@

G. GIESELER

# LE MYTHE DU DRAGON EN CHINE

à partir de :

# LE MYTHE DU DRAGON EN CHINE

par G. GIESELER

Revue archéologique, série 5, tome VI, juillet-octobre 1917,
pages 104-170.

Édition en mode texte par
Pierre Palpant

www.chineancienne.fr
avril 2015

# TABLE DES MATIÈRES

L'esturgeon

Long men ou la porte du Dragon

La constellation du Dragon « Long »

Le yn et le yang

Les animaux « ling », symboles des ancêtres

Le dragon et les nuages

Les sacrifices pour la pluie

Le Comte du fleuve Jaune (Ho po)

Le dragon de jade Long-fou

La carpe Dragon

Autres animaux à écailles considérés comme des dragons

Le dragon dans l'art décoratif

Conclusions

[c. a. : quelques fac-simile de figure sont de trop mauvaise qualité pour être reproduits ici. Ils sont repérés par la mention n.r. à côté du numéro de la figure. Il s'agit des figures 1, 2, 11, 12 et 15.]

@

p.104 Sous les trois dynasties des Chang, des Tcheou et des Han [1], le dragon joue un rôle capital comme symbole rituel dans le décor des ustensiles du culte ancestral ; assez tard, sous les Tcheou, il apparaît sur les objets de jade destinés au culte de la région orientale et aux rites funéraires, et aussi sous forme de dragons de jade appelés *long-fou.*

Il n'est pas moins répandu sur les objets de toilette, tels que pendants de ceinture, agrafes en métal ou en jade, avec une intention prophylactique qui se rattache encore à l'idée religieuse. Enfin, son importance est encore grande dans la décoration d'objets qui n'ont rien de religieux, tels que chars, coffrets, meubles, armes, sur lesquels sa présence ne s'explique aussi que par une idée de prophylaxie.

D'autre part, la littérature chinoise renferme sur le dragon des textes fort nombreux ; nous ne tirons pourtant de leur étude que des idées assez confuses qui l'ont fait concevoir pendant longtemps comme un pur produit de l'imagination chinoise, sans lien avec un être réel.

Depuis plusieurs années cependant, on s'est demandé si, à l'origine de cet être fantastique, il n'y avait pas un être réel, dont il serait la déformation progressive. Malheureusement, la tournure scientifique de l'esprit moderne nous a engagés dans une voie contre laquelle il est temps de réagir. En voulant faire sortir le dragon d'un saurien fossile d'époque secondaire, on se méprend sur le caractère du dragon et l'on ignore la p.105 mentalité des anciens Chinois. Schlegel a été l'un des premiers à entrer dans la voie de la paléontologie et, dernièrement encore, le journal *La Nature* (26 août 1916) annonçait la découverte d'immenses sauriens préhistoriques dans les gorges de l'I-Chang [2] à

---

[1] Dynastie des Hia : 2357 à 1767 ; dynastie des Chang : 1766 à 1123 ; dynastie des Tcheou : 1122 à 255 ; dynastie des Han : 202 a. C. à 220 p. C.

[2] Il s'agit probablement de Yi-tchang (Hou-pei), sur le Yang-tse.

Ping chan pa, offrant, ajoutait-on, un caractère frappant de ressemblance avec les dragons chinois.

À l'aide des textes chinois [1], de l'archéologie du bronze et du jade, de la pictographie des anciens caractères d'écriture, nous espérons réussir à démontrer que le dragon est entièrement étranger à la paléontologie, que sa forme moderne dans l'art chinois n'est que l'aboutissant de déformations nombreuses et successives, comme cela a déjà été observé bien des fois pour des motifs décoratifs d'arts classiques.

Disons tout de suite que le mot « dragon » n'est pas chinois, qu'il est dû aux missionnaires, frappés des analogies du dragon chinois avec le Dragon de notre Occident. La Chine ne connaît qu'un nom : le *long*, mais nous continuerons au cours de ce travail à l'appeler *dragon*, pour nous conformer à l'usage.

L'idée générale du mythe est la transformation en la constellation du dragon d'un poisson migrateur de grande taille qui n'est autre que l'esturgeon ; c'est donc un mythe astronomique. Cette métamorphose avait lieu à l'équinoxe du printemps, qui alors marquait la division de l'année en deux moitiés égales *yn* et *yang*.

Nous verrons qu'en réalité, il n'y a qu'une simple succession de phénomènes ; mais la tournure de l'esprit chinois est telle que de la succession de deux êtres d'essences aussi différentes, il conclut à la métamorphose de l'un dans l'autre. La littérature offre bon nombre d'exemples de ces mutations. C'est ainsi que, dans le *Petit calendrier des* Hia [2], nous lisons :

> « À la p.106 première lune, l'oiseau de proie devient l'oiseau *kieou* (tourterelle) ; à la troisième lune les rats des champs se transforment en cailles ; à la huitième lune les cailles se transforment en rats des champs ; à la dixième lune le faisan entre dans les rivières et devient une huître de grande espèce.

---

[1] De Visser, *The dragon in China and Japan*, 1913 ; et l'encyclopédie chinoise *T'ou chou t'si tch'eng.*

[2] *Hia-Siao-tcheng* ou *Petit calendrier des Hia*, débris d'un ouvrage perdu, remontant vraisemblablement à cette dynastie. Trad. Éd. Biot, *Journal asiatique*, 1840.

Ces idées viennent de ce que les anciens Chinois, ignorant tout des migrations des oiseaux et des poissons, attribuent à ces êtres, du fait de leur disparition ou de leur apparition brusque, un caractère mystérieux qui influence l'arrivée des saisons.

Âge du mythe. — Nous croyons devoir le faire remonter au cours du troisième millénaire a. C., en nous appuyant sur les raisons suivantes : 1° alors que l'astronomie chaldéenne a porté d'abord ses recherches sur la division de l'année, l'astronomie chinoise a eu pour premier objectif la division du jour et a utilisé dans ce but les positions en croix que prend successivement la queue de la Grande Ourse à midi, 6 heures du soir, minuit, 6 heures du matin. Elle remarqua en outre qu'au milieu de la deuxième lune, à 6 heures du soir, simultanément le soleil descendait au-dessous de l'horizon et la lune montait au-dessus, suivie des étoiles du cœur (*Sin*) de la constellation du Dragon ; l'équinoxe du printemps ainsi fixé fut choisi pour point de départ du yang. Les Chinois remarquèrent encore que le Dragon restait visible dans le ciel durant six mois et que pendant les six mois suivants lui succédait la constellation du tigre Tsan (Orion). Au moment de cette succession, le jour était de nouveau égal à la nuit ; l'équinoxe d'automne était fixé, de même que la division de l'année en deux parties égales.

La fixation des dates par le lever de la pleine lune dans une constellation déterminée porte le nom de *méthode des repères sidéro-lunaires*. Elle fut en usage jusqu'à la fin du troisième millénaire, où la découverte du gnomon, du méridien et de la clepsydre conduisirent à la division de l'équateur en p.107 vingt-quatre secteurs (sieou) et à la fixation des lieux cardinaux du soleil.

Les repères sidéro-lunaires *Sin* et *Tsan* figurèrent encore à l'état de simple survivance rituelle dans ce nouveau système, bien qu'ils y soient tout à fait étrangers et en dérangent la symétrie. Nous les retrouverons encore sous la forme imagée du tigre Tsan poursuivant le Dragon sur les bas-reliefs d'époque Han, comme symbole de l'équinoxe et de la division

de l'année en deux parties égales. Or, la métamorphose de l'esturgeon en Dragon n'étant qu'une variante de ce symbole, il est logique de faire remonter ce mythe à l'époque de l'utilisation de cette constellation comme repère sidéro-lunaire. — D'autre part, cette division de l'année en deux parties égales par les équinoxes, basée sur la montée et le séjour dans le ciel de la constellation du Dragon, est certainement antérieure à la division de l'année par les solstices, fondée sur l'ascension progressive du soleil et la mesure de sa longueur d'ombre méridienne au moyen du gnomon, du méridien et de la clepsydre ;

2° Deux textes importants, tirés, l'un des mémoires historiques de Se-ma Ts'ien, l'autre du *Tso tchoan*, donnent l'historique de l'élevage du dragon et le font remonter au troisième millénaire, longtemps avant le règne de Chouen ;

3° D'après les textes et la sculpture sur pierre d'époque Han, c'est dans la légende des empereurs mythiques du quatrième et du troisième millénaires qu'intervient le plus souvent le dragon.

## L'esturgeon

Les Chinois connaissaient deux variétés d'esturgeons, ne différant que par la taille, la couleur et la disposition des plaques dermiques osseuses de leur cuirasse : l'un, le *tchen*, d'une longueur moyenne de 5 à 6 mètres, jaune pâle, d'où son nom de poisson jaune (*hoang yu*) [1] ; l'autre, le *wei*, d'une longueur p.108 moyenne de 2 à 3 mètres, se nomme encore *wang wei*, esturgeon impérial, quand il est grand, et *lo* quand il est petit.

Bien que les textes indiquent plus particulièrement le *wei* comme susceptible de se transformer en dragon en franchissant les rapides de la Porte du Dragon (*Long-men*), ils disent pourtant que le *tchen* ressemble au Dragon, qu'il remonte à Long-men et se change aussi en dragon. D'autre part, les divers objets rituels de jade qui représentent

[1] On remarquera que les noms de ces trois variétés d'esturgeons sont les mêmes que ceux du Hoang-ho et de ses deux principaux affluents.

ce poisson portent le nom de *hoang* ; c'est donc que dans la pratique les deux variétés étaient confondues.

Le caractère 龍 *long* s'applique aussi bien à l'esturgeon qu'à la constellation du Dragon ; celui-ci est en effet un être amphibie vivant alternativement six mois dans le ciel et six mois dans les abîmes du Hoang-ho. C'est le sens général du texte qui indique s'il s'agit du poisson ou de la constellation.

Les descriptions chinoises de l'esturgeon dans *Eul-ya*, *Eul-ya-hi* et *Pi-ya* se répètent l'une l'autre, sont aussi succinctes qu'imprécises et se contredisent parfois. C'est ainsi qu'elles passent sous silence les cornes de l'esturgeon qui ne manquent pas sur les objets rituels en jade ou en bronze, que la barbe absolument caractéristique de ce poisson n'est que rarement mentionnée, alors qu'elle est fréquemment représentée sur les bronzes et les symboles de jade tels que les dragons pour la pluie.

Comme le corps tout entier, la tête est recouverte d'une carapace qui présente de chaque côté une crête antéro-postérieure formée d'une succession de petits cônes osseux et se continuant insensiblement en arrière avec la courbe de l'opercule de l'ouïe. L'ensemble donne l'impression d'une corne noueuse rabattue sur la tête et faisant corps avec elle. Cette crête est nettement visible sur le hoang de la figure 1 [n.r.]. Ce poisson de p.109 jade était un des six objets d'offrande offerts par les princes à l'empereur comme présents de cour pleine. On peut voir aussi que le museau est une sorte de prolongement effilé. Comme dit le texte chinois : « la tête est pointue, la bouche est sous le menton, la nourriture se présente d'elle-même à la bouche et beaucoup de crabes y pénètrent par erreur ». C'est avec ce museau allongé, mou et rétractile que le poisson laboure les fonds vaseux comme avec un boutoir et y trouve des vers, des mollusques, des débris d'animaux et de végétaux en décomposition. Combien plus pittoresque est le style du naturaliste français du XVI$^{e}$ siècle, Belon, quand il écrit :

> « Il n'a aucune dent, par quoi il est malaisé de croire qu'il ne mange rien que d'ulégineux et de vaseux au fond de l'eau, fouissant le bourbier de sa fluste comme un rouget barbu. Il

> n'a jamais rien de solide en son estomac, mais telle chose qui ressemble à la glaire.

La bouche de ce poisson n'est pas terminale, mais se p.110 présente sous forme d'une ouverture béante, sans mâchoires mobiles, située à la face inférieure de la tête et très en arrière de la pointe du museau fouisseur. C'est en avant de cet orifice ouvert à tout venant que pend un paquet touffu de barbillons tactiles, analogues aux barbillons isolés de la carpe et d'autres poissons. Ils jouent par rapport à l'orifice buccal un rôle prophylactique en n'y laissant filtrer que des animalcules très ténus, un peu à la manière des fanons de la baleine. Cette barbe, qui fait défaut au *hoang* de jade de la figure 1 [n.r.], est très fréquente sur les têtes de dragon des ustensiles de bronze, en particulier sur celle qui termine parfois le manche des patères rituelles à libations ; nous la verrons aussi très souvent sur le dragon de jade appelé *long fou*.

