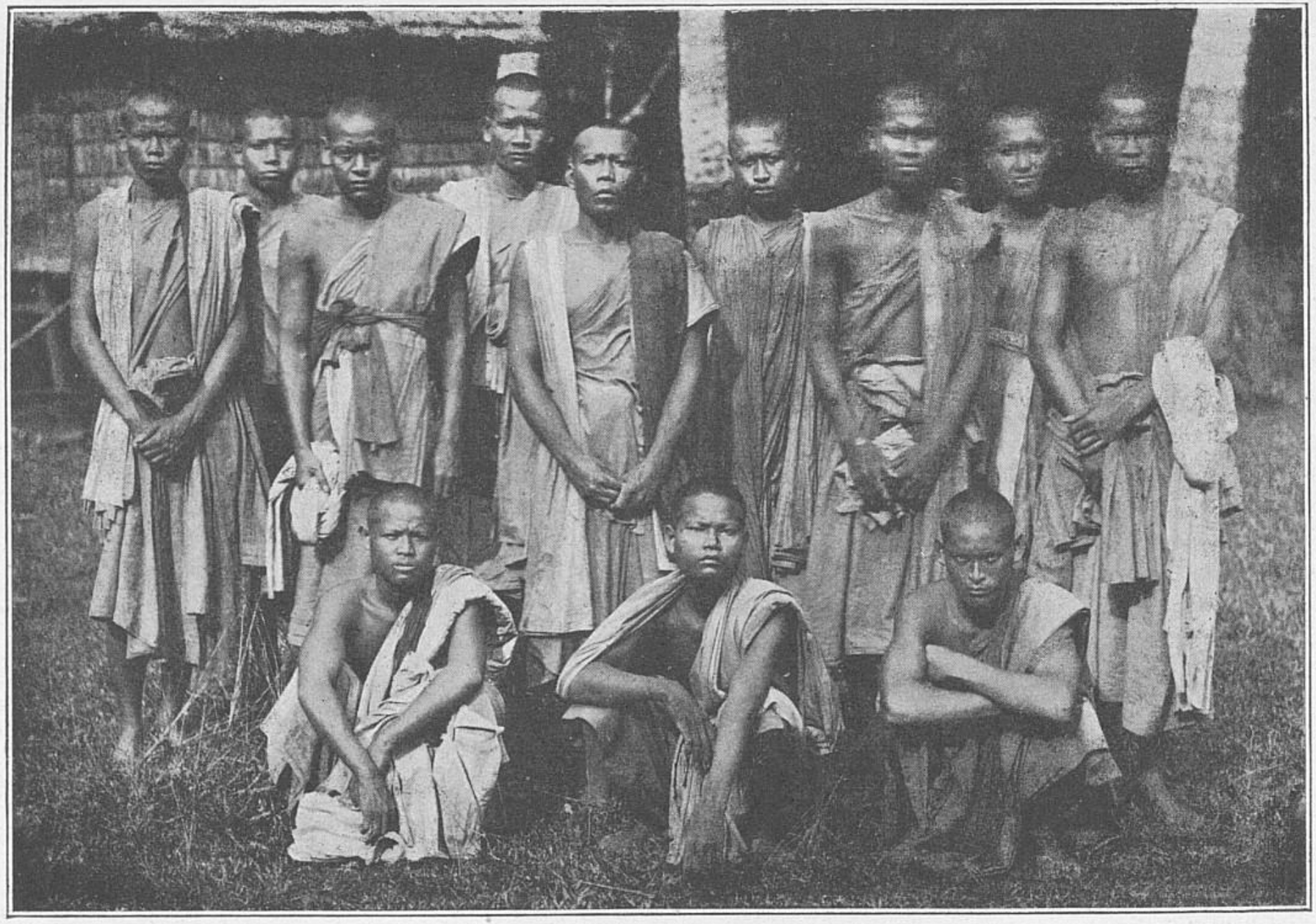
[3] On m'assure qu'autrefois il n'en a pas toujours été ainsi, et que les terres et biens sacrés étaient régulièrement loués ou administrés non par les religieux, mais par un civil pour le compte des religieux, et sans qu'ils intervinssent jamais.

d'hommes libres. Les esclaves sacrés font à peu près ce qu'ils veulent; ils ont un chef qui les convoque quelquefois, qui leur réclame des corvées pour le monastère, mais ce chef reçoit rarement des ordres des religieux et leur réclame peu de choses de lui-même. Tout est ainsi abandonné et les religieux ne tirent presque rien de ce que la bonzerie peut posséder. J'ai connu un monastère qui avait droit au quart des récoltes faites sur ses terres par des gens qui s'y étaient installés avec le consentement du *mé-véat* ; or, comme les religieux ne peuvent manger que ce qui leur est donné, qu'ils ne doivent point décortiquer le paddy eux-mêmes, ce qui leur était remis était jeté aux oiseaux, donné aux pauvres par les cultivateurs eux-mêmes, gaspillé en dons qui, me disait-on, étaient loin de valoir le paddy qu'on prétendait leur faire représenter. Dans les monastères, les religieux n'ont pas même la prétention de conserver pour eux les fruits des arbres qu'ils ont plantés; ceux qui veulent viennent les cueillir; jamais un religieux n'a empêché un enfant de les abattre à coups de pierre ou de gaule. Il croirait faire œuvre de propriétaire en agissant ainsi et il laisse chacun libre de venir piller les arbres; c'est à peine s'il se permettra de conseiller de ne pas les détériorer.

On voit que là encore le buddhisme monastique est demeuré ce qu'il était aux premiers jours : sans idée de propriété.

Les religieux cambodgiens ne font pas vœu de demeurer toute leur vie en religion, mais seulement celui d'obéir à la règle et à leur chef pendant tout le temps qu'ils passeront en bonzerie.

Il faut avoir vingt ans passés pour être admis et, de plus, avoir le consentement de ses père et mère, celui de sa femme si on est marié, celui de son maître si on est esclave. Nul ne peut être reçu s'il a tué un être humain, s'il est connu pour avoir volé, pour être impie, débauché, etc. Cependant, si, hors le cas de meurtre criminel, il a avoué sa faute, si cette faute est ancienne et si la conduite de cet homme depuis qu'il l'a commise n'a jamais mérité le moindre reproche, il peut être reçu. Un non buddhiste peut être reçu dans l'assemblée



Groupe de Religieux

parce que le fait qu'il demande à y entrer comporte celui qu'il a renoncé à sa croyance.

Dès qu'un religieux n'est plus maître de son esprit et de ses sens, dès que ses pensées se portent sur des objets auxquels il a promis de ne pas songer, il ne pèche pas s'il n'y prend pas plaisir, mais il doit rentrer dans le monde et s'en aller trouver le chef du monastère pour le prévenir. Celui-ci doit l'interroger et, l'ayant écouté, le conseiller, mais ne jamais l'engager à demeurer religieux; il peut tout au plus l'inviter à ajourner sa sortie à quelques semaines.

Beaucoup de jeunes gens, la plupart, entrent en religion avec le projet de n'y rester qu'une année, deux ans, trois ans, afin d'acquérir des mérites et de parfaire leur instruction. Mais, de ceux-là, il en est un assez grand nombre qui demeurent davantage et quelques-uns qui n'en sortent plus. Il est rare qu'un jeune homme demeure en religion moins d'une année, mais il s'en trouve et j'en ai connu deux qui n'y sont restés que six mois. On blâme dans le peuple cet empressement à sortir de religion et l'opinion publique, qui admet très bien qu'un jeune homme n'y entre pas, n'approuve pas celui qui, y étant entré, n'y demeure pas au moins un an.

J'ai connu beaucoup de religieux qui, ayant été religieux dans leur jeunesse pendant plusieurs années, sont sortis du monastère, se sont mariés, ont eu des enfants, et qui, vieux ou veufs, quelquefois grands-pères, sont revenus se faire religieux. L'un d'eux était si vieux qu'il ne pouvait plus guère suivre ses confrères à la tournée d'aumônes; un jour, il fut obligé de rester au monastère et ses confrères durent dorénavant le nourrir.

Des rois, surtout au siècle dernier, ont souvent abdiqué pour se faire religieux, mais, la plupart du temps, leur zèle était de courte durée ; l'un d'eux, Préas Chey Chéstha, qui régnait à la fin du dix-septième siècle, a abdiqué quatre fois, est entré en religion quatre fois et ne demeurait dans les ordres que juste le temps de recevoir et de déposer l'habit. Une fois, il est remonté sur le trône trois jours après en être descendu; sa vocation avait duré soixante-douze heures; mais aujourd'hui, de pareilles impiétés ne pourraient être commises. Il est

bien probable d'ailleurs, me dit un religieux, qu'elles ne pouvaient être commises à cette époque que par un roi. Quoi qu'il en soit, tous les jeunes gens de bonne famille et beaucoup d'enfants du peuple entrent en religion. On ne trouverait pas, je crois, cent dignitaires au Cambodge qui n'aient été religieux du Buddha pendant au moins une année ; beaucoup l'ont été pendant cinq, dix et même quinze ans. Tous les princes ont été religieux au moins un an ; la plupart deux ans.

XI. — Quand un religieux veut sortir du monastère, on dit qu'il veut « rentrer » dans le monde, ou bien encore, qu'il veut « rentrer dans le blanc ». Cette dernière expression serait inexplicable si on ne savait que le religieux défroqué est obligé de porter un vêtement blanc, semblable à celui des laïques, sauf par la couleur, pendant huit jours. J'estime cependant que l'expression « rentrer dans le blanc » ne vient pas de l'obligation où est le défroqué de porter un vêtement blanc et, qu'au contraire, cette obligation a pour cause l'expression. Je m'explique : le costume laïque n'est pas au Cambodge le blanc, mais le blanc était la couleur du costume laïque des compatriotes du Buddha, alors que le costume de religieux, c'est-à-dire le costume de deuil était le jaune foncé. Or, les Cambodgiens ont trouvé dans les textes anciens l'expression « rentrer dans le blanc, reprendre les vêtements blancs », mais comme ils n'ont pas compris que cela voulait dire rentrer dans le costume laïque, ils en ont déduit qu'un religieux cambodgien qui se défroquait devait, au moins pendant quelques jours, se vêtir de vêtements blancs pour rester dans la tradition. De là l'expression. Or, le blanc est au Cambodge la couleur de deuil, alors que le jaune est la couleur royale et buddhique, la couleur sacrée que personne ne songe à prendre pour le signe du deuil. C'est ainsi qu'ils ont perdu la tradition de l'esprit et n'ont conservé que la tradition de la lettre.

XII. — On distingue deux sectes religieuses au Cambodge : le *mâhanikay*, la grande corporation, et le *thommayût*. Le premier nom vient du pâli *mahâ nikâya* et son sens n'est pas douteux. Le second, me dit-on, vient du pâli *dhammayuti* ;

dans ce cas, il signifierait « la Lumière de la Loi »; mais j'ai quelque raison de croire que ce mot vient d'un mot pâli *dhamma*, loi religieuse, et d'un mot siamois *ɟrât*, prendre avec la main. Ce que je dis plus loin justifiera peut-être cette opinion.

J'appelle les Eglises qui portent ces noms, deux sectes, mais sont-elles bien deux sectes? La doctrine est la même, le costume est absolument le même, la discipline est identique et l'interprétation des textes n'a jamais divisé, troublé les bonzes cambodgiens. La première de ses sectes est l'ancienne, celle qui a pour représentant le Sâmdach Sânghréach. La seconde est nouvelle au Cambodge; le Louk Préas Saukonn l'a fondée en 1864, à son retour du Siam où elle est aussi considérée comme nouvelle, parce que le monastère où il avait étudié, à Bangkok, appartenait à cette secte. Elle ne diffère de l'Eglise ancienne que par la manière de porter le *bat* ou grande sébile, le vase à aumônes. Dans la grande congrégation, il est d'usage de porter le bat suspendu à l'épaule par un cordon; dans la thommayût, le bat ne peut être suspendu, il doit être *porté à la main*.

Mais cette innovation n'a pas séduit les religieux; il n'y a pas d'exemple, me dit un bonze bien renseigné, d'un monastère ayant quitté le cordon, même dans la circonscription territoriale du Louk Préas Saukonn. Les monastères dont les religieux portent le bat à la main sont des monastères de fondation récente, fondés par des disciples personnels du Louk Préas Saukonn auxquels cette nouveauté a plu. L'importateur de cette réforme n'a, lui-même, jamais rien fait pour amener les monastères de sa circonscription à changer la coutume. Et c'est là encore un fait du caractère des religieux buddhistes bien remarquable, et que nos habitudes d'esprit occidental ne comprennent point : un réformateur religieux qui ne prêche pas sa réforme et qui laisse libres, même ses disciples, de la rejeter, qui ne la discute pas et qui ne lui subordonne pas son enseignement.

La cause originelle de cette réforme, me dit-on, est que l'usage de porter le bat suspendu à l'épaule est brahmanique, et que l'usage de le porter à la main est d'origine buddhique.

Un religieux me dit que le Buddha, avant d'être Buddha, le portait suspendu à l'épaule comme les autres ascètes de son temps, mais qu'il cessa de le porter ainsi quand il eut découvert les quatre vérités. Je ne sais où ce religieux a trouvé ce détail, mais j'observe qu'il est connu d'un grand nombre de religieux cambodgiens et donné pour la cause de la réforme introduite dans l'Église buddhique du Cambodge par le Louk Préas Saukonn. En apportant cette réforme, celui-ci n'aurait donc voulu que se rapprocher du Buddha en imitant sa manière de porter le vase à aumônes.

XIII. — Les religieux du Buddha jouissent de certains avantages qu'il est indispensable de citer ici : Le *Chbap tâmnîm pî bauran*, qui fut rédigé en 1696 de notre ère, sous le roi Préas Chey Chéstha, enseigne, soi-disant d'après le *Vinaya*, que les biens des religieux expulsés[1] ne peuvent être saisis, même après jugement, que s'ils ont été convaincus de meurtre, de vol, de fornication naturelle ou contre nature, ou de mensonge grave. Ils ne peuvent être mis au nombre des esclaves royaux à la suite de leur expulsion de la communauté et de leur condamnation que s'ils ont tué un esclave du roi et afin de le remplacer, que s'ils ont commis une faute grave d'incontinence et si le roi juge prudent de les faire esclaves d'État et non esclaves de leur ancien monastère.

Ils pouvaient, autrefois, être mis au nombre des esclaves des particuliers quand ils avaient tué un esclave et pour le remplacer, et même vendus sur le marché, mais, depuis une vingtaine d'années, ils sont punis d'autres peines.

[1] *Bârachîk*, du pâli *pârâjiko*.

II

L'ORDINATION

I. — La cérémonie de l'ordination d'un religieux (*thvœu bon bambuos phikkhus*) est assez curieuse pour que je la décrive ici. Elle ne peut avoir lieu que dans le courant des mois de Pisakh, Chés et Assath, c'est-à-dire pendant les deuxièmes, troisièmes et quatrièmes mois des années ordinaires, et aussi pendant le cinquième mois des années intercalaires[1], qui comprennent une période de temps s'étendant environ du 15 avril au 15 juillet dans le premier cas, et du 15 avril au 15 août dans le second.

La fête peut durer trois, cinq, sept et même neuf jours, à la volonté des parents du jeune homme, mais la cérémonie religieuse n'a lieu que le dernier jour. Tout ce qui précède l'entrée en religion, la réunion de la famille, les festins offerts aux amis, a pour but de représenter les joies mondaines, de montrer quels plaisirs le jeune homme abandonne pour se faire religieux mendiant, et aussi de rappeler que le Préas, avant de fuir le palais de son père, vivait au milieu des joies du monde. Pendant tout le temps que dure cette fête, le jeune homme doit rester grave; il doit assister aux jeux sans y prendre part; il doit s'entretenir avec ses père et mère, avec sa famille, avec les anciens, être respectueux avec eux et se distinguer entre tous les jeunes gens par ses manières, sa tenue réservée, sa douceur, car, me dit un religieux, il ne doit

[1] Dans les années intercalaires ou de treize mois, qui reviennent à peu près tous les trois ans, le mois d'Assath se dédouble en « premier Assath » (*Pathamassath*) et « deuxième Assath » (*Tuttiyéassath*).

pas oublier un seul instant qu'il doit, dans quelques jours, dans quelques heures, fuir toutes ces joies et se présenter au monastère. C'est ainsi que le Préas, dans le palais de son père, pendant que les femmes dansaient pour le réjouir, songeait à fuir sa famille, à se retirer dans la forêt pour se faire ascète et pour prier.

II. — Le soir du jour qui précède l'entrée au monastère, les parents invitent les religieux du couvent où leur fils doit se retirer, à venir prier chez eux. Les moines viennent, s'assoient sur des nattes préparées pour eux et récitent quelques prières (c'est ce qu'on appelle le *Khoan néak*), puis il se retirent. Pendant la nuit et le matin, on célèbre le *thvœu bon thménh*, « la fête du faire les dents », si, toutefois, on n'a pas déjà célébré cette fête de la nubilité [1].

III. — Le matin, le jeune homme s'habille de cotonnade blanche, qui, dans l'Inde ancienne (et encore aujourd'hui), était le costume des laïques ; ou bien il revêt son plus beau langouti de soie, celui des jours de grande fête, met sa plus belle veste et jette sur son épaule gauche une écharpe de cotonnade blanche, afin de marquer qu'il sort du monde où on s'amuse. Quand le Préas a fui le palais de son père, il était vêtu de ses habits princiers et portait des ornements d'or incrustés de pierreries.

Vers onze heures du matin, après avoir déjeuné, il monte à cheval et se dirige processionnellement à travers le village, vers le monastère. Un orchestre au grand complet le précède ; un homme tient la bride de son cheval ; un autre dresse un grand parasol au-dessus de sa tête ; ses amis l'accompagnent ; une foule de femmes qui portent des offrandes pour les religieux et des baguettes odoriférantes, des bougies, des fleurs pour le Préas, forment son cortège. Et toute cette foule de gens qui marchent serrés pousse des cris de joie : « Hou ! hou ! hou ! » et s'avance lentement. Comme le Préas qui a fui à cheval le palais du roi Sudhôdana, le récipiendaire, à cheval,

[1] Cette curieuse cérémonie qui s'achève par le laquage des dents, n'est pas une cérémonie religieuse. Je ne puis la décrire ici. Je l'ai racontée dans la *Revue normande et percheronne*, numéro de juillet-août 1898.

a l'air de fuir la maison de son père. L'homme qui tient la bride du cheval représente Indra ; celui qui porte le parasol figure le chef des dieux brahmas ; la foule des amis et des femmes qui le précède et l'escorte, ce sont les tévôdas et les tévî qui servaient d'escorte au Buddha ; les cris que cette foule pousse à chaque instant, ce sont les louanges que chantaient les dieux ; les fleurs artificielles ou naturelles que portent les femmes, ce sont les fleurs dont parle la légende et que semaient sous les pas du Préas, les tévôdas et les tévî.

Quelquefois un jeune homme tient la queue du cheval, il figure le fidèle serviteur de Siddhârtha, qui, ayant pris la queue du cheval Kanthok, franchit d'un seul bond les murs de la ville royale.

Devant le cortège, armés les uns de bâtons, les autres de sabres, et la tête recouverte d'un masque de yéak ou d'un masque de monstre, des danseurs font mille contorsions, paraissent combattre et vouloir arrêter le cortège. C'est l'armée de Maréa qui cherche à s'opposer à la marche du jeune homme vers un état de perfection qu'il redoute, c'est l'armée de Maréa s'attaquant au Buddha.

Le récipiendaire parvient à l'entrée de l'enclos du monastère ; il descend de cheval, puis, avec son cortège, il s'avance vers le temple. La musique retentit, les *hou! hou!* sont plus fréquents, les guerriers du Mâlin plus violents. Cependant, le cortège commence à tourner autour du temple de manière à lui présenter l'épaule droite, et fait trois tours. C'est le *pratéaksœn*[1], c'est-à-dire le salut d'honneur rendu au temple, et qui rappelle le mouvement des astres autour du mont Méru.

A la fin du troisième tour, le jeune homme s'arrête devant la porte principale du temple ; il y trouve l'armée de Maréa qui livre là son dernier assaut de grimaces, de menaces et de

[1] Du sanscrit *pradakshima*. Ce salut très ancien est encore usité aujourd'hui par les enfants qui veulent honorer leurs parents et au cours de certaines fêtes. En Europe, il se retrouve dans les processions de la Saint-Jean, dans les églises, autour des églises, autour des catafalques ; le sorcier irlandais le fait encore ; dans *Macbeth*, les sorcières qui tournent autour de la marmite, tournent en lui présentant l'épaule droite. Vercingétorix, se rendant aux Romains, fit trois fois le tour du siége de César en lui présentant l'épaule droite.

promesses, semblant tour à tour lui offrir tous les biens du monde et le menacer de ses armes. Il s'arrête un instant, puis il fait un pas et les danseurs s'écartent ; l'armée de Maréa est vaincue, dispersée ; le récipiendaire et tout son cortège pénètrent dans le temple.

IV. — Le récipiendaire s'avance jusqu'au milieu du temple, se place en face de la statue du Buddha et devant l'*ôppachchéa*, l'ordinant, qui doit le recevoir dans les ordres. Il les salue humblement en s'inclinant trois fois, de manière à mettre chaque fois le front à terre ; puis il salue le *mé-véal* qui est le chef de la bonzerie et qui sera tout à l'heure son professeur principal, puis le *krou-sot* qui est le sous-chef et qui sera son deuxième professeur.

Ceci fait, il se retourne vers l'*ôppachchéa* et lui dit : « Je vous ai choisi pour mon ordinant et pour mon guide spirituel, afin que vous me réprimandiez chaque fois que je m'écarterai de la voie que le Buddha a indiquée à ses disciples sur cette terre. »

L'ôppachchéa répond au récipiendaire en l'invitant à toujours observer la discipline des reclus, à ne pas regretter les plaisirs du monde, à être aussi humble qu'un petit enfant, aussi modeste qu'un pauvre qui mendie sa vie tous les jours. Puis il termine en lui disant que tout est misère et douleur, que la vie est douleur, qu'il faut échapper à la vie qui est douleur et s'acheminer par l'observance des préceptes religieux indiqués par le Préas, sur la route qui conduit au Nippéan, en passant par les paradis des tévôdas, des brahmas, et des mâha brahmas. « Le cœur humain est faible, lui dit-il, les passions y dorment mal ; observez-vous, soyez vigilant ; veillez sans cesse ; priez et méditez. »

Puis il prend à terre les effets de religieux que le jeune homme a déposés devant lui, et les lui met sur les bras. Le récipiendaire les reçoit accroupi, les mains jointes et les coudes posés sur les genoux.

Alors l'ôppachchéa dit quelques prières, fait encore quelques recommandations, puis il tire du paquet d'effets, le chipor et le lui passe autour du cou, sépare ses mains jointes pour y

placer un bout de l'étoffe, et les lui referme. Ceci fait, il dépose le sâbâng sur les mains jointes du récipiendaire et lui dit : « Voilà votre manteau, allez vous en vêtir. »

V. — Le jeune homme salue l'ôppachchéa, trois fois, puis il se retire pour s'habiller, soit hors du temple, soit derrière un rideau qu'on a tendu dans un coin. S'il n'a pas été rasé le matin, on lui rase la barbe et les cheveux, mais, le plus souvent, presque toujours, cette opération a été faite à la maison paternelle. Un instant après, il reparaît vêtu de ses vêtements de religieux, mais portant son bat en bandoulière et derrière son épaule gauche. Il s'avance vers l'ôppachchéa, le salue comme il a été dit ci-dessus, puis demeure devant lui dans une tenue respectueuse, accroupi, les mains jointes à hauteur du visage et les coudes appuyés sur les genoux.

L'ôppachchéa lui récite les dix préceptes que nous connaissons[1], qui sont essentiels pour un religieux et qu'il devra toujours observer.

Le récipiendaire promet de les observer, de méditer sur eux, puis il va se placer au fond du temple, en face de la statue du Préas, au bout et entre les deux rangées des religieux, toujours nombreux, qui assistent à son admission dans l'Assemblée. Alors, il retire le bat de son épaule et le place sous son bras droit comme les autres religieux. Puis il demeure les mains jointes.

VI. — Au bout d'un court instant, l'ôppachchéa fait signe au *mé-véat* et lui dit : « Phikkhu, allez interroger ce jeune homme car il sera bientôt placé sous votre direction. » Le mé-véat s'avance vers le récipiendaire, prend ses deux mains jointes avec sa main droite et l'amène à quelques pas de l'ôppachchéa, pour le lui présenter en prononçant une longue formule.

Ceci fait, le *mé-véat* se retourne vers le récipiendaire qui est resté debout. Leurs mains sont alors placées sous leurs petits tapis. Le mé-véat pose au récipiendaire les questions

[1] Voyez livre VI, chapitre IX, *Les Préceptes*.

suivantes auxquelles celui-ci répond immédiatement, sans hésiter, à voix ni trop basse, ni trop haute, mais de manière à être entendu de tous les assistants : « Avez-vous vingt ans ? — Avez-vous un bat pour aller mendier votre nourriture ? — Votre costume de phikkhu est-il complet ? — Avez-vous la lèpre ? — Avez-vous des plaies, des abcès sur le corps ? — Avez-vous des dartres ? — Avez-vous la gale ? — Avez-vous des hémorroïdes ? — Êtes-vous épileptique ? — Êtes-vous esclave ? — Êtes-vous un garçon ? — Avez-vous le consentement de vos parents (ou de votre maitre) ? — Avez-vous des dettes ? — Devez-vous un service quelconque au Roi ? — Êtes-vous un homme véritable, et non un yéak, un dragon ?

VII. — Quand le récipiendaire a convenablement répondu à toutes ces questions, le mé-véat le fait approcher de l'ôppachchéa; il se place debout sur la natte sur laquelle l'ôppachchéa est assis et auquel il tourne le dos, et place le récipiendaire debout en face de lui, mais hors la natte et les bouts des pieds sous cette natte. Là il lui fait de nombreuses et longues recommandations, l'instruit de ses nouveaux devoirs et l'exhorte encore à ne pas les négliger. Il répond qu'il sera vigilant et promet d'observer les préceptes. Alors les deux rangs des religieux qui formaient un ovale non fermé dont le sommet était l'ôppachchéa placé le dos tourné à l'autel et les deux branches s'étendant vers le fond du temple, les deux rangs des religieux se rejoignent et se referment sur eux, afin d'indiquer par cet acte que le récipiendaire a trouvé refuge dans le Buddha, dans la Loi, dans l'Assemblée. Un instant après, le nouveau phikkhu salue l'òppachchéa trois fois, le mé-véat trois fois, puis se dirige vers l'endroit où les deux rangs des moines se sont joints ; ses confrères s'écartent un peu pour lui faire place et il s'assied à terre, entre eux, au dernier rang, car il est le dernier venu parmi les disciples du Buddha.

VIII. — C'est alors qu'on inscrit sur le registre du monastère le nom du nouveau phikkhu, la date du jour où il est entré dans les ordres, les heures bien exactes auxquelles a com-

mencé et fini la cérémonie de la réception, c'est-à-dire l'heure à laquelle il a mis les pieds sous la natte et l'heure à laquelle le cercle des religieux s'est refermé sur lui. La dernière heure est battue sur le gong du monastère. On se sert, pour déterminer ces instants, du *chhayéa* qui est une petite équerre dont il faut placer bien horizontalement la branche la plus longue et dont la branche la plus courte sert à marquer, par l'ombre qu'elle projette sur la grande, les chhayéa qui y sont pointés.

IX. — La cérémonie continue par la lecture des deux cent vingt-sept commandements du Buddha, dont il a été parlé plus haut. Cette lecture terminée, les membres de la famille, les amis du nouveau religieux, les femmes qui l'ont accompagné et les fidèles qui ont assisté à son ordination s'avancent et font hommage au phikkhu des objets qu'ils ont apportés; il est rare que la famille ne fasse pas présent à l'ôppachchéa et au mé-véat d'un langouti de religieux; elle leur offre quelquefois chacun un habillement complet en belle soie jaune, et quelques piastres pour l'entretien du monastère et du temple.

La cérémonie s'achève par une prière et par une aspersion d'eau lustrale et parfumée, préparée la veille au cours du *Khvan néak* par l'achar; l'ôppachchéa prend une petite branche d'arbre, la trempe dans le vase de cuivre qui contient l'eau lustrale et en jette quelques gouttes sur les mains, les bras et la tête du nouveau religieux qui est revenu s'agenouiller devant lui, les mains jointes et les coudes à terre. Les prières continuent un instant, puis, pour prendre à témoin la terre de l'engagement qu'il vient de prendre d'observer les préceptes et les règles de la discipline religieuse, le jeune phikkhu prend un petit flacon rempli d'eau lustrale et répand son contenu sur le sol, conformément à la coutume antique.

La cérémonie est terminée; les religieux se lèvent et sortent du temple pour regagner leurs cellules; les fidèles placent sur l'autel quelques bougies, quelques baguettes odoriférantes allumées, quelques fleurs, saluent trois fois, assis

à terre ou bien à genoux, puis sortent du temple et du monastère, sans plus s'occuper du nouveau religieux que ses confrères installent dans le kdey ou cellule qu'il doit dorénavant occuper tout seul.

X. — La cérémonie de la réception d'un *nén* ou novice ressemble tout à fait à celle d'un *phikkhu*; mais l'ordinant d'un nén n'est presque jamais ôppachchéa; c'est le mé-véat qui remplit ses fonctions. D'autre part, l'ordination d'un novice est loin d'attirer autant de fidèles que celle d'un phikkhu. Elle n'est presque jamais précédée de la promenade à cheval à travers le village, mais rien ne s'oppose à ce qu'elle ait lieu, et j'ai connu un jeune homme, âgé de quinze ans, qui, trop jeune pour être phikkhu, est entré en bonzerie en qualité de nén; il s'est rendu au monastère, à cheval et escorté d'une grande foule, avec le parasol au-dessus de sa tête, un homme à la bride de son cheval, et des danseurs pour simuler les guerriers de Maréa. La cérémonie d'admission de ce novice a été aussi belle, aussi grandiose que celle qu'on fait pour un religieux.

III

L'ÉQUIPEMENT D'UN RELIGIEUX

I. — Les huit pièces de l'équipement d'un religieux fixé par les livres sacrés, celles dont il est souvent parlé dans les jâtakas cambodgiens, et dont doit être muni le récipiendaire quand il se présente au temple et le religieux quand il comparaît en justice comme témoin, sont : 1° le *bat* ou vase à aumônes ; 2° le *sângkkdey* ou vêtement du haut, qui se porte toujours plié sur l'épaule et sans lequel un religieux ne peut coucher hors de la bonzerie ; 3° le *chîpor* ou manteau, sans lequel un religieux ne doit pas sortir de la bonzerie ; 4° le *sâbâng* ou sarong, ou langouti, qu'un religieux ne doit jamais quitter, si ce n'est pour se baigner, en le remplaçant, bien entendu, par le *sœkkasadâk*, une pièce de cotonnade qui sert à se couvrir pendant les bains ; ces trois dernières pièces de l'équipement qu'on renouvelle tous les ans à la fête du *hé kathœn*[1], et qui sont offertes par les religieux, portent le nom de *trey chivâr* (du pâli *ticivaram*, les trois robes) ; 5° le *véathpont* ou *vothpont truéng*, qui est une ceinture du corps qui se porte au-dessus des hanches ; 6° le *kombœt kôr*, ou rasoir ; 7° l'aiguillier ; 8° un morceau de cotonnade qui peut être employé à filtrer l'eau[2].

[1] Voyez plus haut, livre VII, chapitre I, p. 363.

[2] Ces huit objets, en pâli *atthaparikkhara*, en cambodgien, *kruong atthéa bârikhar*, équipement de huit fournitures, portent les noms pâli suivants : *patto, sanghati, uttarasango, autaravâsako, kâyabandhanam, vâsi, sûcighoram, parissâvanam.*

II. — En outre de ces huit objets rituels qu'on trouve toujours en la possession d'un religieux, il en est d'autres qui, pour n'être pas obligatoires, n'en sont pas moins considérés comme indispensables; ce sont : 1° le *phlœt*, ou écran, que le religieux place devant sa face, quand il prie en public, afin de n'être pas troublé; 2° le *hângsak*, ou écharpe qui se place sur l'épaule gauche et s'agrafe ou s'attache sous l'aisselle droite; 3° le *phakrap*, ou tapis, qui est un petit carré long en étoffe jaune portant le dessin d'une main ou celle d'un pied sur lequel le religieux appuie les mains quand il s'incline devant son chef ou devant la statue du Buddha; 4° le *slœk bat*, ou enveloppe en cotonnade jaune de la sébille aux aumônes; cette enveloppe comprend le ruban qui sert à la suspendre à l'épaule; 5° le *chrât*, ou bâton qui s'achève par un trident en fer, qu'un chef de monastère porte souvent quand il sort et dont les religieux, placés sous ses ordres, ne se munissent que quand ils se mettent en route et s'ils le croient utile à leur sécurité; 6° le *yéam*, ou sac qui est suspendu à l'épaule et qui sert à renfermer les petits objets qu'un religieux veut emporter quand il voyage; 7° le *phkom*, ou rosaire; 8° le *ptœl spon*, ou bol en cuivre qui sert à boire et dans lequel on peut filtrer son eau; 9° le *chhat*, ou parasol jaune qui sert au religieux à abriter sa tête rasée des rayons du soleil, quand il sort; 10° le *thma sombeng kombœt*, ou pierre à aiguiser le rasoir; 11° le *vothponth changkês*, la ceinture de la taille qui sert à retenir le langouti (quelquefois une simple ficelle); 12° le *kântéal*, ou natte pour coucher; 13° le *khnœuy*, ou petit oreiller de tête long de 30 centimètres et de 15 centimètres de largeur et d'épaisseur; 14° le *muong*, ou moustiquaire; 15° le *prâdâp sla*, ou boîte à arec et bétel; 16° une boîte d'allumettes; et 17° un paquet de *thaup*, ou baguettes odoriférantes qu'un religieux doit toujours avoir en sa cellule. A ces objets qu'on trouve chez tous les religieux, quelques-uns ajoutent un plateau de cuivre sans pied (*thas*), un plateau de cuivre à pied (*chœung préan*), etc.

III. — Le chef d'un monastère a droit à trois insignes de son grade; ils servent à orner sa jonque quand il voyage par

eau ; ce sont : le *tôngchey* ou drapeau royal qui porte un prasath ou palais sur un fond blanc bordé d'une large bordure rouge, les mandarins ont seuls le droit d'arborer ce pavillon; et les deux *khoan kong* qui sont deux lances dont le bois est teint soit en noir, soit en rouge, portant, l'une un oiseau doré vaguement découpé dans une planche de bois très mince, l'autre une figure indéterminable faite d'un mince et étroit fer battu teinté rouge et vert et, toutes deux, chacune un plumet de plumes de paon. Le drapeau se fixe au gouvernail et se déploie sur l'eau; les deux lances et leur ornement sont placées à l'arrière sur une même ligne perpendiculaire à l'axe du bateau, à 60 ou 70 centimètres l'une de l'autre; elles sont quelquefois jointes par une petite ficelle à laquelle on suspend des grelots ou des clochettes de cuivre ou de bronze.