Deux importantes nageoires pectorales font suite à la tête, mais le corps en paraît dépourvu, grâce au rejet des nageoires dorsale et anale près de la caudale. L'esturgeon appartient à la famille des poissons hétérocerques, à queue formée de deux lobes très inégaux ; le supérieur, de beaucoup le plus long, renferme la terminaison de l'épine dorsale et s'enroule souvent sur lui-même, de manière à offrir l'aspect d'une volute symétrique de celle que forme l'opercule de l'ouïe, du côté de la tête, comme le montre la figure 1 [n.r.].

Les plaques osseuses dermiques de la ligne dorsale sont chacune pourvues d'une pointe acérée et constituent par leur succession une crête épineuse d'un aspect particulier.

L'esturgeon est un poisson de mer qui remonte les fleuves pour frayer au printemps. C'est cette raison de la migration que ne semblent pas avoir saisie les Chinois. Voici ce que Mao Cheu (II$^{e}$ s. a. C.) dit de l'esturgeon et de sa migration :

> « L'esturgeon (*tchen*) sort de la mer du Kiang (Yang tsé) au milieu du troisième mois, pénètre dans l'embouchure du Hoang-ho et le remonte ; à l'est du défilé de Meng (Ho-nan)

du haut d'un banc de pierres on le prend à l'hameçon. — L'esturgeon (*wei*), quand il est de grande taille, se nomme *wang wei* ; les gens du Liao-tong l'appellent *wei-yu* (poisson gouverneur), p.111 d'autres l'appellent *tchong-ming*, du nom d'un gouverneur du Lo-lang, qui noyé en mer, se métamorphosa en *wei*. Au nord-est de Kong-hien [1] (Ho-nan), à l'intérieur de la montagne, existent des cavernes ; on racontait autrefois qu'elles communiquaient avec les lagunes du Kiang (Fleuve Bleu). Les *wei* suivaient ces cavernes, entraient au nord dans le Ho (fleuve Jaune) montaient à Long-men, ou pénétraient dans la Ts'i Tsou » (fig. 2bis).

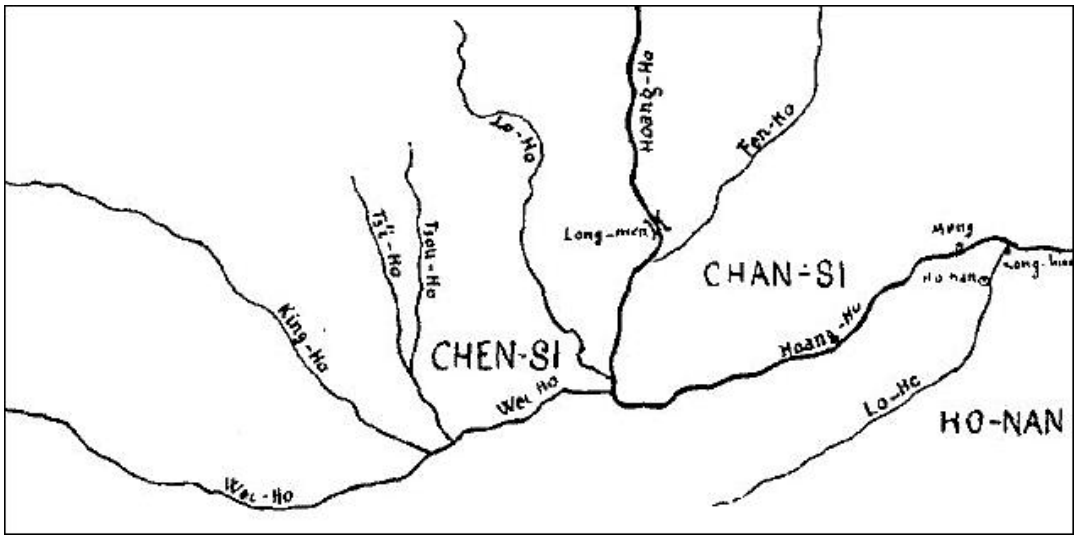


**Fig. 2bis. — Le grand coude du Hoang-ho et la Porte du Dragon (Long-men)**

Le *Pi-ya* reproduit à peu près le même texte et ajoute :

« Si le *wei* pénètre dans la Ts'i-Tsou, c'est qu'en regardant le soleil, son œil s'égare. À la saison d'hiver on présente des poissons (au temple ancestral de l'empereur, du roi ou du prince) ; au printemps, on offre le *wei* (Sin-cheu). Au deuxième mois du printemps, le *wei* suit le fleuve, le remonte, réussit à franchir Long-men et soudain se transforme en dragon.

[1] Kong-hien, dépendance administrative de Ho-nan fou, située sur la rive droite de la rivière Lo, peu avant son confluent avec le Hoang-ho.

Il ressort de ces textes et d'autres que nous citerons plus loin que le *wei*, au lieu d'hiverner sous la glace, comme l'esturgeon des fleuves du nord et de l'est de l'Europe, tels que la Volga, remonte le Hoang-ho à l'équinoxe d'automne, entre à Kong-hien dans des grottes pour ses six mois d'hivernage. Il en sort, au deuxième mois du printemps, et continuant à remonter le p.112 fleuve, il arrive au grand coude oriental du Hoang-ho. Ou bien il monte directement aux rapides de Long-men, ou bien ébloui par le soleil, déjà assez bas sur l'horizon, il pénètre dans la Ts'i-Tsou, affluent de l'embouchure de la Wei, formé des deux rivières Ts'i et Tsou. Mais dans la haute antiquité on s'imaginait que les cavernes de Kong-hien communiquaient avec le fleuve Bleu (Kiang) par l'intermédiaire des lagunes et lacs qui le bordent au nord, et qu'au lieu de monter directement de la mer par le Hoang-ho, le *wei* pénétrait d'abord dans le fleuve Bleu, puis par les lagunes et les grottes de Kong-hien, atteignait le Hoang-ho. De nombreux textes démontrent que le *tchen* ou *hoang-yu*, poisson jaune, et le *wei* ne fréquentaient pas seulement la Ts'i-Tou, mais la Wei elle-même et son autre affluent la King.

La métamorphose de Tchong-ming repose sur cette idée qu'autrefois le dragon montant à Long-men symbolisait l'âme du prince montant au ciel, et aussi sur un des innombrables jeux de mots qu'affectionnent les Chinois, grâce à la multiplicité des caractères homophones : ici *wei* esturgeon est homophone de *wei* officier, gouverneur.

## Long men ou la porte du Dragon

Nous lisons dans le *Tsi-yin* :

> « Suivant un récit de Hiao-cheu, sur le territoire de Hiao cheu, à K'i-hien, se trouve le barrage de Long-men, la différence de niveau des eaux est de 100 sin (environ 200 m.)
>
> « Le grand poisson remonte le défilé et se transforme en dragon ; s'il ne réussit pas, il étale ses ouïes au soleil, le front se tache de noir, le sang coule et les eaux prennent une teinte rouge de cinabre.

La Porte du Dragon [1], dont il s'agit ici, est le Long-men du p.113 Chen-si, dont parle *Le tribut de Yu* (*Chou-King*) et près duquel naquit l'historien Se-ma Ts'ien. On le nomme aussi Ho-tsin (gué du fleuve Jaune). Il se trouve entre la ville de Ki-tcheou au nord-est et la ville de Ho-tsin au sud-est, à 150 kilomètres environ au nord de l'embouchure de la Wei. Les montagnes qui forment les parois du défilé se nomment montagnes de Long-men, ou encore Fong-chan.

Ces rapides comportent un certain nombre de paliers que l'esturgeon saute un à un ; mais, comme le dit le texte, il ne réussit pas toujours, son front noircit par les contusions et même saigne au point de rougir l'eau du fleuve. En Europe les pisciculteurs reconnaissent facilement les saumons qui, dans leur migration, ont franchi des rapides, aux contusions et aux érosions qui couvrent leur tête.

À partir de son grand coude oriental, le Hoang-ho se dirige d'abord vers le nord-est jusqu'à l'embouchure de la Fen, pour prendre ensuite la direction nord-ouest pendant 60 kilomètres environ, avant de se diriger franchement au nord. C'est dans cette deuxième section que se trouve le défilé de Long-men ; après en avoir franchi les paliers par des bonds successifs, le poisson jaune (*hoang-yu*) retrouve la clarté du jour à l'extrémité supérieure, et ses derniers sauts se font alors sous le disque du soleil couchant, qu'il semble vouloir happer. C'est bien en effet aux approches du coucher du soleil et du lever de la lune à six heures du soir que doit se produire la métamorphose, puisque cet instant marque le partage de l'année en deux parties égales *yin* et *yang*, et que le lever de la constellation du Dragon suit celui de la pleine lune.

C'est avec un soleil couchant que s'accorde cette phrase de Hoai-nan tze († 122 a. C.) :

---

[1] D'autres rapides en Chine et au Japon portent aussi le nom de Long-men, parce que pour les Chinois les carpes qui arrivent à les remonter sont aussi supposées transformées en dragons. Le Long-men le plus connu avec celui dont nous nous occupons, est celui du Ho-Nan, à 18 km au sud de la préfecture de Ho-nan fou, dans les parois duquel les souverains Wei et Tang des IV$^{e}$ et VII$^{e}$ siècles ont creusé des temples aux milliers de statues bouddhiques, sculptées aux dépens de la masse elle-même (*Mission archéologique en Chine*, par Éd. Chavannes).

> « Si le poisson jaune n'atteint pas l'œil de lumière, les semences des céréales n'arriveront pas à p.114 germer au moment favorable.

C'est dire que, si l'esturgeon ne réussit pas à monter à Long-men et à sauter vers le soleil, la transformation fera défaut, et les pluies fécondantes, qui coïncident avec son apparition, ne se produiront pas.

Un texte obscur de Wang fou [1], réédité au XV^e^ siècle par le *Pen ts'ao kang mou* [2], dit :

> « Un dragon a des barbillons aux côtés de la bouche et une perle brillante sous le menton ; sous la gorge il a des écailles renversées et sur la tête une large éminence, exprimée par les caractères d'écriture 尺木 *tch'eu-mou*. Si un dragon n'a pas de *tch'eu-mou*, il ne peut pas monter au ciel.

Ces caractères sont sans doute de simples homophones de ceux qui donnaient autrefois le sens vrai. Malgré le danger de ces substitutions, je proposerai ici 赤暮 *tch'eu-mou*, soleil couchant rouge. La perle brillante est sans aucun doute la lune équinoxiale à la gueule du dragon ; les écailles sous la gorge sont la barbe. Le soleil et la lune de l'équinoxe seraient ainsi réunis sur un seul dragon.

Cette même symbolique se retrouve sur une admirable boucle de ceinture en bronze doré de la collection H. Rivière : deux dragons sont superposés ; l'un monte avec le soleil au-dessus de la tête, sous l'aspect d'une perle de cristal teinté de rouge ; l'autre dragon, placé au-dessus du premier, a dans la gueule une perle de cristal blanc pour représenter la lune.

Bœrschmann [3] dit qu'actuellement encore

> « dans le temple de Fayu à Pou-tou-chan, on voit des dragons s'efforçant de saisir la perle de feu suspendue au-dessus de la porte du Dragon »

---

[1] Wang fou, auteur du *Tsien fou lun*, vivait à l'époque des Han.
[2] *Pen ts'ao kang mou*, ouvrage d'histoire naturelle par Li-chi-tchen, XV^e^ siècle
[3] *Die Baukunst und religiöse Kultur des Chinesen.*

et sur l'autel est représenté un poisson se changeant en dragon.

L'imagination chinoise avait bien quelque raison de croire que l'ascension de la constellation du Dragon était la p.115 continuation de l'ascension de l'esturgeon à Long-men. En effet, la ponte et l'éclosion des œufs durant fort peu de temps, les petits prennent rapidement une vigueur suffisante pour regagner la mer avec leurs parents. Tous les textes disent :

> « L'esturgeon sort au printemps, il monte le Ho (le fleuve Jaune) à la troisième lune.

D'autre part, une ode [1] du *Che-King* indique l'absence de ce poisson un mois plus tard :

> « à la quatrième lune, plus d'aigles, plus de faucons ne s'envolent jusqu'au ciel ; plus de *tchen*, plus de *wei* ne se cachent dans les profondeurs (du fleuve).