IV. — La plupart de ces objets amènent quelques observations sous ma plume ou doivent être décrits; je vais le faire aussi brièvement que possible.

Le *bat* ou vase (du pâli *patta*) est soit en bois, soit en fer; il comprend son couvercle, qui est généralement en bois ou en fer blanc, et le pied de bois sur lequel le *bat* est posé. La forme du pâtra est celle d'une noix de coco qu'on aurait largement segmentée de manière à obtenir une grande bouche sans en diminuer notablement la contenance, mais elle est au moins huit fois plus grande.

Les trois robes sont soit en soie, soit en coton et de couleur jaune; elles sont teintes avec le cœur du bois de jacquier et le safran. Les robes sont d'ordinaire données aux religieux, à la fête du *hê kathœn*. L'emploi de la soie, proscrite par le Buddha parce que, pour l'obtenir, il faut étouffer un grand nombre de vers dans leurs cocons, est général maintenant, et l'habitude est venue de ne plus guère offrir aux religieux que des vêtements de soie ; cette dérogation à la règle n'est peut-être pas très ancienne. J'ai connu quelques religieux dévots qui refusaient les objets de soie et ne voulaient se vêtir qu'avec des étoffes de coton ; leur scrupule était purement religieux, parce que la soie est, au Cambodge surtout, beaucoup plus fraîche que le coton et plus agréable à porter. Quant à l'usage

de ne se vêtir que des chiffons ramassés au cimetière, il a complètement disparu des mœurs religieuses au Cambodge, et je n'ai jamais rencontré un moine qui fut vêtu de pièces et de morceaux. Une pratique cependant rappelle cette coutume : le religieux qui prie sur la tombe d'un fidèle saisit par un des angles le morceau de cotonnade blanche qu'on y a placé et, sa prière terminée, emporte le *bângskaul*[1] ou « morceau d'étoffe ».

Voici les mesures rituelles que doivent avoir ces trois vêtements : le *sângkkdey* doit mesurer cinq coudées et treize doigts[2] de longueur sur quatre coudées de largeur; le *chîpor* doit avoir la même longueur et la même largeur; le *sâbâng* doit mesurer six coudées de longueur et trois coudées de largeur.

Le *sângkkdey* est plié dans le sens de sa largeur, de manière à donner des plis d'une demi-coudée ; il est placé sur l'épaule gauche et toujours sous la ceinture du corps ; il pend ainsi devant et derrière la cuisse gauche.

Le *chîpor* enveloppe tout le corps; il est serré autour du cou, admirablement drapé, et se jette sur l'épaule gauche. Le religieux qui veut s'en draper, s'en entoure en élevant au-dessus de sa tête l'extrémité supérieure, puis il tord cette extrémité, passe la tête entre les lais, roule la partie tordue autour de son bras gauche et rejette le lais droit par-dessus ce bras sur l'épaule. Le pâtra est toujours porté sous le chîpor.

Le *sâbâng* ou langouti est une jupe qui tient à la taille soit par une ceinture, soit par une ficelle.

La ceinture nommée *vothponth* est longue de cinq coudées, large de trois, et pliée pour donner des plis d'une demi-coudée; elle fait deux fois le tour de la poitrine.

L'écharpe ou *hângsak* mesure trois coudées et s'agrafe ou se lie avec des cordons sous le bras droit; elle est large de douze doigts.

Le *phakrap* ou petit tapis est long de deux coudées et demie, plié en deux, et large d'une demi-coudée. Le religieux ne le

[1] Du pâli *banggo*, chanvre, et *sakkho*, morceau.
[2] C'est-à-dire cinq coudées et demie, plus une largeur de doigt.



KDEY OU CELLULES DES RELIGIEUX

porte avec lui que lorsqu'il se rend à une cérémonie, mais régulièrement c'est toujours dessus qu'il devrait s'asseoir et appuyer son bras. C'est ce petit tapis qui est souvent figuré sur les autels du Buddha. La trace de main ou de pied qu'il porte est soi-disant celle du premier professeur religieux dont le bonze a conservé un bon souvenir. Le parasol est en cotonnade jaune très simple ; la natte est simple quelquefois, le plus souvent matelassée à deux ou trois centimètres d'épaisseur, comme celle des gens du pays les plus pauvres ; la couverture est commune, la moustiquaire aussi ; la boîte à bétel est aussi simple que possible et ne doit contenir aucun récipient en métal précieux.

V. — Enfin, il est absolument interdit aux religieux de porter soit des chaussures, soit un chapeau, d'avoir en leur possession soit un couteau, soit un bâton, autres que le rasoir et le bâton rituels, des bijoux, une cuillère, une fourchette ou des baguettes pour manger. Ils doivent, comme les gens du peuple, manger avec leurs doigts et n'employer aucun instrument pour couper leurs aliments ou les porter à leur bouche. Les parfums leur sont défendus ; ils ne doivent jamais mettre, conformément à la mode indigène, une fleur à leur oreille, ni l'attacher à leur ceinture, ni même la conserver à la main plus de temps qu'il ne faut pour la regarder ou pour la porter sur l'autel du Buddha. J'ai connu un religieux qui possédait une montre en argent, et un autre qui avait dans sa boîte à bétel une très jolie bague ancienne ; leurs chefs les avaient autorisés à les conserver, mais leur avaient interdit de les porter sur eux ; le propriétaire de la montre la remontait tous les jours et la suspendait à la paroi de sa cellule ; le propriétaire de la bague l'avait renfermée dans une petite boîte en cuivre et ne la regardait jamais.

IV

LE CHAPELET OU PHKOM

I. — Le chapelet des religieux buddhistes au Cambodge, le phkom, devrait être composé de cent huit grains ; il en compte généralement cent dix-huit, cent dix-neuf ou cent vingt ; cela dépend de la manière dont le chapelet est fait ; mais, quel que soit le nombre des grains enfilés sur la ficelle, il n'y en a toujours que cent huit qui comptent et sur lesquels il convient de réciter les paroles sacrées.

Un chapelet bien fait doit compter dix dizaines de grains noirs séparés par des grains blancs plus gros. En outre, aux deux extrémités de la ficelle se trouvent d'un côté quatre grains noirs ; chacun de ces groupes de quatre est séparé des dizaines par un grain de bois blanc. Les deux bouts de la ficelle passent dans un gros grain de bois noir, quelquefois dans un disque de bois noir et viennent s'attacher sur un autre petit disque de bois blanc ou d'ivoire. Cela fait ainsi dix dizaines ou cent grains noirs, plus deux groupes de quatre soit cent huit grains noirs, plus onze grains blancs et un gros grain noir. Cela nous donne cent vingt grains, desquels il faut décompter les onze grains blancs et le gros grain noir, sur lesquels on ne prie pas ; il reste cent-huit grains noirs.

Il y a des chapelets plus simples et qui ne comptent que cent huit grains noirs tous égaux et qui ne sont pas munis des petits disques qui ne sont d'ailleurs qu'un ornement non rituel. J'en ai vu qui comptaient cent dix-neuf grains égaux, mais ils étaient l'œuvre de religieux ignorants qui, ne sachant

pas que le chapelet rituel doit contenir cent huit grains, confondaient les cent huit grains et les onze grains intercalaires et priaient sur tous. Il n'est pas rare de trouver cette ignorance chez les religieux cambodgiens. Les grains noirs sont faits d'argile, quelquefois de cendres prises au bûcher d'un mort, puis teints en noir ; ils peuvent être en bois et même être les fruits d'un arbre ; les grains blancs sont en bois de tatrav, qui est considéré comme un bois précieux.

II. — Je n'ai pu savoir pourquoi le chapelet des buddhistes comporte cent huit grains, mais j'observe que ce nombre est celui des signes du *Préas bat* contenus dans les deux Châkra, dont je donne ci-dessus la figure d'après une toile peinte très commune au Cambodge[1] et une photographie prise à Angkor-véat.

III. — Tandis que, dans l'Europe catholique et chez les musulmans de l'Afrique et de l'Asie, le chapelet est un instrument de prières à l'usage non seulement des prêtres, mais des fidèles, il est, au Cambodge, tout au moins, et peut être chez tous les buddhistes, un instrument de prières à l'usage des religieux. Il n'est pas interdit aux fidèles laïques d'en faire usage, mais je ne l'ai jamais vu entre leurs mains et les anciens bonzes eux-mêmes, ceux qui ont passé une bonne partie de leur vie en religion, ne prient plus sur le chapelet quand ils sont rentrés dans le monde.

IV. — La prière qu'on dit sur le chapelet comprend quatre parties : elle est en langue pâli et, par conséquent, incomprise

[1] Le nombre cent huit est encore donné par d'autres documents : la déesse buddhique Târâ (au Nèpâl) a cent huit noms, le sixième buddha surhumain, Vajrasattra, a cent huit noms ; la déesse Târâ, à la requête de Sarvajaranitra, sauve la vie à cent huit hommes ; le *Kandjour* a cent huit divisions ; au Tibet la même formule, écrite à l'encre rouge, est cent huit fois plus efficace que celle qui n'est pas écrite à l'encre rouge ; le père du Buddha avait invité cent huit brahmanes à la fête du nom ; il y avait cent huit charrues d'argent à la fête des labours ; les portes de la ville d'Angkor-thom étaient ornées de cent-huit géants formant deux rangées de chacune cinquante-quatre personnages supportant un immense et énorme serpent ; Vichnu, Çiva, Krishna ont cent huit noms, etc.

de la plupart des religieux ; beaucoup d'entre eux la savent par cœur et la récitent assis en silence sous l'appentis de leur cellule, mais les nouveaux sont obligés de lire le petit sâtra qui la contient et qu'ils posent devant eux. Il faut une bonne heure pour la répéter successivement sur les cent huit grains en précipitant les paroles jusqu'à n'en plus donner que le bourdonnement. Un chapelet, me dit un religieux, dure le temps que met à brûler une baguette odoriférante.

V

LA RÈGLE

I. — Dès le petit jour, dès le premier chant du coq, le religieux doit se réveiller, et, dès qu'il peut distinguer les lignes du creux de sa main, il doit se lever, se laver, prier, nettoyer sa cellule, y mettre en ordre toutes choses; ceci fait, il doit balayer la sala, et, s'il n'y a pas de novices dans le monastère, la cour, afin qu'il n'y reste pas une feuille sous laquelle un insecte puisse se cacher et s'exposer à être foulé aux pieds d'un religieux.

II. — A sept heures, il doit s'habiller pour sortir, se couvrir du chîpor, suspendre son bat à son épaule gauche, puis, prenant sa place dans la file des religieux qui vont demander l'aumône, il doit s'acheminer vers le village en priant, ayant une tenue correcte, la face reposée, le pas égal, sans raideur et sans nonchalance. La figure d'un religieux, me dit un lettré, ne doit être ni sombre ni gaie; elle doit être calme, douce et bienveillante. Le religieux doit prier en marchant afin de s'excuser des meurtres qu'il commet involontairement sur la ***personne*** des insectes qui vivent dans la poussière qu'il foule de ses pieds.

Le groupe des religieux s'arrête quand celui qui marche en tête voit une personne qui attend sur la route ou qui s'avance pour faire l'aumône. Si le religieux qui marche en tête n'a pas vu la personne charitable, le religieux qui l'aperçoit le premier s'arrête, sans prévenir ceux qui sont devant lui et reçoit l'aumône, ainsi que ceux qui le suivent. Puis tous se hâtent pour rejoindre les religieux qui les précèdent et qui

peuvent les attendre. Le religieux auquel l'aumône est faite doit rejeter le pan de son manteau, rejeter la partie mobile de l'enveloppe en cotonnade jaune du pâtra, découvrir le pâtra et le tendre à la personne charitable. Il ne doit pas regarder cette personne, mais avoir les yeux baissés sur le pâtra ; il doit passer immédiatement dès que l'aumône est faite, en priant, et ne peut pas se retourner pour voir ce que le fidèle donne au moine qui le suit ou pour s'assurer que le fidèle salue ceux auxquels il a fait l'aumône.

III. — Quand le pâtra est plein ou la tournée faite, le religieux doit rentrer au monastère en priant, puis déposer son bat dans la sala à manger et revenir prier.

Ensuite, il doit s'avancer vers un confrère plus âgé, et s'agenouiller avec lui, bien en face de lui, mettre les mains à terre, s'incliner trois fois devant lui et, s'il a commis quelque faute au cours de la tournée d'aumône ou depuis la veille, il doit la lui dire. A son tour, son ancien, mettant les deux mains à terre, s'inclinera trois fois devant lui et se confessera. Puis, se relevant tous deux, ils iront chacun dans leur cellule retirer leur chipor ; ensuite ils se rendront à la sala pour y manger le riz de l'aumône.

IV. — Ils ne mangeront point avant d'avoir prié et d'avoir jeté quelques poignées aux oiseaux du ciel et aux autres animaux qui vivent dans le monastère. Ils mangeront sans se presser, en silence, sans choisir les aliments, avec la main droite, sans se servir ni de cuillère, ni de couteau, ni de baguettes et sans porter aucun bol à leur lèvres. Leur repas durera un quart d'heure environ. Alors ils fermeront leur pâtra, boiront un peu d'eau avec un petit bol de cuivre ou de porcelaine, s'essuyeront la bouche, se laveront la main droite, prieront quelques instants, puis ils mettront le pâtra de côté avec ce qu'il contient pour le repas de onze heures et demie, ou du milieu du jour.

V. — Ceci fait, les religieux s'occuperont des novices et des élèves laïques et leur enseigneront la lecture, l'écriture,

les principes de la religion, ceux de la morale, l'arithmétique, etc. Ceux qui n'auront pas d'élèves prieront, méditeront ou travailleront à des choses sérieuses, soit à l'entretien des bâtiments et clôtures du monastère, soit à toute autre chose utile à la communauté.

VI. — A onze heures et demie, les religieux feront toujours en commun leur second et dernier repas de la journée, et ce repas ne différera guère du premier.

VII. — Le repas terminé, ils prieront, méditeront et feront la sieste jusqu'à deux heures. A deux heures, ils reprendront leurs occupations jusqu'à la nuit. De nouveau, ils s'agenouilleront et se confesseront comme le matin.

VIII. — A dix heures du soir, ils iront se coucher et s'endormiront après avoir prié; ils prieront jusqu'à ce que le sommeil vienne endormir leur pensée, leur cœur et leur corps. Ceux qui, à minuit, ne dormiront pas, se lèveront, s'agenouilleront devant l'image du Buddha qui est dans leurs cellules, et prieront un instant, après s'être prosternés trois fois devant elle.

IX. — Les religieux peuvent sortir dans l'après-midi, soit pour aller rendre des visites, soit pour aller saluer leurs parents, mais dans aucun cas ils ne doivent sortir seuls ni entrer seuls dans une maison. La règle les oblige à être toujours deux au moins, afin que leur conduite ne puisse être suspectée.

Dans ces visites, le religieux est tenu à la plus grande réserve, ne doit ni prendre part aux conversations sans objet sérieux, ni écouter les cancans ou les causeries mondaines. Il doit être poli, doux, calme, ne pas engager de conversation, même sérieuse, avec une femme seule, ne pas suivre le même chemin qu'elle si ce chemin est solitaire, être toujours très décemment couvert, même dans la forêt, même quand il est seul; il ne doit pas provoquer l'aumône des vivres dans

l'après-midi, ne pas demander une chose dont il n'a pas absolument besoin, et, dans ce cas, ne jamais la demander à un pauvre.

X. — Un religieux doit se raser la barbe et les cheveux deux fois par mois; l'avant-dernier jour de la lune croissante et de la lune décroissante qui, pour cette raison, sont nommés *thngay kôr*, jour du rasage.

XI. — Telle est la règle qu'un religieux doit suivre et qu'il suit scrupuleusement. Cependant on peut constater certaines modifications, certains points où la règle a faibli. Par exemple, à la simple cellule de cinq coudées sur quatre, on a cru pouvoir ajouter un petit appentis à toit très bas, afin de pouvoir rester isolé chez soi sans être incommodé par la chaleur, mais cette tolérance ne se retrouve pas dans tous les monastères. Les vêtements, qui autrefois étaient toujours en coton, sont souvent maintenant en soie, qui est plus fraiche, plus propre, plus facile à laver. Les religieux, qui pour mendier ne sortaient point sans leur écran, ne l'emportent presque jamais maintenant et ne se voilent la face que quand ils prient, encore le font-ils très négligemment. Ils sont de plus en plus ignorants et se montrent de moins en moins soucieux de bien enseigner les enfants. Les religieux qui, jadis, ne devaient pas recevoir d'argent, en reçoivent maintenant quelquefois, non pour eux, mais pour le couvent. Les vieux religieux sont plus rares aujourd'hui qu'il y a trente ans et les vocations religieuses, sans être plus rares, sont moins longues et la durée de la vie religieuse est plus courte en général. Les ex-voto portés à la pagode, les dons particuliers sont plus rares, mais les pagodes nouvelles sont plus belles que les anciennes, plus hautes, mieux aérées, plus élégantes. L'entrée en religion des gens mariés est plus rare qu'il y a trente ans et les vieillards qui rentrent dans les ordres afin de mourir religieux du Buddha, sont moins nombreux. Les laïques, dits *néakh réaksa sœl pram*, c'est-à-dire « ceux qui gardent les cinq préceptes » et qui sont vêtus de blanc, fréquentent beaucoup les religieux, récitent les prières comme eux, sans cependant entrer en religion,

sont très rares aujourd'hui. Les religieuses ou *daun chî*, toujours des vieilles filles ou des veuves âgées qui, comme les précédents, sont vêtues de blanc, sont moins nombreuses aussi qu'il y a trente ans, mais elles sont encore plus nombreuses que les *néakh réaksa sœl pram*.

XII. — Je donnerai quelques renseignements ici au sujet de ces deux catégories de dévots.

Tandis que les hommes ne sont pas considérés comme des religieux, les femmes sont vues comme des religieuses. Les uns et les autres prononcent des vœux tous les huit jours ; les hommes, celui de ne tuer ni homme ni bête, de ne pas voler, de ne pas faire usage de boissons fermentées, de ne pas mentir ; les femmes font les mêmes vœux plus ceux de ne pas manger après midi, de ne pas s'habiller comme les femmes des laïques, de ne pas chanter des chansons. Les deux vœux de ne pas manger après midi et de ne pas se vêtir comme les femmes laïques, sont les règles qui rangent les femmes, non au rang des dévotes, mais au rang des religieuses.

Les *néakh réaksa sœl pram* habitent souvent chez eux, quelquefois le monastère, et y observent, sans y être tenus, presque toutes les règles imposées aux religieux. Les *daun chî* habitent le plus souvent des petites cellules qu'elles ont fait élever à côté du monastère, en dehors de l'enclos, rarement dans l'enclos ; elles prient, s'occupent, observent le silence autant que faire se peut, réparent les vêtements des religieux et ornent de fleurs artificielles l'autel du Préas.

XIII. — Les religieux cambodgiens sont très disciplinés, très observateurs de la règle et jouissent d'une grande réputation de pureté dans toute l'Indo-Chine et même à Ceylan, où cependant on leur reproche d'être ignorants. Mais, au Laos, au Siam, ils sont de mœurs beaucoup plus libres et beaucoup moins scrupuleux ; les scandales dans ces deux pays sont beaucoup plus fréquents qu'au Cambodge : Bangkok n'a pas oublié encore l'histoire de cette princesse siamoise, sœur aînée du roi, qui corrompit un jeune religieux et qui l'introduisit dans le palais vêtu comme les femmes, portant une

écharpe qui dissimulait deux demi-noix de coco fixées sur la poitrine[1]. Il suffit de passer la frontière actuelle du Cambodge pour observer des différences notables dans la tenue des religieux ; à Angkor-véat, les bonzes sont bruyants, rieurs, gais, et à Sting-Tréng, ils ont un air dégagé qu'on ne supporterait point au Cambodge.

XIV. — Le *Chbap tûmnîm pî bauran*, ou « Loi et traditions d'autrefois », que je viens de publier dans ma traduction des *Codes cambodgiens*, permet aux religieux de prêter de l'argent à des laïques, mais il leur défend de recevoir aucun intérêt ou un capital supérieur à celui qu'ils ont prêté. Il leur fait une obligation de réclamer ce qui leur est dû, non afin qu'ils rentrent dans ce qu'ils ont prêté, mais afin que l'emprunteur ne meure pas sans s'être acquitté, ne quitte pas ce monde chargé d'une dette qui le conduirait infailliblement en enfer. Le religieux qui se serait rendu coupable en ne réclamant pas, qui serait par cela même cause des souffrances infernales subies par son débiteur, encourait les peines de l'enfer.

La même loi permet aux religieux d'acheter des esclaves, mais elle leur défend de recevoir d'eux ou de quelqu'un, pour les libérer, une somme supérieure à celle qu'ils ont payée pour les avoir, alors même que ces esclaves auraient eu des enfants pendant qu'ils étaient à leur service.

Cette loi, spéciale pour les religieux, est contraire à la loi commune à tous les laïques, qui reconnaît le droit du maître sur les enfants nés de ses esclaves, mais elle a un but qu'il ne faut pas méconnaître et qui fut poursuivi à l'autre bout du monde par le christianisme, aux premiers siècles de son histoire : la proscription du prêt à intérêt, regardé comme usuraire, le taux de l'intérêt fût-il aussi bas que possible.

En fait, la Loi permet au religieux de prêter, mais non de faire une affaire commerciale ; il peut prêter pour rendre service, mais il ne peut tirer aucun avantage du prêt qu'il a consenti. Et c'est afin qu'il ne tire aucun profit de la libération

[1] La princesse, étant devenue enceinte, fut condamnée à mourir de faim et le religieux fut empalé, coupé par morceaux et sa chair fut jetée aux chiens.

de ses esclaves qu'il est tenu de les libérer sur leur demande, et qu'il lui est défendu de recevoir plus que la somme d'achat qu'il a payée pour eux.

La coutume va plus loin encore; elle admet, bien qu'à contre-cœur, qu'un religieux achète un esclave qui entre à son service, soit à l'intérieur, soit à l'extérieur du monastère, mais elle n'admet pas qu'il le vende à un autre maître afin de rentrer dans son argent. Le religieux, d'après elle, ne peut rentrer dans la somme qu'il a dépensée que si son esclave se rachète afin de retrouver sa liberté ou est racheté par quelqu'un qui veut la lui rendre.

On voit par cela combien les droits des religieux sont autres que les droits des laïques. Les précautions qu'on a prises pour éviter qu'on puisse les soupçonner seraient certainement considérées comme excessives en Europe, si le droit canon les avait prises contre nos prêtres et nos religieux catholiques. Le moine du Buddha ne peut lui-même fixer le prix d'un objet qui lui a été volé et que le tribunal veut bien faire rembourser par le voleur; il appartient aux fonctionnaires de fixer eux-mêmes ce prix. S'il donne la moindre indication à ce sujet, il est considéré comme expulsable (*bârachîk*).

Je pourrais citer plusieurs cas à l'appui de ceci et dire quelles autres défenses ils sont tenus de respecter, mais j'estime que j'en ai dit assez pour qu'il soit possible au lecteur d'apprécier la règle que la loi écrite et les coutumes imposent aux religieux du Buddha.

VI

LA CONFESSION

I. — Le dernier jour de la lune croissante et le dernier jour de la lune décroissante sont des jours plus spécialement sacrés pour les religieux, car ils sont tout à la fois jours de jeûne et jours de confession solennelle. Le soir, dès que le soleil est couché, tous les religieux se rendent au temple et font cercle autour du religieux (le *mé-véat* ou tout autre désigné par lui) qui doit lire le *patimouk* (du pâli *pati-mokkha*), c'est-à-dire le code des fautes qu'un religieux doit se bien garder de commettre. Les religieux étant assis à terre, une torche ou une lampe est allumée, puis le lecteur commence la lecture en pâli des deux cent vingt-sept articles que comporte le petit sâtra. Il est bien rare, aujourd'hui, que les religieux qui l'écoutent comprennent ce qui est lu, mais, dans certains monastères, on traduit le texte, et, dans certains autres, on a pris l'habitude de ne lire que la traduction.

Le lecteur commence par rappeler quel est le jour, quel est le but de la réunion, puis il invite les religieux à écouter attentivement la nomenclature des péchés et à faire, s'il y a lieu, ce qu'on nomme la « déclaration de pureté ». Les religieux répondent : « Nous écoutons. »

La lecture continue en invitant à confesser les fautes. « Si vous gardez le silence, dit-il, je concluerai de votre silence que vous êtes purs. » Puis il commence l'énumération des deux cent vingt-sept fautes.

II. — Ces deux cent vingt-sept fautes ou crimes forment huit groupes :

1° Les quatre *bârachîk thorm*, qui comprennent la fornication, le vol, le meurtre, la prétention mensongère à une ou plusieurs facultés surnaturelles, quatre fautes qui doivent entraîner l'expulsion de la communauté, et qui, au texte d'une loi ancienne, doivent ou peuvent être civilement punies de la confiscation des biens de l'expulsé et même de sa mise au nombre des esclaves, soit du roi, soit d'un monastère. Les autres fautes ne sont pas punies de ces deux peines civiles.

2° Les treize *sangkéa thisés thorm*, qui visent les meurtres volontaires ou non, commis sur les animaux, la destruction volontaire des germes des végétaux, l'absorption des liqueurs fermentées, les plaisirs mondains, la possession, la galanterie en paroles, les conversations inutiles....., toutes fautes qui peuvent entraîner suspension et pénitence.

3° Les deux *aniyéat thorm*, qui visent les actions qui sont ou non fautives, selon les circonstances, le bain pris en un endroit fréquenté par les femmes, les relations trop fréquentes avec les séculiers....., fautes qui, comme les treize précédentes, peuvent entraîner la pénitence.

4° Les trente *nisukkivo thorm*, qui comprennent les fautes qu'un religieux commet en empruntant aux séculiers, en prêtant à usure, en conservant des armes dans sa cellule, en commettant des excès de manger, de sommeil, en calomniant ou en médisant, en se vantant, en clignant des yeux en parlant ou en s'agitant immodestement, en ne veillant pas constamment sur sa personne....., toutes fautes qui peuvent entraîner une pénitence, la réprimande publique ou qui sont réputées assez punies, en cette existence, par l'aveu public de la faute.

5° Les quatre-vingt-douze *pachithey thorm*, qui comprennent les péchés de colère, d'impatience, d'immodestie légère, les mauvaises pensées, les occupations mondaines, les regards jetés sur les femmes, les observations concernant le manger et les autres choses provenant du don, les paroles dites trop haut, les paroles lâches ou flatteuses, la paresse....., toutes fautes peu graves qui sont rarement punies d'une pénitence, de la réprimande, et qui sont considérées comme remises en cette existence par l'aveu public.

6° Les quatre *pâtidésaney thorm*, qui sont des péchés d'immodestie.

7° Les soixante-quinze *sekhey thorm*, qui sont des fautes légères contre la discipline et qui peuvent être punies de la réprimande.

8° Les sept *athikaranasamathéa thorm*, qui sont des fautes contestables qui peuvent être punies de la réprimande et quelquefois d'une pénitence.

III. — Chaque fois que le lecteur a énuméré tous les articles d'un groupe, il ajoute : « Êtes-vous purs de ces fautes? Êtes-vous purs de ces fautes? Êtes-vous purs de ces fautes? » Alors, si le silence n'est pas rompu par un religieux, le lecteur reprend : « Les phikkhus se taisent, donc ils sont purs de ces fautes. » Si, au contraire, un religieux est coupable de l'une d'elles, il s'avance vers le *mé-véat*, s'accroupit devant lui, s'incline trois fois en s'agenouillant, les mains posées sur le sol, et, tout haut, fait l'aveu de sa faute, puis il reste la tête sur le genou de son chef. Celui-ci prononce la réprimande, la peine légère, si la faute est de son ressort; si elle est grave et peut entraîner soit l'expulsion, soit la suspension, il envoie le religieux à Phnôm-Pénh, au dignitaire religieux, le Sâmdach préas Sânghréach ou le Louk préas Saukonn dont le monastère dépend, et celui-ci prononce soit l'exclusion, soit la suspension. La suspension peut être de plusieurs semaines, de plusieurs jours ou d'un jour seulement; depuis quelques années, on a pris l'habitude d'expulser le religieux qui a mérité une suspension de plus de sept jours.

IV. — J'ajouterai qu'un religieux expulsé peut être poursuivi devant les tribunaux pour le crime — quand il y a crime — qui a entraîné son expulsion de la communauté. Les mandarins, d'autre part, n'attendent pas toujours l'expulsion d'un religieux pour le défroquer et le livrer aux tribunaux, même pour le simple crime de fornication. A la suite d'une pareille faute, suivie de scandale, les religieux abandonnent souvent leurs monastères, rentrent dans le monde parce qu'ils se sentent atteints par la faute de leur confrère, ou se dispersent

dans les autres monastères. En 1892, les habitants de Sâmbaur ont eu beaucoup de peine à retenir les religieux d'une pagode dont le *mé-véat* avait commis le crime de fornication avec une veuve du voisinage.

Un monastère de la province de Staung a été abandonné il y a une dizaine d'années à la suite d'un pareil scandale. Il arrive quelquefois qu'un religieux, accusé d'une faute grave puis reconnu innocent, est renvoyé dans son couvent; cela est arrivé dans la province de Kômpong-Svay il y a quelques années, mais les habitants du village n'ont pas voulu ratifier la décision du chef des religieux; ils ont expulsé le bonze qu'ils croyaient coupable et défendu à ses confrères de le recevoir dans le monastère. Il s'agissait d'un attentat à la pudeur dont un élève s'était déclaré victime. Le bonze expulsé s'est retiré, et n'a plus reparu; l'autorité civile n'a pas cru devoir intervenir pour le protéger; le scandale était trop grand.

V. — Il est défendu aux religieux, non de donner le *patimouk* à des laïques, non de leur en lire des articles, non de leur en dire l'esprit, car ce sâtra sacré n'est pas, au Cambodge tout au moins, considéré comme devant être tenu secret, mais il est formellement défendu aux religieux de dire ce qui s'est passé dans l'assemblée un jour de lecture du *patimouk*.

VI. — Cette confession solennelle n'est pas la seule à laquelle les religieux ont recours. Il est d'usage d'aller immédiatement se confesser au *mé-véat*, au *krou-sot*, à un collègue plus âgé, d'une faute qu'on vient de commettre et de s'imposer la pénitence méritée. Cette pénitence peut être le jeûne, la consigne en cellule; elle est plus généralement le *châng'kram* ou déambulation religieuse qui se pratique en allant et venant sur un très court espace, en priant, récitant le chapelet ou méditant; cette peine est souvent d'une ou de plusieurs heures, quelquefois d'une entière journée. Un religieux que j'ai connu a été puni plus gravement pour avoir ri d'une femme qui passait : il a dû porter du fleuve à la bonzerie vingt-cinq charges d'eau, et le fleuve était à 25 mètres au-dessous de la chaussée.

VII. — A la fin de la saison des pluies, quand est venu l'époque où les religieux ont la latitude de voyager, de se rendre visite de monastère à monastère, peu de jours après la fête de l'offrande des vêtements qui renouvelle leurs garde-robes, une assemblée solennelle a lieu dans le temple.

On ne s'y confesse pas publiquement, on n'y lit pas le *patimouk*, mais on y invite soi-même les confrères à proclamer ses fautes : chaque religieux s'avance à tour de rôle et, après avoir salué le *mé-véat*, s'adresse à ses confrères, et leur dit : « O vous, si vous avez eu à vous plaindre de moi, si vous avez un reproche à m'adresser, si vous m'avez vu ou entendu commettre un péché dont je ne me suis pas accusé, parlez, parlez, parlez sans hésiter, car je veux le reconnaître et l'expier. »

Un vieil achar, qui me raconte cette cérémonie, ajoute : « En ce temps-là, j'étais bonze depuis trois ou quatre mois, je crus devoir répondre en cette circonstance à l'un de nos collègues que je l'avais vu à mon approche cacher quelque chose sous sa natte. » Le *mé-véat* me demanda quelle était cette chose. Je répondis que je n'en savais rien parce que, lorsque j'étais allé pour la voir, mon confrère avait eu le temps de la cacher ailleurs. Le bonze accusé répondit qu'il avait glissé la main sous sa natte, non pour y cacher quelque chose, mais pour fixer un latis qui s'était détaché. On fit visiter le plancher et on constata que je m'étais trompé. Mon collègue me dit : « Je vous pardonne parce que vous pensiez bien faire en m'accusant. » Cependant je fus puni par le *mé-véat* pour m'être rendu coupable de calomnie, de médisance, d'indiscrétion [1] et avoir parlé inutilement. Puis mon achar conclut : « J'ai été simple religieux pendant dix ans, *krou-sot* pendant trois ans et *mé-véat* pendant huit ans, je n'ai jamais entendu accuser un religieux par un autre religieux et je n'ai pas assisté une seule fois à la cérémonie de l'accusation sans regretter ma faute. »

[1] L'indiscrétion consistait dans le fait que le religieux avait été fouiller lui-même sous la natte au lieu de s'adresser à son confrère.