Cette disparition soudaine renforçait l'idée de métamorphose.

## La constellation du Dragon « Long »

Nous venons de voir qu'à l'équinoxe du printemps, à 6 heures du soir, le soleil, se couchant à l'Ouest, faisait face à la lune se levant à l'Est et précédant immédiatement *Sin*, le cœur du Dragon. À ce moment Orion (*Tsan*) disparaît de l'horizon « *Tsan* alors se cache » dit le Petit calendrier des Hia (*Hia siao tcheng*).

La croyance à la transformation de l'esturgeon (*hoang* ou *wang-wei*) en dragon a été facilitée par certaines analogies entre le poisson et la constellation. En effet, quand le Dragon culmine au ciel, on voit très en avant de sa tête deux cornes, dont l'une *Ta Kio* (*Arcturus* du *Bouvier*) prit une importance particulière en annonçant le début du printemps, le *li-tch'ouen*. La tête (*fang*), formée de quatre étoiles en ligne verticale et perpendiculaire au corps, est suivi d'un groupe de trois étoiles (*sin*). Celle du centre de ce groupe, *Ho-sing*, l'étoile couleur de feu (*Antarès*),

---

[1] *Che-King* : *Siao ia*, chant X, *Seu yue* (Couvreur, p. 266).

est aussi appelée *Ta-Ho*, le « grand feu » ou encore le « grand horaire », parce qu'à l'équinoxe il indiquait six heures du soir.

D'après le *Tcheou-li*, le commandant du Palais (*Kong-tching*), au printemps et à l'automne, se sert de la cloche à battant de p.116 bois pour annoncer les interdictions relatives au feu. Le commentaire ajoute :

> « Ho-sing se lève au printemps et se couche à l'automne ; en se conformant aux saisons elle en est l'indicatrice.

À la suite du cœur du Dragon viennent les neuf étoiles de la queue qui, terminée par deux étoiles divergentes, se relève comme une queue de scorpion. Elle décrit dans la voûte céleste une immense courbe surbaissée dans laquelle s'inscrit une étoile isolée qui, sur les cartes astronomiques chinoises, se nomme *yu-tze*, le « fils du poisson » ; preuve nouvelle que, dans l'esprit des Chinois, le Dragon constellation n'est que le poisson sous un aspect quelque peu différent. L'amulette de jade d'époque Tcheou (fig. 3) est une représentation assez rare du Dragon avalant la lune ; son corps suit les courbes de la constellation, sa

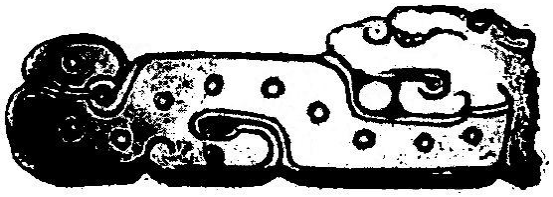

**Fig. 3. — Jade. Constellation du dragon.**
Époque Tcheou, long. 0,085 m.

tête, qui remplace les quatre étoiles (fang) de la constellation, est retournée en arrière vers la lune. Sur une sorte de nageoire déformée à l'intérieur de la courbe de la queue se voit le « fils du poisson ».

La silhouette de cette constellation est d'une importance capitale, car nous la retrouverons à peine modifiée dans certains dragons rituels en jade, dans la catégorie la plus importante des boucles de ceinture en métal ou en jade, et dans les Jou-yi ou bâtons de commandement que la Chine du siècle dernier a encore connus comme insignes de dignité et cadeaux de bon augure. Ceux-ci remontent donc certainement aux Tcheou et ne sont pas une création du boudhisme, comme on l'a dit.

Le Dragon continue à s'avancer dans le ciel et à s'incliner vers l'Occident pour une disparition progressive. De même que l'équinoxe vernal est fixé par la localisation de la pleine lune en *Sin* (cœur du Dragon), l'équinoxe d'automne est fixé par la p.117 coïncidence du lever de *Tsan* (Orion) et de la pleine lune à six heures du soir. Ce même jour, l'étoile centrale de *Sin Ta Ho* (Antarès) se couchera dans les feux du soleil levant ; c'est pour cela que le Petit Calendrier des Hia dit :

> « à la neuvième lune, *Ta-Ho* est dans (le soleil). Au loin, on voit les oies sauvages qui arrivent ; le *Tchou-fou* sort le feu (en permet l'usage).

Ce texte est intéressant par son analogie avec celui du *Tcheou-li* précédemment cité et le rôle du « Grand Feu » dans la réglementation du chauffage.

Il est temps de retrouver notre esturgeon, qui vient de rentrer dans le fleuve Jaune en même temps que la constellation du Dragon est descendue sous l'horizon. En effet, c'est le moment de sa migration d'hivernage ; il va remonter le fleuve pour son séjour de six mois dans les grottes de Kong-Hien. Cette transformation inverse de celle du printemps est mise en relief dans un texte du *Chouei-King* (Code des Eaux) :

> « comme poisson, le Dragon considère l'époque de l'automne comme la nuit.

Li-yuan (IV$^{e}$ s. p. C.), commentant ce texte, dit :

> « Le Dragon à l'équinoxe d'automne descend du ciel pour se terrer et dormir dans les abîmes [1].

## Le yn et le yang

La notion du *yn*, principe faible, et du *yang*, principe fort, est extrêmement ancienne. Elle est liée à l'observation d'un phénomène de physique rudimentaire que peut faire un esprit simple : tout ce qui descend vers la terre le fait sans dépense d'énergie, tout ce qui monte

---

[1] De Visser, *The Dragon in China and Japan*, p. 66.

dégage une force ascensionnelle. Le type du *yn* est la chute de la pluie ; aussi voyons-nous entrer, dans l'ancien caractère qui exprime l'idée de *yn*, un nuage qui s'allonge vers le sol pour se résoudre en pluie, tandis que l'ancien idéogramme du *yang* est formé du soleil au-dessus des couches d'air échauffées et de densités différentes. p.118 Cette opposition s'est étendue à toute la nature : le soleil, producteur de la clarté du jour, de la chaleur, de l'évaporation terrestre, de la sécheresse, de la croissance des plantes, fut considéré comme le réservoir du *yang* ; la lune, qui trône dans la nuit plus froide que le jour, était la source de l'eau et du principe *yn* ; on avait en effet remarqué que, durant les nuits claires de la pleine lune, l'eau se condensait abondante sur les miroirs métalliques. Le printemps, par l'expansion de la végétation et la réapparition des animaux hibernants, l'été, par l'accroissement de la durée du jour jusqu'au solstice et par le dessèchement qu'il engendre, sont *yang*. Par contre, l'automne, par la déchéance de la végétation, par la rentrée des animaux hibernants, participe du *yn* qui est à son apogée en hiver, alors que la durée de la nuit est double de celle du jour, que toute vie animale et végétale s'éteint.

Par extension, le mâle *yang* s'oppose à la femelle *yn* ; de même la vie à la mort, et l'âme spirituelle à l'âme matérielle. La première, le *chen* ou le *houn*, pénètre dans l'être avec la première inspiration à la naissance ; la seconde, le *koei* ou le *pé*, se développe à l'instant de la fécondation et précède ainsi le *chen* de toute la durée de la gestation.

Pour que les moissons soient abondantes et arrivent à maturité, que la prospérité règne dans toute la nature, il faut qu'il y ait harmonie dans les proportions du *yn* et du *yang* ; sinon, l'excès du *yn* amène des inondations, de mauvaises récoltes ; l'excès du *yang* amène la sécheresse, des récoltes insuffisantes, la disette.

Cette harmonie du *yn* et du *yang* est complète à l'équinoxe du printemps par l'égalité du jour et de la nuit, l'égalité de la température et un heureux mélange de pluies et de soleil. De même, les équinoxes séparent l'année en deux moitiés égales, l'une *yang* en rapport avec la

création, la croissance des êtres animaux et végétaux ; l'autre, *yn*, source de dépérissement et de mort apparente.

Cette harmonieuse égalité est exprimée dans le symbole très ancien connu sous le nom de yn yang (fig. 4), représentation très schématique, sous forme de deux espèces de têtards inversés, du poisson *hoang* qui a avalé le soleil et du dragon qui a avalé la lune. Il symbolise l'année divisée en deux moitiés par les équinoxes, l'une *yang* par la persistance de la constellation du Dragon au-dessus de l'horizon pendant six mois ; l'autre, *yn*, par la descente du dragon dans le fleuve sous sa forme d'esturgeon, pendant six autres mois. p.119

**Fig. 4. Yn-Yang. Symbole des principes faible et fort.**

Par analogie, ce symbole représente aussi l'égalité du jour et de la nuit, du *yn* et du *yang*, le jour de l'équinoxe. Cette répartition du *yn* et du *yang* de l'année, fondée sur la présence ou l'absence de la constellation du Dragon dans le ciel, diffère de celle, plus tardive, fondée sur l'ascension du soleil yang depuis le solstice d'hiver jusqu'au solstice d'été.

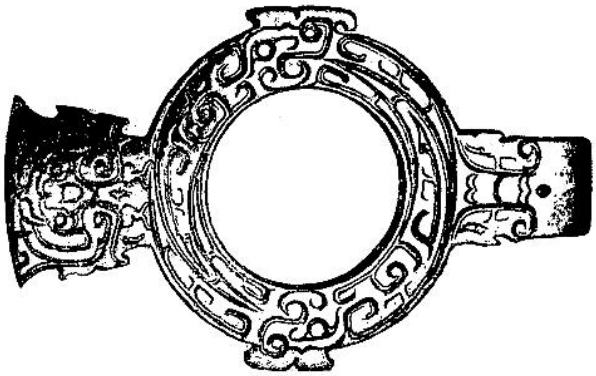

**Fig. 5. — Tablette au Dragon (Long-fou) invoquée pour la pluie.**
Long. 0,16 m.

Voici une pièce en jade jaune verdâtre, tablette au Dragon (Long-fou) invoquée en cas de sécheresse persistante ; entre la tête et la queue, le corps se dédouble en deux dragons yn et yang (fig. 5). Aux traits de la face s'entremêlent des silhouettes d'oiseaux migrateurs qui symbolisent les nuées apportées par les vents du sud et prêtes à se résoudre en pluies ; la séparation des têtes et des queues marque les équinoxes ; l'un des dragons symbolise la p.120

constellation trônant au ciel pendant six mois de printemps et d'été ; l'autre est le poisson *hoang* caché dans le fleuve pendant sa migration d'automne et d'hiver.

## Les animaux « ling » 靈, symboles des ancêtres

La communication entre le haut et le bas, entre les ancêtres et les descendants, étant parfaite à l'époque du printemps, les Chinois pensèrent que certains animaux hibernants ou migrateurs apparaissant brusquement à cette saison et, disparaissant de même à l'automne, possédaient en propre cette harmonie du *yn* et du *yang*, ils en induisirent que par magie imitative ils étaient aptes à établir la communication entre les ancêtres et eux ; ils en firent les symboles des *chen*, les apparences que revêtaient le plus volontiers ceux-ci pour se manifester à leurs descendants.

Cette harmonie du *yn* et du *yang*, apanage de ces animaux, est peinte par l'idéogramme *ling*, dont la partie supérieure, formée du caractère pluie (*yu*), surmonte des danseurs qui, par leurs bonds successifs, procèdent du principe *yang*. Le sens de ce caractère est une idée de transcendance impliquant une sorte de prescience.

Le nombre de ces animaux était assez grand ; mais les Chinois en avaient choisi plus spécialement quatre, qui étaient des familiers du fleuve Jaune et possédaient la parfaite harmonie du *yn* et du *yang*. C'étaient l'esturgeon, la tortue, la grue et une sorte de licorne, dont l'identification avec le cerf semble probable.

p.121 L'esturgeon, *hoang* ou *wang wei*, est l'animal *ling* par excellence, possédant la quintessence du *chen* (spiritualité) ; c'est la forme que prennent le plus souvent les *chen* (esprits transcendants d'ancêtres ayant exercé le pouvoir). Aussi est-il réservé aux empereurs, aux rois, aux princes qui le domestiquent, sans doute pour maintenir magiquement, par sa seule présence, l'harmonie du *yn* et du *yang*, indispensable à la prospérité de l'État.