Kdey ou Cellules des Religieux

LIVRE IX

L'ARCHITECTURE. LA STATUAIRE. L'ICONATRIE

I

LES TEMPLES DU BUDDHA

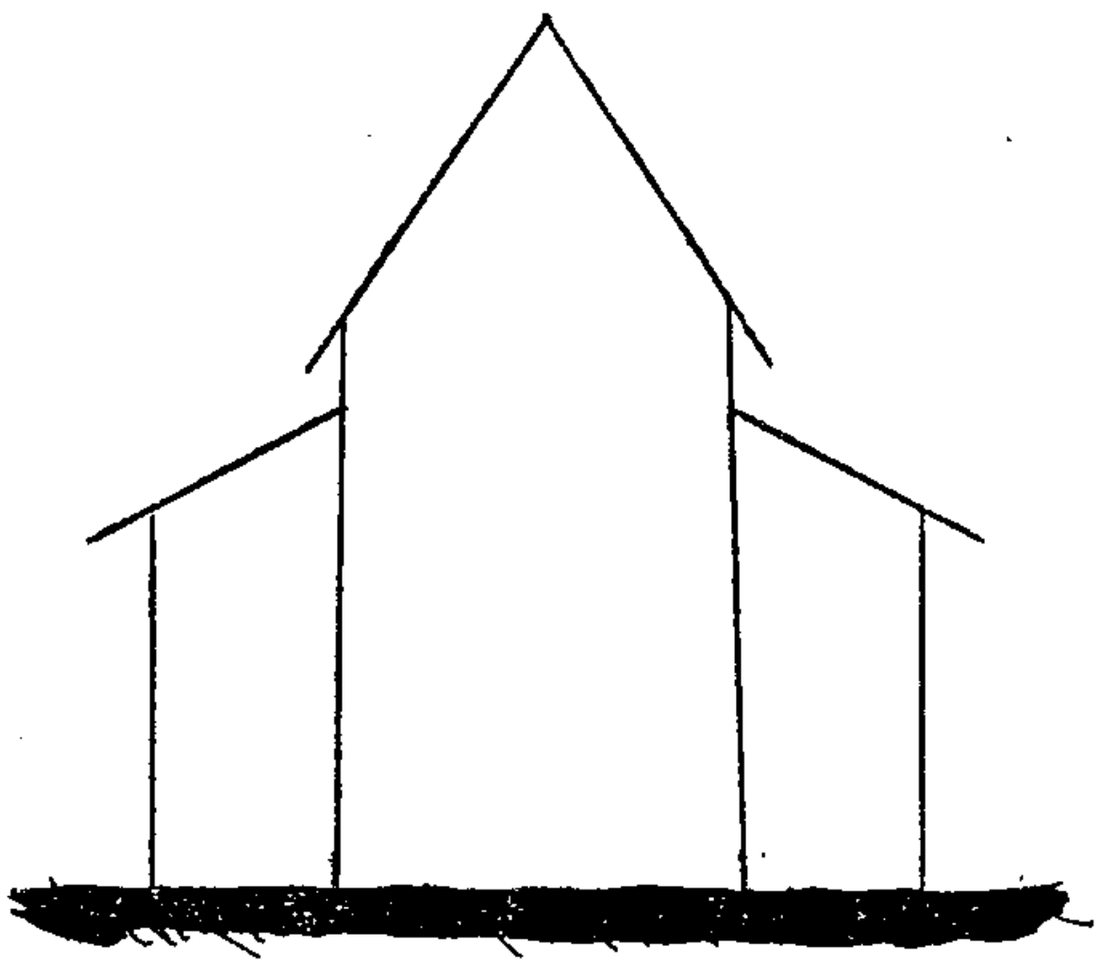
I. — Les temples buddhiques au Cambodge, les *véat*[1], ne rappellent les temples brahmaniques ni par leurs dimensions, ni par leur architecture, ni par leur ornementation. Alors que ceux-ci étaient les superbes monuments dont nous voyons les ruines à Angkor, à Préas-Khant, à Bâng-Méaléa, les tours sacrées à demi écroulées que nous avons découvertes au milieu des forêts, les petits sanctuaires qui ne sont plus aujourd'hui que des huttes perdues dans la brousse..... les temples du Buddha au Cambodge sont d'une simplicité, d'une pauvreté, d'une modestie déplorables. Il y a autant de différence entre un temple brahmanique et un temple buddhique qu'entre la plus pauvre, la plus mesquine des chapelles chrétiennes et Notre-Dame de Paris. On sent, à la vue d'un temple du Buddha, quand on pense aux temples autrefois élevés à Vishnu, à Çiva, que le triomphe officiel du buddhisme au Cambodge coïncide avec une époque de décadence et de retour en arrière que rien n'a pu enrayer.

Les plus grands temples buddhiques mesurent environ

[1] Du pâli *vihara*.

30 mètres de longueur sur 15 mètres de largeur. Les plus beaux seulement sont couverts en tuiles, ou bien en planches découpées comme des tuiles et imbriquées comme elles; les autres sont couverts en chaume. Ils sont toujours orientés de l'est à l'ouest[1] et la statue du Buddha regarde l'est.

Leur architecture est partout la même et leur apparence est semblable, quelles que soient leur richesse et leur importance : un comble très aigu posé sur des colonnes en bois, légèrement inclinées vers l'axe longitudinal; tout autour de cette nef, des bas côtés dont la toiture, d'une inclinaison moins accentuée que la toiture du comble, est portée par des arbalétriers appuyés aux colonnes de la nef et soutenus par une autre rangée de colonnes extérieures beaucoup moins hautes. Cette disposition donne donc une nef centrale à toiture très inclinée et, faisant le tour de la nef, des bas côtés dont la toiture est d'une inclinaison moins grande, c'est-à-dire un toit coupé à deux inclinaisons.



Ce type, si simple qu'il soit, n'est pourtant pas le type primitif. Celui-ci paraît avoir été la nef centrale; les bas côtés sont une adjonction au type primitif. On se contenta longtemps de la nef, puis un jour le temple étant trouvé trop petit on songea à l'agrandir; on appuya des arbalétriers aux colonnes et, tout autour, on ajouta un petit appentis supporté par des colonnes extérieures. Si le toit des appentis n'est pas une

[1] Sauf pourtant à Sâmbaur, au *véat* du centre du village, d'origine laotienne, dont le Buddha regarde l'ouest, et à Audong où le temple fait face à un chaydey qui passe pour contenir une relique fort ancienne du Préas. — Au Laos, les temples ne sont pas orientés, ils font toujours face au fleuve, à la route, etc.

prolongation du toit de la nef, c'est, à mon sens, qu'on ne voulait ni refaire l'édifice entier, ni la toiture; on voulait seulement agrandir sans toucher à ce qui existait déjà. Les appentis construits, on s'aperçut que l'ensemble se tenait, que l'adjonction ne déparait pas le temple, que cette toiture rompue faisait bien, était plus élégante, moins lourde qu'une seule toiture, et le type des temples actuels, à toiture rompue, fut créé.

Quelquefois, la toiture de la nef, est elle-même, comme à Kômpong-Chhnang, comme à Sré-Skéa (dans la province de Kômpot), etc., faite de deux ou trois toitures étagées l'une au-dessus de l'autre et d'autant moins vastes qu'elles sont plus élevées. Cet arrangement de la toiture, qui est très original, paraît être une modification apportée au type primitif déjà augmenté des bas côtés; il est probable que la vue de la double toiture de la nef et des bas côtés qui rendait l'édifice plus élégant a donné l'idée de briser la toiture de la nef en plusieurs toitures et de les étager afin d'augmenter encore cette élégance et la hauteur. Cette modification heureuse n'a pas été adoptée partout; les temples à toitures étagées sont assez rares.

Quelques-uns de ceux qui sont couverts d'une toiture à étages portent, au sommet de la toiture la plus élevée, ce que les Cambodgiens nomment un *méandâp*, c'est-à-dire un campanile en bois, très ouvragé et haut de 4 à 5 mètres, souvent très élégant, très beau[1]. Le campanile s'achève en une longue aiguille de bois tourné (le *kômpuol*), au bout de laquelle on a fixé un *treysaur*[2]. Le *treysaur* est un trident, l'arme de Çiva.

Quand un temple est surmonté d'un campanile, les toitures étagées de la nef sur les côtés sont généralement augmentées, au-dessous du campanile, d'autant de surfaces triangulaires ouvragées et s'emboîtant les unes dans les autres qu'il y a de toitures. Ces surfaces triangulaires ouvragées ressemblent à la partie supérieure de certains portails de l'architecture italienne. Elles détruisent la nudité du toit et, quand elles

[1] Le faîte de la toiture qui porte le campanile est nommé *dângkda*, les faîtes inférieurs sont dits *mukh dach*.

[2] Du sanscrit *trisula*, trident.

sont bien comprises, bien proportionnées à l'édifice, elles ne l'alourdissent pas trop. Elles fournissent d'ailleurs l'occasion d'employer des motifs décoratifs toujours agréables et du plus gracieux effet.

Presque toujours, les extrémités supérieures des toitures étagées ou de la toiture de la nef sont ornées du *chîvéa*; le *chîvéa* est une sorte de trompe d'éléphant en bois, relevée vers le ciel. Les extrémités inférieures de ces mêmes toitures s'achèvent en une courbe gracieuse et sont ornées d'un motif sculpté ou de bois découpé qui a presque toujours la forme d'une corne. Les bords obliques de ces toitures sont micacés, peints en rouge, dorés, dentelés et comme faits de feuilles rapprochées dont la pointe serait toujours tournée vers le ciel; ces bords sont dits *mukh néakéa*, face de nagas, bien qu'ils rappellent plutôt le dos dentelé d'un dragon que sa face. Il est probable qu'autrefois les extrémités de cette dentelure s'achevaient en haut par une queue et en bas par une tête, une face de dragon (*néakéa*).

Aux quatre angles du temple et quelquefois aussi au milieu des côtés, à l'extérieur, sont souvent adossés et agrippés par leurs pieds et leurs mains, des monstres à la poitrine et au ventre bombés en avant, aux gueules ouvertes et aux crocs menaçants. Ce sont de purs motifs décoratifs, des krûth *(garudas)*, des néakéa (*nagas*), des yéak *(yakhas)* ou ogres, dont la partie inférieure s'achève parfois en un motif d'architecture.

Tout autour, sous le rebord des toits, on a ou sculpté, ou peint, ou doré de feuilles d'or battu, ou incrusté de mica une longue et mince frise de feuilles ou de petits motifs d'une grande simplicité[1]; ils sont pourtant un des procédés décoratifs les plus beaux, les plus élégants que je connaisse.

A l'intérieur, les colonnes en bois qui supportent la nef centrale, souvent énormes, toujours cylindriques, sont admi-

[1] Cette frise est faite à l'aide de papier découpé ; on applique ce papier sur la partie à décorer, on passe un pinceau imprégné de colle, on enlève le papier et on applique dessus les feuilles d'or battu; ou bien sur le fond laqué noir on applique le papier et on badigeonne avec de la peinture rouge; ou bien encore on incruste des feuilles de mica.

rablement polies, très régulières et fréquemment peintes en rouge marron et ornées de motifs dorés de feuilles d'or battu, disposés de manière à former soit des rosaces, soit des losanges. Ces motifs ne couvrent pas entièrement les colonnes, ils forment autour d'elles de larges anneaux très espacés qui, sans les surcharger, les rendent plus belles et plus gracieuses. Les pièces de la charpente, les arbalétriers sont, dans les beaux temples, toujours peints et dorés, ornés de filets d'or ou rouges quand ils ne sont pas sculptés.

Les pignons que forme le comble et qu'on aperçoit de l'extérieur au-dessus du toit des bas côtés, sur les faces est et ouest, sont presque toujours ornées d'une sculpture peinte, puis dorée, représentant des sujets brahmaniques : Rahu dévorant la lune ou le soleil et, au-dessus de lui, le Buddha assis sur son trône (*bâlang*), que le gardien du soleil et celui de la lune implorent les mains jointes, et appellent au secours de l'astre en danger; ou bien Vishnu monté sur un monstre et brandissant, avec ses quatre bras, son sabre, son disque de guerre, la conque marine et le bâton; ou bien Indra monté sur Ayravana, l'éléphant tricéphale dont on aperçoit la tête, les trompes, les défenses et les jambes de devant; ou bien le livre de la Loi (*krâng thorm*), posé sur un plateau d'or [1].

Les mêmes décorations se retrouvent au sommet des salas. Les portes en bois du temple et les fenêtres sont souvent sculptées puis dorées; les tévôdas et les tévi fournissent presque toujours le motif de ces ouvrages; j'y ai trouvé des *holuman* [2], ou singes, et des *kœnar* [3], ou femmes à pattes de paon, à queue de coq et dont la partie inférieure du corps est couverte de plumes.

Les murs des temples sont quelquefois faits en maçonnerie; dans ce cas, les colonnes extérieures sont noyées dans les murs, ou bien les murs, ce qui est rare, supportent seuls la toiture des bas côtés. Quand le temple est fermé de murs, ces murs sont percés de six petites fenêtres et de six portes

[1] On lit souvent la date de l'érection de l'édifice sur ce krâng de la Loi posé sur le plateau d'or de manière à présenter un de ses plats.

[2] *Hanuman.*

[3] *Kinara, Kinari.*

(deux portes et une fenêtre à chaque bout et deux fenêtres et une porte de chaque côté). Beaucoup de temples n'ont que quatre portes (deux à chaque extrémité) et quelques-uns n'en ont que deux (une à chaque extrémité) ; il y a aussi des temples qui n'ont que quatre fenétres (deux de chaque côté). Les murs en maçonnerie sont souvent remplacés par des cloisons en bois et plus souvent encore par des paillottes blanches [1] cousues l'une près de l'autre, avec du rotin, puis montées en larges panneaux sur lamettes et cadres de bambous, qu'on a suspendus aux chevrons du toit, entre les colonnes extérieures. Il faut alors écarter et soulever l'un d'eux pour entrer.

Quelques temples sont ouverts à tous les vents et d'autres, mais en petit nombre, n'ont qu'un demi-mur en briques à hauteur de poitrine ; ce petit mur est quelquefois ajouré, mais il est souvent remplacé par une lourde main courante en bois supportée par des petites colonnes taillées à la hache.

Je ne puis terminer ceci sans signaler le véat de Krochmar ; ce temple est situé sur la rive gauche du Mékong, à une petite distance au-dessus de Krochmar. Le mur est remplacé par une vitrine faite de grands panneaux à demeure, qui portent chacun le nom du fidèle qui l'a offert ou payé de ses deniers. Ce temple est unique au Cambodge et très curieux à visiter.

II. — L'autel ou *bâlang* [2] est presque toujours exactement placé aux deux tiers de la nef à l'ouest, car la statue du Buddha qui l'occupe en grande partie, doit toujours regarder l'est.

Sa forme est souvent celle des gros autels que nous trouvons dans nos églises de campagne ou dans les chapelles latérales de la plupart des églises. C'est un cube trapézoïdal régulier dont la longueur est généralement le double de la hauteur et de la largeur, et dont la base plus étroite que la table est assise sur un socle haut de 40 à 50 centimètres et presque aussi vaste que la table.

Il est toujours construit en briques et recouvert d'un

[1] *Trang,* un palmier de montagne.

[2] Du pâli *pâllanko* qui a le sens de lit, sofa, trône, divan ; c'est de ce mot que vient notre mot *palanquin*.

mortier très solide sur lequel on a parfois moulé de larges feuilles d'arbres ou des fleurs de lotus. Les angles sont souvent rentrants à deux et même trois reprises, et cette architecture originale n'est pas ce qui plaît le moins.

Devant l'autel, posé sur quatre pieds de bois, se trouve un long serpent (*néakéa*, *naga*), destiné à recevoir les bougies en cire d'abeilles qu'on brûle en l'honneur du Saint. Sur l'autel, devant un plus ou moins grand nombre de statues du Buddha, il y a des vases remplis de sable ou des troncs de bananier dans lesquels on vient piquer les baguettes odoriférantes que les fidèles apportent et allument, surtout les jours saints, le huitième et le quinzième jour de la lune croissante ou de la lune décroissante.

Au pied et à environ 1 mètre devant l'autel, il y a une fosse que rien ne signale et qui, d'ailleurs, est comblée de sable. C'est là que sont enterrés le *séma kél* ou pierre de l'érection du monument, certaines offrandes faites au temple, le trésor d'argent monnayé du monastère quand il y en a un, les cheveux, les rognures d'ongles, les bijoux, les instruments de musique, un tas d'objets enfin offerts par les fidèles le jour de la consécration du temple, et même depuis[1]. Quand un temple, en temps de paix, est pillé par des Chinois ou des Annamites (les Cambodgiens ne volent jamais dans un temple), ou, en temps de guerre, par les Siamois, cette fosse est toujours ouverte et violée.

En avant de cette fosse, dans quelques temples, on trouve au raz du sol, sous la poussière, deux pieux de bois ou deux pierres carrées de 15 à 20 centimètres de côté. Ce sont des « marques » qui indiquent la partie du temple qui devrait être réservée, considérée comme étant plus sacrée que l'autre, celle que chez nous nous nommerions le chœur. Quand on reçoit un nouveau religieux dans l'Assemblée, la natte sur laquelle est assis l'ordinant doit s'étendre jusqu'à la hauteur de ces deux marques, afin que l'ordinand, quand il est debout en face du mé-véat, les pieds sous cette natte, ne les dépasse pas.

[1] Voyez plus haut, page 363, VII[e] partie, chapitre I[er], *Les Fêtes Religieuses*, ce qui est dit de la fête de l'érection des sémas.

A la droite de l'autel du Préas, il y a une estrade ou *krê* à peine élevée de 20 à 30 centimètres, longue de 3 à 4 mètres et moitié moins large. Le *krê* est généralement fait de planches formant un cadre, sur lequel on a placé d'autres planches ou un simple clayonnage de lamelles de bambous, maintenues par des liens de rotin et sur lequel on a étendu des nattes communes. C'est là que se placent les religieux quand ils prient en public, quand ils écoutent les lectures sacrées ou quand ils assistent à l'ordination d'un récipiendaire[1]. Les hommes se groupent autour d'eux, les mandarins et les achar en face de l'autel ; les femmes se placent de l'autre côté, en face d'eux et par conséquent à la gauche de l'autel[2].

La chaire à prêcher ou *krê tisna*, qui est haute de 60 centimètres environ, est très légère, puisqu'elle est faite de bâtons ; elle ressemble à un fauteuil à dossier non plus haut que les bras, dont on aurait coupé les pieds. Elle est peinte d'un beau vernis noir et ornée de dorures. Le siège repose souvent sur des krûth sculptés dans un bois dur et dorés. Les jours de prêche ou de lecture, elle occupe la place libre entre l'autel et l'estrade occupée par les religieux, de manière que le lecteur puisse être bien vu et bien entendu de toute l'assistance[3].

Quelquefois, à droite de l'autel, il y a une basse armoire vitrée ou même un coffre en bois dur ; c'est là que sont renfermés les sâtras précieux qui ne sont pas en lecture. Ce meuble est souvent placé chez le chef du monastère, ou bien encore dans la sala des Assemblées religieuses.

Sur le terrain ou bien dans l'enclos réservé, autour du temple, on trouve des *séma* simples ou doubles qui sont des stèles portant des tévôdas en prière. D'autres fois ces stèles sont remplacées par des petites niches également nommées *séma*, c'est-à-dire « limite, frontière ». Ces séma indiquent la

[1] Cette estrade est souvent remplacée par des nattes posées à terre.

[2] Cette séparation des sexes au temple est d'origine brahmanique. Elle avait lieu autrefois dans toute l'Europe chrétienne et en France. Elle se fait encore dans beaucoup d'églises, en Bretagne, en Angleterre et en Espagne.

[3] Ces chaires à prêcher sont, au Laos, presque toujours hautes de deux et même trois mètres. On y accède par une échelle. Elles sont aussi très légères, très gracieuses et l'œuvre de véritables artistes.

limite du territoire sacré. Ils sont généralement au nombre de huit. On trouve quelquefois, rarement, des séma à l'intérieur de certains temples, où ils ne limitent rien. Je n'ai pu savoir ce qu'ils signifient.

III. — Les temples sont souvent construits sur une terrasse maintenue par un mur de pierres ou par d'épaisses planches équarries à la hache et fixées sur des pieux solides et profondément enfoncés dans le sol. Ces terrasses sont hautes de 1 à 2 mètres ; on y accède par deux escaliers placés à l'est et à l'ouest, ou par quatre escaliers placés un à chacune des quatre faces.

Les bassins qu'on trouve dans les monastères et qui sont pleins de lotus sacrés ne sont pas, comme à l'époque brahmanique, des dépendances du temple. S'ils existent, c'est qu'on a eu besoin de terre pour construire la terrasse sur laquelle le temple est élevé. La preuve, c'est qu'il y a un grand nombre de monastères qui n'en ont point et que les bonzeries qui sont établies au bord des rivières, même celles dont le temple est élevé sur terrasse, n'en ont jamais ; on a préféré prendre à la rive la terre dont on avait besoin pour la terrasse ou n'en pas élever.

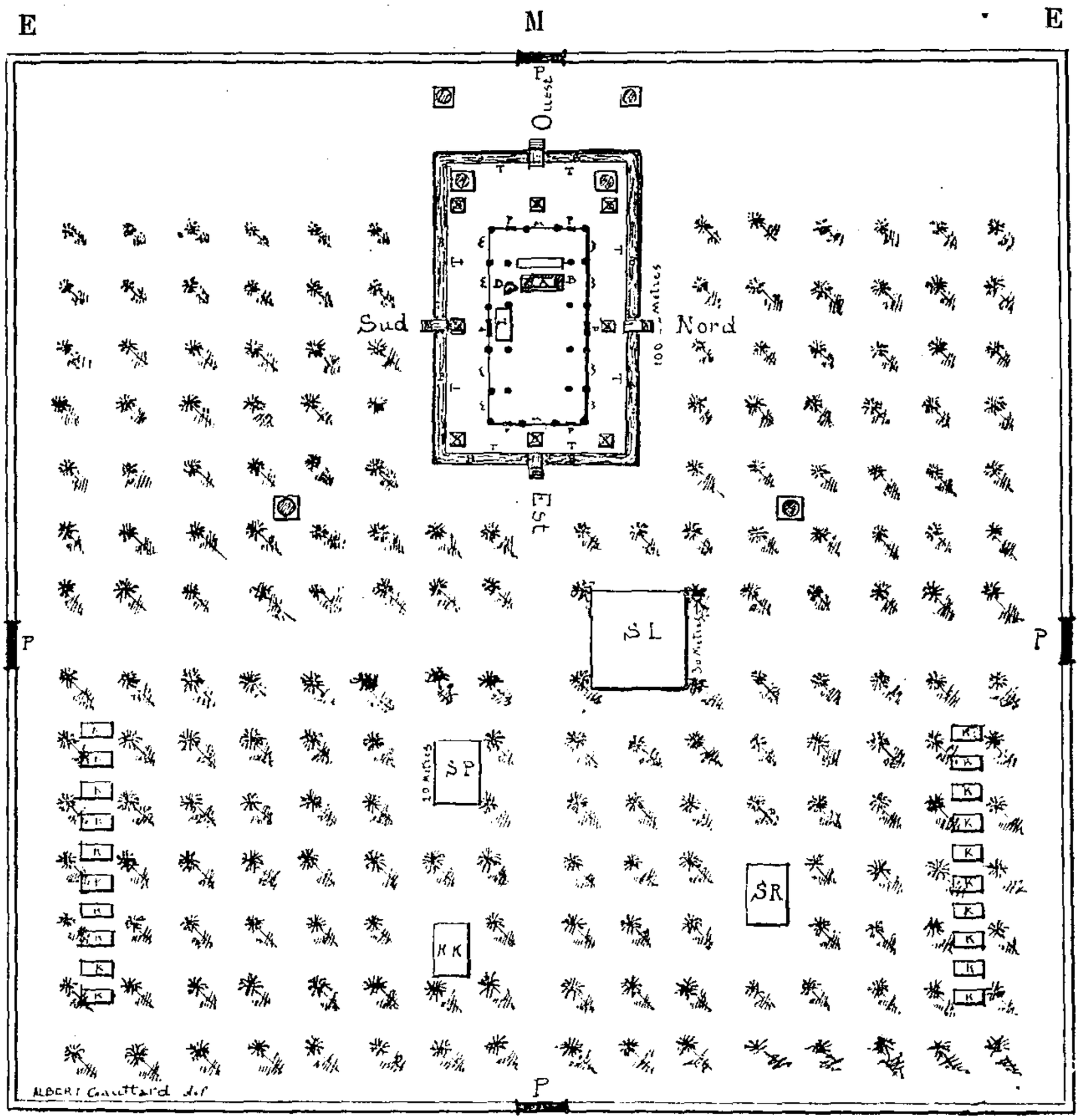
IV. — Beaucoup de temples buddhiques anciens sont construits sur le sommet des collines, toujours ou presque toujours à l'emplacement d'un ancien temple brahmanique en ruines, ou à côté d'une tour, d'un prâsath antique encore debout. Tels sont, par exemple, le temple d'Anh-Chey, sur la rive droite du Mékong, entre Kômpong-Cham et Krochmar ; le temple du phnôm de Phnôm-Pénh ; le temple du phnôm de Kômpong-Léng, dans la province de Kômpong-Léng ; le temple dit véat Prâsath-Kômpong-Chhnang ; celui du Prâsath-Andêt, dans la province de Kômpong-Svay, à trois heures au nord de Kômpong-Thom ; le temple du phnôm Haup, qui domine la route qui, dans la province de Phnôm-Sruoch, va de la route d'Audong à Kômpot, à la route de Phnôm-Pénh à Kômpot.

Les temples brahmaniques, que ces temples buddhiques ont remplacés, ont disparu en beaucoup d'endroits ; ils ne se

révèlent plus guère que par leurs ruines, mais quelques-uns, comme à Anh-Chey, à Prâsath-Andêt, dressent fièrement leurs tours sacrées à côté des pauvres monastères et des pauvres temples buddhiques qu'on a élevés près d'elles. C'est ainsi que les lieux sacrés des brahmanes sont devenus les lieux sacrés des buddhistes, et que la foule continue, sous la religion actuelle, de venir prier aux mêmes endroits où elle venait prier sous l'ancienne religion, paraissant plus attachée aux lieux consacrés qu'au culte et aux dieux qui s'y succèdent[1].

Beaucoup d'autres temples buddhiques qui ne sont pas élevés sur des collines n'ont pas moins été construits sur des emplacements autrefois consacrés à des divinités brahmaniques. Les vastes bassins de lotus qu'on y trouve sont les anciens bassins sacrés où les fidèles venaient se purifier avant de monter les escaliers qui menaient aux sanctuaires. Les pierres qui soutiennent actuellement la terrasse du temple buddhique, qui forment les degrés des escaliers, sont bien souvent les matériaux des anciens murs d'enceinte, les inscriptions votives qu'on a arrachées des murs où elles étaient fixées, des bas-reliefs ou des entablements remarquables. Telles sont, par exemple : le temple de Préas Eynt-Kauma dans la province de Kòmpong-Svay qui domine une magnifique plaine cultivée en rizières et un immense et très beau bassin; le temple de Màha, dans la même province, qui m'a donné deux inscriptions et un bel entablement de porte; le temple de Kâbal-Roméas, dans la province de Kòmpot, où j'ai trouvé un entablement de porte; le temple de Téasa-mo-roy

[1] Ce fait est universel : En Europe, les lieux sacrés des païens sont presque toujours devenus les lieux sacrés des chrétiens : Notre-Dame de Paris, Notre-Dame de Chartres, la cathédrale du Mans, pour ne nommer que ces édifices, ont été construits à l'emplacement de temples élevés à des divinités gauloises. Le pape Grégoire a lui-même, dans une lettre devenue célèbre, conseillé de ménager les temples païens, d'y installer les images chrétiennes, de les désaffecter peu à peu et de les consacrer au culte nouveau. Beaucoup de fontaines miraculeuses, de lieux aujourd'hui consacrés, soit à la Vierge, soit à des Saints, avaient autrefois un vocable païen. En Russie, des divinités païennes sont devenues des saints chrétiens ou des personnages révérés de l'Ancien Testament. Les musulmans vénèrent souvent encore aujourd'hui des lieux qu'ils prennent pour des tombeaux de saints musulmans et qui ne sont que des lieux autrefois consacrés aux divinités chaldéennes, arabes et même romaines.



PLAN D'UN MONASTÈRE IDÉAL

E Enclos du monastère.

Dœum Pou, ou arbres de la Bodhi (banians).

P Portes de l'enclos.

V Véat ou temple.

T Terrasse, ses quatre escaliers et les *sémas*.

B Bassin ou fossés.

S Spéan ou ponts.

SL Salle des conférences.

SR Sala rién ou salle d'école.

SP Salle à manger.

KK Cellule du chef.

K Cellules des religieux (kdey).

M Mât

Chaydey ou pyramides des arbres.

(Cent colonnes), à Sàmbaur, dont le bassin a donné des fûts de petites colonnes en pierre, des chambranles, une inscription et la statue informe d'un dieu quelconque à quatre bras (probablement Vishnu), et beaucoup d'autres où se trouvent encore aujourd'hui des lingam çivaïtes et des lions autrefois gardiens des portes, des escaliers et des avenues des temples brahmaniques.

V. — Quelques-uns des suanctuaires actuels sont, dit-on, construits sur des emplacements depuis très longtemps consacrés au Buddha. Tel serait entre autres le véat Téasamo-roy de Sâmbaur, dont j'ai déjà parlé, et qui serait le premier des temples élevés au Buddha, dans le srok Khmêr, si j'en crois une tradition. Telle serait encore la tour centrale du chaydey du grand monastère de Phnôm-Pénh qui aurait deux mille cinq cents ans au dire des religieux, c'est-à-dire qu'il remonterait à l'époque où, selon une légende cambodgienne, le Buddha serait venu, l'année qui a précédé sa mort, en compagnie de son fidèle Ananda, aborder à cet endroit, alors nommé Kûch-thlok.

VI. — Le plus communément, les monastères ou *kôt* et par conséquent les temples, ou *véat*, sont établis conformément aux enseignements du Préas, sous les arbres et tout près d'un village. Quand le monastère se trouve au centre du village, c'est que celui-ci, depuis son érection, s'est étendu autour de lui, car il est d'usage, quand on élève un nouveau temple, de chercher toujours un emplacement éloigné des maisons. Si cet emplacement est planté d'arbres, on le préfère à tout autre afin d'obéir aux prescriptions du Préas, mais il est bien rare que cet emplacement soit dès l'origine planté d'arbres fruitiers. Si les vieux monastères sont aujourd'hui abrités par des manguiers, des jaquiers, des orangers, des cocotiers, des palmiers à sucre et par des bananiers, c'est parce que tous ces arbres ont été plantés par les religieux.

Les monastères sont ou doivent être enclos d'une palissade ou d'un mur. Les murs sont généralement en pierre grossièrement maçonnées soit avec de la chaux, soit avec de l'argile

mal travaillée. Les palissades sont le plus souvent faites de gros troncs d'arbres hauts de un mètre et demi mais profondément enfoncés dans le sol. Elles sont quelquefois faites de fortes planches équarries à la hache et consolidées par une lourde main courante que dominent, de distance en distance, de gros piliers dont les bouts sont aiguisés, travaillés, ouvragés et parfois dorés ou teints en rouge. On trouve beaucoup de monastères dont l'enclos est une simple palissade de bambous.

Ces enclos mesurent quelquefois deux et trois hectares; ils renferment toujours tout ce qui appartient au monastère, sauf, assez souvent, une sala extérieure et un puits que les habitants ont construits pour les voyageurs. Quand il n'y a pas de sala extérieure, celle du monastère sert de caravansérail et tous les voyageurs peuvent y venir s'installer sans permission.

Le temple souvent élevé sur une terrasse, rarement sur deux ou trois, occupe toujours la partie est de l'enclos. On ne construit jamais rien entre cette face principale et la campagne, sauf pourtant les chaydey qui sont des pyramides sacrées [1] et la porte de l'enclos qui est en bois ou en maçonnerie souvent monumentale, ouvragée et dorée.

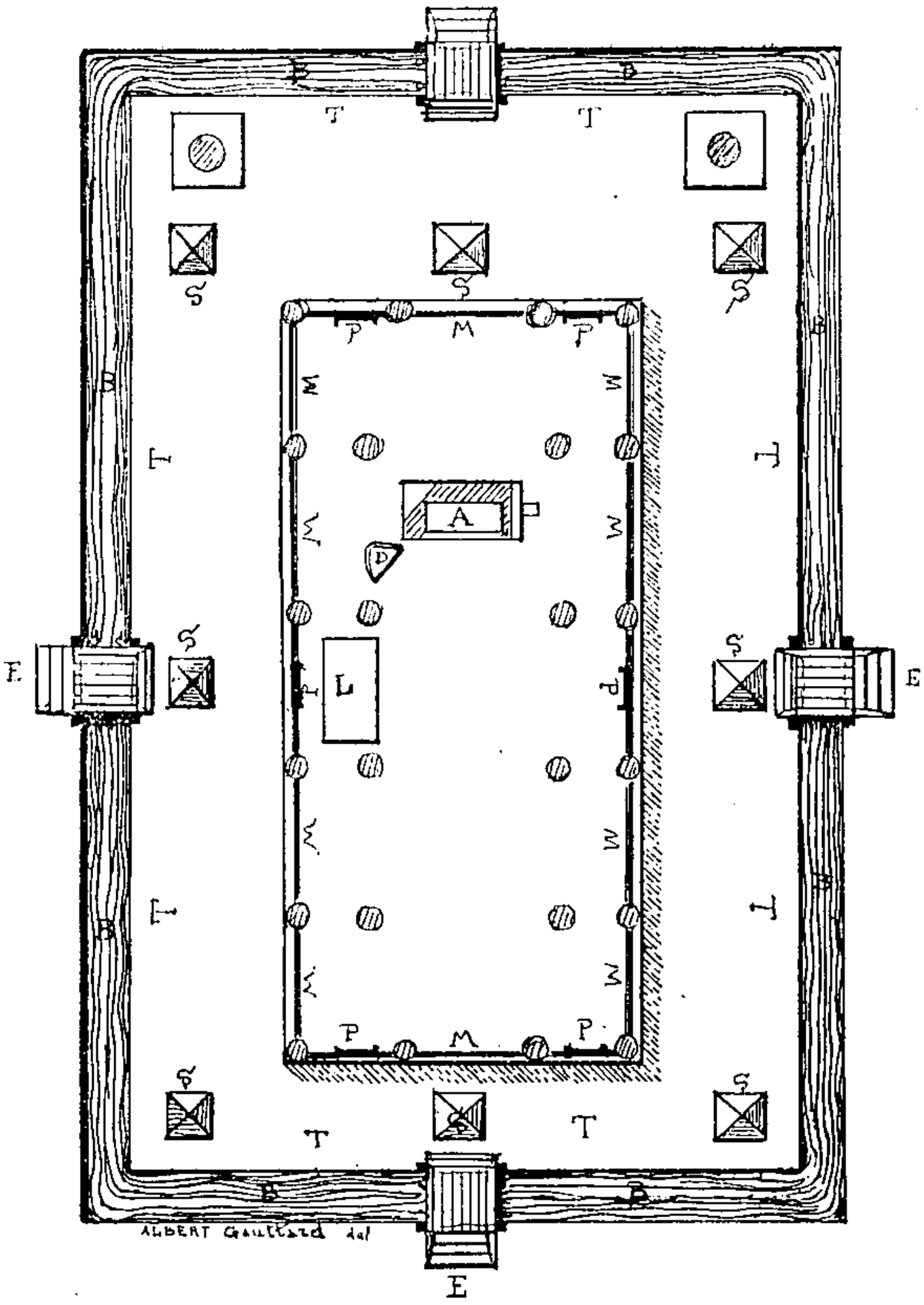
Derrière le temple ou sur les côtés, mais à 40 ou 50 mètres sont les autres constructions : d'abord, en belle place, la *sala* des conférences ou assemblées religieuses, qui peut servir de caravansérail aux passagers; la *sala rién* ou « salle d'étude » à l'usage des écoliers; la *sala pŕsa bay*, ou « salle à manger le riz cuit » des religieux. Ces trois salas, toujours orientées comme le temple, se réduisent quelquefois à une seule ou bien à deux, selon le zèle des fidèles.

A peu de distance de ces trois constructions se trouve la cellule ou *kdey* du chef de la bonzerie qui est souvent très grande, et qui, non moins souvent, sert de salle d'école. Puis, plus loin, sont les *kdey* des religieux, toutes petites [2], où ils

[1] Voyez ce qui est dit plus loin des *chaydey*. Je leur consacre tout un chapitre.

[2] Elles doivent rituellement mesurer 6 coudées et demie de longueur (ou 13 ampans), sur 4 coudées et demie (ou 9 ampans) de largeur. Voyez ce que

dorment les nuits et passent une bonne partie de leurs journées à lire, à prier, à méditer, à rêver vaguement, à paresser du corps et de l'esprit.