Un texte très important du *Tso-tchoan* [1] (29e année du duc de Tchao, 541-507 a. C.) rapporte une conversation entre Wei Hien tze et le grand annaliste de la cour Tsai-mei, à propos de l'apparition d'un poisson-dragon dans le district de la Kiang (Chan-si).

D'après Tsai-mei

> « il y avait dans l'antiquité des clans chargés de la domestication des dragons ; un descendant éloigné d'un de ces clans reçut de l'empereur Chouen (2255-2244) une principauté en récompense de son habileté à élever ces poissons ; des dragons furent encore domestiqués longtemps après cet empereur.
>
> L'empereur Koung-Kia (1879-1849 a. C.), en récompense de son zèle, reçut du ciel deux paires de dragons de sexes différents ; l'une provenant du Hoang-ho, l'autre de la Han. L'empereur, ne sachant comment les nourrir, découvrit enfin un descendant d'un clan d'éleveurs de dragons, un certain Liou-lei, qui réussit à les faire boire et manger ; il le prit en affection et le nomma Gouverneur des dragons. Or, la femelle étant morte, sa chair fut confite [2] pour la table de l'empereur. Celui-ci ayant ensuite réclamé ses deux dragons, Liou-lei eut peur et s'enfuit à Lou. S'il n'y a plus d'esturgeon apprivoisé, c'est que chaque espèce de créatures doit avoir ses propres officiers pour veiller soigneusement aux lois de sa nature. Le dragon appartient p.122 aux êtres de l'eau ; or, il n'y a plus d'officier de l'eau, partant on n'en a plus obtenu vivant.

Les indications de ce texte sont précieuses ; l'élevage du poisson dragon, comme animal de caractère sacré, bien avant Chouen, nous reporte au début du troisième millénaire, c'est-à-dire à l'époque de la conception présumée du mythe du dragon. Par contre, au début du

---

[1] *Tso tchoan*, *commentaire de Tso sur le Tchouen tsiou*, ou *Chronique de l'État de Lou* par Confucius. Trad. Legge (*Chinese classics*, vol. V, p. 729.) [c.a. : Trad. Couvreur.]

[2] Les textes chinois mentionnent diverses manières de préparer la chair de l'esturgeon, mais ne citent jamais le caviar.

deuxième millénaire, cet élevage est abandonné et au temps de l'annaliste il n'est plus qu'un souvenir. Il aurait pu ajouter que l'abandon de l'élevage et la suppression de l'officier préposé aux choses de l'eau étaient la conséquence de la déchéance du mythe lui-même.

Par suite de l'extension de la Chine vers le sud, du développement rapide des cultes naturistes au début du deuxième millénaire, la pensée chinoise se détourna peu à peu des vieux usages de la vie aux bords du fleuve Jaune ; l'ancien mythe animiste périclita, la métamorphose du poisson en dragon perdit de plus en plus le sens de la réalité et ne persista plus qu'à titre de symbole.

Un texte du *Chouo Nan* [1] par Han fei tze (IV$^{e}$ s. a. C.) garde encore un souvenir de l'élevage de l'esturgeon :

> « En tant qu'animal, le dragon traité avec bonté est capable de familiarité ; alors on peut le monter à califourchon. Pourtant, sous son gosier, sont des écailles à contre-sens d'un pied de long ; s'il arrive à l'homme de les heurter, le dragon le tue.

On saisit ici le rôle prophylactique des barbillons tactiles ; leur attouchement étant pour le poisson une menace de danger, il réagit brutalement par instinct de conservation.

Un souvenir de l'élevage a été aussi conservé dans le *Li-Ki (Li yun)* :

> « Pourquoi considère-t-on le dragon comme animal domestique ? c'est que, comme poisson, l'esturgeon (*wei*) ne se sauve pas par peur.

Ce texte exprime clairement l'identité du dragon et de l'esturgeon.

La domestication abolie, l'esturgeon continue cependant à p.123 jouer le rôle d'animal transcendant.

> « À la deuxième lune, dit le *Petit calendrier des Hia*, on sacrifie le *wei*.

Le *Tcheou-li* dit aussi :

---

[1] De Visser, *op. laud.*, p. 63.

> « Au printemps on offre le wang-wei.

Le *Li-Ki (Yue ling)* dit à son tour :

> « Au dernier mois du printemps l'empereur monte en barque pour prendre l'esturgeon ; il le présente au temple des ancêtres pour demander la maturité des grains.

Les expressions « présenter » et « offrir » laissent supposer que le *wei* était présenté vivant au temple, comme l'est la carpe encore à notre époque, et immolé ensuite ; je pense que c'est dans ce sens que doit être interprété le sacrifice dont parle le *Petit calendrier des Hia*.

Voici deux textes du *Li-Ki*, dans lesquels les animaux *ling* symbolisent les ancêtres venant au-devant des offrandes qu'on leur offre. Au chapitre *Li yun*, pour caractériser l'âge d'or des anciens empereurs, il dit :

> « Le phénix mâle et le phénix femelle, la licorne mâle et la licorne femelle étaient dans les marais des environs, la tortue et le dragon étaient dans les étangs du Palais impérial

au moment du sacrifice.

Au chapitre *Li-k'i* nous lisons :

> « Les empereurs de l'antiquité utilisaient des terrains propices pour sacrifier à l'Empereur d'en haut dans la banlieue, les sacrifices montaient au ciel ; c'est alors que le phénix mâle et le phénix femelle descendaient, que la tortue et le dragon arrivaient.

Le dragon est bien ici le *hoang yu* (poisson jaune).

Le Chouei yin tou [1] nous aide à comprendre les textes ci-dessus :

> « Le dragon jaune est la quintessence du *chen* (spiritualité) et le chef des quatre dragons. Si le roi n'assèche pas les étangs et les lacs, l'eau peut y pénétrer, et les dragons jaunes,

---

[1] *Chouei yin tou*, par Souen Jeou tchen (VI$^{e}$ siècle), cité par De Visser, p. 57.

> conformément à leur nature, prennent leurs ébats dans les étangs et les lacs.

Par ces étangs et lacs il faut entendre les lagunes bordant les fleuves qui n'ont pas encore de lit fixe, et dans lesquels s'engagent les poissons. Les villes fortifiées et les palais p.124 construits souvent à proximité des rivières, telles que la Wei, utilisaient ces lagunes pour l'inondation des fossés. C'est ce qui explique la présence des animaux *ling* au moment du sacrifice, et aussi les batailles de dragons si souvent mentionnées dans les textes, comme signes de mauvais présages.

En fixant à quatre le nombre des animaux *ling*, tels que les énumère le *Li-Ki*, on semble avoir voulu limiter le nombre de ces êtres transcendants, symboles des *chen* (esprits ancestraux des empereurs, rois-princes, s'élevant au-dessus de la terre).

Mais le texte suivant du *Tcheou-li* montre que les *k'i*, esprits transcendants liés à la terre et ne s'élevant pas au-dessus d'elle, sont aussi symbolisés par des animaux. Lors des sacrifices

> « un premier appel des six instruments de musique attire les êtres ailés qui répondent aux *k'i* des fleuves et des étangs ; un second appel attire les êtres à poils courts qui répondent aux *k'i* des monts et des bois ; un troisième appel attire les animaux à écailles qui répondent aux *k'i* des éminences et des collines ; un quatrième appel attire les êtres velus qui répondent aux *k'i* des terrains fertiles et des plaines ; un cinquième appel attire les êtres à carapace qui répondent aux *k'i* de la terre ; un sixième appel attire les êtres symboliques qui répondent aux *chen* du ciel (*Tcheou-li, Ta seu lao*, grand maître de la musique).

Les *chen* se plaisent particulièrement à prendre l'aspect d'animaux rares et étranges, d'animaux migrateurs, dont l'apparition soudaine frappait les Chinois.

Un texte du *Tso-tchoan* (3e année du duc Suan, 606 a. C.) est significatif à cet égard :

> « Jadis, quand la règle des Hia était la vertu, des animaux des parties éloignées de l'empire étaient envoyés en tribut ; avec le métal que présentaient les gouverneurs des neuf provinces de l'empire, Yu le grand (2202 a. C.) fit fondre des chaudières à trois pieds (*ting*) décorées d'images de ces animaux, tous parfaitement exécutés, ce qui permit au peuple de discerner les *chen* authentiques de leurs contrefaçons trompeuses ; aussi le peuple, sur les fleuves et les marais, dans p.125 les monts et les bois ne rencontra plus les *tch'eu*, les *mei*, les *wang leang*, et ne se laissa plus circonvenir par eux. Dès lors, l'harmonie s'établit entre le haut et le bas pour jouir des bienfaits du Ciel.

Les *tch'eu*, les *mei*, les *wang leang* sont les produits d'une imagination surexcitée, apparitions soudaines à corps d'animal et à tête d'homme, trompant d'autant plus facilement les mortels que les *chen*, même sous la forme animale, conservent souvent la figure humaine.

Il est donc bien évident, d'après ce texte, que tous les animaux figurant sur les ustensiles de bronze du culte des Ancêtres sont les symboles des *chen* ; de même que les animaux qui entrent dans la composition des formules votives de ces vases, coupes, etc. Le rhinocéros et l'éléphant ne sont pas rares ; les dragons se multiplient à l'infini sur la surface des vases, soit de face, soit de profil ; d'autres sont entièrement couverts de petites carpes qui se suivent ; enfin, dans les formules dédicatoires, on voit fréquemment celle-ci : le fils du dragon a fait pour son père... ce précieux vase *tsouen-yi*.

> « En la septième année du duc de Tchao (536 a. C.), dit encore le *Tso tchoan*, le marquis de Ts'in, au cours d'une maladie, rêva qu'un ours jaune entrait dans sa chambre. Tzen tchan dit :
>
> — Jadis, Yao mit à mort Kouen au mont Yu, les trois dynasties précédentes lui offraient des sacrifices ; peut-être vous, marquis de Ts'in, n'en avez-vous pas offert ?

Ici, le chen de Kouen, affamé de sacrifices, a pris la forme d'un ours jaune.

Nous lisons encore dans le commentaire de Tso :

> « En la seizième année (611) du duc Wen de Lou, des serpents abandonnèrent le Palais des Sources, et entrèrent dans la capitale en nombre égal à celui des anciens princes. Au huitième mois la mère du duc mourut, il fit abattre la Tour des Sources.

Les serpents sont ici les *chen* des anciens ducs de Lou.

Remarquons que le serpent et le dragon, en qualité d'animaux à écailles, sont considérés comme de la même famille. p.126 D'après le *Choui Ki* [1] (VI$^{e}$ s. p. C., par Jen fang) :

> « un serpent d'eau, après cinq cents ans, devient un *kiao* (alligator), un *kiao* après mille ans devient un dragon.

Seuls les *chen* de princes, rois ou empereurs empruntent ces formes ; leur apparition sous l'aspect d'un dragon est généralement précurseur d'un changement de règne. C'est pour cela que nous lisons dans le *Kouo-yu* (Discours des États feudataires, V$^{e}$ s. a. C.) :

> « Lors de la chute des Hia, les *chen* de deux seigneurs de Pao prirent la forme de dragons ».

D'après le *I K'ien tsao tou* [2], ouvrage de divination :

> « Quand un empereur ou un roi est sur le point de s'élever (au trône) un dragon, (un *hoang*, un *wang wei*) apparaît dans le Hoang Ho ou dans la Lao.

L'empereur Yao (2357 à 2286 a. C.) était considéré comme fils d'un dragon rouge, qui visita sa mère, portant sur le dos cette inscription : « Vous aussi, vous recevez la protection du Ciel ».

> « L'obscurité et les vents s'élevèrent de toutes parts, le dragon la toucha, elle enfanta et quatorze mois après donna naissance à Yao à Tan ling.

---

[1] De Visser, *The dragon in China and Japon*, 1913.

[2] *Ibid*.

(*Annales sur Bambou*, ch. II ; éd. Legge, p. 112).

Taï-Kong vit un *kiao long* (dragon) sur sa femme, au milieu du tonnerre, des éclairs et de l'obscurité profonde, alors qu'elle était endormie au bord d'un étang. Elle rêva qu'elle avait commerce avec une divinité et ensuite donna naissance à Kao-tsou (206-195 a. C.). Cet empereur, très amateur de vin, était toujours sous la protection du Dragon, quand il était pris de boisson... [1]

Tout ce que les textes nous apprennent est confirmé par l'examen des vases rituels en bronze d'époque Tcheou et Han, et par l'étude de certaines pierres sculptées sous les Han.