PLAN D'UN TEMPLE ET DE SA TERRASSE

T Terrasse.
M Murs du temple où sont indiqués par des gros points les colonnes des bas côtés.
P Portes du temple.
. Colonnes.
A Autel.
L Lit ou estrade des religieux.
D Chaire à prêcher.
B Bibliothèques.
S Sémas.
◎ Chaydey ou pyramides.
E Escaliers de la terrasse.

Toutes ces constructions, sauf le temple, sont élevées sur pilotis, de 1 mètre 50 de haut et planchéyées ou clayonnées. Les cloisons sont quelquefois en bois, le plus souvent en

je dis des *kdey*, livre VIII, chapitre v, p. 422, et des petits appentis qu'on y joint par tolérance.

paillottes blanches bien travaillées, rarement en maçonnerie, Elles sont couvertes soit en tuiles, soit en planches découpées sur la forme de tuiles, soit en chaume. On y accède par un escalier d'au moins cinq marches.

VII. — La partie réservée au temple et la partie réservée au monastère sont souvent séparées par les fossés ou les mares qui ont fourni la terre des terrasses et celle avec laquelle on a exhaussé le sol.

Quand il en est ainsi, un pont généralement très cintré, très étroit et fait de planches épaisses, équarries à la hache et posées l'une à côté de l'autre dans le sens de la longueur, est jeté sur le fossé. Une main courante légère, mais grossière, à hauteur de ceinture, est posée sur les pieux qui soutiennent le tablier et le dépassent.

VIII. — On trouve très souvent un mât très élevé, surmonté de l'oiseau brahmanique hângsa, à 20 ou 30 mètres de la porte principale du temple. Ce mât est peint en rouge et orné de dorures.

IX. — Je donne ci-dessus, d'après un petit sâtra, le type d'aménagement qu'on doit adopter autant que faire se peut pour les monastères et les temples.

II

LES STATUES DU BUDDHA

I. — Les statues du Buddha connues au Cambodge peuvent se classer en cinq catégories :

1° Les statues représentant le Buddha assis, les jambes croisées à l'indienne, c'est-à-dire la plante des deux pieds en dessus; ou bien les jambes l'une sur l'autre, la plante du pied droit en dessus et, dans les deux cas, la main droite ouverte sur la main gauche également ouverte, les deux mains ayant la paume en dessus; elles sont la représentation du Préas méditant.

2° Les statues du Buddha assis, les jambes l'une sur l'autre, la plante du pied droit en dessus, la main gauche ouverte, la paume en dessus, sur le bas de la jambe droite et la main droite posée sur la jambe droite, les doigts retombant en avant; elles sont la représentation du Préas enseignant assis.

3° Les statues du Buddha couché, la tête appuyée sur une main, sont la représentation du Préas expirant, c'est-à-dire entrant dans son Nirvâna.

4° Les statues du Buddha assis, de l'une ou l'autre manière ci-dessus dites, sur les anneaux d'un serpent quinta ou hepta-céphale dont la partie supérieure du corps lui sert de dossier et dont les cinq ou sept têtes forment le nimbe ou plutôt l'abri; elles sont la représentation du Préas sous l'arbre *midella* pendant un orage de sept jours, abrité du vent et de la pluie par le serpent Mucalinda.

5° Les statues du Buddha debout, les bras au corps, les

mains ouvertes et renversées, la paume en bas, les doigts en haut; elles sont la représentation du Préas enseignant debout [1].

II. — Les statues du Buddha assis et méditant sont les plus communes, celles qu'on rencontre dans presque tous les temples. Les jambes sont presque toujours l'une sur l'autre, le pied gauche caché sous la jambe droite et la plante du pied droit sur la jambe gauche. Les statues où la plante des deux pieds est visible sont très rares. Les deux mains ouvertes sont toujours placées la droite sur la gauche et la paume en dessus. Beaucoup de ces représentations du Préas méditant assis portent l'image du châkrâ gravée sous la plante des pieds; j'ai rencontré deux fois cette même image gravée au creux de la main droite, et, plus de dix fois, dans cette même main, à la place du châkrâ, un losange plus long que large dont les côtés sont concaves. Les doigts des pieds et ceux des mains sont toujours de la même longueur, sauf les pouces, conformément à la tradition.

La tête est toujours couverte de cheveux qu'on dirait frisés ou moutonnés. Quand les cheveux ont été faits avec soin et si on monte sur l'autel, on peut observer que toutes les mèches formant frisons sont tournées à droite, conformément au canon buddhique. Toutes ces statues portent la protubérance de la bôdhi, dite *aunhis* par les Cambodgiens [2]; elle est plus ou moins grosse et a toujours la forme d'un cône très court et dont la base et le sommet sont arrondis [3].

[1] Je dois signaler ici une petite statue d'un personnage dont plusieurs exemplaires sont connus au Cambodge et que les Européens ont toujours prise pour une représentation du Buddha. Ce personnage est représenté assis et se couvrant la face avec les deux mains ouvertes. Cette statue n'est point celle du Buddha, mais celle de Kâsop (Kasyapa), son disciple, pleurant à la nouvelle de sa mort et de chagrin de ne l'avoir pas assisté à ses derniers moments.

[2] Du pâli *unhisam*, et du sanscrit *ousnisha*, crête.

[3] Je crois qu'il fallait tout d'abord voir dans l'*ounisha* non une protubérance du crâne, mais ce qui restait de la longue chevelure du saint, quand il l'eut coupée. Ce ne serait, à mon sens, que plus tard qu'on se serait avisé d'y voir non des cheveux, mais une protubérance du crâne. Cette protubérance est possible cependant, mais alors elle devait être beaucoup moins développée et, surtout, ne devait pas avoir la forme, pourtant rituelle, qu'on lui donne aujourd'hui.

Les oreilles ont le lobe très allongé, si long qu'il touche quelquefois l'épaule; il porte toujours la trace de la fente faite par les lourds anneaux d'or que Siddhârtha portait, dit-on, avant de s'enfuir du palais de son père pour se faire religieux.

Le corps du Buddha est nu dans les temples où il n'est pas représenté coiffé du mokot; la partie inférieure du corps et les jambes sont toujours recouvertes d'un langouti. Il n'est pas rare pourtant de trouver des statues dont le *sânkkdey* est figuré sur l'épaule gauche, comme le portent les religieux aujourd'hui, ou, ce qui est plus naïf, de trouver des buddhas le corps à demi couvert d'une véritable écharpe en soie jaune attachée sous l'aisselle droite.

Presque partout, les statues du Buddha sont en briques grossièrement taillées, puis recouvertes d'un mortier solide qu'on a modelé avec le plus grand soin; dans ce cas, elles sont hautes de deux, trois et même quatre mètres[1]. Elles sont quelquefois en cuivre, en bronze, ou bien en un alliage de cuivre, d'or et d'argent fait avec tous les bijoux et les pièces de monnaie que les fidèles, les femmes surtout, ont apportés au fondeur[2]. Elles sont hautes d'un mètre à un mètre et demi.

Quand ces statues sont en briques, elles sont toujours ou presque toujours dorées de feuilles d'or battu collées sur un enduit rouge. Si le trésor du temple n'est pas assez riche pour les dorer et si les mandarins ne peuvent tout d'un coup rassembler la grosse somme que cette opération exige, les fidèles font peu à peu des présents de feuilles d'or aux religieux ou viennent eux-mêmes et individuellement dorer telle ou telle partie du *rûp Préas*[3]. J'ai trouvé une fois, dans la province de Phnôm-Sruoch, une haute statue du Buddha

[1] Un des temples d'Audong contient une statue du Buddha qui mesure 15 mètres de hauteur. — Christoval de Jaques parle de temples remplis d'*idoles*, dont quelques-unes sont grandes comme des géants et ont jusqu'à 60 coudées de hauteur. 24 mètres de hauteur, c'est beaucoup pour une statue; je crois à une forte exagération.

[2] J'ai vu deux ou trois statues du Buddha qui étaient faites d'une seule pierre, mais elles sont très rares et très mal exécutées.

[3] Statue du saint.

dont la tête, le ventre, une épaule, les mains et une jambe seulement étaient dorés. Un chinois du village vendait peu à peu aux dévôts les petites boîtes de feuilles d'or qu'ils voulaient coller sur le Préas et un religieux était chargé de diriger les moins expérimentés. On espérait que la statue serait entièrement dorée avant la fin du Vosa qui était commencé.

Quand ces statues sont en métal, elles ne sont ni dorées ni peintes.

III. — Dans les temples où le Buddha n'est pas représenté comme il est dit ci-dessus, les mains l'une sur l'autre, il est représenté assis dans la position que j'ai décrite, mais la main droite, au lieu d'être posée ouverte sur la main gauche ouverte, la paume en dessus, est sur la jambe droite, et les doigts de même longueur retombent en avant; quant au bras et à la main gauche, ils ont la même position que ci-dessus, comme si la main droite venait de quitter la main gauche sur laquelle elle était posée. Ces statues sont considérées par les indigènes comme des représentations du Buddha enseignant assis. Elles sont aussi grandes que les précédentes et sont souvent coiffées du mokot indo-chinois, c'est-à-dire d'une coiffure qui s'achève en une pointe très haute et très ouvragée, toujours en or. Les yeux de ces mêmes buddhas sont quelquefois faits d'un diamant de haut prix offert par une princesse (véat Phnôm à Phnôm-Pénh) ou par un roi (véat Onalom à Phnôm-Pénh et véat Audong). Quand ces statues sont coiffées du mokot indo-chinois, elles sont toujours vêtues du riche vêtement des princes royaux et ornées du joyau des kshatriyas, qui se porte sur la poitrine et qui comporte généralement un gros diamant. Ce costume brillant, cette coiffure princière et ce joyau de haut prix font de la statue du Buddha non une représentation rituelle, mais fantaisiste. C'est, à mon sens et quoi qu'en disent les Cambodgiens, moins la représentation du Buddha enseignant que celle de Siddhârtha, prince royal.

Les vraies statues rituelles du Buddha enseignant sont celles qui ne diffèrent des statues du Buddha méditant que

par la position donnée aux mains, celles dont le corps est nu et la tête sans coiffure. On les rencontre quelquefois, mais beaucoup moins souvent que celles du Buddha méditant.

Toutes ces statues, si volumineuses qu'elles soient, sont toujours placées dans un temple, au milieu de l'autel et, très souvent, au milieu d'autres statues du saint d'un modèle infiniment plus petit et qui proviennent de dons faits par les fidèles. L'expression du visage est douce, elle est généralement celle de la satisfaction, de la béatitude, du calme absolu et de la bonté, mais les traits généraux du visage varient de province à province. A Sâmbaur, à Sâmbok, le menton est court, les yeux légèrement bridés, les lèvres laides, tandis qu'à Phnôm-Pénh, la face est plus régulière, belle, canonique; il en est de même dans les provinces du sud, du sud-ouest et du nord-ouest.

Ces statues, quelles qu'elles soient, sont généralement abritées par un parasol jaune, rouge ou blanc, et très souvent, au-dessus de ce parasol, il y a un ciel de cotonnade blanche auquel on a fixé des fleurs en soie de différentes couleurs.

IV. — Les statues du Buddha couché sont rares aujourd'hui; elles l'étaient moins autrefois. Les représentations qui nous restent du Saint, dans cette position, sont presque toujours des bas-reliefs; celles du phnôm Sântûk, qui mesurent de 8 à 9 mètres, sont célèbres parce qu'elles sont sculptées dans le rocher.

Le Buddha couché est toujours vêtu du costume des religieux; la tête est couverte de cheveux moutonnés et ornée de l'*aunhis*, mais jamais coiffée de *mokot*. Les yeux sont clos et le personnage semble endormi. Les pieds sont joints et le langouti tombe jusque sur les chevilles; la tête est posée sur la main droite et, sur un oreiller; le bras droit est collé au corps.

V. — Les statues du Buddha debout et enseignant sont aussi très rares. Toutes celles que j'ai vues au Cambodge, dans les temples, sont d'un très petit modèle (15 à 20 centimètres) et anciennes. Elles sont généralement en cuivre, en bronze,

en un alliage où l'étain entre pour une bonne part. On les trouve sur l'autel, dans quelques temples, devant la statue principale. Elles me paraissent être des ex-voto, des petits présents faits autrefois aux temples par les fidèles, dévots et désireux de donner aux religieux l'occasion de célébrer la fête de la consécration d'une statue du Préas. Quelques-unes de ces figurines portaient autrefois des diamants d'une certaine valeur, enchassés au front, à la ceinture, au creux des mains qui sont renversées comme je l'ai dit plus haut.

On trouve un grand nombre de statues du Buddha enseignant debout abandonnées dans les galeries d'Angkor-véat; elles sont en bois et mesurent de 1 m. 50 à 2 mètres de hauteur. L'expression du visage est moins calme, moins suave que sur les autres statues, parce que le maître enseigne la Loi, prêche la doctrine, mais elle est aussi très reposée et d'une grande dignité. Les mains ont partout la même position et les pieds sont toujours joints au-dessous d'un langouti très long.

Presque toutes ces statues et ces figurines portent un manteau qui paraît agraffé sous le menton et dont les pans sont rejetés sur les épaules, de manière à former derrière et sur les côtés des plis réguliers et très décoratifs. Les statues de bois rappellent beaucoup par leur facture les statues des primitifs qui décorent l'extérieur de nos vieilles églises gothiques.

VI. — Les statues du Buddha assis sur le serpent Muchalinda, et abrité de cinq ou de sept têtes, sont quelquefois très grandes. Elles sont le plus souvent en bois de *tatraau*, qui est un bois jaune aussi compact que le buis, de même couleur, facile à travailler et qui durcit en vieillissant. Quelques-unes de ces statues sont dorées de feuilles d'or battu. La position est celle que j'ai décrite pour les buddhas assis.

VII. — En outre de ces cinq espèces de statues rituelles, on trouve quelquefois des modèles plus petits qui présentent quelques variantes. Par exemple, il y a des statuettes assises et sans serpent, qui sont coiffées du mokot indo-chinois, et surmontées d'un parasol à un, trois et même cinq étages. Le siège, que les Cambodgiens nomment *bâlang* ou trône,

diversement ouvragé, est assez large à la base et très étroit au sommet. Une sorte d'étole, qui représente le *préas krap* ou tapis des religieux buddhistes, tombe sur le devant. Ces statuettes sont hautes de 10 à 40 centimètres et sont généralement importées du Siam. Elles sont souvent faites d'un alliage de sable, de scories, et recouvertes d'une mince feuille d'or ou d'argent, mais j'en ai vu en argent et en or massif qui étaient assez bien exécutées. Celles qu'on fabrique à Phnôm-Pénh sont en cuivre, grossièrement fondues, mais bien composées; elles sont sans valeur artistique, mais elles en acquerraient une grande si elles étaient repassées au ciseau.

On trouve aussi quelques petites stèles représentant le Buddha assis sur un siège très bas et encadré dans une sorte d'ogive plus ou moins ouvragée. Ces stèles sont anciennes et dénotent un certain goût décoratif, mais elles sont généralement d'une exécution défectueuse. Quelques-unes sont adossées au fameux serpent quinta ou septacéphale.

VIII. — Je voudrais pouvoir, avant de clore ce chapitre, indiquer le type général que présentent les statues du Buddha et, surtout, dire les traits du visage qui se retrouvent partout. Malheureusement, c'est là une tâche impossible; les statuaires cambodgiens ne cherchent pas à rendre les traits du Buddha; ils ne paraissent pas avoir songé à lui conserver le type aryen qu'on trouve sans aucune exception aux anciennes statues brahmaniques. Quand ils ont copié la pose rituelle des jambes, des bras et des mains, tracé le châkrâ sur la plante des pieds, mis les doigts des pieds et des mains de même longueur, sauf les pouces, allongé les oreilles, accentué l'excroissance buddhique et moutonné les cheveux, donné à la statue les proportions rituelles que le *Lakkhana Putthéa rûp* (règlement concernant les statues du Buddha) indique, ils croient avoir tout fait. De là des types grossiers, des lèvres fortes ou minces, des nez larges, courts ou longs, des bouches informes, des yeux souvent bridés, et des mentons d'une largeur étrange ou d'une petitesse ridicule.

Et pourtant, quand on a vu un grand nombre de ces statues, quand on les a bien examinées, il y a comme un type

qui se forme en l'esprit et qui se fixe dans le souvenir. C'est ce type que je vais essayer de rendre, de fixer ici, comme le le type idéal du Buddha au Cambodge.

Le buddha idéal a le front large, moyennement haut, uni, le nez petit, très étroit (si on le compare aux nez des indigènes); le menton est large, la mâchoire solide; les lèvres sont un peu fortes, les joues sont pleines, les yeux sont grands, droits comme ceux des races aryennes; les sourcils sont fins et bien arqués; les oreilles sont larges, longues et portent la trace des lourds anneaux que Siddhârtha portait avant de se faire religieux; le cou est orné des trois plis de Vénus; les cheveux sont moutonnés; la tête est surmontée de la protubérance buddhique et l'arrière du crâne, caractéristique des races de l'Indo-Chine, est plat. Les bras sont longs et charnus, les jambes sont un peu grêles, mais les cuisses sont très fortes; la taille est fine, la poitrine large, les épaules hautes; les pectoraux sont développés; les bouts des seins sont très indiqués; les doigts des pieds et des mains, sauf le pouce, sont de même longueur.

Quant à l'expression du visage, des traits, celle que le manouvrier a cherché à rendre, qu'il a presque toujours rendue, c'est celle de la plus grande douceur, unie à la plus grande bonté et à la sérénité la plus absolue du cœur, des sens et de l'esprit. La bouche est souriante sans effort, les yeux sont graves et doux, gais dans un sourire qu'on devine plutôt qu'on ne le voit. C'est l'apparence d'un philosophe qui est un sage, d'un saint qui est un éclairé. Quand on représente le Buddha reposant dans son Nirvâna, couché, les yeux clos, la face est celle d'un sage qui dort du sommeil d'un enfant, et qui rêve un doux rêve qui laisse tranquille et son cœur et ses sens.

Les statues du Buddha sont énormes, colossales et, pourtant, quand on les regarde, ce n'est pas leur énormité qui frappe l'esprit, c'est cette grande expression de sagesse, de tranquillité béate et de bonté, qui prend le cœur et préoccupe l'esprit. Devant ces énormes statues, devant ce visage de paix souriante, de calme et de bonté pour tous, le fidèle assis à terre, les mains jointes, les yeux sur les yeux du saint, priant,

immobile, est bien petit. J'avoue avoir été vivement impressionné chaque fois que j'ai surpris un homme, une femme ou un enfant seul dans le temple, assis à terre et priant, les mains jointes à hauteur du visage. Le volume de la statue les écrase et leur position à terre, les jambes rejetées du même côté à gauche, les fait encore paraître plus petits devant cette énorme statue du Sauveur des êtres. Les traits du fidèle sont graves et ceux du Buddha sont si doux, si bons, si pleins de béatitude, que le contraste s'impose, émeut et séduit.

QUELQUES ACCESSOIRES DU CULTE

I. — Quelquefois au-dessus de la tête du Buddha on trouve un parasol à trois, cinq ou sept étages, d'autant moins larges qu'ils sont plus élevés, c'est le *chhat rât* ou parasol étagé. Au-dessus des statuettes il est en cuivre doré de feuilles d'or battu ; au-dessus des grandes statues il est en soie ou en coton rouge. Le nom qu'on donne à ce parasol est le terme le plus élevé ; il n'est employé que pour nommer le parasol étagé du Buddha et ceux qui ornent les trônes du roi, du vice-roi, du roi, père ou prédécesseur et de la reine mère.

Le plus ordinairement le parasol est simple, en soie jaune, qui est la couleur du Buddha et du roi [1], ou rouge qui est la couleur des mandarins. Dans ce cas ce parasol, qui a la forme des grands parapluies de nos forains, reçoit le nom de *klâs*, qui est aussi un terme élevé. Il n'est pas rare de trouver le *klâs* remplacé par une simple ombrelle jaune, celle des religieux.

II. — Au-dessus de ce parasol il y a souvent un ciel de cotonnade blanche ornée de fleurs artificielles en soie et en coton de différentes couleurs ; c'est l'offrande d'un dévot ou d'une dévote au Buddha ; ce ciel porte le nom de *pîdan*.

III. — On trouve parfois sur l'autel du Buddha, devant la statue principale, un petit socle doré portant cinq fleurs de lotus

[1] Le jaune est pour les religieux une couleur de deuil et pour le roi une couleur de gloire.

non encore ouvertes à l'extrémité de longues tiges. Ces cinq fleurs, toutes placées sur la même ligne et à la même hauteur sont, soit en bois, soit en métal, et dorées de feuilles d'or battu. Elles sont un perpétuel hommage rendu au Buddha, une offrande constante de fleurs de lotus qui ne se fanent pas et un ornement gracieux. Ces fleurs représentent les cinq sortes de lotus dont il est souvent parlé dans les livres sacrés et les jâtakas (noirs, bleus, rouges, violets, blancs), et aussi les cinq Buddhas de notre kalpa.

Elles sont le plus souvent une offrande, un ex-voto offert au temple par un fidèle, mais on en voit qui sont l'œuvre des religieux.

IV. — J'ai trouvé devant l'autel, ou sur l'autel dans certains temples, des représentations ou des objets qui ne devraient point s'y trouver, qui n'appartiennent pas au culte buddhique, et qui, quelquefois, rappellent la religion disparue des brahmanes.

Ainsi, sur l'autel de la grande pagode de Sâmbaur, on trouve un Nandi de pierre; c'est, comme on le sait, la représentation de la monture de Çiva qu'on identifie souvent avec Çiva lui-même. A Thma-krey, dans la province de Sâmbok, on trouve devant l'autel un lingam posé sur un bassin de pierre, et ce temple n'est pas le seul qui contienne un pareil emblême. Mais il y a beaux jours que les religieux cambodgiens ont oublié le Nandi et le lingam, qu'ils ne savent plus que le premier est une monture et le second un emblême brahmanique des forces procréatrices de la nature.

D'autrefois, c'est une petite statuette de Vichnu, de Çiva, ou la quadruple face de Brahmâ qu'on trouve mêlée aux représentations du Buddha.

V. — Au temple de Kômpong-thom j'ai trouvé, sur l'autel, une petite stèle représentant trois personnages, dont une femme. Les deux hommes sont deux gouverneurs de la province; l'un, un simple homme du peuple qui, devenu gouverneur, défendit le royaume contre les Siamois et les vainquit; l'autre, son esclave d'origine sauvage, qui lui succéda et sut

se faire respecter des habitants, qui le méprisaient à cause de son origine; la femme qui est entre eux est leur femme; le gouverneur d'origine sauvage l'épousa à la mort de son premier mari, le gouverneur d'origine populaire [1].

Or, tandis qu'aucun culte n'est rendu au Nandi et au lingam, dont j'ai parlé ci-dessus, cette stèle est l'objet de certaines offrandes : j'y ai souvent vu fumer des baguettes odoriférantes et brûler des bougies. Les religieux que j'ai questionnés à ce sujet m'ont tous déclaré que cet hommage n'était pas religieux, mais un hommage civil à des gens qui ont bien servi le pays. Le gouverneur de la province prétend que cette stèle a été déposée à cet endroit, non afin qu'on lui rendit un culte, mais parce que le temple est, au Cambodge, le seul endroit où peut être déposé un objet qu'on tient à conserver. Un achar, sans contredire cette opinion, dit que les deux hauts mandarins qu'elle représente et leur femme sont venus renaître génies du pays, *srok tévôdas*, et habitent la pierre qui les représente ; il assure qu'ils protègent les habitants, veillent sur eux, et que c'est à ces génies qu'il fallait attribuer la conservation de la province de Kômpong-Svay au Cambodge et l'échec de la trahison du gouverneur qui, il y a soixante ans, essaya de la livrer aux Siamois. Le culte qu'on rend à ces personnages lui paraît aussi justifié que le culte qu'on rend partout ailleurs à des génies locaux.

VI. — Au côté de l'autel, on trouve quelquefois d'autres offrandes moins riches : de longs bois qui supportent cinq ou sept parasols minuscules qui décroissent en s'étageant; on les nomme, comme les grands parasols étagés dont j'ai parlé ci-dessus, *chhat rût*, mais ils ne sont plus ici que des objets décoratifs, des offrandes de même nature que le grand parasol, mais ramenées à des proportions plus modestes, afin de pouvoir prendre place à côté du Buddha. L'offrande d'un parasol au Sauveur a de tous temps été considérée comme la plus agréable des offrandes ; on en fait de semblables aux génies, mais le plus souvent, pour eux, le parasol

[1] J'ai donné dans *Cambodge, contes et légendes*, la légende de cette stèle.

est remplacé par une petite branche à laquelle on donne le nom de parasol au moment de l'offrande.

A l'embranchement des routes de Kômpot à Audong et Phnôm-Pénh, il y a un génie auquel on doit en passant offrir une petite branche d'arbre en disant : « Je t'offre un parasol. »

VII. — La chaire à prêcher ou *krê tésna*, la plus ordinaire, ressemble à un fauteuil de bureau très léger, fait de bois courbé au feu et dont on aurait raccourci les pieds. Elle est souvent très simple, à siège supporté par des bois tournés ; mais on en trouve qui sont très belles, très ouvragées et dont les angles et le devant sont ornés de krûth (garudas) très bien traités et souvent dorés.

VIII. — Dans la sala des conférences religieuses se trouve le gong ou *kong* qui mesure souvent 70 centimètres de diamètre et qui a toujours la forme d'un baril. Il est fait d'un seul morceau de bois creusé, aminci, aux extrémités duquel on a fixé une peau de buffle à l'aide d'une multitude de petites chevilles de bois tendre. Un anneau fixé à l'endroit où dans nos barils se trouve la bonde, sert à le suspendre quand on le porte en procession. D'ordinaire il est posé sur un double ✕ et occupe un angle de la sala. Je l'ai plusieurs fois trouvé dans le temple ou sous un appentis construit tout à côté, exprès pour l'abriter. Le gong est battu avec un fort bâton à bouts arrondis, court et bien en main ; le premier coup est très fort, et les huit, neuf ou dix autres qui le suivent vont en déclinant. Cet instrument qui sert à appeler les fidèles, à marquer certaines parties des cérémonies, remplace les cloches de nos églises ; on l'entend souvent de très loin ; celui de la pagode de Kâbal-Roméas, dans la province de Kômpot, se faisait quelquefois entendre à la résidence, c'est-à-dire à plus de 5 kilomètres. On ne trouve, je crois, des cloches que dans les deux principaux monastères de Phnôm-Pénh. Quant au tamtam, bien qu'on en rencontre quelquefois dans les bonzeries, ils sont considérés comme des instruments d'appel plutôt civils que religieux et ne sont point battus pour

appeler les fidèles, si le monastère possède un gong ; ils servent à conduire les processions, à amener un récipiendaire au monastère.

IX. — Les *rién tévôdas* ou « reposoirs pour les dieux » sont des maisons minuscules qu'on élève autour de la sala des conférences sur des pieux solides et qui toutes sont ouvertes sur la sala à hauteur d'un homme debout sur le plancher extérieur. Ils sont, dit-on, fréquentés par les tévôdas qui viennent visiter le monastère, assister aux prêches des religieux et prier au temple. Beaucoup de monastères n'ont pas de *rién tévôdas.*

X. — On trouve encore dans la sala des conférences un lit à porteurs, qui se compose d'un cadre très léger, presque carré en surface, posé sur quatre pieds, haut d'une coudée, muni de quatre anneaux, deux sur chacun des côtés, dans lesquels on passe deux bambous d'une longueur de 3 mètres environ.

Quelquefois ce lit est fait autrement : il se compose d'un cadre ovale en rotin qui est suspendu à l'aide de deux cordes fixées sur les côtés, passées sur un long morceau de bois formant cintre au-dessus du lit.

Ce lit, quelle que soit sa forme, est porté par quatre hommes, deux en avant, deux en arrière. Il est le siège sur lequel se place le religieux qui préside la cérémonie des funérailles. La coutume est de porter ainsi l'officiant de la maison mortuaire au lieu de l'incinération, devant le cercueil, qui est également porté sur une claie et près duquel se placent quatre religieux qui sont portés avec lui. J'ai trouvé une claie destinée à cet usage dans un seul monastère ; elle était très simple, en bois rouge, avec des motifs dorés ; le plus souvent la claie est faite avec des bambous et du rotin et placée sur le bûcher pour y être consumée avec le cercueil.

XI. — J'ai vu, dans deux ou trois salas des conférences, la statue en bois peint d'un réachéa sey portant une statue d'homme. Cet objet ne fait pas partie des accessoires du culte ;

cependant on le porte autour de la pagode les jours de procession, afin d'édifier les fidèles et de leur rappeler une des existences antérieures du Sauveur : le personnage est en effet le Préas Vonoch, qui fait l'objet d'un jâtaka bien connu des Cambodgiens[1] et qu'on représente souvent sur les murs des temples, chevauchant à travers les airs, cet étrange animal.

[1] *Préas Vonét, Préas Vonoch.*

LA PEINTURE RELIGIEUSE

I. — On trouve souvent, dans les temples et dans les salas des monastères, des peintures exécutées soit sur les murs, soit sur des cloisons en planches formant une série de petits panneaux, soit sur des toiles de coton suspendues à l'intérieur de la sala. Dans les deux premiers cas, l'ornementation est à demeure, dans le troisième elle est mobile.

Ces peintures forment des séries de vingt à vingt-cinq tableaux qui, quand elles traitent le même sujet, ne varient pas beaucoup d'une pagode à l'autre, alors même qu'elles sont exécutées par des artistes différents. Cela tient à ce fait que l'imagination est tenue en laisse, ne peut se donner toute la liberté qu'il lui faudrait pour produire quelque œuvre originale ; elle est enchaînée par la tradition qui la condamne à présenter les mêmes objets de la même façon, dans la même position ; les gens et les bêtes toujours ornées des mêmes détails.

Ce qui distingue une œuvre d'une autre œuvre ce n'est pas l'originalité de la composition, mais l'exécution, la finesse ou la grossièreté du travail. Certes, il n'y a pas de loi religieuse, de tradition écrite ou enseignée, qui oblige l'artiste à faire ce que tous ses prédécesseurs ont fait, à refaire ici ce qu'il a fait ailleurs, mais il y a un canon buddhique, un rituel auquel sont habitués tous les esprits et qui oblige tout autant le peintre cambodgien que la tradition scènique oblige en France l'acteur à représenter sur la scène un personnage tel qu'il a

été autrefois imaginé par son créateur. Et cela suffit à paralyser l'effort, à maintenir le peintre dans les mêmes données et à l'obliger à n'être plus qu'un ouvrier quelconque, qui peint, d'après certaine iconolâtrie traditionnelle, ce qu'un autre ouvrier aurait pu faire dans la même manière. Dans ces conditions, le peintre n'est plus un artiste qui compose ses sujets d'après ce que son imagination lui révèle d'eux, il est un manœuvre qui exécute plus ou moins bien ce qui ne peut être fait autrement, il copie toujours, n'invente, ne crée jamais.

II. — Les sujets ainsi représentés sont : les séjours de la félicité, Yéama sur son trône jugeant les morts, les enfers et les supplices affreux qu'on y souffre. Mais ils sont souvent aussi l'illustration de certain *chéadak* ou *jâtakas* dont lecture est donnée dans les salas par un religieux assis sur sa chaise à prêcher. Quand les peintures ne sont pas fixées au mur, aux panneaux qui servent de cloisons tout en haut, entre la toiture de la nef et celle des bas côtés, et quand elles sont sur cotonnade, on suspend au mur celles qui sont de nature à mieux faire comprendre la lecture sacrée, qu'on doit faire. Les séries qu'on trouve le plus fréquemment peintes dans les temples sont : le *Vésandar*, le *Ramayana*, le *Préas Eymêr*, le *Mâha Chinok*, le *Vonét-Vonoch*, etc. Chaque tableau porte une suscription en caractères ronds cambodgiens qui commence par le mot *ici*, par exemple : « *Ici le Préas Vésandar donne son éléphant blanc aux brahmanes ; ici Chûchok-préahm fuit devant les chiens de Chéattabot, etc.* »

III. — L'exécution de ces peintures est très simple mais quelquefois l'artiste y a dépensé tout le talent que la tradition lui permet d'avoir. Les vêtements sont finement dessinés, détaillés avec soin et l'ornementation est très recherchée ; c'est en effet seulement dans les détails que l'imagination peut se donner libre champ et c'est là que l'artiste parvient, non sans peines, à caractériser son œuvre, sans sortir de la tradition qui l'oblige au respect de la composition ; il soigne mieux les visages, caractérise mieux les personnages, dessine

mieux les formes et distingue mieux les plans; les herbes sont mieux rendues, la végétation plus exacte, les arbres plus vrais, les gestes des personnages plus naturels, les remplissages plus ingénieux, plus agréables à l'œil. Les couleurs sont vives, bien cherchées, bien imaginées, mais souvent criardes. C'est avec plaisir qu'on suit la série, qu'on détaille ces peintures et qu'on évoque les épisodes des sâtras qu'elles vivifient. Les indigènes ne s'y trompent jamais; à première vue ils reconnaissent le jâtaka qu'on a peint, le personnage principal et les scènes que chaque tableau représente. Les femmes, les enfants eux-mêmes peuvent les expliquer et les dire sans presque rien omettre. Le type d'un personnage est souvent si bien connu, si facile à reconnaître, que sans regarder l'ensemble, à ne voir que lui-même, les indigènes le nomment sans hésiter un instant. Ainsi Réam ne ressemble jamais à Vésandar, et ce dernier ne peut être confondu avec le Préas Eymêr. Le Vonét n'est jamais pris pour son frère jumeau le Vonoch qui, pourtant, porte le même costume; le peintre a su donner au cadet un air plus jeune que chacun reconnaît à première vue; c'est un artifice artistique et de convention, mais qui a bien sa raison d'être puisqu'il empêche toute confusion.

IV. — Les femmes sont généralement plus soignées encore que les hommes; leur cou est toujours orné des trois anneaux de Vénus, qui sont ici nommés « colliers des déesses »; leurs doigts sont longs, leurs yeux grands; les sourcils sont fins et joliment arqués, bien noirs sur un front bien blanc; les bras sont souples et les seins sont ronds et classiques; le langouti bien plissé sur le devant et la boucle de la ceinture bien dessinée; les colliers, les anneaux des pieds, des poignets et des bras sont soigneusement détaillés; les fleurs de lotus, les petites branches qu'elles tiennent souvent, les coiffures à une, deux et trois pointes sont gracieusement finies.

V. — Mais où l'artiste excelle, c'est dans la représentation des monstres, des singes du Ramayana, des kœnarey, qui sont des femmes emplumées depuis la ceinture, portant de

magnifiques queues de coq et montées sur des pattes de paon ; les réachéasey ou lions royaux, qui sont des monstres qui tiennent du tigre par le corps, du lion par la tête, du mouflon par la queue, sont aussi très bien traités, qu'ils soient représentés libres ou attelés à un char, roulant à terre ou traversant les airs. Les chevaux, les éléphants, les garudas, les chevaux ailés qui traversent l'espace avec le Vonét et demoiselle Bosaba en croupe, sont remarquables et souvent admirablement proportionnés.