Nous décrirons sommairement trois vases de bronze d'époque Tcheou.

Ils offrent cette particularité de n'être pas seulement décorés p.127 de masques de dragon (*t'ao-t'ié*) et de dragons passant sur un fond de nuages, mais d'être eux-mêmes en forme de dragon ; ce sont de véritables vases plastiques. Ils représentent une déformation si avancée du dragon-esturgeon que les Chinois l'ont méconnu et font figurer ces vases dans les catalogues sous le nom de « Vases au tigre ». Leur gueule largement ouverte, bordée de dents menaçantes, leurs yeux saillants, leurs oreilles de vache, surmontées de cornes énormes, conviennent bien à l'espèce d'être monstrueux qu'est le *t'ao-t'ié*, destiné, d'après une opinion populaire, à inspirer une crainte salutaire des excès de table, si fréquents dans les repas qui suivaient les sacrifices.

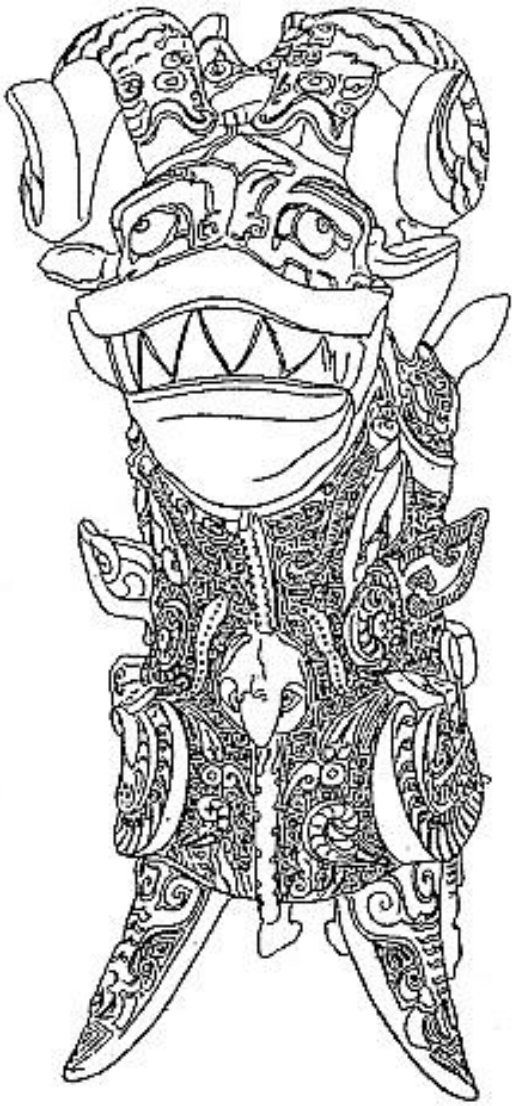

**Fig. 6. — Vase rituel de bronze (Yi).**
Époque Tcheou. Face.

[1] *Mémoires historiques* par Se-ma Ts'ien, trad. par Éd. Chavannes, vol. II, p. 325.

**Fig. 7. — Vase rituel de bronze (Yi).**
Époque Tcheou. Profil.

p.128 Cette sorte de vases est d'un style si touffu qu'elle choque notre idéal de beauté, résidant dans la simplicité et l'harmonie des lignes ; mais, au point de vue rituel, cette complexité se justifiait aux yeux des Chinois par l'énorme influx ancestral qui s'en dégageait. Le vase *yi* (fig. 6 et 7) est de beaucoup le plus chargé de ceux actuellement connus ; le dragon qu'il nous présente ici, à la face antérieure, est répété avec quelques variantes à la face postérieure : le corps est couvert de dragons, de serpents, d'oiseaux fantastiques sur un fonds de nuages, et la tête est surmontée de cornes qui figurent des carpes. Une glose du *Chouo-wen* dit : « C'est à un poisson bondissant que les cornes des animaux ressemblent le plus » ; mais je crois p.129

pouvoir présenter une explication plus rationnelle. Les carpes sont en relation étroite avec le dragon-esturgeon, comme les sujets avec le prince, comme les cornes avec la tête qui les porte ; elles sont, de plus, messagères de faveurs ancestrales, comme les cornes de la Constellation du Dragon sont messagères du printemps et des faveurs d'en haut par harmonie du *yn* et du *yang*. Trois des pieds sur quatre sont ornés d'une tête humaine, en haut relief, de type mongol, surmontant un torse à deux mamelons ; l'un des deux bras croisés est couvert d'écailles ; viennent ensuite trois anneaux du corps d'un serpent. Ce sont là des *chen* sous l'aspect de serpents et faisant corps avec le symbole du pouvoir ancestral.

**Fig. 8. — Vase de bronze rituel (Yeou).**
Époque Tcheou. Long. 0,25 m.

La figure 8 reproduit un vase *yeou*, de la célèbre collection p.130 Sumitomo Kichizaémon à Osaka, qualifié dans le catalogue de « tigre allaitant ». Or, ce tigre est un dragon qui n'allaite pas. Cette illusion vient du geste du dragon qui serre contre sa poitrine dans ses bras puissants armés de griffes, un personnage de même type mongol, dont le corps tout à fait normal est accroupi et plaqué sur l'abdomen du dragon ; on le voit donc de dos, les deux jambes accolées à celles du monstre, les deux bras levés contre sa poitrine, le gauche tenant une sorte de sceptre recourbé, terminé vraisemblablement par une tête de dragon. C'est encore là le *chen* d'un empereur, ici sous un aspect entièrement humain, et sous la protection du pouvoir ancestral. Nous mentionnerons le cartouche d'un vase d'époque Han dans la même collection ; dans son temple des ancêtres (fig. 9), le descendant prie en tenant dans la main un sceptre dont l'extrémité recourbée est certainement une tête de dragon. Cet objet rituel symbolise les ancêtres ou l'intermédiaire entre eux et le descendant. Cette inscription votive est d'un grand intérêt parce qu'elle nous initie à la forme primitive du sceptre, Jou-yi, nous fait voir qu'il a la courbe caractéristique de la constellation du Dragon, et que cette forme rituelle a survécu sans modification jusqu'à nos jours.

**Fig. 9. Inscription d'un vase rituel de bronze.** Époque Han.

Le troisième vase kou (tambour), appartenant à la même collection, est la représentation en bronze d'un de ces tambours *ling* au moyen desquels on conviait les ancêtres à venir assister au sacrifice dans le temple et dont les extrémités étaient tendues de la peau de l'alligator appelé *t'ouo* : Le couvercle est orné de deux oiseaux migrateurs figurant des nuages. Sur la panse s'étale un personnage humain dont la tête, du même type et en saillie, porte des oreilles et des cornes de

dragon. C'est encore une personnification du pouvoir ancestral avec accessoires caractéristiques de dragon (fig. 10).

**Fig. 10. — Vase de bronze rituel (Kou).**
Époque Tcheou. Haut. 0,54 m.

p.131 Dans le même ordre d'idées, on peut citer une pierre sculptée des chambres funéraires de Wou leang ts'eu, représentant Fou-hi avec

son équerre et Niu-Koua avec le compas [1]. À partir du tronc leur corps est celui d'un serpent ou d'un dragon ; les queues des deux personnages s'entrelacent comme les serpents d'un caducée. Autour d'eux évoluent des personnages aussi à queue d'esturgeon bifide, simulant des membres inférieurs humains. Je crois utile de faire remarquer ici que, sur les vases de bronze, les dragons passants ou affrontés sont souvent représentés avec une queue à un seul lobe qui est le lobe supérieur et très long de la queue de l'esturgeon ; quant au p.132 petit lobe inférieur, on le représente courbé en avant comme une sorte de pied, de sorte que l'on prend volontiers cette queue pour une queue de serpent.

D'après le *Li-Ki*, sous le règne du mythique Fou-hi, du Hoang-ho sortit un cheval dragon qui portait sur son dos des dessins, dont l'empereur tira les huit trigrammes (*koua*) d'où sortit plus tard le « Livre des Mutations » (*Y king*).

Le cheval dragon (*long ma*) est un esturgeon de grande taille ; l'assimilation du dragon au cheval est due au caractère *yang* et bondissant des deux animaux, à leur aptitude à franchir de longues distances, à la manière dont ils prennent leurs ébats dans l'eau, aux crêtes cornues de l'esturgeon qui simulent les oreilles rabattues du cheval. Notons encore que le cheval, le serpent et le dragon sont trois animaux *yang*, qui se suivent dans le cycle des douze animaux du zodiaque chinois.

De cette assimilation de l'esturgeon au cheval sont nés les dragons ailés et à crinières, attelés aux chars des divinités célestes, sur les pierres des tombeaux des Han.

La figure 11 [n.r.] représente un dragon en jade avec une crinière de cheval et la barbiche de l'esturgeon, et la figure 12 [n.r.] un dragon à tête de carpe ou de cheval et à cornes d'esturgeon.

---

[1] *Mission archéologique*, par Éd. Chavannes, pl. LX.

Les carpes, ces dragons de second ordre, sont, à peu près pour les mêmes raisons, assimilées à des coursiers et attelées aux chars des divinités. Nous lisons dans les *Kou kin tchou* :

> « Les gens de Yen tcheou nomment la carpe rouge le *ki* rouge, la carpe bleue verdâtre le cheval bleu vert, la carpe noire le *kiu* noir, la carpe blanche le *k'i* blanc et la carpe jaune le cheval (*tchouei*) jaune.
>
> « Le *ki* et le *kiu* sont des coursiers capables de faire mille *li* (600 km) par jour, le *k'i* blanc est le timonier des chars ».

Les carpes mentionnées par ce texte sont symboliques des cinq Éléments ; il en est de même des dragons des cinq couleurs qui sont certainement les symboles des cinq Empereurs superposés sous les Ts'in [1] et les Han aux cinq Éléments.

p.134 Nous citerons encore la légende bien connue d'Hoang-ti (2697-2598 a. C. ), montant au ciel sur un dragon, contée à l'empereur Ou (140-87 a. C.) par un charlatan politique, Kong Souen king :

> « Quand Hoang-ti eut terminé la fonte de trois urnes, un dragon à la barbiche pendante vint le chercher. Hoang-ti monta sur le dragon, ses ministres et ses femmes en firent autant, au nombre de soixante-dix personnes. Alors le dragon s'éleva ; les petits officiers qui, n'avaient pu prendre place sur le dragon, s'accrochèrent à sa barbe qui leur resta dans les mains. L'arc d'Hoang-ti tomba aussi ; le peuple fut spectateur de l'apothéose. Quand Hoang-ti fut monté au ciel, le peuple ramassa son arc et les poils de la barbe du dragon, après avoir pris congé de Hoang-ti par un grand cri.

Cette légende, dont le fond doit être très ancien, a pris sous les Han son caractère anthropomorphique ; elle ne fait que recouvrir l'ascension du *chen* d'Hoang-ti sous la forme d'un esturgeon dragon, muni de la barbe qui lui est si spéciale.

---

[1] Dynastie du Ts'in (255 à 206 a. C.).

Comme exemple du symbole du dragon directement en rapport avec le mort, je décrirai un jade de la bouche (*han yu*), petite pièce de jade mise dans la bouche du mort, probablement au moment du premier habillement. Jusqu'ici, on ne connaissait pour cet usage que des cigales plates, stylisées, qui ne semblent pas remonter plus haut que la fin des Tcheou. Ce *han yu* (fig. 13), légèrement incurvé pour épouser la courbe de la langue, est orné sur les deux faces d'une tête de dragon, dont le style très archaïque et la technique sont plutôt de la belle époque des Tcheou.

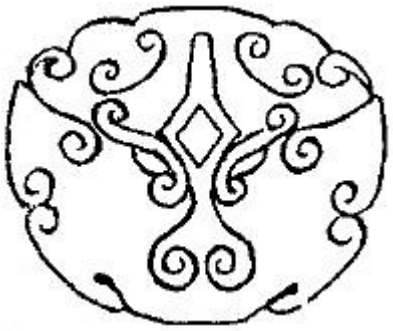

**Fig. 13. Han-yu.**
**Jade de la bouche du mort.**
Époque Tcheou. Larg. 0,032 m.

Le *Tcheou-li* et le *Li-Ki* ne font que mentionner le *han-yu*, sans aucune indication sur sa signification intime, ni sur les formes de masque de dragon et de cigale qu'il a revêtues successivement. Mais nous savons d'une part que le *chen*, la partie p.135 spirituelle (*yang*) de l'âme du défunt, se dégage de la partie matérielle, du *koei* d'essence yn ; qu'elle s'exhale par la bouche et monte vers le haut pour se réunir à tous les *chen* qui constituent l'assemblée des ancêtres. Durant la vie, la cohésion de ces deux principes de l'âme est proportionnée au rang et atteint son plus haut degré chez le Fils du ciel ; aussi existait-il des rites mortuaires importants pour aider magiquement à la séparation du *yn* et du *yang* de l'âme.

À l'époque de la vogue du mythe du dragon, l'apparition des vents chauds et humides à l'équinoxe vernal, l'augmentation de la chaleur solaire, le développement de la végétation et l'accroissement des troupeaux, marquaient l'origine du *yang* de l'année, qui se trouva ainsi partagée en deux semestres : printemps et été (*yang*), automne et hiver (*yn*). Par sa montée à Long-men au même moment, le dragon devint naturellement le symbole de la séparation du *yn* et du *yang* de l'année. De là l'usage d'en placer l'image dans la bouche du mort, pour aider magiquement à la séparation du *yn* et du *yang* de l'âme.

Plus tard, par suite de l'invention du gnomon, du méridien et de la clepsydre, la régression de la longueur d'ombre méridienne du soleil à partir du solstice d'hiver exprima la progression du *yang*, et sa régression à partir du solstice d'été devint l'équivalent de la progression du *yn*. De là, vers la fin des Tcheou, l'usage de représenter le *han yu* sous forme d'une cigale ; celle-ci, par son apparition subite vers le solstice d'été, marque également la séparation des deux moitiés *yn* et *yang* de l'année et l'égalité, l'accord, l'harmonie de ces deux principes ; par magie imitative, elle joue le même rôle que le dragon dans la séparation du *yn* et du *yang* de l'âme du défunt.

N'oublions pas non plus que le deuxième mois de l'année était en Chine le mois des morts, qu'il est encore le mois de la célébration de la Fête des tombeaux. Peut-être cet usage se rattache-t-il à la très ancienne idée de la séparation du *yn* et du *yang*, symbolisé par le mythe du dragon. p.136

La tablette des ancêtres est connue très anciennement par un caractère (fig. 14) qui représente le contour de la tablette sur laquelle se détache sous un point noir un caractère qui est l'idéogramme 王, *wang*, dont le trait inférieur est déformé en une courbe, identique à la courbe de la constellation du dragon. L'âme est ici représentée sous la forme d'un *wang wei* montant vers le soleil, vers l'œil de lumière.

**Fig. 14.**

罔 La forme moderne de cet ancien caractère-tablette est un homophone de 王, *wang*, où se retrouve ce caractère avec la même déformation, mais avec transformation du point solaire isolé en deux points réunis à *wang*. Sa signification de disparition, d'absence, de négation est en parfaite corrélation avec l'idée funéraire de l'ancien caractère.

Nous allons maintenant démontrer le bien-fondé de cette opinion à l'aide de certains rites funéraires tels qu'ils se pratiquent encore.

La tablette funéraire est une petite planchette à sommet arrondi, dressée verticalement sur un socle carré ; au milieu, une ligne d'écriture énonce les nom, prénoms, titres, grades et dignités du défunt ; elle est pourvue de chaque côté d'un petit trou qui figure les oreilles. Inscrit dans le sommet arrondi, immédiatement au-dessus de la ligne d'écriture, est sculpté dans le bois ou seulement dessiné un petit disque isolé ou accompagné de flammes : c'est le disque du soleil.

Lors de l'enterrement, la tablette est portée en avant du cercueil. Dès que ce dernier est descendu dans la fosse, le fils aîné s'agenouille à l'extrémité, du côté des pieds, ses frères derrière lui et les autres parents de chaque côté de la fosse. On lui apporte la tablette qu'il reçoit pieusement et qu'il salue en l'élevant au-dessus de sa tête. C'est alors qu'a lieu la ponctuation de la tablette dans l'intention d'y fixer la partie transcendante de l'âme, le *chen* ou âme spirituelle. Cette ponctuation de plusieurs endroits rituels se fait à l'aide d'un pinceau trempé dans p.137 l'encre rouge, ou mieux encore dans le sang de la crête d'un coq transporté en cage à cet effet. Elle est confiée à un mandarin ou à un gradué spécialement rémunéré pour cela ; la tablette étant orientée vers le soleil, astre du *yang*, il touche de son pinceau le globe du soleil, puis le bas de la tablette, et, à mi-hauteur de chaque côté, il marque deux points pour les oreilles et les yeux avec accompagnement d'une formule rituelle. Il termine enfin par un point au sommet du caractère 王, *wang*, tracé préalablement dans la colonne centrale de la tablette, pour le transformer, dit-on, en 主 *tchou*, tablette. À ce moment, l'âme est fixée et la tablette devient une sorte de médium qui permet d'établir la communication entre le haut et le bas. Le caractère 王, *wang*, tracé d'avance, démontre clairement que l'idéogramme de l'ancien caractère-tablette (fig. 14) est un 王 *wang* modifié. L'attouchement du disque du soleil le rend flamboyant, lui communique ainsi le caractère *yang*, et cela devrait suffire, puisque le *wang* est alors dressé sous le soleil comme à Long-men. Mais le rite n'étant plus compris, le point noir isolé de l'ancien caractère « tablette » est fixé au sommet du *wang* et le transforme en *tchou*, ce

qui devient absurde, car il n'y a aucune raison d'inscrire le caractère-tablette sur la tablette que tout le monde connaît. D'après une autre opinion, on transformerait ainsi le caractère *wang* « roi » en *tchou* « maître », ce qui ne serait pas plus raisonnable.

Enfin, le caractère moderne 皇, *hoang*, est un homophone de *wang*, c'est un 王 *wang* sous le 日 soleil ; c'est par superfétation graphique que l'on a ajouté, au-dessus du soleil, le point noir isolé de la tablette. Ce caractère s'applique actuellement aux plus anciens souverains mythiques de la Chine, à Fou-hi, à Chen-nong et à Hoang-ti, et l'étymologie qu'en donne le *Chouo-wen* est « Souverains du commencement ».

Après la démonstration précédente, sachant par la p.138 légende et la sculpture sur pierre que ces anciens souverains se sont transformés en dragons et que deux d'entre eux sont l'objet de légendes auxquelles se mêle intimement le dragon, nous concluons que 皇, *hoang*, signifie « esturgeons sous le soleil » et que ces empereurs mythiques sont montés au ciel sous forme de dragons.

L'étymologie reçue de 王 *wang* « roi », | l'homme qui réunit 三 la triade (Ciel, Terre, Humanité), reflète les idées d'une philosophie tardive qui la rendent inadmissible ; d'autre part, l'étymologie de 黄 hoang « jaune » paraît bien recherchée. Celle que je propose permet de classer dans un même groupe plusieurs homophones qui ont tous des rapports étroits avec notre sujet.

L'idéogramme 黄, *hoang*, dont le sens unique actuel est « jaune », est construit comme le caractère 魚 *yu* « poisson ». Sous sa forme ancienne il montre mieux encore une tête à deux cornes projetée en avant, deux nageoires pectorales, une colonne vertébrale supportant une cage thoracique et terminée par deux nageoires caudales. Dans le caractère « poisson » les nageoires sont abdominales et disposées de part et d'autre des nageoires caudales. 黄 *hoang* serait donc un des noms du grand esturgeon, et par extension aurait traduit l'idée générale de « jaune » qui est la couleur de ce poisson.

Il n'est pas sans intérêt de rapprocher de ce caractère trois formes du caractère *long* « dragon » 龙 竜 龍 ; la première, à tête pourvue de deux cornes, est peu usitée ; la seconde est unicorne, comme beaucoup de têtes de dragons dans l'art ; la troisième, la plus connue, se compose du caractère précédent, moins la colonne vertébrale à queue recourbée, et, à droite, d'un idéogramme qui est le schéma de la constellation. Les traits de la courbe de la queue, qu'on serait tenté de prendre p.139 pour des pattes, sont plus vraisemblablement les trois bandes de la voie lactée qui sur les planétaires chinois recoupent cette courbe. De sorte que l'ensemble du caractère se composerait du dragon *yn*, l'esturgeon *hoang* et du dragon *yang*, la constellation.

王 *wang* « roi » n'est peut-être qu'une simplification de 黄 *houang* : une tête sur un rachis avec deux nageoires pectorales et deux caudales.

À l'appui de cette hypothèse, je rappelle : 1° que les courtes inscriptions des vases de bronze Chang et Tcheou commencent souvent par l'idéogramme du prince, représenté nu, mais coiffé d'une tiare à cornes dont les enroulements sont identiques à ceux des cornes des *t'ao-t'ié* des vases de bronze. D'autre part, les textes nous disent qu'en certaines circonstances l'esturgeon étale ses ouïes au soleil ; le poisson semble alors avoir la tête flanquée de deux énormes oreilles dont la courbe extérieure, faisant suite à la crête cornue du sommet du crâne, a donné naissance aux cornes à double volute des mêmes *t'ao-t'ié*. Il est donc possible que le prince ait eu comme coiffure d'apparat la dépouille de la tête d'un dragon, d'autant plus que cette tiare à cornes se retrouve à la fois dans l'ancien caractère *kiun* « prince », et dans l'ancien caractère *ti* « empereur ». C'est de cette coiffure que le prince aurait pris le nom de *houang*, et que *wang* aurait pris le sens de roi.

## Le dragon et les nuages

Quand nous lisons dans le *I King* : « le dragon caché dans l'eau est sans utilité, le *yang* est descendu », nous comprenons maintenant qu'il s'agit du dragon qui, à partir de l'équinoxe d'automne, a repris sa vie d'esturgeon ; pendant les six mois d'automne et d'hiver règnent le vent desséchant, la neige ; les animaux hibernants se terrent, tout est mort dans la nature, la vie agricole n'existe plus, le *yn* prédomine ; aussi le commentaire ajoute avec raison que ce n'est pas l'époque de l'activité. p.140 Mais quand le *I King* parle d'un dragon aperçu au-dessus d'un champ de riz, volant dans le ciel pour annoncer la venue d'un sage, nous devons bien l'entendre comme un nuage, et plutôt comme un nuage orageux ; puisque l'appendice V du *I King*, attribué à Confucius, dit : « Chen (le tonnerre) est le dragon ».

Il dit encore : « le nuage suit le dragon, comme le vent suit le tigre » ; c'est, en effet, à l'équinoxe du printemps que le ciel devient nuageux et pluvieux, et à partir de l'équinoxe d'automne qu'apparaissent les vents desséchants.

Nous trouvons la raison de ces opinions dans le renversement de la mousson à l'équinoxe du printemps en Chine ; aux p.141 vents froids des plateaux sibériens succèdent les vents chauds chargés des vapeurs de l'océan Indien. Ce changement se produisant à l'époque de la montée du dragon esturgeon à Long-men et de sa transformation en Dragon constellation, les Chinois établirent un rapport de cause à effet. Une seconde cause de formation des nuages est l'évaporation des eaux sous l'influence d'un soleil toujours plus ardent ; aussi les voit-on monter de la surface des cours d'eau, comme s'élève le dragon, sous forme de volutes, de traînées plus ou moins contournées qui ne sont pas sans analogie avec la forme arquée que prennent l'esturgeon et la carpe, quand ils sautent à Long-men et aussi avec les courbes de la constellation du Dragon ; comme cela ressort clairement de la comparaison du *hoang* de jade (fig. 1 [n.r.]), et de la partie supérieure du symbole en jade du culte de l'Est qui est un nuage (fig. 15 [n.r.]).

Dans le *Li-Ki (Yue-ling)* nous lisons :

> « Au deuxième mois du printemps, la pluie commence à tomber. En ce mois arrive l'équinoxe, le tonnerre se fait entendre, les éclairs commencent à paraître.

Les batailles de dragons esturgeons dans les étangs, les lagunes et les fossés des villes ont toujours été considérées comme signes de mauvais augure : inondations, guerres, etc. ; mais l'imagination populaire ne tarda pas à transporter dans le ciel les batailles de dragons sous forme de tornades, cyclones, tourbillons. C'est ce qu'explique le texte suivant de Li-yuan dans le *Chouei King* :

> « à l'est de la rivière, la Han, les cités considèrent comme des *tchen* (鱣 esturgeon, *hoang*) les trombes, les inondations, les cyclones, les tourbillons. Autrefois les sexagénaires disaient : « c'est le *tchen* qui secoue sa longue barbe ; aux grandes marées de pleine lune, il monte tout droit jusqu'à étaler au soleil ses ouïes.