VI. — L'allure est vigoureuse, accentuée chez les animaux, un peu lente et contenue chez les combattants. Chez ceux-ci, les poses sont forcées, paraissent impossibles, et pourtant, sur le théâtre, quand on simule un combat entre monstres, ce sont ces poses forcées, ces contorsions bizarres qu'on retrouve. Là encore, la tradition s'impose tout à la fois au peintre et au danseur, à l'un pour l'obliger à donner à ses personnages des allures violentes, à l'autre pour l'obliger à les prendre, et tous deux, le danseur et le peintre, s'inclinant devant la tradition, la maintiennent et se l'imposent mutuellement.

VII. — Ce qu'on peut, ce qu'on doit reprocher à cette peinture, c'est la placidité des figures, le froid des visages. On y voit peu l'impression paraître, ni le sourire, ni la colère. L'homme qui décoche une flèche à son ennemi, et celui qui retrouve son épouse aimée, après une longue absence, ont la même expression du visage, le calme ; de même, la femme, qui est entre les bras de son mari, a les traits calmes de celle qui le pleure.

Ce qui caractérise l'impression, ce n'est pas le trait du visage, ce n'est pas l'émotion qui contracte le muscle, c'est l'attitude, c'est le geste. Et cela encore c'est la tradition, la tradition stérilisante qui s'impose au peintre, à l'auteur, et je dirai au littérateur. Dans les jâtakas et les contes, on pleure de joie comme de chagrin, puis on s'évanouit ; il en est de même en peinture et au théâtre. Pleurer, c'est avoir la tête en sa main, en la secouant de droite et de gauche ; ce

n'est pas contracter les traits du visage, violenter l'expression de la bouche et froncer le front. Tout au plus, au théâtre, se permet-on le sanglot qui secoue les épaules en cadence et le geste du doigt qui va chercher au plus profond de l'angle intérieur de l'œil, sous une paupière fermée, une larme que n'annonce pas l'expression du visage. Encore, ce sanglot des épaules, ces larmes cherchées, sont-ils des gestes, des attitudes et non des expressions. La peinture les rend mal et, je dirai plus, ne cherche pas à les rendre. Une attitude bien définie, pour bien caractériser un sentiment, suffit au peintre, parce que la tradition l'oblige à laisser à ses personnages, même quand ils combattent, même quand ils ont peur, même quand ils aiment, les traits qu'ils ont quand ils trônent sur leurs sièges en présence de leurs suivants.

VIII. — La littérature a pourtant des figures de rhétorique, des locutions heureuses, pour bien dire ce qui est à dire, et je ne connais rien de plus précis que les expressions : « Aimer dans son cœur... frémir de tous ses poils... trembler de tous ses os et de ses trente-deux veines... trembler de son corps, de ses jambes et de ses bras... » Mais comment rendre tout cela en peinture, quand la tradition oblige au calme du visage, à l'immobilité du trait, défend le sourire, le rire, et ne permet pas même d'entr'ouvrir la bouche de celui qui parle. Le Préas Sayéam, blessé d'une flèche empoisonnée par un roi chasseur, meurt sur la dune de sable, au bord d'un fleuve, aussi calme de ses traits que s'il dormait, et rien n'est comparable à ce calme impassible d'un mourant que le calme du roi meurtrier qui se dérobe et tremble déjà, dit le texte, à la pensée des supplices qui lui sont réservés dans l'enfer. Une chose manque à la littérature cambodgienne, c'est de savoir dire l'expression du visage, la mobilité du trait; les personnages pleurent, mais ne larmoient pas; la larme n'est jamais représentée sous la paupière, la gonflant, puis s'échappant et glissant sur la joue. Alors la peinture, qui s'inspire d'elle, qui n'est là que pour l'illustrer, ne sait pas aller au delà, et la tradition l'oblige au silence de l'expression du visage. Elle se tait, et le visage est toujours calme, froid.

IX. — Je dirai plus, le peintre cambodgien n'a pas trouvé davantage le mouvement du muscle; il ne sait pas rendre la vie dans la chair. Il y a des peintures admirables de proportion, représentant des bustes d'hommes qui sont d'un réalisme étonnant, des cuisses bien musclées, mais tout cela est brossé, sans détail, sans vie; le mouvement n'y paraît pas et rien n'annonce ici « le frémissement de tous les poils », qu'on est tenté d'y chercher. Je le répète, c'est qu'il y a un canon, un rituel qui oblige, qui plie despotiquement le peintre à toujours se conformer à la tradition, à n'être, dans son œuvre, qu'un praticien sans imagination, sans génie, sans hardiesses.

X. — Mais alors, direz-vous, qu'est-ce que cette peinture où il n'y a que des attitudes et pas d'impressions? Je ne sais, mais ces souplesses, ces détails du vêtement, des ornements, ces choses convenues, sont étranges sur ces panneaux sans perspective, et, sans pouvoir en saisir la cause, je ne puis les regarder avec indifférence; je ne puis en détacher mes regards, et, vingt fois, je me retrouve devant le même tableau. Je vois bien les défauts, les courbes trop indiquées, les inexpressions des visages, les attitudes trop souvent les mêmes, les beautés de toute cette peinture m'échappent, et pourtant je suis pris au cœur. Je sens qu'il y a là une pensée qui a tout dirigé, une idée qui flotte sur tout cela et que tous ces personnages, trop muets pour moi, parlent à ceux pour lesquels ils ont été peints et qu'il y a, entre l'artiste et le fidèle qui vient regarder non son œuvre, mais ce qu'elle contient, quelque chose de suggestif, mais un fond d'idées communes qui les unit en un même idéal. Je regarde les visages des enfants autour de moi, ceux des femmes, et je sens qu'en eux il y a des sensations, des satisfactions de l'esprit que mon esprit ne peut éprouver.

Cette peinture est l'œuvre de primitifs et faite pour des primitifs; quand elle ne me dit rien, elle leur parle, et quand mon cœur reste calme, le leur bat plus vite. Pourquoi? c'est peut-être qu'ils voient moins et qu'ils évoquent davantage, que le souvenir à la vue de ces pauvres peintures se ranime plus vif en eux qu'en moi, et qu'ils voient toute la scène d'un

coup, avec ce qui l'a amenée et ce qui va la suivre ? Il est évident qu'un souffle religieux passe sur eux quand ils regardent cette peinture, et qu'ils y voient ce que nous regrettons de ne pas y trouver, des sensations, des sentiments, des impressions. Comment s'imaginer qu'il en est autrement, quand je les vois émus, regardant et détaillant d'une voix creuse le tableau qui les retient un instant.

V

L'ARBRE DE LA SCIENCE

I. — On trouve dans presque tous les temples cambodgiens un *ficus religiosa* ou, à défaut de cet arbre, un ficus moins sacré, à feuilles plus petites et qu'on appelle vulgairement au Cambodge le « dœum Pû prey », l'arbre de la bodhi des forêts. Les monastères qui ne possèdent pas au moins un de ces ficus sont certainement de fondation nouvelle.

Ces arbres peuvent être rencontrés ailleurs que dans les enceintes sacrées; on en trouve souvent sur les routes les plus fréquentées, surtout sur les anciennes routes; ils sont entourés d'une petite palissade et sont l'objet d'un certain culte. Il n'est pas rare d'y voir venir en pèlerinage des villages entiers et d'y voir déposer des vivres que les fidèles offrent aux ancêtres, des fleurs qu'ils offrent à la mémoire du Buddha, des baguettes odoriférantes qu'on brûle en son honneur. Le petit enclos et sa palissade sont dits *pôthî méalak*, du pâli *bodhi mâlaka* et, quand l'enclos est plus grand, quand il comprend un grand espace libre, ce qui est assez rare, on lui donne par extension le nom de *pôthî mandal* (du pâli *pothi mandalam*), région de l'arbre bodhi; on donne aussi quelquefois ce nom à tout le terrain que l'arbre recouvre avec ses branches.

II. — L'arbre, sous lequel le buddha Siddhârtha obtint la bodhi ou très haute science, était un *ficus religiosa*, c'est-à-dire en langue sanscrite un *pippala*[1]. Son nom de « dœum

[1] Il ne faut pas confondre cet arbre avec l'*ajapâla*, l'arbre des chevriers, sous lequel le Buddha était assis quand Maréa vint le tenter avec toute son armée.

Pû (arbre de la bodhi) » ou « d'arbre de la science », n'est qu'un surnom, qui lui vient de ce fait qu'il abritait Siddhârtha quand il obtint l'état buddhique. Ce surnom eût été celui d'un autre arbre si la destinée du dernier buddha avait voulu qu'il obtint la bodhi sous un arbre d'une autre essence. Ainsi le buddha Kasyapa, son prédécesseur immédiat, a obtenu la bodhi sous un *nigradha* (le *ficus indica*) qui est aussi un banian et c'est cet arbre qui, sous le règne de sa loi, porta le nom « d'arbre de la science », c'est cet arbre qui fut l'arbre sacré, le *bodhirukkha*, des buddhistes.

III. — L'arbre sous lequel le dernier buddha a obtenu la bodhi existe encore s'il faut en croire Cunningham (*Archeol. Reports*, I, 5). Cet auteur prétend l'avoir vu à Buddhagaya où il est planté sur une terrasse élevée d'au moins 9 mètres au-dessus de la plaine. La chronique singalaise enseigne qu'une branche de cet arbre sacré fut apportée à Ceylan l'an 288 avant notre ère et plantée dans le couvent d'Anurâdhapura; les religieux de notre siècle ajoutent que tous les *ficus religiosa* qu'on trouve aujourd'hui dans cette île proviennent de l'arbre que cette branche donna, et que beaucoup de nations étrangères ont obtenu des boutures du banian d'Anurâdhapura. Si cette dernière assertion est vraie, tous les pays buddhiques possèdent des arbres proche parents de celui sous lequel le dernier buddha a obtenu la bodhi. Ce qui est certain, c'est que les Barmans, les Siamois et les Cambodgiens prétendent avoir, à une époque déjà très éloignée de nous, obtenu des boutures de l'arbre d'Anurâdhapura et affirment que tous les *ficus religiosa* qu'on trouve en leur pays proviennent de cette source unique. Un fait plus certain, c'est que le Cambodge possède au moins un banian provenant d'Anurâdhapura; il y fut apporté il y a de dix-sept ou dix-huit ans par un religieux cambodgien à son retour de Ceylan, où il était allé étudier la langue pâli, sous la direction du chef des religieux de Colombo; il fut cérémonieusement promené dans la ville de Phnôm-Pénh au milieu d'un grand concours de population et de religieux, puis planté à peu de distance de la pagode royale qui est au sud du palais. C'est

maintenant un bel arbre planté sur une terrasse élevée d'environ 1 mètre et maintenue par un petit mur de soutènement.

Quelques branches, dit-on, ont été prises à cet arbre et plantées dans la cour de plusieurs monastères du royaume. Aux yeux des Cambodgiens, cet arbre est tout au moins l'arrière-petit-fils de celui qui abrita le Buddha.

IV. — Le dœum Pû ou « arbre de la science » tient exactement dans le culte buddhique la place que « l'arbre de la croix » occupe dans le culte chrétien. On ne l'adore pas plus au Cambodge qu'on n'adore la croix en Europe, mais on rend, en sa présence, un culte *au souvenir* que le Buddha a laissé de lui, comme les chrétiens rendent à Jésus-Christ *lui-même*, un culte en présence d'une croix qui rappelle celle sur laquelle il est mort. Je dois dire cependant que cet arbre, bien que réputé sacré, n'occupe jamais sur l'autel où le Buddha est représenté assis, la place que la croix occupe sur l'autel où le Christ s'incorpore à l'hostie. Je dois dire encore que le culte qu'on rend près de cet arbre est plutôt rendu par les fidèles que par les religieux et qu'il n'y a pas un passage du rituel buddhique qui l'ordonne ou le recommande. Le dœum Pû est l'arbre sacré, parce qu'il a abrité le Buddha obtenant la bodhi, et c'est tout. On le vénère, mais sans fétichisme ; on aime à l'avoir sous les yeux, non parce que c'est un bel arbre, non parce que la brise y bruit plus fortement qu'au travers des autres arbres, non parce qu'il donne beaucoup d'ombre, non parce qu'il est d'une grande puissance végétative, mais parce qu'il est l'attribut du Buddha, parce qu'il évoque un souvenir religieux dans les esprits.

V. — Autrefois, il était au Cambodge défendu de mutiler les dœum Pû, d'attacher des bestiaux à ses branches, de mettre des ordures sous lui, et les lois civiles punissaient ceux qui manquaient à ces défenses. Aujourd'hui, les lois subsistent, peuvent encore être appliquées, le sont quelquefois quand il y a volonté expresse de mal faire, de manquer à la religion, de provoquer un scandale, mais on ne recherche plus celui qui a

cassé une branche, qui a frappé l'arbre d'un coup de couteau en passant, à la mode cambodgienne. J'ai vu souvent des bœufs irrespectueux se mettre à son ombre et des voyageurs endormis sous son branchage.

Il est de coutume de planter un banian sur la tombe d'un chef de bonzerie qu'on veut honorer et personne ne songe à s'en formaliser ; l'acte de planter un banian, de propager « l'arbre de la science » est d'ailleurs considéré comme une action méritoire.

VI

LES CHAYDEY OU STUPAS

I. — On trouve dans l'enceinte des monastères, le plus souvent à quelques pas du temple et à l'est, un monument que les Cambodgiens nomment *chaydey*, du sanscrit *câitya* ou *cheydey*, du pâli *cétiya*[1]. Le mot sanscrit a pour racine *ci* « entasser », qui a pour dérivés les mots *citâ* et *citi* « amas, monceau, tas ». On peut admettre, sans trop de hardiesse, que le mot *citâ-citi* fut modifié en *câitya* quand il cessa d'être un « amas », un « monceau », un « tas » ordinaire, sans caractère religieux, pour devenir un « monument » quelconque si peu important fût-il, un *tumulus*, un *kairn* par exemple, qui est la forme la plus simple et la plus ancienne des monuments funéraires et religieux. Dans ce cas, les *thmâ puon* ou « tas de pierres », qu'on trouve quelquefois aux carrefours des routes cambodgiennes, et que chaque passant augmente d'une petite pierre[2], sont des chaydey primitifs ; on les dit habités par des *arak*, ou génies. Mais ces chaydey sont si primitifs que les Cambodgiens ne les reconnaissent pas pour des chaydey ; ils leur donnent le nom d' « entassements de pierres », de « pierres rassemblées » et n'emploient le mot chaydey que pour désigner des monuments religieux et funéraires, qui, pourtant, ne sont que le développement du *citâ* ou du *thmâ puon* primitif.

[1] On sait que le *c* pâli a ici la valeur de notre *ch*.

[2] On trouve aussi ces tas de pierres sacrées chez presque toutes les peuplades sauvages de l'Indo-Chine, par exemple chez les Khas des environs d'Attopeu, où ils sont très nombreux.

II. — Les pyramides temporaires de sable qu'on dresse à l'occasion des fêtes de la nouvelle année, autour du temple, dans la cour des monastères, ou à l'ombre de certains *ficus religiosa* et sur lesquels les fidèles viennent jeter une poignée de sable en tournant autour du temple ou de la pyramide, du banian, de manière à toujours lui présenter l'épaule droite, sont aussi nommés *phnôm puon*. En fait, tous ces tas de sable ne sont pas autre chose que des chaydey, mais des chaydey de l'ordre le plus primitif, des kairn. Ils ne sont plus des *citâ* parce qu'ils ont un caractère religieux que les *citâ* ne paraissent pas avoir eu. Quant à la relation qu'il y a entre les *thmâ puon* et les *phnôm puon*, elle est visible : l'acte de celui qui jette une poignée de sable sur un *phnôm puon* en l'honneur du Buddha, est le même que l'acte de celui qui jette une petite pierre sur le *thmâ puon* en l'honneur du Génie.

Ce qui distingue ces deux *puon* ou « entassements », c'est que le *thmâ puon* est un « tas de pierres » au sens exact du mot et que le *phnôm puon* est un « tas façonné ». En effet, les pierres du *thmâ puon* ne sont jamais choisies, préparées, posées de manière à donner une idée de quelque chose ; ce sont des pierres ramassées au hasard, une à une, sur la route et jetées au tas. Quant au *phnôm puon* « mont rassemblé », il est fait de sable apporté et façonné en forme de pyramide conique supportant une tige de bois (un kômpuol) de manière à rappeler une montagne, *phnôm*.

Ce dernier fait justifie cette hypothèse que les chaydey ou càitya furent tout d'abord de simples tumulus ou stupas peu élevés, ayant un caractère funéraire, religieux, et auxquels on donna, peut-être de bonne heure, la forme d'une pyramide conique.

III. — En outre de ces chaydey, que les Cambodgiens ne reconnaissent pas pour tels, il y a ceux qui portent ce nom et qui sont de véritables monuments construits en briques, avec un certain art et un certain goût. Je dis en briques et j'ai peut-être tort, car si ceux qui nous restent du passé et ceux qu'on élève aujourd'hui sont en briques, il est bien possible qu'il y en a eu autrefois de gigantesques qui étaient en terre, qui

subsistent encore, mais qui sont maintenant confondus avec les phnôm ou collines naturelles. D'autre part, ces gigantesques chaydey étaient peut-être faits d'une montagne qu'on aménageait, exhaussait ou taillait de manière à lui donner la forme d'une énorme cloche, et que d'autres plus petits furent faits de toutes pièces avec de la terre prise à côté. Les deux petites collines de Sâmbok, pourraient bien être aussi des collines exhaussées ; l'une d'elles porte le nom de phnôm Pros « mont des hommes » et la plus haute, celle de phnôm Srey « mont des femmes ». Une tradition enseigne que l'une et l'autre sont l'œuvre de la population partagée en deux groupes, celui des mâles et celui des femelles, et que les femmes plus religieuses, plus dévotes, plus courageuses, parvinrent à élever un phnôm plus haut que celui des hommes. Ceux-ci furent fâchés de cela et donnèrent un si grand coup de pied au sommet du mont qu'ils avaient élevé, qu'ils le renversèrent entre les deux collines ; c'est, dit-on, à cet acte de violence qu'il faut attribuer la crête de jonction qui, à mi-flancs, réunit les deux phnôm.

IV. — Le phnôm Pénh, qu'on traduit soit par la « montagne pleine », soit par la « montagne de Pénh », me paraît un chaydey entièrement élevé avec la terre provenant des mares aujourd'hui comblées par les soins du Protectorat, mais qui l'entouraient il y a moins de huit ans. La traduction « montagne pleine » paraît devoir justifier cette opinion parce qu'il n'y a pas de raison pour qualifier de « pleine » une colline isolée, une colline qui n'est pas voisine de collines creuses. Quant au chaydey qu'on a élevé sur le sommet du phnôm Pénh et qui est construit en briques et d'une forme dont je parlerai tout à l'heure, il me paraît justifier la tradition « montagne de Pénh » et être beaucoup moins ancien que la colline. De même que la surélévation des phnôm Sâmbok, la construction du phnôm Pénh paraît être de l'époque brahmanique, mais le chaydey ou pyramide du phnôm de Phnôm-Pénh me paraît être de l'époque buddhique et ne pas remonter à deux cent cinquante ans. La relation d'un combat livré à Phnôm-Pénh par les Cambodgiens aux Hollandais en 1644, publié en

Hollande il y a quelques années et traduit en français[1], ne parle que d'une pyramide existant en cette ville, alors que Christoval de Jaques, qui avait visité le Cambodge environ cinquante ans plus tôt, parle de deux pyramides. Ayant examiné le chaydey actuel de Phnôm-Pénh avec soin et m'étant assuré qu'il ne peut remonter à plus de trois siècles, j'estime qu'on peut concilier ces deux auteurs en datant son érection de la période qui s'est écoulée entre le départ de Christoval de Jaques et le combat entre les Hollandais et les Cambodgiens. Les deux pyramides de Christoval de Jaques auraient été abattues et le chaydey actuel aurait été construit avec le temple que le Protectorat a fait reconstruire en 1893-1894. D'autre part, alors que Christoval de Jaques donne à Phnôm-Pénh le nom de *Châdo-Mukh* (1600), la relation du combat de 1644 lui donne le nom de Phnôm-Pénh. Il me semble qu'il faut déduire de ce dernier fait que la ville de Châdo-Mukh commença à porter le nom de Phôm-Pénh, qu'elle porte encore aujourd'hui, qui est son nom vulgaire, à partir du jour où le chaydey actuel et le temple qui ornent le même monticule furent élevés, peut-être par la dame Pénh dont je dirai tout à l'heure la double légende. Enfin, je crois pouvoir déduire de tout ce qui précède que le nom de « Pénh » n'était pas encore le nom du monticule de Phnôm-Pénh il y a trois siècles et que, s'il faut admettre son érection très ancienne, la reporter à l'époque brahmanique, il faut croire à l'érection beaucoup plus moderne du chaydey qui le surmonte et dater celle-ci de 1600 à 1644. Je penche même à croire que les deux pyramides dont parle Christoval de Jaques pouvaient être brahmaniques et que c'est pour faire place à un chaydey et à un temple buddhique qu'elles furent abattues au dix-septième siècle.

Deux légendes que je dois rapporter ici concernent ce mont ou le monument qu'il porte.

La première enseigne qu'autrefois il n'y avait pas de colline en cet endroit, mais qu'un jour une colline laotienne fut apportée par les eaux du Mékong jusqu'au bras du grand

[1] *Relations de la Hollande avec le Cambodge et la Cochinchine au dix-septième siècle,* dans *Excursions et Reconnaissances,* 1882, n° 12.

lac ; ce phénomène avait attiré une grande masse de gens et chacun croyait que la colline laotienne allait flotter jusqu'à la mer et y former une île, lorsque la vieille dame Pénh entreprit de l'arrêter et de la fixer à l'entrée du fleuve qui conduit au grand lac. Elle prit sept fils de coton, les lia à la colline et la traîna jusqu'à l'endroit où nous la trouvons maintenant. C'est pour cela que la montagne fut appelée phnôm Pénh, le mont de [la dame] Pénh.

Cette légende a-t-elle un sens allégorique et signifie-t-elle que la colline fut faite avec la terre des alluvions charriés du Laos par les eaux du Mékong ? C'est au moins possible ; cette allégorie, si elle en est une, justifie mon opinion que la colline tout entière est l'œuvre des hommes et le fait que cette allégorie n'est plus qu'une légende, justifie mon dire à savoir qu'elle est très ancienne, au moins de l'époque brahmanique.

La seconde légende porte que le phnôm Pénh fut élevé aux frais d'une veuve, la vieille Pénh, en souvenir de son mari et en son nom, afin d'y renfermer ses os et de mériter le paradis. Cette légende paraît buddhique et moins ancienne que la première. Peut-être n'est-elle que la version buddhique de la première, qui serait brahmanique ? Telle qu'elle est et si on veut bien admettre qu'elle concerne, non le mont mais le chaydey qu'il porte, elle justifie mon opinion que le chaydey du phnôm Pénh est buddhique et date à peine de deux siècles.

V. — Je reviens. Je distingue au Cambodge trois sortes de chaydey en outre de celui qui est derrière le temple d'Onalom (anciennement Tanlom), le principal monastère de Phnôm-Pénh. Ce chaydey est, en effet, d'un style composite et ne ressemble point aux chaydey qu'on trouve partout ailleurs. Il renferme à demi hauteur, dans une petite chambre, un os du front du Buddha qui fut rapporté de Ceylan, il y a une vingtaine d'années par un religieux cambodgien. C'est, dit-on, de cet os du front que le monastère tirerait son nom actuel. Une statue du Buddha assis est visible tout au bas, dans une niche profonde où brûlent toujours des cierges de cire d'abeilles. Mais ce chaydey, très ornementé, ne peut

être pris pour type. Les religieux et le chef des bonzes accordent à la tour centrale une ancienneté ridicule, puisqu'ils la font remonter à une époque où la mer venait jusqu'à Phnôm-Pénh ; quant aux autres tours qui sont appuyées à la tour centrale, une inscription qui est au-dessus de la porte est indique qu'elles ont été édifiées il y a vingt-trois ans environ (1897).

Le chaydey qui paraît le plus ancien, sinon le plus répandu, aujourd'hui que beaucoup ont disparu, est le chaydey à base quadrangulaire parfaitement orientée et à partie supérieure demi-sphérique plus ou moins allongée. On trouve généralement, tout au sommet, une chambre funéraire où sont déposés les ornements de celui ou de celle en l'honneur duquel le monument a été élevé.

Le chaydey du grand monastère de Sâmbaur peut être pris pour type ; il est haut de 8 à 10 mètres et la chambre funéraire aujourd'hui éventrée ne contient plus trace des ossements qui, dit-on, y furent renfermés dans un vase d'or, vers l'année 1584. Ce chaydey fut élevé à cette époque, en l'honneur du roi Préas bat bârommo héntak réachéa, qui, chassé de la citadelle de Lovœk, puis de Sting-Tréng, vint mourir en ce lieu. Ce monument est assez important, bien conservé, mais sans ornement d'aucune sorte. Ce modèle est aujourd'hui abandonné ; je ne connais pas un seul chaydey moderne qui lui ressemble.

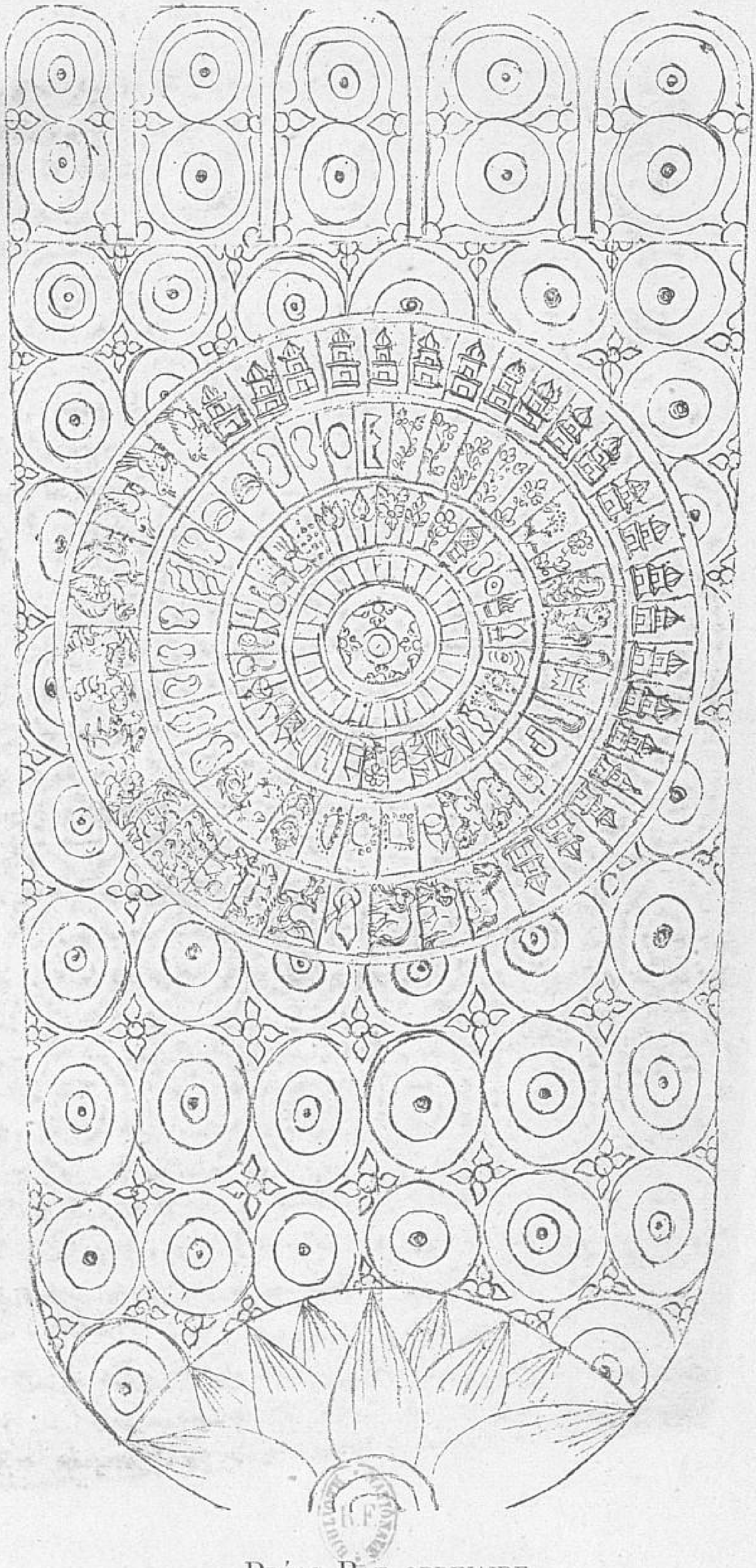
Le chaydey de Phnôm-Pénh est de la même époque, je crois ; il appartient au même style, mais il est plus gracieux sur sa base quadragulaire, car il a exactement les formes cintrées d'une cloche. Il n'est pas un genre, mais un sous-genre.

Le chaydey qu'on rencontre le plus souvent est le chaydey à base et corps quadragulaires, qui a la forme d'une pyramide très allongée, dont l'extrémité supérieure se prolonge en sept ou neuf gros bourrelets, d'autant moins gros qu'ils sont plus élevés, et par une tige de bois haute de 2 mètres à 3 mètres Les sept bourrelets (car ils devraient toujours être sept) représentent les sept monts concentriques du Méru et sont vulgairement nommés *kômphêng*, enceintes ; la tige de bois

(*kômpuol*, sommet) est le mont Méru lui-même. La chambre funéraire dans ces chaydey, est située au-dessous des bourrelets, le plus souvent; quelquefois sous le monument lui-même. Ce chaydey, parfois haut de 10 mètres (et qui ne porte pas toujours sept bourrelets, mais trois, cinq et neuf), est massif et la plupart du temps orné aux qûatre coins d'ornements dits *tralâk chhuok*, ou « feuille de lotus ». Les deux chaydey qui se trouvent à Krâchés, l'un dans l'enceinte du monastère du nord et l'autre dans l'enceinte du monastère du sud, peuvent servir de type à ce genre.

Vient ensuite le chaydey à base carrée qui a la forme d'une pyramide carrée ne tenant à sa base que par un dé (cylindrique ou carré), souvent d'un très faible volume. Ce chaydey mesure de 3 à 4 mètres : il est très ornementé de feuilles de lotus. Quand il n'est pas abattu à terre, il est le plus souvent très incliné, car il est assis sur des fondations trop faibles. Le chaydey de Sâmbaur, dit du fils du roi, pour lequel fut élevé le chaydey conique dont j'ai parlé plus haut, peut passer pour un modèle du genre. Malheureusement, il ne restera plus de lui, dans quelques années, que des ruines. Je crois que la chambre funéraire est dessous, mais on m'a assuré qu'il y avait plusieurs chaydey de ce modèle dont la chambre funéraire se trouve au-dessus du dé cylindrique.

VI. — En fait, tous les chaydey sont, au Cambodge, des monuments funéraires. Ils ne sont que cela quand, comme le chaydey de la grande bonzerie de Phnôm-Pénh, ils ne renferment pas une relique du Buddha, ils contiennent, comme ceux de Sâmbaur, les os calcinés d'un roi, d'un prince, comme celui de la bonzerie nord de Krâchés les restes d'une princesse et comme celui de la bonzerie sud de Krâchés, les ossements d'un chef du monastère.



PRÉAS BAT ORDINAIRE



PRÉAS BAT D'ANGKOR-VÉAT

VII

LE PRÉAS BAT

I. — Il y a au Cambodge trois sortes de *Préas bat* ou d'empreintes du pied du Buddha. Le plus commun est celui qu'on trouve peint sur des étoffes jaunes ou blanches, qui mesurent de 1 mètre à 2 mètres de hauteur sur 0 m. 50 ou 1 mètre de largeur. L'image que j'ai en ce moment sous les yeux et que je reproduis ci-contre n'a guère l'apparence générale d'une empreinte de pied humain. C'est un parallélogramme plus de deux fois plus long que large, qui s'achève en arc de cercle du côté conventionnellement reconnu pour être le talon. L'extrémité opposée est profondément dentelée de dents arrondies, séparées très régulièrement, qui sont les cinq doigts, tous égaux en longueur, mais d'autant plus étroits qu'ils sont plus à gauche. Ce dernier détail indique, — le gros orteil étant à droite, — que nous avons sous les yeux l'empreinte du pied gauche du Buddha.

Au centre de ce pied, de forme si anormale, mais rituelle, il y a un ensemble de figures groupées de manière à ressembler à une énorme roue. Cette roue est d'un diamètre un peu inférieur à la largeur du pied. On y trouve l'essieu, les rayons, puis trois cercles concentriques faits de cases renfermant des signes; ces cases sont au nombre total de cent huit.

Les parties du pied qui sont laissées à découvert par cette grande roue sont décorées de trois manières : les orteils comptent chacun deux cercles tangents l'un à l'autre, au centre desquels se trouve un gros point entouré d'un cercle. Des

arcs de cercle et des motifs décoratifs insignifiants achèvent de solidariser ces deux cercles.

Le talon est distingué du pied par un arc de cercle qui présente sa concavité à la courbe décrite par la forme du talon; cette courbe et cet arc de cercle se réunissent pour former de chaque côté deux angles, à peu près au tiers de la distance qui sépare le milieu extérieur du talon de l'endroit où les deux parallèles qui figurent les côtés du pied commencent à se courber. L'espace compris entre l'arc de cercle et la courbe du talon est rempli par une figure représentant les pétales d'une fleur dont les pointes sont appuyées à l'arc de cercle et les bases à l'ovaire; les religieux y voient l'ovaire et les pétales d'un lotus.

La partie centrale, qui n'est pas recouverte par la roue et qui s'étend entre le talon et les cinq orteils, est remplie de figures représentant deux ronds (quelquefois trois) concentriques à un point; ces figures sont rangées par six sur huit lignes et il y a une figure semblable, mais écornée, à chacun des angles en avant du talon. Nous aurions ainsi cinquante figures toutes semblables si la roue centrale ne prenait pas la place de dix-neuf figures entières et n'en écornait plusieurs autres. Entre ces figures, pour combler les vides, il y a un petit motif décoratif dans lequel les religieux voient une fleur de jasmin.

II. — Le *Préas bat* d'Angkor-véat est loin de ressembler au ***Préas bat*** commun que je viens de décrire. D'abord il est en pierre, d'une seule pierre, épaisse d'environ 30 centimètres, haute de 2 mètres et large de 1 mètre. L'image totale est sculptée, et, quoique plus petite que la pierre qui la porte, conserve ses proportions; elle peut mesurer 1 m. 50 sur 0 m. 75. Elle est tout entière dorée avec des feuilles d'or battu [1].