Ce texte confirme ce que nous avons dit au début de cette étude sur la confusion dans la pratique entre les deux espèces d'esturgeons, le *tchen* ou *hoang yu* et le *wang wei* ; il est à p.142 rapprocher du texte précédemment cité de Han fei tze sur les réactions violentes que provoque le contact avec la barbe de l'esturgeon ; enfin, il confirme la montée à Long-men aux grandes marées équinoxiales qui se font sentir jusque-là.

Le vulgaire est souvent plus crédule que ses princes, comme le démontre ce passage du Tso tchoan (dix-neuvième année du règne du duc de Tchao, 523 a. C.) :

> « Il y eut une grande inondation à Tcheng, des dragons se battirent dans les lagunes de la Wei en dehors de la porte Che. Le peuple demanda qu'un sacrifice leur fût offert, mais Tze tch'an refusa en disant : « Quand nous nous battons, les dragons ne s'occupent pas de nous ; pourquoi nous occuperions-nous d'eux quand ils se battent ? »

Mais avec la décadence des Tcheou et l'ère de superstition qui débute avec les Ts'in et les Han, nous voyons la croyance aux batailles de dragons et aux malheurs qu'elles engendrent s'accentuer toujours davantage, grâce aux encouragements d'un taoïsme décadent. Dans l'Histoire de la dynastie des Song, à la cinquième année de l'ère Kien t'ao (1169 p. C.), on lit :

> « Des dragons s'étant battus, il en résulta une tempête ; deux d'entre eux s'envolèrent et des perles grandes comme des roues de chars tombèrent sur le sol où des pâtres les trouvèrent : l'année suivante, il y eut des inondations.

Ces perles prodigieuses se relient sans doute à la perle de la lune dans la gueule du dragon.

On peut s'étonner de voir se glisser des récits aussi invraisemblables dans l'histoire officielle d'une dynastie qui avait rêvé la restauration des usages et des idées de l'antiquité par la réhabilitation du confucianisme.

## Les sacrifices pour la pluie

Le plus ancien sacrifice que mentionnent les textes [1], est p.143 celui que fit en 1760 a. C. l'Empereur T'ang, fondateur de la dynastie Chang-Yin et vainqueur du dernier des Hia, pour triompher d'une sécheresse qui persistait depuis six ans.

> « Il y eut une grande sécheresse produite par le ciel et pendant cinq années on ne fit pas de moissons. Alors T'ang adressa une prière en offrant son corps au bois de Sang et dit :
>
> — Si c'est moi, l'homme unique, qui suis coupable, la culpabilité ne s'étend pas à la multitude ; si c'est la multitude qui est coupable, que cette culpabilité soit sur moi, l'homme unique. Ne permettez pas que, parce que moi, l'homme unique, j'ai manqué d'habileté, l'Empereur d'en haut, les mânes et les dieux ruinent la vie du peuple.

---

[1] *Le dieu du sol dans la Chine antique*, appendice au *T'ai chan*, par Éd. Chavannes, p. 473 (texte de Lu pou wei, † 235 a. C.).

> Alors il coupa ses cheveux, rogna ses ongles et offrit son corps en victime ; par ce moyen il demanda le bonheur à l'Empereur d'en haut. Le peuple en fut très satisfait et la pluie arriva en abondance.

Nous aurions tort de rabaisser ce sacrifice ; pour un Chinois, et surtout pour un empereur, il est beaucoup plus important que nous ne pensons.

L'esprit de la végétation, l'esprit du sol revêt ici la forme la plus ancienne qu'on lui connaisse, celle d'un bois sacré.

Or, cet esprit du sol était déjà sous les Hia personnifié par Keou-Long, fils de l'empereur mythique Kong-Kong (3218 a. C.), comme l'esprit de la moisson était personnifié par Tchou, fils de l'empereur mythique Chen-nong (3070 a. C.), sorte de Triptolème chinois, dont le nom signifie « agriculteur transcendant » et symbolise l'établissement de la civilisation agricole. Or, à la suite de cette sécheresse prolongée, T'ang, mécontent des services de Tchou, le remplaça par K'i, fils de l'empereur K'ou (2435 à 2366), plus connu sous le nom d'Heou-tsi, Patron des Moissons. Il conserva Keou-long, Patron du sol, parce qu'il ne trouva personne pour le remplacer, dit-on.

Ce Keou-long, génie titulaire du sol, Patron du sol, paraît identique à Keou mang, génie du printemps, que cite le *Li k'i* (*Yue-ling*). Les deux caractères *Keou* et *long* signifient : p.144 « dragon recourbé » et semblent dès lors ne pouvoir s'appliquer qu'à la constellation du Dragon, qui paraît à l'équinoxe vernal, au moment du renversement de la mousson, et coïncide avec les pluies printanières. Nous savons d'autre part que les sacrifices au tertre du Patron du sol ont lieu au printemps pour demander une bonne récolte, et en automne pour remercier. Ces rapprochements invitent à penser que la personnification de l'esprit de la végétation, *Keou-long*, ne serait que le dragon printanier ; ainsi s'expliquerait aisément que T'ang ait été en peine de le remplacer.

De plus, il est en rapport étroit avec ce bois sacré, ce bois *Sang* auquel l'empereur se présente en victime et qui est un bois de mûriers

(*sang*). C'est là un culte de dendrolâtrie qui s'explique aisément par l'élevage du ver à soie depuis les temps les plus reculés. Une ode du *Che-King* dit : « au printemps la jeune fille va cueillir les feuilles tendres du mûrier ». On y trouve déjà à cette époque les vers à soie sauvages, recourbés en forme de spires ; or, c'est ce même aspect que présentent les nuages sur un grand nombre de bronzes et de jades rituels, et il est courant en Chine de dire que ces spires de nuages sont en forme de vers à soie. Cette expression est sans doute fort ancienne et il ne paraît pas douteux que, par suite de leur tendance au symbole, les Chinois aient établi un rapport entre ces vers en spirales et les nuages, et aient vu en eux un procédé de magie imitative pour amener la pluie. Le mûrier a tiré de ce fait une vertu spéciale qui lui était commune avec *Keou-long*, à la fois Patron du sol et génie des pluies printanières.

L'union de *Keou-long*, qui est d'essence *yang*, avec l'esprit de la végétation d'essence *yn*, à l'époque du printemps, constituait un couple harmonieux, mais il y avait parfois désaccord des deux principes : nous venons de voir qu'à l'époque de T'ang le *yang*, la sécheresse, avait eu le dessus. Par contre, le *yn* est parfois prédominant ; dans le catalogue des grandes pluies (liv. CCCIII du *Wen hien tong kao*), il est parlé au milieu du XII^e^ siècle de longues pluies qui ont eu lieu à la troisième lune p.145 et ont nui aux éducations de vers à soie dans le Tche Kiang, où était alors la cour [1].

Lors de la grande sécheresse de 822 a. C., l'empereur Suan s'écrie :

> « Le Ciel ne fait descendre que deuils et malheurs. Pourtant il n'y a pas de *chen* que je n'aie honorés, je n'ai pas été parcimonieux des animaux de sacrifice, les *kouei* et les *pi* sont entièrement épuisés. Sans interruption, j'ai fait des sacrifices au tertre du ciel et au temple des ancêtres. Pour le haut et le bas j'ai fait des libations et enterré des offrandes. Je n'ai pas

[1] *Journal asiatique*, 1840 (*Petit calendrier des Hia*, trad. Éd. Biot).

négligé le Patron du sol, ni les *chen* des quatre régions. Heou-tsi (Patron des moissons) est sans pouvoir [1].

Vers la même époque, une autre ode dit :

« Le luth et la guitare, le tambour de terre cuite servent aux offrandes du premier agriculteur, pour obtenir une pluie bienfaisante (*Che-king, Siao-ya*, ode *Fou tien*).

L'ode *Ta t'ien (Siao ya)* ajoute :

« Le premier agriculteur est un *chen*, une gerbe de céréales est confiée à la flamme.

Ce *chen* est l'empereur mythique Chen-nong, le père de Tchou, qui était Patron des moissons sous les Hia.

Le chapitre *Yue-ling* du *Li-Ki* dit :

« Au deuxième mois du printemps, lorsqu'on fait des supplications (pour la pluie), on n'immole pas de victimes, on offre des *kouei* et des *pi*, les victimes sont remplacées par des fourrures et des pièces de soie (pour ne pas diminuer la natalité). [2]

« Au deuxième mois de l'été, le Fils du ciel ordonne aux officiers de faire des supplications et des sacrifices publics à tous les génies tutélaires des monts et des fleuves, un grand sacrifice (*yn*) pour la pluie au Souverain (du ciel) avec tous les instruments de musique. Il ordonne dans toutes les préfectures des sacrifices pour la pluie aux mânes de tous les princes, gouverneurs ou ministres ayant rendu des services au peuple, pour obtenir une récolte productive [3]. »

p.146 En 639 a. C., dans un temps de grande sécheresse, Mou, prince de Lou, appela Hien-tze et, l'interrogeant, lui dit :

---

[1] Couvreur, *Li-Ki*, *Yue ling* , vol. I, chap. IV, p. 356.
[2] Couvreur, *Li-Ki*, *Yue ling* , vol. I, chap. IV, p. 345.
[3] Couvreur, *Li-Ki*, *Yue ling*, vol. I, chap. IV, p. 361.

— Depuis longtemps le Ciel nous refuse la pluie ; j'ai l'intention d'exposer au soleil un malheureux tout décharné. Que vous en semble ?

Hien-tze répondit :

— Parce que le ciel refuse la pluie, exposer au soleil l'enfant malade d'un homme, ne serait-ce pas une cruauté odieuse ?

— Eh bien, dit le prince, j'exposerai au soleil une magicienne (pour exciter la compassion des esprits *yang* dont elle procède) ; qu'en pensez-vous ?

Hien-tze répondit :

— Parce que le ciel refuse la pluie, exposer à ses regards une femme peu intelligente, serait-ce le moyen d'obtenir ce que vous désirez ?

— Et si je changeais le lieu du marché ?

Hien-tze répondit :

— Le marché se tient dans les ruelles des bourgs pendant les sept jours qui suivent la mort du fils du ciel, pendant les trois jours qui suivent la mort des princes. Pour obtenir ce que vous désirez, changer le lieu du marché (comme durant un deuil public) serait un moyen convenable. [1]

Nous voyons dans le *Tcheou-li* que le chef des sorciers dirige la danse des sorciers et des sorcières pour obtenir la pluie. Les danses se faisaient en plein soleil pour attendrir les *chen* qui, comme les sorciers et sorcières, procèdent du principe *yang*.

Enfin, les sacrifices aux monts et aux fleuves sacrés ont été considérés comme efficaces contre la sécheresse ; les nuages formés par l'évaporation des fleuves s'accumulent au sommet des montagnes et, en se condensant, forment tous les ruisselets qui alimentent les fleuves.

---

[1] Couvreur, *Li-Ki*, *T'an Kong* , vol. I, chap. II, p. 261.

Sous les Han apparaissent les dragons modelés en argile dans les sacrifices officiels pour la pluie. Wang tch'ong, à la fin des Han, dans un ouvrage intitulé *Lun heng*, critique sévèrement les superstitions de son temps et rapporte cette opinion de Tong Tchoung chou (II^e s. a. C.)

> « Aux sacrifices de printemps et d'automne pour la pluie, on dispose des dragons p.147 en terre pour provoquer la chute des pluies. L'idée est ainsi d'obliger les nuages et les dragons à venir. Le *I king* dit : « Les nuages suivent les dragons, le vent suit le tigre ». Ils sont sollicités à venir par leurs images ; aussi, quand on dispose des dragons en terre, le *yn* et le *yang* suivent leurs images, les nuages et la pluie arrivent. »

En 774 p. C., le préfet Li-Kan, ayant fait modeler un dragon en argile, lui demanda la pluie. Il dansa devant cette image avec les sorciers et les sorcières ; la pluie ne tomba pas. L'empereur ordonna de briser le dragon, jeûna et fît pénitence. Au 7^e mois la pluie tomba [1]. La torpeur du dragon a parfois besoin d'être secouée, comme celle des Saints de la pluie dans l'Italie méridionale. Jusqu'à nos jours, la procession du dragon le 15 du premier mois, et les bateaux en forme de dragons au cinquième jour du cinquième mois, sont encore des moyens magiques de provoquer la pluie.