[1] Près de cette pierre, il y en a une seconde absolument identique. Celle du phnôm Bakéng, entre Angkor-véat et Angkor-thom, mesure 1 m. 71 sur 0 m. 73 à la hauteur des doigts et 0 m. 61 au talon; la plante comporte soixante-cinq figures rangées sur plusieurs lignes droites, et un châkrâ placé au centre d'une large bande transversale. Ce Préas bat est enfoncé de 25 centimètres dans le sol et protégé par un bourrelet de 28 centimètres de hauteur. Il est entièrement doré.

Les signes au lieu d'être rassemblés dans le châkrâ sont groupés autour de lui; c'est du moins ce qui paraît être à première vue, car je ne suis pas certain qu'il faille comprendre les trois cercles des cent huit signes dans le châkrâ, et je suis, au contraire, très porté à ne voir le châkrâ que dans ce qui, dans la figure ci-dessus, porte le nom de *châkrâpattra lakhana*. Dans ce cas, les deux Préas bat, celui d'Angkor-véat et le Préas bat commun ne différeraient l'un de l'autre, si les signes étaient identiques, que par la manière dont ces signes sont rangés autour du châkrâ qui, dans l'un comme dans l'autre Préas bat, est situé au milieu du pied.

Tandis que les cent huit signes sont, dans le Préas bat commun, rangés en trois cercles concentriques dont le châkra est le centre, ils sont rangés sur onze lignes parallèles de chacune neuf cases, au milieu (ou à peu près) desquelles se trouve le châkrâ. Nous verrons tout à l'heure comment il se fait que les signes se retrouvent ou peuvent se retrouver au nombre de cent huit dans les quatre-vingt-dix-neuf cases, je dirai même dans les quatre-vingt-quinze cases du Préas bat commun, car il y a quatre cases écornées ou supprimées par le disque. Les cinq orteils sont de même longueur et de même largeur; ils sont bien arrondis des bouts, et l'artiste s'est un peu évertué à leur donner l'apparence d'orteils humains : il a arrondi les doigts mais n'a pas cru devoir indiquer les articulations des phalanges.

Les bouts des doigts et les phalanges de l'arrière sont décorés de cercles concentriques dont deux sont dentelés. Au centre de ces cercles concentriques se trouve une figure, pas tout à fait la même pour la phalange et le bout de l'orteil; cette figure, qui est peut-être une fleur, peut-être un motif décoratif inspiré par une fleur, n'a pas de signification spéciale, si j'en crois les religieux que j'ai consultés. Il en serait de même des petits ornements qui remplissent les vides laissés entre les figures circulaires des orteils et les sept figures (*kéang khvéng*, épis) qui sont situées au-dessous des quatre-vingt-dix-neuf cases dont j'ai parlé ci-dessus et qui ressemblent à des épis de maïs, surtout à des ananas encore porteurs de leur petit bouquet de feuilles. Cependant, tandis que ces sept figures

sont négligemment nommées les sept épis du talon, les ornements qui décorent les orteils portent un nom particulier, celui de *chéala*, du pâli *jâla*, qui veut dire « réseau » et que les Cambodgiens traduisent en langue vulgaire par le mot *sâmnanh*, filet, et plus souvent encore, par le mot *khchau*, qui a un tout autre sens.

III. — On s'est demandé souvent ce qu'il fallait entendre par le mot *jâla* ou *chéala* « réseau » et MM. Foucaux et Senart y ont vu une membrane réunissant les doigts, non seulement des pieds mais des mains ; c'était faire du Buddha un homme aux mains et aux pieds palmés. Les personnes qui ont les pieds palmés ne sont pas très rares, mais cette opinion ne résista pas longtemps aux critiques dont elle fut l'objet et je crois qu'elle n'a plus aujourd'hui beaucoup de partisans. Je n'ai pas la prétention de résoudre la question du *jâla* et de révéler ce qu'il faut entendre par ce mot, mais il me semble que j'ai fait au Cambodge une observation qui peut jeter quelque jour sur un sujet qui, tour à tour, a occupé tous les orientalistes de l'Europe. Je la donne pour ce qu'elle vaut, mais j'avoue que je la crois moins aventureuse ici que celle de faire du Buddha un homme aux mains et aux pieds palmés.

Les Cambodgiens considèrent comme un signe de race élevée, de race noble, les ondulations de lignes formées au bout des doigts par l'épiderme, quand ces ondulations à peine visibles à l'œil nu, au lieu de former des boucles, se referment sur elles-mêmes de manière à dessiner des ronds très serrés. Les preuves en faveur de la noblesse de la race sont d'autant plus grandes que les ronds sont plus parfaits et les doigts ou orteils qui les portent plus nombreux. J'ai souvent vu les petites filles d'un mandarin faire constater ainsi leur noblesse et les femmes se montrer entre elles ces preuves, « hélas ! disent-elles, de plus en plus rares, » de leur origine distinguée. Un jour que je souriais des prétentions de l'une d'elles que je savais être la fille d'une ancienne esclave laotienne, elle me dit : « Le Préas avait des khchau bien ronds aux dix doigts des mains et aux dix doigts des pieds. » Puis elle me demanda

à voir mes doigts; elle regarda un instant, vérifia ses observations, puis me dit d'un air très satisfait : « Sous vos dix doigts, il n'y a qu'un doigt qui ait un khchau parfait et deux doigts qui ont des khchau imparfaits; moi j'ai trois doigts avec ronds imparfaits et deux doigts avec ronds parfaits. »

Faut-il voir dans cette croyance populaire cambodgienne une croyance hindoue plus ancienne et dans le *jâla* son application au pied du Buddha? Je n'en sais rien et je laisse aux indianistes le soin de décider ici.

IV. — Le *Préas bat* vulgaire, celui qu'on dessine d'un trait, que les religieux connaissent tous, que les enfants aiment à tracer sur le sable et qu'on trouve dans quelques monastères, est d'une simplicité telle qu'on peut le voir sans le reconnaître, et le regarder sans avoir pu lui trouver une signification quelconque. Celui du phnôm Sântouk, dans la province de ce nom, à quelque cinq kilomètres de Kômpong-thom peut servir de modèle. Il est taillé dans un rocher à une vingtaine de mètres à l'est du temple; il est long de 1 mètre environ et large de 50 centimètres, autant que je peux me rappeler. Son apparence est celle d'une petite baignoire, car il est arrondi aux deux extrémités. Au fond, les cinq doigts de la même longueur et de la même largeur sont ornés de lignes peu nombreuses mais bouclées; je ne me rappelle pas avoir observé les ronds et je crois au contraire que toutes ces lignes sont ondulées comme celles de la plupart des doigts et qu'elles forment des boucles.

La plante du pied est couverte de ronds qui rappellent ceux qui entourent le châkrâ du *Préas bat* commun.

Une image qu'on me montre ressemble à celle du phnôm Sântouk mais porte au milieu du pied un châkrâ à peine indiqué mais pourtant très reconnaissable; le talon porte une figure qui rappelle celle du *Préas bat* commun, mais qui est aussi beaucoup moins bien faite.

V. — On voit que ces divers *Préas bat* diffèrent considérablement l'un de l'autre, mais que, si on écarte le troisième qui n'est pas rituel, les deux autres sont conçus dans le

même esprit et que la disposition donnée aux signes ou figures seule est différente. Le *châkrâ* est au milieu du pied dans les deux, mais les signes qui les entourent sont circulaires dans l'un et parallèles dans l'autre.

Voyons donc ce que sont ces signes, d'abord dans le *Préas bat* commun et ensuite dans le *Préas bat* d'Angkor-véat. Nous verrons après ce qui, d'après les signes, distingue entre eux les deux empreintes sacrées.

Il faut tout d'abord distinguer quatre parties qui constituent ce qu'on nomme le *châkrâpattra lakkhana* ou signe du roi de la Roue, ce sont : 1° le trou du moyeu, ce qu'un petit sâtra que je possède nomme la « route du morceau de fer »; 2° les rayons ou lignes qui réunissent deux des cercles concentriques; 3° le rebord extérieur, auquel viennent aboutir les rayons; 4° entre la route du morceau de fer et le cercle blanc duquel partent les lignes, les quatre fleurs ou motifs décoratifs.

Autour de ces quatre parties qui forment le centre du châkrâ ou de la Roue, on distingue trois cercles concentriques au moyeu et qui sont d'autant plus grands qu'ils se rapprochent davantage de la circonférence; ces cercles, divisés en cases, contenant chacune une figure, sont séparés l'un de l'autre par des cercles très étroits formant moulure. Le cercle à figures, le plus petit, contient trente-deux cases; le cercle central en a trente-six et le cercle le plus grand quarante; cela nous donne cent huit cases ou signes. Ce nombre est le nombre rituel[1] du Préas bat au Cambodge; il correspond au nombre des grains du chapelet ou rosaire des religieux.

Je vais essayer de donner la liste de ces cent huit signes, de les déterminer, en commençant par le cercle le plus grand, celui qui compte quarante figures.

Le premier cercle. — 1°-22° vingt-deux prâsath ou palais, représentant les seize brahmalokas et les six devalokas; — 23° le roi des chevaux, qui est un des sept trésors d'un roi châkrâpattra; — 24° le roi des éléphants qui est un des sept trésors d'un roi châkrâpattra; — 25° l'éléphant privé; —

[1] Voyez à propos des cent huit grains du chapelet ce qui est dit de ce nombre au livre VIII, chapitre IV, page 418.

26° un bandeau de front; — 27° le réachéasey ou lion royal; — 28° le roi des poissons d'or; — 29° le bœuf royal que mon petit sâtra qualifie d'*osuphéaréach*; — 30° l'éléphant d'Indra représenté ici avec cinq têtes et qui ne devrait en avoir que trois; — 31° le navire que mon petit sâtra nomme *phéatra sâmpou*; — 32° trois bustes dans la même case, vus de profil et imbriqués; ce sont Préas Prohm (*Brahmâ*), Préas Noréay (*Narayana-Vishnu*) et Préas Eysaur (*Içvara-Çiva*); mon petit sâtra paraît indiquer que cette case devrait contenir quatre têtes, les trois dites ci-dessus et Préas Eyntréa (*Indra*); — 33° une vache allaitant son veau; image de la terre nourrissant le monde des êtres qui l'habitent[1]; — 34°-35° deux amat ou ministres qui paraissent inclinés, un bras sur le sol et tenant une conque marine avec la main gauche, peut-être les ministres du roi Chàkrâpattra dont nous rencontrons le signe au deuxième cercle; — 36° le roi des vautours; — 37° le roi des paons; — 38° le perroquet; — 39° le merle; — 40° la perdrix.

Le deuxième cercle. — 41° et 42° deux des sept grands lacs; — 43° une gemme peut-être le maniratana, le brillant, qui est un des sept trésors d'un roi chàkrâpattra; — 44° la litière royale d'or; — 45°-51° sept cases contenant chacune une fleur, parmi lesquelles il faut distinguer le lis bleu, le lis blanc, le jasmin; — 52° un homme que je ne puis identifier, accroupi, les mains jointes et élevées à la hauteur du front; — 53° le makara ou monstre marin; — 54° une case contenant deux chamaras de grandeur inégale; — 55° (?); — 56° encore un chamara qui doit certainement être une enseigne; — 57° (?); — 58° un écran; — 59° le lion à crinière; — 60° le tigre royal; — 61° une coiffure en pointe; — 62° (?); — 63° le gong (?); — 64° le plateau d'or sans pied; — 65° le châkrâpattra ou roi d^{e} la roue; — 66° une case contenant deux poissons, ceux que mon petit sâtra indique comme contenant des animaux qui vivent dans l'eau; — 67° le châkrà ou disque de guerre; — 68°-72° cinq cases contenant chacune un des sept grands lacs; — 73° la conque marine; — 74° (?); — 75° le patra d'or; — 76° le patra d'argent.

[1] Voyez le *Harivam*, lecture VI.

Le troisième cercle. — 77° une case contenant un groupe d'étoiles représentant l'ensemble des étoiles ; — 78° un lotus rouge ; — 79° un lotus blanc ; — 80°-82° trois cases contenant chacune une fleur, la troisième paraît être un jasmin ; — 83° le mont Méru ; — 84° (?) ; — 85° un chákrálavéal et son Méru au centre ; — 86° (?) ; — 87° une figure qui pourrait bien être le préas khant ou sabre royal ; — 88° (?) ; — 89° une guirlande ; — 90° un sangva qui est un ornement des kshatriyas qui se porte sur la poitrine au croisement de deux rubans qui passent sur les épaules, se croisent sur la poitrine, passent sous les aisselles et se croisent de nouveau sur le dos avant de réunir leurs bouts ; mon petit sâtra dit qu'il est incrusté de brillants bleus ; — 91° le mont Kailasa ; — 92° une fleur de lotus non épanouie ; — 93° un palais ; — 94° une fleur largement épanouie ; — 95° (?) ; — 96° une fleur à sept pétales ; — 97° un palais ; — 98° un escalier pour monter sur les éléphants ; — 99° le croc à conduire les éléphants ; — 100° le palais du soleil ; — 101° le palais de la lune ; — 102° le parasol blanc ; — 103°-104° deux cases contenant chacune une fleur qui ressemble à une capsule de pavot ; — 105° le mont Kailasa ; — 106° un *popil*, qui est un disque à manche qu'on emploie dans certaines cérémonies pour le pradakshina ; — 107° (?) ; — 108° (?).

VI. — Les signes du Préas bat d'Angkor-véat sont loin de concorder absolument avec ceux du Préas bat commun. Je vais les donner ici dans l'ordre qu'ils ont sur la pierre et sur la photographie ; mais à la fin je vais, entre deux crochets [...], leur donner un numéro indiquant les signes du Préas bat commun avec lesquels ils peuvent être identifiés. Les signes qui seront précédés du numéro d'ordre, mais non suivis du numéro d'identification, seront ceux que je n'aurai pu identifier avec les signes de la liste précédente. Je commencerai par le rang supérieur, le plus près des orteils, et je partirai de la droite en allant vers la gauche, parce que le fait que le groupe des vingt-deux premières cases s'achève à droite, indique que nous sommes en présence d'un pied gauche et dans quel ordre il faut procéder.

1°-22° Les vingt-deux premières cases contiennent chacune

un personnage assis à terre ; ils correspondent évidemment aux vingt-deux prasath de la liste précédente, c'est-à-dire aux six devalokas et aux seize brahmalokas. Cependant je ne m'explique pas pourquoi cinq de ces personnages ont chacun quatre bras, et pourquoi la posture de quatre autres est différente [1-22].

23° Le régent de la lune qui correspond au signe 101 du Préas bat commun qui représente le « palais de la lune » [101].

24°-31° Une case représentant une pyramide à plusieurs étages, qui me paraît pouvoir être identifiée avec le mont Méru et les sept monts concentriques dont il est le centre. Dans ce cas, il correspondrait au signe numéro 83 de la liste précédente qui ne donne que le mont Méru. Ce qui me paraît justifier cette identification, c'est surtout la présence du régent de la lune à droite et celle du régent du soleil à gauche [83].

32° Le régent du soleil donné dans la liste précédente sous ce signe : « le palais du soleil » [100].

33° Les étoiles [77].

34°-37° Une case divisée en quatre parties par deux lignes se croisant et contenant chacune un poisson ; elle m'est désignée comme représentant les quatre grands océans.

38°-39° Deux cases représentant chacune un stupa que je ne puis identifier.

40° (?)

41° Une femme assise qui paraît tenir un vase sur sa tête.

42° Le châkrâ [67].

43° Un palais d'or [93].

44° Un palais d'argent [97].

45° Une guirlande [89].

46° Un sangva [90].

47° Le plateau d'or [64].

48° Le croc à conduire les éléphants [99].

49° Le palanquin correspondant à la litière royale de la liste précédente [44].

50° Un trône correspondant peut-être à l'escalier pour monter sur l'éléphant de la liste précédente [98].

51° Le parasol [102].

52° Le Préas Khant [87].

53° Un écran [58].

54° Un mokot ou coiffure royale [61].

55° (?)

56° Un ornement de tête correspondant peut-être au bandeau de front de la liste précédente [26?].

57° (?)

58° (?)

59° Une enseigne [56].

60° Le navire qu'un petit sâtra que je possède nomme *phéatra sâmpou* [31].

61° Le popil [106].

62° Un personnage qui paraît tenir une arme; peut-étre le châkrâpattra [65].

63°-66° Une case, au centre de laquelle se trouve le Méru, séparée en quatre parties contenant chacune un des quatre continents, c'est-à-dire quatre signes.

67° Le gong [63].

68° Le patra d'argent [76].

69° Une kœnarey.

70° Une vache allaitant son veau [33].

71° Le Préas Kou ou le bœuf sacré.

72° La tortue.

73° Les deux amat du roi châkrâpattra qui sont représentés dans la liste précédente occupant deux cases voisines et tenant chacun une conque marine [34-35].

74° Le roi des paons [37].

75° Deux cases contenant chacune un oiseau, peut-être un perroquet et un merle [38-39].

77° Une conque marine.

78° Une case contenant deux poissons, celle que mon petit sâtra indique comme contenant les animaux qui vivent dans l'eau [66].

79° La conque marine [73].

80° Le makara ou monstre marin [53].

81° (?)

82° Le naga.

83° Le garouda, dit le roi des vautours dans la liste précédente [36].

84° Le réachéasey ou lion royal [59].

85° Une fleur.

86° Un lion à crinière, le *tor* [59].

87° Une tigresse.

88° Le tigre royal [60].

89° Le cheval [23].

90° Un serpent portant un palais avec, je crois, un personnage dedans.

91° Le patra d'or [75].

92° Le bœuf royal [29].

93° Le roi des éléphants [24].

94° L'éléphant que mon petit sàtra nomme l'éléphant privé [25].

95° L'éléphant Aydaravant [30].

96°-98° Trois cases contenant chacune une fleur [80-82].

97° Un lotus blanc [78].

100° Le mont Kailasa [105].

101°-107° Sept cases contenant chacune une fleur, dont deux lis, un bleu et un blanc [45-51].

108° Un lotus rouge [79].

VII. — Un double fait résulte de la comparaison de ces deux listes, celui que le nombre cent huit est le nombre constant et qu'il est impossible de les faire concorder. Si la plupart de ces signes sont communs aux deux listes, il y en a beaucoup qui sont spéciaux à l'une d'elles. On ne comprend pas plus, à bien y réfléchir, l'abandon de certains signes que l'introduction de quelques autres. Je ne vois pas par exemple quelle cause a pu amener les Cambodgiens qui ont établi le *préas bat* commun à en rejeter les quatre grands océans, le préas Kou, la tortue, le naga, etc., qui figurent au préas bat plus ancien d'Angkor-véat. D'autre part, je trouve dans le préas bat commun, en outre de ceux que je n'ai pu reconnaître, un grand nombre de signes qui ne figurent pas dans celui d'Angkor-véat, par exemple le roi des poissons, Vishnu, Çiva, Brahmâ. Enfin, ceux qui se retrouvent dans les deux préas bat sont

loin, sauf les vingt-deux premiers signes, d'être placés dans le même ordre. On sent, ou que la fantaisie s'est donné là le champ libre, ou qu'il y a eu des préférences à satisfaire et qu'on a dû, pour faire entrer sous le pied des symboles nouveaux sans augmenter le nombre des signes, en éliminer de plus anciens qui paraissaient moins importants.

Je ne sais pas quelle a été cette influence; je ne crois pas qu'elle soit venue de Ceylan, parce que les différences qu'il y a entre le *siri padam* de la grande île et le préas bat cambodgien sont trop nombreuses. Je ne retrouve, en effet, dans le préas bat commun ni le svastika, ni la queue de paon (qui, peut-être, est la case du préas bat d'Angkor-véat), ni la forêt de l'Himalaya, ni les quatre continents (qui occupent une case à quatre signes) du préas bat d'Angkor-véat, ni les sept rivières; ni les sept monts concentriques. En retour, il me semble que le *siri padam* de Ceylan a bien pu inspirer le préas bat d'Angkor, car, comme lui, le châkrâ central retiré, il compte cent huit signes en un nombre de cases bien moindre, quatre-vingt-treize si j'en crois une liste apportée, il y a une dizaine d'années, de Ceylan par un religieux cambodgien qui y a passé deux ans.

VIII. — J'ai, plusieurs fois plus haut, parlé d'un petit sâtra des signes. Ce petit sâtra est en langue cambodgienne et en vers; je l'ai traduit, car il est tout entier consacré au *préas bat.* Malheureusement, il n'indique pas la place que doivent occuper les signes et s'il faut les ranger en trois cercles autour du châkrâ ou sur des lignes parallèles. Cependant, les renseignements qu'il donne sont précieux en ce sens d'abord qu'il indique cent huit signes comme les deux préas bat dont j'ai parlé et ne compte pas parmi eux ce qu'il nomme : « la voie du morceau de fer », c'est-à-dire le trou du moyeu où passe l'essieu; « le parasol d'or à cent étages », c'est-à-dire le châkrâ central que les Cambodgiens nomment le châkrâpattra lakkhana.

Le préas bat commun sur cotonnade est trop mal peint pour que je puisse y reconnaître tous les signes qu'il porte et pour les identifier avec ceux que nomme mon petit sâtra,

mais je suis bien certain qu'ils ne sont pas placés dans le même ordre. Je ne puis pas davantage dire si le préas bat décrit par le sâtra compte cent huit cases pour cent huit signes, car je ne sais pas s'il faut placer dans la même case Indra, Brahmâ, Çiva et Noréay, qui sont nommés dans deux vers; s'il faut mettre ensemble les sept monts de la ceinture ou les compter dans sept cases, etc. Mais un point qui me paraît certain, c'est qu'il n'est la description ni du préas bat commun, ni du préas bat d'Angkor-véat, ni du *siri padam* de Ceylan, car, pour trouver dans le sâtra les cent huit signes qu'il annonce, je suis obligé de compter Indra, Brahmâ, Vichnu et Çiva pour quatre signes, alors que, dans le préas bat commun, ils sont renfermés dans une des cent huit cases et, par conséquent, comptés pour un signe; parce que, d'autre part, ces quatre personnages ne figurent ni dans le préas bat d'Angkor-véat, ni dans le *siri padam* de Ceylan. Nous avons donc dans ce sâtra la nomenclature des signes d'un préas bat inconnu actuellement au Cambodge. Quel est ce préas bat? C'est ce que je ne puis savoir encore. Est-ce le *Phra-bat* siamois qui est l'objet d'un pélerinage très suivi? Peut-être.

IX. — Quoi qu'il en soit, le Préas bat Préas Puthéa comme disent les Cambodgiens, est aujourd'hui encore aussi vénéré au Cambodge que la Sainte Face de Jésus-Christ des catholiques en Europe; les religieux l'exposent quelquefois dans le temple ou dans la sala afin que les fidèles le voient; j'ai vu, dans cette circonstance, deux ou trois fois, brûler des baguettes odoriférantes devant lui et des gens s'incliner respectueusement, mais, en vérité, cela ne m'a pas plus surpris que les génuflexions que j'ai vu faire à Chartres devant la chemise de la Vierge, que celles qu'on fait à Aix-la-Chapelle et à Saint-Denis devant la robe sans couture du Christ. J'ai entendu une fois lire le sâtra Préas bat et la gravité des auditeurs ne m'a pas fait sourire de pitié.

X. — Les *siri padam* les plus connus, les plus *authenthiques*, sont, je crois, ceux du pic d'Adam, à Ceylan, de Méday, en Barmanie, du couvent du Phra-bat, au Siam. Il ne manque

pas de gens pour dire que les *traces* indo-chinoises sont les empreintes laissées par le Buddha lui-même quand il vint, l'année qui a précédé sa mort, visiter l'Indo-Chine, en compagnie de son fidèle Ananda, mais il n'est pas rare de trouver des religieux qui pensent que ces *traces* ont été agrandies, aménagées, et qu'elles n'ont rien d'authentique. L'un d'eux me dit : « Le Préas est venu en Indo-Chine, c'est certain, puisqu'il est venu à l'endroit qui est aujourd'hui Phnôm-Pénh; il a, en plusieurs endroits, laissé sur la terre l'empreinte de son pied, et cette terre s'est de suite miraculeusement changée en pierre. Alors les hommes sont venus et ils ont agrandi cette trace, car le Buddha n'avait pas le pied plus grand qu'un homme ordinaire, et ces traces sont très grandes. »

Le phnôm Bakéng porte un préas bat qui, si j'ai bon souvenir, est exactement semblable à celui qu'on trouve à Angkor-véat.

Le phnôm Sântouk en possède un autre dont j'ai parlé plus haut, mais sur lequel on ne trouve que les traces du « réseau ». On m'a assuré que j'avais mis le pied, en descendant du phnôm Sântouk, sur une autre préas bat qui se trouverait à mi-raidillon, exactement sur le sentier qui conduit au temple et aux rochers sculptés du sommet, mais j'étais trop loin et la nuit était trop noire pour que je pusse aller le voir. Il est probable que cette trace toute petite n'est qu'une pierre ordinaire qui présente une vague apparence d'empreinte de pied.

En outre, une ancienne tradition enseigne qu'un préas bat existe quelque part dans les forêts qui sont à l'est de Krâchés et de la province de Kânchor, dans le pays des Phnongs ou des Stiéngs insoumis[1]. Le père du roi actuel, ayant eu connaissance de cette tradition, nomma un mandarin, le chargea de découvrir cette auguste empreinte et lui donna le titre de *Kiry Putthéa bat*; ce mandarin est mort depuis plusieurs années et n'a pas été remplacé. Si ses recherches sont demeurées infructueuses, c'est peut-être qu'on s'y est mal pris; le

[1] Deux peuples sauvages qui habitent à l'est du Mékong cambodgien, derrière le rideau de villages cambodgiens situés sur la rive gauche.

mandarin a compris que sa fonction prendrait fin le jour où il aurait révélé l'endroit où le Préas bat se trouve et qu'il perdrait les bénéfices de sa charge. Il n'était pas payé, mais il recevait tous les ans un lot de cotonnade rouge, de gros fils de laiton, de perles, etc., qu'il devait employer à payer les sauvages Stiéngs qu'il chargeait des recherches. En fait, il n'employait toutes ces marchandises qu'à faire des échanges et à se procurer de l'ivoire, des cornes de cerfs, de la cire d'abeille qu'il revendait aux commerçants de Krâchés.

LIVRE X

L'ÉTHIQUE DU BUDDHISME

I

L'ŒUVRE SOCIALE DU BUDDHISME AU CAMBODGE

Je n'ai pas à me préoccuper ici de l'œuvre sociale accomplie par le buddhisme au sein de tous les peuples dont il a régi la conscience, mais seulement de son œuvre au sein du peuple cambodgien, l'un des derniers venus à la doctrine du Maître. Or, si les résultats de son action religieuse sont faciles à saisir, parce qu'on a sous les yeux la société qu'il a transformée, il est assez difficile de savoir comment cette action s'est exercée chez ce peuple dénué de documents historiques, et quelles sont les institutions de l'ancien état de choses qui ont été les premières transformées, améliorées ou détruites.

I. — Par exemple, on ne peut sans exagération mettre à l'actif du buddhisme la destruction des castes au Cambodge, car, à l'heure de son triomphe définitif, il semble bien qu'elles étaient déjà très compromises et que rien ne pouvait plus les sauver. Cependant, on doit lui tenir compte, les trouvant ruinées, de n'avoir rien fait pour les maintenir ou pour les restaurer ; il y a même quelques raisons de croire qu'il a fait tout ce qu'il a pu pour précipiter leur chute et pour la rendre définitive, car il ne leur a fait aucune place dans la société

qu'il a réglementée. Si, avant la révolution de 1320 (?), qui met un buddhiste sur le trône du Cambodge, on trouve des rois pour travailler soit à la conservation, soit à la restauration, soit à la réglementation des castes, on n'en trouve plus après pour une œuvre pareille, et les lois, revisées à cette époque et depuis, ne portent aucune trace de leur existence. Les lois de l'ancienne société étaient, je l'ai démontré ailleurs [1], le *Manâva dharma sastra* des Hindous; les buddhistes ne les ont pas entièrement répétées; ils les ont seulement profondément amendées, expurgées de tout ce qui ne cadrait point avec la nouvelle religion, de tout ce qui pouvait empêcher son action de s'exercer. Puis les livres du *Manâva dharma sastra*, qui parlent de l'origine des castes, de leur organisation, de leurs devoirs, ont ainsi été rejetés par eux. Ils ont fait plus contre elles, car ils ont retranché de la genèse buddhique, qu'ils substituaient à la genèse brahmanique et qu'ils ont insérée en tête du livre des lois revisées, le paragraphe qui concerne ces mêmes castes et qui, sans les faire naître de Brahmâ, les fait remonter au premier roi des hommes [2]. Deux castes ont cependant survécu, par la force des choses, à l'ancien régime : la caste royale, dite maintenant des kshatriyas, et la caste des prohm ou bakus. La première dure parce qu'elle est sur le trône; elle est moins une caste qu'une famille dont les membres peuvent épouser les filles du peuple. La seconde est bien une caste, la caste ancienne des brahmes, qui est probablement restée brahmanique de religion pendant plusieurs siècles après le triomphe définitif du buddhisme, qui a vu remplacer avec peine les institutions du passé, mais cette caste est réduite à quelques centaines d'individus; les buddhistes ne l'ont certainement reconnue qu'à leur corps défendant, et la monarchie nouvelle ne l'a acceptée que parce qu'elle ne pouvait faire différemment; il n'existe aucune loi pour la défendre contre elle-même, pour la préserver des mésalliances de jour en jour plus fréquentes et pour sauvegarder ses privilèges.

[1] Voyez ma brochure : *Recherches sur les origines brahmaniques des lois cambodgiennes*, Paris, 1898, chez Leroux et chez Laroze.

[2] Ce paragraphe, supprimé au Cambodge, se trouve dans les textes pâli et Singalais.

On a fait le moins qu'on a pu pour elle, et cela même démontre que le buddhisme a subi plutôt que reconnu la caste des bakus.

II. — On ne peut pas davantage dire que le buddhisme a songé et travaillé à la suppression de l'esclavage, qu'il a prêché la liberté pour tous les hommes. Il n'a pas eu, pour cela faire, une assez haute conception de la dignité humaine ; il n'a, pas plus au Cambodge qu'ailleurs, compris que l'esclavage est une source de démoralisation sociale et de péché. Il a, comme le christianisme, proclamé l'égalité de tous les hommes devant la loi religieuse, mais il n'a pas songé qu'il pouvait aller au delà et prêcher l'affranchissement des esclaves. On ne peut cependant pas lui reprocher d'avoir dit, à ceux qui pouvaient être tentés de lui demander leur liberté, ce que saint Paul disait aux Corinthiens[1] : « Que chacun demeure dans l'état où il était quand Dieu l'a appelé. Êtes-vous esclave, ne vous en mettez pas en peine ; mais, lors même que vous pouvez vous faire affranchir, préférez de rester dans l'esclavage. » Je ne crois pas qu'on puisse rien trouver d'approchant dans les textes buddhiques, mais je ne vois pas non plus que le Buddha et les pères de son Église aient jamais vanté l'état de liberté et encouragé les esclaves à le rechercher. L'esclavage leur paraissait probablement si bien la conséquence de toute organisation sociale, la punition de quelque faute commise au cours d'une autre existence, qu'ils ne paraissent pas avoir songé à produire contre lui un argument de doctrine ; mais, s'ils ne l'ont pas combattu en lui-même, il faut reconnaître qu'ils n'ont rien fait pour le recommander, pour l'affermir et que leur action, en vue d'améliorer la situation des esclaves, était d'elle-même et à leur insu la désorganisation de l'ancien état de choses.

La condition faite aux esclaves par leurs maîtres attira de bonne heure l'attention des buddhistes cambodgiens. Ne songeant point à les affranchir, ils travaillèrent à améliorer leur condition, à la rendre plus digne, à leur donner des droits, à

[1] VII, 20-21.

faire des esclaves des hommes égaux, devant la Loi, à leurs maîtres eux-mêmes. Disposant de la situation, ils entreprirent cette œuvre de charité et d'amour avec une certaine ardeur. Ils pénétrèrent la loi de l'esprit buddhique et insérèrent dans les nouveaux codes vingt articles ou *mantras* recommandant de traiter les esclaves avec douceur, punissant les maîtres cruels, violents, insulteurs, et ceux qui traitent leurs serviteurs comme s'ils étaient des animaux domestiques. Il fut défendu de faire manger un esclave à l'auge, comme les porcs, de corriger un esclave autrement que le fils, de le frapper avec un instrument servant à conduire les bœufs, les buffles, les chevaux, les éléphants, de le lier avec une corde ayant servi à ces animaux[1]; on recommanda de ne pas demander à l'esclave un travail supérieur à celui que fournit d'ordinaire un homme libre, et la coutume s'établit de ne les faire travailler aux champs, dans les bois, que de six heures du matin à dix heures, que de deux heures du soir à cinq heures. La condition de l'esclave d'extrême-orient, déjà si peu rude avant le buddhisme, s'est ainsi lentement améliorée sous ses constant efforts. Grâce à lui, l'esclave, — cet homme sans droits, la chose de son maître, — est devenu une personnalité sociale que le maître doit respecter et qui peut en appeler aux tribunaux. Alors, autant que la chose est possible, dans l'état d'esclavage, la moralité de l'être possédé s'est accrue, et sa place dans la maison du maître s'est trouvée plus large; elle est aujourd'hui celle de nos valets de ferme dans la maison du fermier, et bien supérieure à celle des nègres émancipés dans la maison du créole, leur ancien maître.

L'esclave d'origine cambodgienne, sauvage ou étrangère, n'a jamais été traité au Cambodge, par son maître buddhiste, comme l'esclave antique l'était par son maître romain, comme l'esclave noir l'était encore aux Antilles il y a cinquante ans par son maître catholique et français, cependant beaucoup moins dur et cruel que les maîtres espagnols, portugais ou anglais. On n'y a point connu le *Code noir* que Louis XIV a édicté pour nos colonies.

[1] Voyez mes *Codes cambodgiens*, tome Ier, page 403, article 51, et tome II, page 601, article 34.

Or, si le sort des esclaves au Cambodge a été ainsi amélioré, c'est au buddhisme, c'est à son esprit de charité pour tous les êtres, c'est à sa douceur, c'est à ce je ne sais quoi qui est l'âme des religions qu'on le doit.

Le fait de songer à améliorer le sort des esclaves, devait mener les buddhistes plus loin. Comment recommander aux maîtres la pitié, la douceur, la justice, les inciter à être un père pour leurs esclaves, sans donner cette idée que l'esclavage est une condition sociale détestable, et sans finir par faire de l'affranchissement des esclaves une bonne action buddhique. La secte n'a pas pensé, n'a pas osé en faire un devoir social, mais elle a cru tout au moins devoir en faire un acte de charité individuel, qui ne peut être exigé, mais qui doit être recommandé, estimé, donné en exemple [1]. Je ne veux pas m'abuser sur l'importance sociale de cet affranchissement, mais il me semble que l'idée de charité qui le provoque, que l'acte pieux qu'il est, a eu tout au moins la portée sociale que tous les actes fréquemment répétés finissent par avoir, en apportant dans les mœurs d'une population qui les admire des habitudes d'esprit qui, peu à peu, la préparent à certaines modifications législatives plus graves et plus décisives. C'est à ceci qu'il faut attribuer la facilité avec laquelle les Cambodgiens ont accepté les modifications que nous avons apportées au régime de l'esclavage et qu'ils accepteront sa suppression complète et définitive quand il nous plaira de la décider.

Les affranchissements par le maître, afin d'accomplir une bonne œuvre, un acte pieux, afin d'acquérir des mérites et de

[1] C'est ce qu'a fait, et tout ce qu'a fait le christianisme des premiers siècles. Onésime affranchit son esclave Philémon pour être agréable à saint Paul ; Hermès, préfet de Rome, en affranchit douze cents le jour de sa conversion ; Chromace, également préfet de Rome sous Dioclétien, en libère quatorze cents le jour de son baptême. De même que le buddhisme, le christianisme, il a fait de l'affranchissement des esclaves une œuvre pie ; il n'a pas cru en faire un devoir social. Le christianisme a eu ses docteurs partisans de l'esclavage des noirs, fils de Cham, le maudit, et ce sont des chrétiens, toujours acccompagnés et moralisés par des prêtres catholiques ou des religieux,qui ont dépeuplé l'Amérique, vendu ses populations à l'enchère et vu vendre sur le marché la chair d'indigènes traqués à la chasse et ramenés par les chiens sous les coups de chasseurs dévots, superstitieux et féroces. Je n'oublie pas que la voix qui a fait connaître ces horreurs à l'Europe était celle d'un prêtre.

mériter une réincarnation heureuse sont nombreuses aujourd'hui, et je connais plusieurs familles dont on a affranchi un esclave à la mort d'une personne aimée, j'en connais deux où il est entendu que tous les esclaves seront libérés à la mort, les uns de la grand'mère qui a quatre-vingt-cinq ans, les autres à la mort du grand-père qui a quatre-vingt-un ans. Les affranchissements *in extremis* sont aussi très fréquents et recommandés par les religieux et les formulaires de sagesse que tout le monde connaît. J'ajouterai que je ne connais pas un seul cas où une famille ait songé à ne pas libérer les esclaves que le défunt lui avait recommandé d'affranchir; de pareils désirs sont toujours scrupuleusement satisfaits.

Les buddhistes ont aussi statué que l'esclave qui tout seul a soigné son maître dans sa dernière maladie doit être affranchi; que l'esclave que la famille charge de laver le corps du défunt, de remplacer le petit-fils qui conduit le corps au bûcher, d'alimenter le foyer d'incinération, d'arroser les os du mort, de les ramasser et de les enfermer dans le vase funéraire, a droit à son affranchissement[1] et les tribunaux sauraient au besoin faire religieusement respecter cette loi, si jamais quelqu'un s'avisait de la violer.

L'esclave que son maître a autorisé à entrer en religion ne peut plus être esclave de ce maître et ne peut plus être ni vendu ni engagé par lui, alors même qu'il ne conserverait l'habit de religieux que quelques mois, que quelques semaines, que quelques jours[2].

Ce sont là des dispositions graves qui ne pouvaient manquer d'exercer une certaine action sociale et dont il faut savoir gré au buddhisme qui, s'il ne fut pas, comme l'a dit M. Clémenceau[3], « une réforme sociale d'une haute portée égalitaire, » fut au moins une grande pensée de charité pour tous les êtres et d'amour pour les petits.

[1] Voyez mes *Codes cambodgiens*, tome II, page 168, article 39.

[2] Voyez mes *Codes cambodgiens*, tome Ier, page 390, article 16; tome II page 168, article 39; page 566, article 8. — Si le maître a promis à son esclave de le laisser entrer en religion à un certain âge, et cet âge venu, ne l'y autorise pas, il a tort, et la loi le condamne à perdre la moitié du prix de son esclave. Voyez tome Ier, page 380, article 24.

[3] *La Justice*, 12 janvier 1896.

III. — La place que la femme occupe dans la famille cambodgienne n'est peut-être pas entièrement due à l'influence du buddhisme, puisque nous trouvons cette place déjà très large à la fin du treizième siècle de notre ère, c'est-à-dire avant le triomphe du buddhisme, puisque nous voyons la femme occuper à cette époque des fonctions de la plus haute importance. L'auteur chinois de la *Description du Cambodge* dit qu'il y a trouvé des femmes qui étaient astronomes, secrétaires royaux; il nous les représente comme étant en général très aptes au commerce. Il prétend aussi qu'elles sont très libres de mœurs et sans vergogne. On ne peut donc dire que la femme cambodgienne doit au buddhisme la liberté d'allures que nous lui trouvons aujourd'hui, et son émancipation, puisque autrefois elle était si grande qu'elle allait jusqu'à la négation de toute retenue, mais ce qu'on peut dire c'est que la femme khmère doit à la réforme religieuse sa propre réforme à elle-même, sa grande moralité, ses mœurs pures, le respect qu'elle a de sa personne et de son caractère, sa modestie, l'attachement qu'elle a pour ses devoirs de mère et d'épouse. La révolution de 1320 qui a consacré la nouvelle religion l'a moralisée, comme en occident la Réforme a moralisé l'Allemagne, l'Angleterre, la Hollande, la Suisse et les familles huguenotes de la France, comme la Révolution a moralisé le clergé français. La femme cambodgienne est devenue par elle plus religieuse, plus attachée à ses devoirs et, surtout, plus morale.

Le buddhisme lui a appris qu'il y a un bonheur intime à n'avoir rien à se reprocher, à pratiquer ses devoirs, à demeurer une épouse digne et une mère respectable. Ceux qui connaissent la femme cambodgienne, qui l'ont observée dans sa famille, au temple, aux grandes fêtes religieuses et de famille, toujours dévouée, toujours empressée, serviable sans jamais perdre une ombre de sa dignité, active, surveillant tout, plaçant les cierges sur l'autel du Sauveur, faisant l'aumône aux religieux, préparant les fleurs de l'offrande, ou les mets pour toute la parenté, pour tout le village invité au mariage de la fille, à la tonte des cheveux de l'enfant,... ou qui l'ont fréquentée, qui ont conversé avec elle, sondé son cœur et sa

tête,... ceux qui l'ont entendue dire avec cette gravité à la fois respectueuse et résolue que donnent seuls une grande conviction et un grand attachement aux devoirs bien compris et acceptés : *Khméan chbap khmêr*, « ce n'eśt pas la coutume cambodgienne », comprendront que c'est à son sentiment religieux, au buddhisme, que la femme cambodgienne, si illettrée, doit sa conscience et sa psychologie, sa caractéristique et sa personnalité à la fois si religieuse et si profondément attachée à ses devoirs de famille.

Les conseils d'une mère à sa fille, petit sâtra en vers qui porte le nom de *Chbap srey* « coutume des femmes », que les religieux aiment à prêter aux femmes, que les filles apprennent par cœur et savent réciter [1] ; le discours du Buddha à la belle fille d'Anathâpindika sur les différentes espèces d'épouses [2], qui est connu de beaucoup de femmes cambodgiennes, les lois concernant les épouses et les filles, le respect qu'on leur doit, le devoir des maris et des fiancés, sont marqués au cachet buddhique et sont devenus le code de la bienséance et de la bonne éducation. Là encore, la secte a marqué de sa puissante empreinte la société qu'elle prétend diriger dans la voie du salut et qu'elle a soumise à la pure et libératrice doctrine du Buddha. De cela aussi, il faut lui savoir gré.

IV. — L'action du buddhisme sur les lois et sur le gouvernement des peuples est aussi très visible, et les résultats sont probants. L'idée que le législateur a du dignitaire est celle qu'il doit être pour ses administrés un père, un protecteur, un homme religieux, célébrant beaucoup de fêtes, un exemple pour les gens du peuple, un conseiller qui doit rappeler les oublieux à l'observance des devoirs religieux et les moines au respect de la règle buddhique [3]. On aime à le comparer à

[1] Voyez dans le Bulletin de la *Société d'Ethnographie*, 1896, numéros 99, 100, 101, 103 et 104, mon *Mémoire sur l'Education chez les Cambodgiens*, principalement pages 205-208, et 233-235.

[2] Voyez mes *Codes cambodgiens*, tome Ier, page 59.

[3] « Le préfet de police *(préas nokor bal*, gardien du saint royaume), doit pratiquer la vertu constamment, faire fréquemment des bonnes œuvres, et craindre de commettre le péché, etc. » — Mes *Codes cambodgiens*, tome II, pages 302-303.

l'arbre qui abrite le voyageur des rayons du soleil, à l'arbre isolé sur les branches duquel se réfugie l'homme poursuivi par un fauve, à la touffe de broussailles qui sert de refuge au poisson chassé par l'ennemi. A chaque instant, la loi lui rappelle les peines qu'il souffrira dans le monde des damnés s'il abuse des pouvoirs que le roi lui a confiés, pour tromper, opprimer, mécontenter le peuple, pour s'enrichir à ses dépens ou pour juger avec partialité les affaires qu'il est appelé à régler ; elle lui rappelle à tout propos les joies paradisiaques qu'il peut espérer s'il observe tous ses devoirs de juge, de fonctionnaire soucieux d'acquérir des mérites et de bien servir son roi et son pays.

V. — Sous l'influence du buddhisme, les lois et les mœurs se sont adoucies, et la vertu de sa sociabilité s'est affirmée de vingt manières. L'âme frémit de compassion, de pitié et c'est à chaque instant le mot *pardon* qui vient au bout du burin, à l'aide duquel le législateur grave les lois sur les feuilles de

« Le gouverneur et les autorités provinciales doivent conseiller les habitants et leur faire connaître que ceux qui travaillent aux rizières doivent les cultiver avec soin et persévérance; que ceux qui travaillent les champs doivent les entretenir avec tout le soin possible; que ceux qui se livrent au commerce doivent s'y livrer avec persévérance; que chacun doit, en général, persévérer dans son état. Il doit engager les religieux à pratiquer strictement tous les préceptes de la religion; s'assurer que les cérémonies des jours fériés sont célébrées; que les temples sont entretenus proprement et qu'il ne s'y trouve ni trous ni partie délabrée. » — Tome I^er^, page 98, article 39.

« Un gouverneur doit comprendre toutes les situations et savoir envisager l'avenir, car il est le conseiller et le guide des habitants, il doit être avec eux comme un père à l'égard de ses enfants. Il doit connaître la religion, être humain, et ne doit pas mépriser les institutions religieuses. Il doit respecter les chefs des religieux, ses professeurs, ses parents, les vieillards .., il doit au contraire observer, pratiquer la religion..... Il doit conseiller aux habitants de cultiver, avec tous les soins nécessaires, les rizières, les champs et les vergers, de faire le commerce, de s'adonner à leur profession avec persévérance et de se soumettre sans jamais résister à certaines obligations personnelles. » — Tome I^er^, page 100, article 46.

« Etre le père d'un peuple, c'est étudier sa condition, avoir pitié de lui et l'estimer. » — Id., page 101, article 47.

« Si le gouverneur ou les autres autorités provinciales n'observent pas simplement..... ils commettront un grand péché et, quoi qu'ils fassent pour acquérir des mérites pour l'autre monde, ils n'en pourront acquérir aucuns. Ils doivent donc observer les articles de cette loi, afin que les tévôdas puissent former pour eux des souhaits de bonheur. » — Id., pages 102, article 54.

palmier. A la fin du dix-septième siècle, un grand roi, Préas Chey Chestha, monta sur le trône; il trouva que les lois étaient trop sévères, que les peines étaient trop cruelles ; il les modifia[1]. Les vingt et une peines de la mort lente furent supprimées et la peine de mort cessa d'être appliquée avec le raffinement des temps barbares. Il corrigea, édicta des lois revisées et amendées où il recommanda aux voisins de s'entre-secourir, aux juges de faire leurs enquêtes avec le plus grand soin, aux gardiens du royaume (préfets de police) de veiller à la sécurité publique, de rappeler par des circulaires adressées tous les ans aux fonctionnaires leurs devoirs civils et religieux. Il recommanda la reconnaissance envers la mère, le père, les professeurs et envers tous ceux qui nous ont protégés ou nourris, la douceur avec les animaux domestiques qui nous aident à travailler la terre ou qui nous portent ; il invita les maîtres à ne pas exiger des animaux plus de travail qu'ils n'en peuvent donner, à ne pas les frapper avec cruauté. Il pardonna aux gens qui, à leur insu, ont reçu chez eux des malfaiteurs ou les ont passés sur l'autre rive, quand ces gens ont l'habitude d'agir ainsi avec tous les voyageurs dans un esprit de charité ; il ne condamna qu'au remboursement du prix des poissons libérés, celui qui, par amour pour eux, leur ouvre la porte d'un vivier ou celle d'une banne où il se sent pris. A ses yeux, le mari et la femme doivent vivre et mourir l'un pour l'autre, jouir des mêmes joies et souffrir des mêmes ennuis, etc. Mais je n'en finirais pas si je voulais indiquer ici toutes les idées nouvelles que le buddhisme a jetées dans le monde et qui, au Cambodge, ont modifié les caractères et les choses, les lois et les mœurs. Son action a été immense ; il n'y a qu'à regarder dans la conscience d'un homme du peuple, d'une femme, d'un jeune enfant, pour voir quelle a été sa force et quelle est encore la puissance de la pensée religieuse et morale qui les domine.

VI. — Le buddhisme a-t-il été pour quelque chose dans la décadence du peuple cambodgien ? C'est là une grave et inté-

[1] Voyez mes *Codes Cambodgiens,* tome II, pages 295-296.

ressante question, mais à laquelle il est difficile de répondre. Il est certain que la décadence du grand royaume a précédé le triomphe définitif du buddhisme, mais qui peut savoir si la propagande religieuse qui s'est exercée du cinquième au quatorzième siècle n'a pas préparé cette décadence, et si les théories du Maître sur le détachement et sur l'aspiration au Nirvâna n'ont pas détrempé le caractère de la notion et désorganisé le pays ? Je crois que le buddhisme n'est pas exclusivement coupable de ce crime social, et qu'il faut aussi accuser le temps qui désorganise les empires les plus puissants, et qu'il y a des raisons de croire que cette décadence est surtout la conséquence de l'absorption par la masse aborigène de l'élément conquérant, et que cette civilisation, si brillante qu'elle fût, portait en elle une cause de destruction que ne sut point corriger le buddhisme. Elle était la civilisation d'un peuple étranger gouvernant une masse infiniment plus nombreuse, et par conséquent une civilisation factice, sans racines vives dans le sol, puissante, capable de grandes choses, mais pour un temps seulement. Ceci dit, je penche à croire que le buddhisme ne pouvait guère être dans ces conditions un élément de force et que ses aspirations au jhâna, stérilisantes et énervantes pouvaient produire des saints, mais non des hommes ayant les passions humaines et violentes, absorbantes, qu'il faut savoir mettre au service du pays, du peuple qu'on veut faire durer, défendre et sauver. C'est surtout de lui qu'on peut dire ce que M. Berthelot a dit du catholicisme : « Cette religion n'a fait qu'engourdir les mortels dans le sentiment de leur impuissance et dans la passivité des résignations [1]. »

VII. — Un reproche qu'on doit faire au buddhisme indochinois tout entier et, par conséquent, aux buddhistes cambodgiens, c'est de n'avoir pas su convertir et civiliser les nombreuses tribus sauvages qui occupent une si grande partie du territoire, c'est de n'avoir pas, sur ce point, compris la mission que le Maître a confiée à ses disciples et celle que le roi

[1] *Revue de Paris.*

Açoka confia aux missionnaires buddhistes, peu de temps après la réunion du concile de Pataliputra, en l'an 224 avant notre ère : « ..... Rendez-vous dans les contrées barbares, mêlez-vous aux incroyants pour les instruire et les gagner à la foi ; joignez-vous indifféremment aux soldats, aux brahmes, aux vagabonds, aux peuples pervers, au rebut de la société, dans les limites du royaume et dans les pays étrangers, pour enseigner les meilleures choses, non par la violence, mais par la persuasion. » Et les peuples sauvages sont demeurés sauvages et sans foi religieuse. Les Cambodgiens qui les méprisent, les ont négligés et n'ont pas cru digne d'eux de les évangéliser. C'est là une faute, et la preuve que les buddhistes cambodgiens, le brahmanisme vaincu, se sont couchés sur leurs lauriers et ont perdu la foi militante qu'il faut à toutes les sectes pour se répandre, pour conquérir d'autres peuples et se faire parmi eux des alliés et des amis.

II

LE ROI BUDDHIQUE

Nous savons, par vingt ouvrages sanscrits et surtout par le *Manâva dharma sastra*, ce que doit être un roi brahmanique, mais nous savons assez mal encore, en Europe, quel est l'idéal d'un roi buddhique et quelles sont les vertus qu'il doit pratiquer.

Les sâtras cambodgiens, et parmi eux le *Trey-Phâm* ou « Trois mondes », dont j'ai déjà plusieurs fois parlé, donnent le roi de la Roue *(châkrâpattra)* en exemple aux rois, et enseignent qu'un prince soucieux de bien gouverner son peuple et d'acquérir des mérites, doit pratiquer les dix vertus dites *réachéa dharma*, ou préceptes royaux. Voici quelles sont ces dix vertus caractéristiques d'un bon roi : la charité, la moralité, la libéralité, la modération, l'humanité, la patience, la droiture, la tolérance, l'austérité et la persévérance.

Un petit sâtra que j'ai eu sous les yeux et qui ne portait aucun titre, dit : « Un bon roi doit être pieux, juste, grave, pitoyable, charitable, accessible, perspicace, réservé, actif et brave. » Puis un peu plus loin : « Le roi doit connaître la Loi (religieuse) et les lois du royaume ; il doit les étudier souvent et les observer toujours, parce que la Loi est la parole du Buddha et que les lois du royaume sont l'œuvre des anciens rois. »

Voici maintenant les conseils que le roi châkrâpattra donne aux rois, ses vassaux, avant de les quitter pour aller

aux quatre points du monde reconnaître et consacrer les limites de son vaste empire. Je traduis textuellement tout le paragraphe :

« Ce roi Préas Mâha chákrâpattra thiréach était un roi très puissant et très glorieux, un roi vertueux qui savait discerner le bien et le mal. Il a donné d'excellents conseils aux rois, aux dignitaires, à tous les peuples de l'univers, et pour cette raison on peut le comparer au suprême Buddha. Il était d'une grande sagesse, d'une grande vertu, très glorieux devant les rois et devant les peuples de l'univers et, comme le Buddha, il leur a donné toutes sortes d'excellents conseils, et comme lui il a prêché tous les préceptes à tous les hommes et à tous les êtres qui l'écoutaient en silence.

« Voici quels sont les préceptes que le roi leur donna :

« — Eh ! vous autres tous, veuillez écouter mes paroles. A partir d'aujourd'hui, observez les préceptes sacrés, soyez vrais toujours, soyez corrects, conformément aux dix préceptes[1]. Qu'aucun de vous ne les oublie une seule nuit[2]. Soignez bien, entretenez bien vos familles, vos dignitaires et tous les hommes du peuple. Ne dites pas que ceux-ci sont de condition plus basse que ceux-là, que ceux-là sont d'une condition plus haute que ceux-ci. Aimez-vous les uns et les autres comme des frères, n'aimez pas celui-ci plus que celui-là, aimez au contraire ceux-ci de la même manière que vous aimez ceux-là. Il est très rare qu'une bête devienne homme, il est encore plus rare que cette bête, devenue homme, devienne roi, mais aujourd'hui il est encore plus rare de trouver un dignitaire qui observe les préceptes et qui sache discerner le bien et le mal. Or, s'il est donné à un homme d'être roi ou dignitaire dans ce monde, c'est que, au cours d'une existence antérieure, il a acquis des mérites, et mérité ces distinctions, ces honneurs qui l'entourent. Conséquemment, vous autres

[1] Probablement les *râjadhamma* ou devoirs des rois : — *danam*, charité; *silam*, moralité, piété; *paricago*, libéralité; *akkodho*, modération; *avihimsa*, humanité; *khanti*, patience; *ajjavanam*, rectitude; *maddavam*, tolérance; *tapo*, austérité; et *avirodhana*, persévérance.

[2] C'est-à-dire « un seul jour », l'ancienne coutume étant de compter par nuit.

tous, observez les préceptes sans paresse aucune, priez, soyez toujours vrais, justes, dignes et faites l'aumône aux pauvres qui s'adressent à vous et vous donnent ainsi l'occasion d'acquérir des mérites. En outre, craignez dans votre cœur de commettre un péché. Quand vous jugez une affaire, jugez-la avec justice, étudiez-la avec soin, interrogez patiemment les parties en présence, les témoins, écoutez leurs réponses avec la plus grande attention, et sachez obliger tous ceux qui vous approchent à parler avec exactitude et franchise; puis, quand vous aurez entendu tout le monde, rendez votre sentence avec justice et dignité, conformément à ce que les débats vous auront révélé, afin que ceux qui ont raison aient gain de cause et que ceux qui ont tort perdent leur procès. Si vous jugez ainsi, tous les dieux, toutes les divinités du ciel et les hommes de la terre tout entière parleront de vous avec respect. D'autre part, celui qui, étant rené en ce monde, possède beaucoup de biens, beaucoup de richesses, ne les possède pas, ne les a pas acquis par son travail, par son talent, par son instruction, par son intelligence; elles sont un effet des mérites qu'il a amassés au cours d'une existence antérieure. De même ceux qui sont devenus rois ou dignitaires en ce monde, c'est qu'ils ont mérité d'être ce qu'ils sont, au cours d'une autre existence, en célébrant des fêtes, en pratiquant la vertu, en faisant l'aumône aux pauvres. Par conséquent, à partir d'aujourd'hui, ayez tous de la reconnaissance pour le suprême Buddha, pour les religieux, et priez; ne soyez pas ingrats, soyez toujours justes, dignes et fidèles. Observez les préceptes sacrés, conformez toujours votre conduite à ce que les textes vous enseignent, car les textes ont recueilli les paroles qui sont sorties de la bouche du Buddha quand il donnait des conseils à tous les êtres.

« Suivez donc tous ces conseils, évitez de commettre le péché qui conduit aux enfers, où les souffrances sont terribles et le malheur inévitable. Ne tuez pas, pas même une fourmi blanche, pas même une fourmi rouge, parce que ces animaux sont de pauvres et malheureux insectes. Et si vous voyez quelqu'un commettre le péché, conseillez-le afin qu'il ne pèche pas, et pour qu'il conforme sa conduite aux enseignements

sacrés, pour qu'il soit juste, vrai, digne et fidèle. Celui qui ne suivra pas ces conseils, celui qui passera sa vie à tuer les animaux, après sa mort s'en ira dans les enfers, il y sera malheureux, misérable; il y souffrira des maux cruels et plus tard, quand il aura fini sa peine, il renaîtra dans le ventre d'une pauvre et misérable femme, qui n'aura rien à manger et il souffrira encore des maux cruels. Il vivra ainsi, malheureux, sans jamais trouver un seul instant de repos, et ces vies de misère se succéderont pendant mille ans. Alors, il sera séparé de sa famille, de ses amis, et sa femme et ses enfants seront par lui entraînés à pécher et jamais il ne pourra se délivrer du péché. En outre, si vous apercevez des objets qui sont la propriété d'autrui, des objets qui ne vous sont pas offerts, il ne faut pas vous les approprier, encore moins les faire prendre par vos gens. Quiconque s'empare des biens d'autrui, tombera après sa mort dans les enfers et y souffrira pendant longtemps des souffrances terribles et des maux cruels. Sa peine expiée dans l'enfer, il renaîtra homme très malheureux et d'une grande pauvreté, qui vivra seul, sans parents, sans femme et sans enfants autour de lui. S'il parvient à acquérir quelque objet de valeur, les malfaiteurs viendront l'en dépouiller, ou bien cet objet sera détruit par le feu, ou sera englouti au fond de l'eau, ou bien encore il se perdra par suite de l'un des quatre accidents. Et il en sera ainsi pendant mille années d'existences, après quoi il aura expié ses péchés. En outre, ne prenez jamais la femme d'autrui, n'ayez point de relations amoureuses avec elle; évitez ce péché qui amène avec lui les plus grands malheurs et conduit ceux qui le commettent en enfer, où est le séjour des souffrances cruelles et des malheurs incessants. Ceux et celles qui commettent le péché d'adultère tomberont après leur mort dans les enfers et seront obligés de monter sur l'arbre roka dêk qui est couvert d'épines en fer très pointues et très tranchantes, qui accrochent et déchirent ceux qui tentent de monter sur lui. Dans cet enfer, un feu terrible brûle incessamment l'arbre roka dêk et consume les damnés que des yomphûbal y poussent à coups de hache et de lance. Après avoir ainsi souffert pendant bien longtemps, ils renaîtront, successivement

en nôtre monde, hommes bossus, aveugles, eunuques, pendant mille années. En outre, celui qui ment, qui ment toujours; celui qui parle mal de son prochain, qui parle légèrement, après sa mort, tombera dans l'enfer; il y subira des peines pendant longtemps, puis il renaîtra en notre monde et y sera un homme très malheureux, dont la bouche et le corps tout entier répandront une odeur infecte; il sera d'une extraordinaire maigreur et son corps sera couvert d'une plaie unique; il sera laid et repoussant; s'il fait tort à son prochain, il souffrira mille souffrances tous les jours, au cours de toutes ses existences et ne pourra jamais se délivrer de son mal, s'acquitter de ses péchés; ses vêtements sentiront aussi mauvais que son corps. Et cela durera pendant mille ans, parce qu'il aura menti, parce qu'il n'aura pas fui le péché. — En outre, ne buvez jamais d'alcool, parce que celui qui boit de l'alcool tombe aux enfers après sa mort; il y expie longtemps par des souffrances terribles, puis, ces souffrances endurées, il renaît cinq cents fois à l'état de yéakhœney [1], cinq cents fois comme chien, mille fois comme fou et une fois comme homme laid de visage et de formes, ignorant, sans valeur morale et sans intelligence. Et tout cela parce qu'il a commis le péché d'ivrognerie, qui est un grand péché et la cause de beaucoup d'autres. Conséquemment, songez bien à ce que vous faites, réfléchissez avant d'agir de telle ou telle manière; afin de ne pas pécher, songez aux préceptes sacrés et aux conseils que je vous donne. — C'est à nous autres, rois, et à vous autres aussi qu'il appartient d'observer toujours les panhchak sœl [2], qui sont les cinq moralités principales; et c'est vous qui devez conseiller, exhorter vos mandarins et tous vos sujets, afin qu'à l'avenir ils connaissent tout ce que je viens de vous dire, afin qu'ils acquièrent des mérites, afin qu'ils jouissent d'une bonne santé pendant cette vie présente et pendant leurs vies

[1] En pâli *yakkhini*, en sanscrit *yaxa*, êtres de la mythologie brahmanique et buddhique, assimilés à nos ogres par les Cambodgiens.

[2] En sanscrit et pâli *pañca sila*, les cinq moralités ou préceptes qui sont en langue pâli : *pánátipátá veramani*, s'abstenir de tuer; — *adinnadana veramani*, s'abstenir de voler; — *abrahmacariya veramani*, s'abstenir d'impuretés; — *musáváda veramani*, s'abstenir de mensonge; — et *pamadatthánâ veramani*, s'abstenir de liqueurs spiritueuses.

futures. — En outre, ô vous, qui êtes rois, soyez justes, toujours vrais et dignes. Si vos peuples font des rizières, cultivent des champs en labourant la terre et si leurs récoltes sont bonnes, choisissez un homme sage, juste, vrai, correct et envoyez-le estimer les paddys qui sont mûrs. Ne prenez jamais plus du dixième thang, car, sur dix thang, le peuple doit avoir neuf thang; si le propriétaire n'a pas beaucoup de paddy[1], ne prenez rien. — Si vous avez des esclaves, donnez-leur du riz, tout ce qui leur est nécessaire, parce que vos esclaves ne doivent jamais souffrir de la faim; ne soyez donc pas avares avec ceux qui, par leur travail, font votre bien-être; ne soyez pas davantage avare avec les pauvres qui viennent vous demander l'aumône. — En outre, si vous employez vos domestiques à tel ou tel travail, ne leur donnez pas un travail au-dessus de leurs forces, ne les faites pas travailler plus qu'il convient, car le lendemain, quand ils reviennent travailler, il ne faut pas qu'ils soient encore las du travail fait la veille.

« Si parmi vos esclaves, parmi vos domestiques, il s'en trouve qui sont devenus vieux, incapables de travailler, laissez-les libres de faire ce qu'ils voudront; ils feront ce qu'ils pourront pour vous et gagneront ainsi leur vie. En outre, si vous percevez l'impôt personnel sur les habitants, percevez-le conformément aux coutumes anciennes, selon la loi que les anciens rois ont observée, et alors on dira de vous sur toute la terre que vous respectez la loi, que vous respectez les ancêtres, que vous savez bien gouverner vos peuples, que sous votre règne on paye ce qu'on doit payer, ni plus ni moins, très exactement selon les lois anciennes. — Si vous réclamez plus que n'autorise la loi établie par les anciens rois, il arrivera que les rois, vos successeurs, feront ce que vous faites; ils augmenteront les impôts, et ceux qui les suivront les augmenteront aussi, et alors, parce que vous n'aurez pas respecté la coutume du passé, parce que vous aurez laissé derrière vous des habitudes mauvaises, on ne respectera plus rien du passé et chacun fera ce qu'il voudra sans rien craindre. Alors on commettra partout beaucoup de péchés et les habi-

[1] S'il y a moins de 10 thang. Le *thang* vaut environ 40 litres.

tants seront malheureux et sans affection pour leurs rois. — Si quelqu'un dans votre royaume est pauvre, malheureux, ou bien si quelqu'un qui veut faire du commerce, ou qui veut payer ses dettes, rendre son entreprise plus facile, s'adresse à vous et vous supplie de lui prêter de l'argent, vous qui êtes les maîtres de toutes choses, ne repoussez pas cette demande, donnez votre argent, prêtez-le afin d'aider cet homme, puis faites inscrire sur une liste la date du remboursement, le nom de l'emprunteur et la somme que vous lui avez prêtée. Quand viendra la fin du mois, le jour auquel l'emprunteur a promis de rembourser, faites réclamer ce qui vous est dû, mais surtout ne réclamez que la somme que vous avez prêtée, ne réclamez rien de plus, ne réclamez pas les intérêts de la somme que vous avez prêtée parce que vous êtes des rois et non des marchands, parce que vous êtes les maîtres des peuples, leurs protecteurs, leur appui et leurs défenseurs; vous ne seriez pas tout cela si vous réclamiez en outre du capital l'intérêt des sommes que vous avez prêtées. — En outre, que la reine, que vos grandes et vos petites épouses, que vos servantes, que toutes les femmes de votre palais soient bien entretenues, bien nourries, bien habillées, selon leur condition de grandes ou de petites épouses, de servantes; que vous les aimiez ou que vous ne les aimiez pas, vous devez les traiter, les nourrir, les habiller comme il convient à leur rang, ni mieux ni moins qu'il convient. — Pensez bien à toutes ces choses et, surtout, que la pensée de faire le bonheur de vos peuples ne vous quitte pas un seul instant, mais avant d'agir pesez bien le pour et le contre, sachez ce qui est bien, sachez ce qui est mal. Conseillez à vos sujets d'éviter les querelles, et surtout les procès. Et quand vous jugez, avant de prononcer votre sentence, écoutez bien les paroles des deux parties et sachez quelles sont les bonnes, quelles sont les mauvaises. — En outre, ayez soin des prophètes, des savants qui connaissent et qui savent lire le pâli. Quand vous voulez les interroger, d'abord faites-les asseoir dans un endroit convenable. — En outre, si quelqu'un, dignitaire, serviteur ou homme du peuple, se distingue dans le service, vous sert avec fidélité, ne manquez pas de le récompenser avec justice et avec mesure,

comme il le mérite. — Quand un roi règne avec sagesse, selon la loi, conformément aux préceptes saints, les gens de son royaume vivent dans la tranquillité, dans le bien-être, dans l'opulence, sont tranquilles et heureux ; les maladies épidémiques ne viennent pas fondre sur eux, parce qu'ils sont protégés par la puissance et par les mérites de leur roi. — Pour que les rizières soient fécondes, pour que les jardins donnent beaucoup, il faut les cultiver, semer et planter selon la saison qui convient, sinon tout est perdu et mangé par les insectes. Si donc un roi n'agit pas selon la loi, conformément aux préceptes sacrés, s'il n'agit qu'avec mauvaise foi et méchanceté, s'il gouverne son royaume avec violence, les habitants ne vivront pas tranquilles, ils tomberont dans la pauvreté, et les malheurs et la misère s'abatteront sur eux. Les pluies ne tomberont plus à l'époque convenable, les rizières, les plantations ne produiront plus et la disette sévira sur le royaume mal gouverné ; les fruits des arbres qui sont savoureux deviendront amers ou aigres, mauvais au goût, et les arbres qui portaient leurs fruits selon la saison ne porteront plus leurs fruits selon la saison. Ainsi donc, les pluies et les vents ne paraîtront plus suivant la saison, comme autrefois ses ancêtres les ont vu paraître, parce que le roi n'agit pas selon la loi, conformément aux préceptes sacrés, parce qu'il ne règne pas avec sagesse ; c'est à cause de lui que les habitants souffrent des maux cruels et que les divinités du paradis ne bénissent plus le royaume, l'accablent et n'écartent plus de lui les malheurs et tous les maux auxquels il est en proie [1].

[1] Cette pensée, — que du bon gouvernement des rois, de leurs vertus. dépendent la fertilité des terres, les pluies que verse le ciel, la saveur des fruits que portent les arbres, etc., — n'est particulière ni au buddhisme qui l'a élevée à la hauteur d'un dogme religieux, ni à l'Inde. — En Chine, l'empereur Jao (2337 av. J.-C.), s'il faut en croire Confucius, disait : « Le peuple a-t-il froid ? c'est moi qui en suis cause ; a-t-il faim ? c'est ma faute ; tombe-t-il en quelque crime ? je dois m'en regarder l'auteur. — L'empereur Yu (2300 av. notre ère) fait mettre en liberté des criminels enchaînés qu'il rencontre en disant : « C'est moi qui suis la cause de leurs crimes. — L'empereur Tching-Tang qui fonde en 1766 avant Jésus-Christ, la dynastie des Châng s'écrie au milieu d'une famine : « Je suis le seul coupable, je dois être le seul immolé. » Et il se confesse publiquement et promulgue une loi agraire. — Et Confu-

« Conséquemment, vous autres rois, et vous aussi, peuples, agissez selon mes conseils, agissez d'après la loi, conformément aux préceptes sacrés, et vous serez bénis par les divinités du ciel, au cours de votre existence présente, et, après votre mort, vous monterez au paradis, le séjour délicieux, puis vous reviendrez naître en ce monde où vous serez des hommes heureux, appelés à vivre toujours en paix et en bonne santé. »

Tel est un roi buddhique ou tel il doit être[1]. On avouera que ce portrait ne manque pas d'une certaine grandeur et que le buddhisme a su imposer des devoirs aux rois et leur tracer une ligne de conduite, leur imposer une règle qui ne comporte guère le despotisme et le caprice.

C'est assurément au buddhisme que les peuples de l'extrême-orient doivent cette conception du roi et d'avoir peut-être eu des rois conformes au modèle ci-dessus et soucieux de bien les gouverner, d'être aimé d'eux et d'amasser des mérites pour une autre existence.

cius enseigne cette doctrine que l'empereur est responsable de tous les crimes qui sont commis dans l'empire. — Nous trouvons la même idée chez les Juifs ; le roi David haï de son peuple se voit attribuer la peste qui désole la Judée pendant trois ans. — Nous avons vu plus haut la terre perdre sa fécondité naturelle et beaucoup de ses plantes à mesure que se corrompent les habitants. — Après le péché d'Adam et d'Ève la terre ne produit plus quand elle n'est pas travaillée.

[1] Voyez dans mes *Codes cambodgiens*, tome Ier, pages 65-88, le *Krâm réach niti satth*, ou « loi sur l'art de gouverner ».

LA CHARITÉ

I. — M. Barthélemy Saint-Hilaire a cru pouvoir écrire : « Le buddhisme... est une charité sans amour. » Or, à moi, — qui ai vécu parmi les buddhistes, qui ai lu leurs sâtras, fréquenté leurs religieux mendiants, vécu un peu de leur vie, pensé avec eux, réfléchi beaucoup aux choses qu'ils me disaient et qui ai tout fait pour laisser ma pensée se mouler sur la leur, et s'éteindre en moi mes habitudes occidentales d'esprit, — à moi, le buddhisme paraît le plus grand acte de charité et d'amour que l'humanité ait jamais commis. Nulle part, en nulle autre croyance, je ne trouve une exaltation plus grande d'un sentiment si bien fait pour amender les hommes, pour adoucir les mœurs, pour rendre agréables les relations sociales et pour faire d'un homme charitable un héros de douceur, de charité et d'amour.

La charité du Buddha ne s'arrête pas aux hommes, elle va jusqu'aux bêtes les plus infimes, jusqu'aux êtres les plus ignobles; son amour pénètre jusqu'aux enfers. Le Buddha s'adresse aux damnés comme aux hommes et aux dieux. Il est le grand conducteur de tous les êtres, car, à tous, il a montré la route qui conduit à la délivrance, au salut. Nier qu'il aime ceux qu'il sauve, ceux auxquels il fait l'aumône de son enseignement, ceux qu' « il reçoit dans sa barque et qu'il passe sur l'autre rive », est un aveuglement; le dire est une erreur.

II. — Ecoutez le Buddha lui-même à l'heure où, ayant trouvé les quatre vérités sublimes, il hésite à aller aux

hommes pour leur enseigner la Loi. « Ils ne la comprendront pas, ils m'insulteront... Non, je ne me laisserai pas aller à ma miséricorde. » Mais cette faiblesse qu'il éprouve avant d'engager la lutte, cette faiblesse ne dure qu'un instant : « Il y a des hommes qui sont dans l'erreur, dit-il ; il y en a qui sont dans le vrai, mais il y en a qui sont dans l'incertitude ; qui sauvera ceux-ci, si je ne vais à eux pour leur enseigner la Loi. » Alors, dit un sâtra, le Buddha « fut pris d'une grande pitié pour cette multitude d'êtres plongés dans l'incertitude, et il résolut d'aller à eux pour les enseigner ».

Qu'est-ce donc que cette grande pitié, que cette grande compassion qui pousse le Buddha à la prédication, qui le fait marcher dans la voie difficile du prosélitisme et l'empêche de garder pour lui les quatre vérités sublimes qu'il vient de découvrir, de faire son salut tout seul ? Qu'est-ce que cela, si ce n'est un acte de charité et d'amour pour tous les êtres ?

Voyez encore cet Oupagoupta qui refuse l'amour d'une courtisane renommée pour sa beauté, et qui, plus tard, apprenant que, mutilée à la suite d'un crime, elle gît mourante dans le champ des supplices, va la voir, l'enseigne, la convertit et la sauve, non de la mort, mais de la misère morale.

Et ce cri de charité et d'amour que poussent les damnés d'un enfer où le silence et l'obscurité, où l'isolement sont si parfaits que chacun se croit seul à souffrir : Quant Gôtama devient Buddha, une rayon lumineux traverse les enfers ; pendant l'espace d'un clin d'œil, les souffrances cessent ; dans l'enfer de la nuit et du silence, la lumière luit et le silence est troublé par ce cri d'amour et de charité inouïe : « Hélas ! je me croyais seul à souffrir dans cet enfer et je vois que nous y sommes nombreux. » Qui donc, avant ou après les buddhistes, a jamais songé à faire commettre un acte d'amour et de charité par les damnés ? Sous quelle plume chrétienne s'est jamais trouvé un pareil acte de compassion inouïe, un pareil cri de douleur morale et de charité, inspiré par la pensée que les supplices qu'on endure sont endurés par d'autres.

Les sâtras du buddhisme sont pleins d'actes de charité qui dépassent tout ce que l'imagination occidentale peut concevoir. Ici, c'est un saint qui s'arrache les yeux pour les donner

en aumône à un vautour qui les lui demande; là, c'est un roi qui fatigue son peuple des aumônes qu'il donne, et qui répond à des brahmanes auquel il va donner son éléphant blanc qu'ils lui ont demandé : « Que ne me demandez-vous mes yeux, je vous les aurais donnés, » puis qui donne ses enfants et sa femme à des mendiants. Les sâtras sont pleins de récits d'aumônes inouïes faites par les rois, les princes, les princesses et les particuliers riches, d'aumônes journalières qui sont distribuées par les donateurs eux-mêmes, qui, pour les mendiants, sont « sans dégoût et sans répugnance », comme dit le Mâha Chéadak des Cambodgiens[1]. Mais quelle aumône plus pure, plus digne, plus agréable à Dieu, pour parler comme les chrétiens, que celle de ce roi qui, distribuant beaucoup d'aumônes avec l'argent qu'il tire de son peuple, imagine de travailler chaque jour un certain nombre d'heures, afin de pouvoir distribuer en aumônes ce qu'il a gagné lui-même à la sueur de son front. Y a-t-il, dans toute l'histoire chrétienne, un trait pareil de charité royale?

III. — Aujourd'hui encore, je vois tous les jours s'accomplir autour de moi des actes de charité et d'amour pour les êtres, pour tous les êtres, qui ne sont point connus des chrétiens. Ici, c'est un riverain qui, par charité et par amour, afin d'acquérir des mérites, passe gratuitement dans son bateau tous les gens qui se présentent; ici encore, c'est un dévot qui nourrit les voyageurs sans leur rien réclamer et qui les loge et les sert; là, c'est un pauvre qui, par charité et par amour, a reçu dans sa maison et nourrit un plus pauvre que lui; là, c'est un vieillard qui dépense tout ce qu'il possède à la construction ou à la réfection d'une pagode, d'une sala des voyageurs; ici c'est un mourant qui demande à ses enfants que sa chair soit, après sa mort, arrachée de ses os et donnée en aumône aux oiseaux du ciel, sur des plateaux de métal; là encore, c'est une veuve qui, ne pouvant offrir aux oiseaux les chairs de son mari qui ne s'est pas donné à eux, leur donne tous les jours, pendant sept jours, un énorme poisson qu'ils

[1] En pâli restitué *Mahâ jâtaka*, le Vessantara jâtaka.

viennent déchiqueter. Ici encore, c'est un pauvre homme qui, depuis de longues années, vient tous les deux jours dans une pagode faire aux oiseaux du ciel l'aumône d'un petit panier de riz[1]; là encore, c'est une vieille femme qui libère ses esclaves par charité; c'est un homme qui les libère et les établit sur des champs qu'il leur donne en toute propriété; un mourant qui, avec le consentement de sa famille, affranchit tous ses serviteurs, libère tous ses débiteurs et s'éteint en souriant d'avoir fait *in extremis* une bonne œuvre[2].

Ailleurs ce sont les bonzes qui, à la levée d'un corps qu'ils vont conduire soit en terre soit au bûcher, renversent du pied un bol plein de riz, l'aumône aux oiseaux du ciel; là encore, ce sont les mêmes bonzes qui ne commencent jamais un repas sans jeter une poignée de riz cuit aux animaux qui vivent dans la bonzerie. Partout c'est l'aumône journalière aux bonzes qui passent, leur vase à aumônes suspendu au cou, sans jamais rien demander et qui ne vivent que de ce qu'on leur donne.

IV. — Et cette aumône-ci, secrètement faite à un bonze par un dévot qui ne veut pas être connu, même du bonze qui la reçoit, cette aumône n'est-elle pas pure et dégagée de toute vanité. La nuit, un bonze est réveillé par une motte de terre qu'une main inconnue a jetée sur sa cellule, ou par trois coups frappés à sa cellule; il sort et voit une succession de petites lumières qui marquent la route qu'il doit suivre; il la suit et tout au bout, près de la dernière lumière, il trouve l'aumône qui lui est faite. Le dévot charitable est demeuré invisible. Le bonze rentre dans sa cellule sans l'avoir vu, il ne le connaîtra jamais.

[1] Les oiseaux voltigent autour de lui, remplissent les arbres du monastère et perchent sur les charpentes les jours de distribution; ils ne viennent pas les jours où il ne doit pas paraître.

[2] J'ai vu a Kômpot une petite fille de sept ans, par esprit de charité et d'amour pour la pauvre bête, rendre la liberté à un petit singe qu'on voulait m'offrir.

IV

LES VERTUS BUDDHIQUES

I. — On lisait, il y a quelque temps, dans la province de Chikreing, cette stance écrite sur l'autel d'un temple ou siégeait une magnifique statue du Buddha en cuivre mêlé d'or et d'argent. « S'abstenir de pécher ; acquérir la vertu ; purifier son cœur..... c'est la religion du Buddha. » Cette stance était en pâli, mais en caractères cambodgiens tracés au pinceau et dorés. Un religieux m'en donna la traduction ; puis il ajouta : « Oui, c'est toute la route que le Préas a suivie ; c'est toute la route qui conduit au Nippéan. »

J'ai exposé plus haut les défenses ou prohibitions que le Maître a édictées ; je vais maintenant dire quelles sont les vertus qu'il a recommandées et dont il est question dans la stance ci-dessus.

Tout d'abord, il y a les dix grandes vertus, vertus complètes ou vertus cardinales ; les Cambodgiens quand ils ne les nomment pas les « dix vertus principales, les dix grandes vertus », les désignent par les mots pâli : *tosa pasamiya*[1], les « dix perfections ». Un religieux de mes amis les nomme les « dix gloires du Buddha ». Il m'en donne la liste en langue vulgaire, ce sont : la bienfaisance, la moralité, l'abnégation, la sagesse, l'énergie morale, la patience, la sincérité, la résolution, la bienveillance et la résignation.

Ces dix vertus cardinales sont communément recommandées aux enfants et prêchées aux religieux ; les légendes bud-

[1] En pâli correct *dosa pasaniya*.

dhiques fournissent, à ce point de vue, de nombreux exemples d'une morale en action basée sur elles. En outre, dans les monastères qui ont la bonne fortune d'avoir pour chef un homme instruit et soucieux de bien enseigner, on ne manque jamais d'indiquer aux élèves les vertus que le sâtra qu'ils lisent met en relief ; malheureusement ces hommes instruits, qui aiment à enseigner l'enfance et qui comprennent ainsi l'éducation, sont aussi rares au Cambodge qu'en Europe. Les élèves sont souvent obligés de tirer eux-mêmes la moralité des légendes dont les sâtras sont mis entre leurs mains. Malgré cela, ces enfants savent assez bien dire ce qui les a frappés, ce qui les a touchés, les vertus qui dominent le récit. Il est certain que bien des confusions s'établissent en leur esprit, comme d'ailleurs dans l'esprit de leurs maîtres, et qu'ils confondent souvent l'abnégation et la résignation, et que l'énergie morale est souvent pour eux synonyme de résolution. Mais ce qui n'est pas trop abstrait est bien compris par eux et c'est toujours avec plaisir qu'ils citent, au cours de la vie courante, les vertus qu'ils ont admirées dans les livres sacrés. La légende de Vésandâr (Vesantara) est pour eux la légende du roi charitable, et celle du Préas Eymê est la légende de l'abnégation, du détachement des choses du monde[1]. Et c'est ainsi qu'ils font connaissance avec les dix grandes vertus et qu'ils apprennent à les pratiquer.

Mais ce que les légendes, qui sont des moyens d'enseignement ne font pas, les petits traités d'éducation, les propos des religieux le font. J'ai souvent été surpris d'entendre des hommes faits, des religieux, distinguer avec une grande subtilité et un grand bon sens les caractères qui caractérisent un acte réputé vertueux ; c'était de la casuistique toute pure, mais une casuistique saine et capable d'élever les caractères et la notion du bien dans l'esprit des masses.

II. — Le Louk Préas Saukonn, le chef des religieux de la gauche au Cambodge, décédé en 1894, paraît avoir beaucoup fait pour relever l'enseignement de la morale. Il était certaine-

[1] Ils l'appellent aussi la « légende du prince royal qui a peur de l'enfer ».

ment l'homme le plus instruit du royaume, le plus respecté et le plus consulté. Un religieux que j'avais consulté sur les dix vertus cardinales buddhiques me remit la copie d'une note que le Louk Préas Saukonn lui avait fait parvenir vers 1890. Elle ne concerne que la première des dix grandes vertus, mais comme elle peut donner une haute idée et de celui qui l'a rédigée et de la casuistique buddhique au Cambodge, je n'hésite pas à la donner tout entière : « Le *dâna pâramitâ* est la grande vertu du don ; elle est la gloire du Préas au cours de toutes ses existences ; c'est parce qu'il avait surtout cette vertu qu'il est devenu notre Maître. Sa charité était immense ; de plus, elle était complète parce qu'elle comprenait non seulement l'aumône large, et faite toujours, mais encore la bonté, le désir entier de soulager et le regret profond de ne pouvoir soulager tous les êtres. Quand vous parlez du don, n'oubliez pas de dire que celui qui, en faisant la charité, cherche la considération, perd tous les fruits de son acte et peut même en recueillir les mauvais fruits. Le don fait en vue d'atteindre le paradis, s'il n'est pas accompagné d'amour, s'il n'est pas large, s'il n'est pas fait avec discrétion, bonté et regret de ne pouvoir faire plus, est le don, mais n'est pas le don que la vertu *dâna pâramitâ* exige. Distinguez entre le don, l'objet du don, la personne qui donne, la personne qui reçoit, l'effet du don par rapport à l'une et à l'autre de ces personnes, le but que cherche à atteindre celui qui donne, la cause du don, l'occasion du don, la manière dont il a été fait et tous les sentiments du cœur qui l'ont accompagné, car, cela est certain, il y a autant d'espèces de charités qu'il y a de sentiments dans le cœur. Celui qui donne avec tout son cœur un grain de riz à un oiseau, donne plus que celui qui donne par ostentation, la moitié de ce qu'il a aux pauvres, qui construit un temple, élève une statue du Préas, et fait tous les jours l'aumône du riz au religieux. »

Le même religieux me remet par écrit son opinion sur la seconde vertu : « La seconde grande vertu est le *sœl pâramit*[1], c'est-à-dire la vertu d'observance des préceptes dans toutes les

[1] En pâli restituer, *sila paramita*.

occasions de la vie (nous dirions correction, droiture, intégrité, moralité); je ne peux rien dire de plus, car celui qui pratique cette vertu est un homme juste, sage dans ses actes, ses paroles et ses pensées; il est de bon conseil, de bonnes mœurs, d'excellent exemple. »

Un petit sâtra d'éducation dit au sujet de la troisième des grandes vertus : « Être toujours satisfait de ce qu'on a, n'avoir point d'ambition humaine, refuser les honneurs, les grades, quand on ne croit pas les avoir mérités et quand on craint de ne pouvoir les tenir, sans s'exposer au péché, est une très grande vertu. »

Mon religieux me dit de la quatrième : « La sagesse, c'est la possession de la science et de la vertu; le sage est un homme très instruit, très vertueux, très réfléchi. »

Il ajoute : « Vouloir, avec tout son cœur, être bon, juste, et le vouloir toujours, malgré tout, jusqu'à la mort, c'est la cinquième des grandes vertus. »

« La patience est une grande vertu, parce qu'elle éloigne de l'homme les péchés suivants : la colère, la violence, les paroles mauvaises, les injustices, les actes irréfléchis. »

« La sincérité est une grande vertu parce qu'elle est l'ennemie du mensonge qui est un grand péché, source de beaucoup d'autres; elle oblige à être devant tout le monde ce qu'on est dans son cœur. »

« La résolution est une vertu, une grande vertu, parce qu'elle est la conséquence d'un examen, parce qu'elle donne la règle, la discipline vertueuse. »

« La bienveillance est une grande vertu, parce qu'elle porte le cœur à la bonté, parce qu'elle est la bonté, la douceur, parce qu'elle éloigne des lèvres la calomnie, la médisance, les mauvaises pensées pour autrui. »

« La résignation est une grande vertu parce qu'elle procure le calme du cœur, le calme des sens, anéantit les passions et met celui qui la possède en moyens de voir toutes choses sur lesquelles il médite dans toute leur vérité, sans aucun parti pris (je dirais : avec une différence tranquille). »

Je demande à mon religieux s'il croit qu'un homme peut avoir toutes ces vertus. Il me répond : « Le Préas les a eues

toutes ; les hommes peuvent les avoir comme lui, mais dans le monde où les occasions de pécher se rencontrent dans toutes les maisons, à chaque coin de la rizière, il est difficile de les avoir. Un religieux qui ne les a pas toutes, au moins à un degré inférieur, est un mauvais religieux, car la discipline éloigne de lui tout ce qui peut l'éloigner de ces vertus. »

Je demandais un jour à un enfant qui étudiait au monastère de Kômpông-thom : « Qu'est-ce qu'un saint? » L'enfant me répondit : « C'est un homme qui ne pèche pas, qui pratique les dix grandes vertus et qui médite sur les choses saintes. » Je dis encore : « Qu'est-ce qu'un honnête homme ? » Il répondit : « C'est celui qui ne vole pas. » J'insistai : « Qu'est-ce qu'un homme dévot ? » Il dit : « C'est celui qui fréquente beaucoup le temple et les religieux. » Qu'est-ce qu'un homme respectable ? « C'est un vieillard, c'est un homme qui ne pèche pas. » — « Et si celui qui ne pèche pas pratique les dix grandes vertus? » — « Il est un saint. » — « Connaissez-vous des saints ? » — « Non, je n'en connais pas. »

Je regardai le chef du monastère, et cet homme, presque un ignorant, me dit :

« Je n'en connais qu'un, moi, et je n'en ai connu qu'un, c'est le Louk Préas Saukonn. Il y a quelques personnes qui ne pèchent pas, surtout parmi les religieux, mais il y en a peu qui pratiquent la vertu, il n'y en a pas qui pratiquent les dix grandes vertus. Il n'y a que le Louk Préas Saukonn, mais autrefois il y en avait beaucoup. »

III. — A côté de ces vertus qui sont les plus grandes, il en est beaucoup d'autres qui font partie de l'enseignement buddhique donné dans les monastères, et qui sont recommandées par les petits sâtras d'éducation. Un vieux religieux de Sâmbaur qui, depuis lors, a été dévoré par un tigre, m'a remis la liste suivante :

« L'humilité qui a pour opposé le péché d'orgueil; l'obéissance qui a pour opposé la désobéissance; la politesse qui a pour opposé l'insolence; le respect de ses père, mère, autres parents, de son professeur, qui a pour opposé l'ingratitude; le respect des ancêtres, qui a pour opposé l'irreligion; la bonne

tenue qui a pour opposé la négligence; la propreté qui a pour opposé la malpropreté; l'ordre qui a pour opposé le désordre; l'amour du travail qui a pour opposé la paresse; le respect de la loi religieuse, de la loi écrite, des coutumes; le respect des dignitaires; le respect du roi; la justice quand on pense à ses supérieurs; la douceur, la bonté envers ses inférieurs, envers ses enfants, envers ses esclaves, envers les animaux; la connaissance des termes respectueux; le silence quand il est inutile de parler; la parole simple, nette, précise, immédiate quand on parle ou quand on répond; la voix ni trop haute ni trop basse. »

IV. — Le pardon des injures, cette vertu si chrétienne est aussi une vertu buddhique. Je ne citerai pour le prouver que deux faits, rapportés par les livres sacrés et tout à fait remarquables :

Svâgata [1], un des disciples, a formé le projet d'aller enseigner les habitants du Crônâpâranta; le Buddha veut le détourner de ce dessein parce que les habitants de Crônâparântaka sont des hommes méchants et de mœurs farouches :

« S'ils t'injurient, que penseras-tu ? demande le Buddha. — Je penserai qu'ils sont bons et doux puisqu'ils ne me frappent pas.

« S'ils te frappent de la main que penseras-tu? — Je penserai qu'ils sont bons et doux puisqu'ils ne me frappent pas avec un bâton.

« Et s'ils te frappent avec un bâton ? — Je penserai qu'ils sont bons et doux puisqu'ils ne me privent pas de la vie.

« Et s'ils te tuent ? — Je penserai qu'ils sont bons et doux puisqu'ils me délivreront de ce corps rempli d'ordures. »

Kounâla est le fils d'Açoka; on lui a arraché les yeux en exécution d'un ordre royal faux donné par sa marâtre. Le prince aveugle, déchu de la grandeur suprême, « acquiert la souveraineté de la loi », et apprend qu'il a été victime des intrigues de la reine; il s'écrie : « Ah ! puisse-t-elle conserver longtemps le bonheur, la vie, la puissance, reine Rishya

[1] *Svâgata avatâna*, dans le *Divya avadâna*. — Les Cambodgiens donnent à ces disciples le nom de *Suorkéat*.

Rakshita, pour avoir employé ce moyen, qui m'assure un si grand avantage », et parvenu au palais d'Açoka, son père, qui veut punir la cruelle reine, il intercède pour elle, en assurant qu'il a mérité dans une autre existence le supplice qu'il a subi dans celle-ci.

N'y a-t-il pas là des actes éminemment vertueux, tout à la fois de charité, d'amour et de pardon des injures. Le mot du prince royal : « Pardonnez-lui mon père, car le supplice qu'elle m'a fait infliger, je l'ai mérité au cours d'une autre existence », n'est-il pas aussi beau que celui de Jésus mourant sur la croix : « Pardonnez-leur mon père, car ils ne savent ce qu'ils font. » Les réponses de Svágata au Buddha : » Je penserai qu'ils sont bons.....» ne peuvent-elles pas être comparées à la parole de Jésus : « Si on vous frappe sur la joue gauche, tendez la joue droite. »

V

LA FAMILLE

I. — Quand on examine bien toutes les conséquences de la loi du karma, on trouve qu'elle donne à l'être deux séries de générations : la série apparente et la série secrète.

La série apparente, c'est la famille; un être succédant à son père et auquel succède son fils. Le premier homme de la famille du Buddha, c'est le Samana, que les hommes choisirent pour leur premier roi; le dernier, c'est Rahula, qui n'eut pas d'enfants.

La série secrète, mystérieuse, c'est la succession des personnalités d'une même individualité se réincarnant à travers les âges. Un buddha seul peut connaître les personnalités que l'individu qu'il est a vécues; les autres êtres ne le peuvent. La première personnalité du Buddha nous est connue, c'est celle de Samana, le premier roi et le premier bôdhisattva, mais un grand nombre des suivantes ne nous sont pas connues et nous sommes loin probablement de connaître toutes celles qu'il a fait connaître à ses disciples pendant les quarante-cinq ans qu'a duré sa prédication. D'autre part, il ne paraît pas avoir eu le projet de les révéler toutes; il les racontait sans ordre, sans se préoccuper de leur donner une place chronologique, au courant des circonstances, afin d'expliquer soit un de ses actes, soit la raison qui portait tel personnage à devenir son disciple, soit les causes qui portaient cet autre au péché. Cependant, ce que nous en connaissons s'échelonne sur un grand nombre de siècles; le bôdhisattva en est, sinon le personnage toujours principal,

au moins le personnage constant. Or, il est sur notre terre tantôt un homme, tantôt une femme, tantôt une bête; et alors même qu'il est un être humain, il est loin de toujours appartenir à la même famille. Il renaît où il a mérité de renaître, d'une individualité qui a mérité d'être sa mère un certain nombre de fois, mais cette individualité n'appartient pas toujours à la même espèce, à la même race, à la même famille.

II. — Ce fait que la famille humaine se perpétue d'elle-même, de père en fils, et que les individus se perpétuent par eux-mêmes; que le fils est l'œuvre du père, alors que la personnalité est l'œuvre de la personnalité, c'est-à-dire que l'individu, dans sa personnalité présente, est l'œuvre du même individu dans sa personnalité passée, explique la réponse du Buddha à son père et qu'on a maladroitement rapprochée du mot de Jésus à sa mère : « Femme, qu'y a-t-il de commun entre vous et moi? » Je ne vois pas très clairement pourquoi Jésus fit cette réponse dure à sa mère, parce que la doctrine qu'il enseignait ne la fait pas prévoir, ne l'explique pas; mais je vois bien pourquoi le Buddha répond à son père : « Mon père, l'origine des princes de notre famille vous regarde à juste titre, vous et votre famille royale, mais la lignée d'un buddha est tout à fait différente de celle des rois; on ne peut comparer la lignée royale avec la lignée d'un buddha. »

Le Buddha était logique et c'est en pensant à la loi du karma qu'il faisait cette réponse. Son père, ennuyé de voir son fils, un prince royal, aller par sa ville royale mendier sa nourriture, comme un pauvre, court après lui, l'atteint et lui dit : « Ce n'est pas la coutume dans notre race. » Et le Buddha répond : « Je suis le Buddha et la lignée d'un buddha n'est pas conforme à la lignée d'une famille; donc, j'ai d'autres devoirs qu'un fils de votre race, d'autres devoirs qu'un homme ordinaire, et je dois agir dans la voie que les bôdhisattvas, qui tous étaient moi, ont ouverte pour moi dans la voie qui est celle que les autres buddhas ont suivie. » Sa réponse, que j'explique ainsi, était la réponse d'un saint, d'un détaché du

monde, au cri de l'orgueil nobiliaire : « Vous êtes prince; je suis buddha. Vous avez des traditions de race; j'ai des traditions morales. »

III. — On a pu s'étonner de voir le sentiment de famille durer à côté de cette doctrine, qui paraît ne faire qu'un accident du lien de famille; on a pu être surpris de voir l'amour filial s'affirmer chez les buddhistes avec autant de force que chez les chrétiens, mais cet étonnement, cette surprise ne sont pas fondés. L'âme chrétienne qui vient s'incarner en telle matrice humaine n'a pas plus de famille originelle que l'individualité buddhiste qui, dans une matrice humaine, vient chercher une personnalité. Dans les deux cas, la matrice humaine, la mère, est un moyen d'être, pas autre chose. Il fallait à Jésus une mère et Marie fut cette mère; il fallait au Buddha une mère et Maya dévi fut cette mère. A ce point de vue, Jésus pouvait répondre : « Femme, qu'y a-t-il de commun entre vous et moi? » Il blessait sa mère en ses entrailles maternelles, mais il affirmait ceci : « Je suis Dieu et vous n'avez été que le moyen que j'ai pris pour paraître sur terre, parmi les hommes, sous la forme d'un homme. »

Au même point de vue, le Buddha pouvait faire à son père la réponse que nous savons. Mais il avait une raison de plus pour la faire : c'est que sa doctrine voulait qu'il la fit.

Quant au sentiment de famille persistant chez les buddhistes malgré cette doctrine, je trouve qu'il devait persister parce que si l'individu ne renaît pas toujours dans la même famille, si l'être procréé ne tient point de son père et s'il est son œuvre à lui-même, il n'en est pas moins vrai que les renaissances ne se produisent pas au hasard et que celui-ci naît de telle femme et a pour père tel homme, parce que telle femme et tel homme ont mérité de l'avoir pour fils. Donc, s'il n'y a pas entre le père et le fils, entre la mère et le fils, le lien absolu que nous avons conçu en occident et que la science a reconnu : « Je suis le fils de mon père et de ma mère »..... « l'être humain est le produit de deux êtres qui concourent à sa formation et qui sont eux-mêmes le produit de deux lignées; » il y a le lien relatif mais affirmé que la religion chrétienne voit entre les

parents et l'enfant, avec ceci en plus que les incarnations d'âmes dans le christianisme se font au hasard et les réincarnations dans le buddhisme sont des résultantes, des conséquences, nullement des œuvres de hasard.

Il s'ensuit que, logiquement, il y a plus de raisons pour un enfant buddhiste d'aimer ses père et mère que pour un enfant chrétien d'aimer les siens ; plus de raisons pour que les liens de la famille buddhiste soient plus étroits que ceux de la famille chrétienne. Le buddhiste sait qu'il a mérité d'être le fils de ceux-là et le père de ceux-ci et que ceux-là ont mérité de l'avoir pour fils et que ceux-ci ont mérité de l'avoir pour père. Le chrétien ne sait pas pourquoi il est né dans cette famille pauvre plutôt que dans celle-là ; sa condition sociale n'est pas une conséquence, mais un fait sans cause. Il a certainement moins de raisons d'aimer ses père et mère et ses enfants qu'il n'a pas mérités, que le buddhiste qui, dans la doctrine religieuse, trouve la raison de ce rapprochement.

Aussi n'est-il point surprenant de voir le Buddha enseigner l'amour filial, prêcher qu'un père vaut cent amis et qu'une mère vaut mille pères ; de le voir monter au ciel pour prêcher sa mère, de voir celle-ci accourir quand, à la suite des terribles exercices ascétiques, il gît inanimé sur le sol ; quand on le voit recevoir les caresses d'une vieille femme que ses disciples veulent écarter et dire : « Laissez, laissez approcher cette vieille femme, elle a été ma mère pendant cinq cents existences. »

FIN



TABLE DES MATIÈRES

Pages

PRÉFACE VII

INTRODUCTION

L'Introduction du Buddhisme au Cambodge 1

LIVRE PREMIER

COSMOGONIE BUDDHIQUE

I. L'Origine première des choses 35
II. Préas Prohm ou Brahmâ 51
III. Les Mondes 65
IV. Les Astres, les Planètes et les Etoiles 74
V. Les Paradis 97
VI. Les Enfers 103
VII. Destruction de la Terre, sa reconstitution 110

LIVRE II

LES HABITANTS DE L'UNIVERS

I. Les Buddhas et Prâthyékka thorm 119
II. Les Bienheureux 123
III. Les Damnés 134
IV. Les Spectres, les Animaux et les Géants 140
V. Les Tévôdas gardiens du Monde 148
VI. Les Ennemis des hommes 152
VII. Yéama, juge suprême 159
VIII. Le Repeuplement de la Terre par les Prohm 162

LIVRE III

ONTOLOGIE BUDDHIQUE

I. Les Eléments de l'Etre..... 173
II. Les Formations. — Les Renaissances..... 188

LIVRE IV

LE BUDDHA ET SES DISCIPLES

I. La Généalogie charnelle du Buddha..... 205
II. Généalogie spirituelle du Buddha..... 211
III. La Nature physique et morale d'un Buddha..... 216
IV. La Vie du Buddha..... 221
V. Saribot. — Mokéaléan. — Kâsop..... 240
VI. Anônt. — Ananda..... 245
VII. Tévatat. — Devadatta..... 249

LIVRE V

LES BASES DE LA DOCTRINE

I. Le Préas ling et l'Atma..... 255
II. La Transmigration..... 259
III. Le Fruit des Œuvres. — Karma..... 270

LIVRE VI

LA DOCTRINE BUDDHIQUE

I. Les quatre Vérités..... 277
II. La Douleur..... 280
III. L'Origine de la Douleur..... 284
IV. Le Mal. — Maréa..... 289
V. L'Ignorance est source de Vie..... 293
VI. La Suppression de la Douleur..... 300
VII. Moyens de supprimer la Douleur..... 302
VIII. Les huit Sentiers..... 306
IX. Les Préceptes..... 311
X. Les Vœux des Laïques..... 326
XI. La Prière..... 329
XII. Les Degrés de la Sainteté..... 333

XIII. La Méditation et l'Extase..... 342
XIV. Le Nippéan ou Nirvâna..... 348
XV. Le Libre Arbitre..... 357

LIVRE VII

LE CULTE

I. Les Fêtes religieuses..... 363
II. Les Thngay sœl ou Jours saints..... 382
III. L'Intervention en faveur des Morts..... 384

LIVRE VIII

LA SANGHA OU LE CLERGÉ

I. Les Phikkhus ou Religieux..... 389
II. L'Ordination..... 405
III. L'Equipement d'un Religieux..... 413
V. La Règle..... 421
VI. La Confession..... 428

LIVRE IX

L'ARCHITECTURE, LA STATUAIRE, L'ICONATRIE

I. Les Temples du Buddha..... 433
II. Les Statues du Buddha..... 448
III. Quelques accessoires du Culte..... 457
IV. La Peinture religieuse..... 463
V. L'Arbre de la Science..... 470
VI. Les Chaydey ou Stupas..... 474
VII. Le Préas bat..... 481

LIVRE X

L'ÉTHIQUE DU BUDDHISME

I. L'Œuvre sociale du Buddhisme au Cambodge..... 497
II. Le Roi buddhique..... 509
III. La Charité..... 518
IV. Les Vertus buddhiques..... 522
V. La Famille..... 529

ALENÇON, IMPRIMERIE A. HERPIN

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR

28, Rue Bonaparte, 28

ADHEMARD LECLÈRE

Résident de France au Cambodge

Les Codes Cambodgiens, publiés sous les auspices de M. DOUMER, Gouverneur général de l'Indo-Chine française et de M. DUCOS, résident supérieur au Cambodge. 1898, 2 volumes in-8° ..... 30 fr.

Recherches sur les origines brahmaniques des Lois cambodgiennes, 1898, brochure in-8° de 60 pages ..... 2 fr.

Deux Contes indo-chinois : *La Sandale d'or*, (le Cendrillon des cham) et Prâng-Tyang (conte pnong), 1898, une brochure in-8° .. 2 fr.

Les Pnongs, peuple sauvage du Cambodge, 1899, une brochure in-18 de 100 pages ..... 2 fr.

BIGANDET

Vie ou Légende de Gaudama le Bouddha des Birmans. 1 volume in-8° ..... 10 fr.

PH.-ED. FOUCAUX

Lalita Vistara, contenant l'histoire du Bouddha Çakya Mouni, traductions et notes, 2 volumes in-4° ..... 30 fr.

L. DE MILLOUÉ

Le Bouddhisme dans le Monde. Origines, dogmes, histoire. In-18, *illustré* ..... 3 fr. 50

MINAYEFF

Recherches sur le Bouddhisme, traduit du russe par ASSIER DE POMPIGNAN, avec une introduction par E. SENART, membre de l'Institut. In-8° ..... 10 fr.

E. DE SCHLAGINTWEIT

Le Bouddhisme au Thibet. In-4°, illustré de 48 planches... 20 fr.

EM. SENART

Membre de l'Institut

Essai sur la Légende du Buddha, son caractère et ses origines. in-8° ..... 15 fr.

EUG. VIRIEUX

Le Bouddha, sa vie et sa doctrine. In-8° ..... 4 fr.