C'est aussi pendant la décadence des Tcheou qu'apparaît le dragon sur les objets déjà destinés au culte de la région de l'Est et du Printemps. Nous les avons vus quelques siècles plus tôt sous la forme d'un *kouei* ou d'une hache [2] en très belle matière d'un vert printanier, n'ayant pour tout décor que les sept étoiles de la Grande Ourse. Quand arrive la décadence de la dynastie, les rites sont moins observés ; ils deviennent moins rigides pour la simplicité des symboles ; la hache de jade, encore de couleur vert tendre, est ornée d'une tête de dragon d'un beau style et d'allure anthropomorphique (fig. 15 [n.r.]), Plus tard, encore, on accumule les symboles pour augmenter sa capacité magique (fig. 14). En haut, la double volute ionique d'un nuage ; puis, sur une

---

[1] Histoire des Cinq Dynasties.
[2] *Revue archéologique*, 1916, II, p. 94.

même ligne, les sept étoiles principales de la constellation du Dragon. Au-dessous, une tête de dragon *t'ao-t'ié* d'un style très archaïque : enfin, sur la lame de la hache, s'étalent cinq feuilles symbolisant la végétation printanière.

p.148 L'ensemble de ces citations montre que les supplications s'adressent toujours aux *chen*, soit considérés en général, soit dans l'exercice d'une fonction déterminée sous les noms de Patron du sol et de *chen* des quatre régions, de Patron des moissons, de *chen* des monts et des fleuves, sans en excepter le *chen*, comte du Fleuve, comme nous allons le voir.

## Le Comte du fleuve Jaune (Ho po)

Nous avons attendu jusqu'ici pour parler du Comte du Fleuve, parce que ne connaissant pas de texte qui identifie explicitement le Comte du Fleuve et le dragon, ce n'est qu'à l'occasion d'un sacrifice pour la pluie que nous en trouvons la preuve indirecte, mais suffisante.

Le. rôle si important que joue l'esturgeon dans le fleuve comme chef des 360 poissons, sa montée à Long-men entraînant à sa suite une armée de carpes cuirassées, le rôle transcendant que lui confèrent cette ascension et la métamorphose en Dragon constellation, tout cela autorisait à penser que lui seul jouait ce personnage. Nous sommes confirmé dans cette opinion par ce texte du *Tchouen ts'iou* :

> « En 533, grande sécheresse dans le royaume de Ts'i ; le duc King voulut faire un sacrifice aux montagnes *ling* et au Comte du Fleuve, pour demander la pluie. Inutile de prier, lui dit Yen ping tchong, avec un admirable scepticisme ; ils sont plus intéressés que vous à obtenir la pluie.

p.149 D'autre part, quand, sous les Han, le crocodile *t'ouo* prendra assez d'importance pour que la superstition taoïste lui trouve des liens de parenté avec le dragon, il lui empruntera aussi ses divers noms, et le *Kou Kin tchou* dira : « à l'est du fleuve Jaune on appelle le *t'ouo*, le

Comte de Fleuve, le gouverneur ». C'est là encore une preuve indirecte qui renforce la première.

Les textes chinois offrent plusieurs exemples d'offrandes au comte du Fleuve, au *chen* du Fleuve, le plus souvent sous forme d'un *pi* de jade, plus rarement d'un *kouei* de même matière ; or, ces deux insignes sont ceux de l'autorité du prince et constituent par excellence l'offrande aux ancêtres. Ils leur rappellent, en effet, leurs insignes d'autrefois et l'offrande qu'on leur en fait les détermine magiquement à user de leur pouvoir envers leurs descendants dans la détresse. La qualité de l'offrande démontre donc que le Comte du Fleuve a un caractère ancestral et que les Chinois le considéraient comme un animal *ling* établissant la communication entre le haut et le bas, véritable incarnation des ancêtres, utilisant pour le bien des vivants les mêmes insignes qu'eux.

La littérature chinoise offre plusieurs récits d'offrande au Comte du Fleuve. Un des plus anciens est tiré du *Tso tchoan* (24e année du duc de Tchao, (517 a. C.)

> « En hiver, au 10e mois, le fils du roi, Tchao, offrit le précieux *kouei* de Tcheng-Tcheou au Ho (fleuve Jaune).

Se ma Ts'ien rapporte que Tchong-eull, duc Wen de Ts'in, traversant le Hoang-ho en barque avec son ministre Kieou-fan, qui exprimait le désir de le quitter pour quelque désaccord, lui dit :

> — Quand je serai revenu dans mon royaume, il n'y aura plus de raison pour que je ne sois pas d'accord avec vous, Tse-fan, que le Comte du Fleuve en soit témoin.

Alors il jeta un *pi* dans le fleuve ; ainsi il fit une convention jurée avec Tse-fan.

Sous le règne de P'ing Kong (557-532 a. C.), dans une guerre entre Ts'in et Ts'i, les troupes de Ts'in furent obligées de traverser le Hoang-ho ; alors le ministre de Ts'in, Sun-yen, invoqua le *chen* du fleuve pour s'excuser du passage et solliciter p.150 son appui dans son entreprise, puis il jeta deux *pi* de jade, liés avec un cordon rouge.

En 109 a. C., l'empereur Ou visitant la brèche de Hou-tze sur le fleuve Jaune jette à l'eau un *pi* de jade pour le Comte du Fleuve et compose à cette occasion un chant, dans lequel il le traite comme une véritable personnalité.

## Le dragon de jade Long-fou 龍輔

Le dictionnaire *Chouo-wen* en donne cette définition : « Jade pour implorer la cessation de la pluie » et la fait suivre d'un texte du Tso-tchoan (29e année du duc de Tchao). « Le duc de Tchao envoya Kong ying faire présent d'un *long-fou* au prince de Ts'i ».

**Fig. 16. — Dragon ailé. Objet d'invocations.**
Époque Han. Long. 0,115.

*Long-fou* peut se traduire : « aide ou conseiller en forme de dragon » ; rien n'indique donc un rapport avec la pluie ou la sécheresse. Il est vraisemblable qu'au VIe siècle, c'était une sorte de fétiche individuel que l'on s'offrait en cadeau entre princes, que l'on suspendait dans le temple ancestral et auquel on s'adressait pour obtenir aide et conseil. Mais, par suite du rôle supposé du dragon dans le culte des pluies, il était en même temps objet d'invocation pour en obtenir la chute.

p.151 La définition du *Chouo-wen* ne s'accorde pas avec la présence d'un nuage que nous voyons assez souvent à la gueule de ces dragons,

comme le montre le dragon ailé et barbu de la figure 16. La figure 93 de l'ouvrage le Jade, par B. Laufer, représente un dragon de jade avec un nuage à double volute, en arrière duquel est un petit sceptre (*jou-yi*) dont la tête est formée d'un nuage. Dans le même ordre d'idées, un petit *pi* utilisé comme pendant de ceinture est orné d'un dragon portant dans sa gueule une tige recourbée, terminée par un nuage, d'où sort une feuille à nervures, symbolisant le renouveau de la végétation à l'arrivée de la constellation du Dragon dans le ciel.

Le lien naturel existant entre le dragon et le nuage, les jeunes pousses qui en sortent, autorisent à penser que ces dragons de jade ont bien été l'objet de prières particulières pour la pluie ; c'est d'ailleurs à partir des Han qu'ils présentent ces particularités. Le seul que nous puissions attribuer avec certitude à l'époque Tcheou est le dragon à tête de cheval (*long-ma*), remarquable par la vigueur du style et la beauté de la matière. Ces dragons semblent avoir été en usage assez tard, peut-être jusqu'à la dynastie des Song.

Les formes les plus fréquentes sont : le dragon fortement arqué quand il a subi la transformation à Long-men, le dragon formant un cercle complet, et le cercle incomplet formé de deux dragons qui se font face, le dragon *yn*, le dragon poisson et le dragon *yang*, le dragon constellation ; dans certains exemplaires, les deux dragons passent à travers un trapèze curviligne (fig. 2 [n. r.]) orné de nuages ou d'un masque de *t'ao-t'ié*, qui est un *hoang*, un esturgeon stylisé.

## La carpe Dragon

La carpe est inséparable du dragon esturgeon, puisqu'elle nage dans son sillon, lors de sa montée à Long-men ; non par esprit d'imitation ou d'envie, mais pour aller pondre comme lui dans la grande boucle du fleuve Jaune. Elle a pris dans la p.152 mentalité chinoise une place d'autant plus grande que l'esturgeon tombait dans l'oubli et que s'affirmait la tendance à l'esprit démocratique ; car si l'esturgeon est un animal impérial, messager des ancêtres de l'empereur et leur symbole, les carpes sont considérées comme les sujets, les soldats de

l'esturgeon-dragon, et par suite sont des messagers et des symboles ancestraux d'un ordre moins relevé.

Le *San Ts'in Ki* dit :

> « La montagne de Long-men est à la limite occidentale du Ho ; l'empereur Yu l'entailla et fit une porte de plus d'un li. Au dernier mois du printemps, des carpes jaunes remontent le courant et par suite de leurs efforts elles arrivent à se transformer en dragons.

C'est dire que leur capacité de *yang* leur permet, comme à l'esturgeon, de monter dans le ciel, en qualité de messagères ; mais, d'après Lin teng, la condition de la métamorphose est d'avoir la queue brûlée par le feu du ciel.

Comme l'esturgeon, la carpe est un poisson à écailles importantes et bien délimitées, à reflets métalliques, simulant la cuirasse des anciens Chinois ; alors que les textes présentent parfois l'esturgeon comme le chef des 360 poissons, comme l'incarnation d'un ancien gouverneur, comme un wei (officier), les carpes jouent souvent le rôle de soldats cuirassés et armés de lances pour combattre ou garder des trésors princiers. L'effort que fait la carpe pour suivre l'esturgeon à Long-men a donné naissance à la légende de la carpe devenue Dragon, d'où sont sorties les nombreuses manifestations de l'art chinois dans lesquelles la carpe dressée, bandée comme un arc pour sauter à Long-men, a la tête pourvue de deux cornes noueuses couchées en arrière, comme celles de l'esturgeon. Actuellement encore, cette métamorphose est symbolique de l'effort que fait le bachelier pour franchir les degrés de la hiérarchie du mandarinat et pour s'élever à un niveau supérieur de yang. Des illustrations décorées de ce sujet sont envoyées en guise de félicitations à l'heureux candidat.

Nous voyons du reste la carpe fréquemment représentée sur p.153 les bas-reliefs d'époque Han, mais avec des significations diverses. Trois

panneaux des tombes sculptées de Wou-leang ts'eu sont intéressants à cet égard [1].

Le premier représente en haut une carpe nageant au troisième mois, à l'équinoxe du printemps, et figurant cet équinoxe. Au dessous, un tigre et un dragon se suivant représente les divisions de l'année : de la 3e à la 9e lune, le Dragon ne quitte pas le ciel ; à l'équinoxe d'automne lui succède progressivement la constellation du Tigre *Tsan* (Orion), de la 9e à la 3e lune.

À la partie supérieure de la planche suivante : un personnage à corps et à queue d'esturgeon, esprit d'un empereur défunt montant au ciel en compagnie d'une carpe dressée ; au-dessous le dragon, symbolisant la moitié de l'année ; puis la présentation de la carpe au temple des ancêtres à l'équinoxe du printemps ; enfin la carpe symbole de cet équinoxe. En haut du panneau de la planche XLII, même présentation de la carpe aux ancêtres, en remplacement du *wang wei* présenté autrefois par l'empereur. Aujourd'hui encore, tout Chinois présente à ses ancêtres au début de l'année une carpe vivante. Au-dessous les symboles des deux grandes divisions de l'année.

Le *Kin che souo* [2] a reproduit, d'après les bas-reliefs de Wou-leang, des objets et des animaux de bon augure, parmi lesquels figurent la carpe et la double carpe. La légende de Lu-chang est un exemple de ce bon augure :

> « Il prit une carpe dans le ventre de laquelle se trouvait un *hoang* de jade (fig. 1 [n. r.]) avec cette inscription : « la famille Ki montera sur le trône avec « l'aide de Lu ». Wen Wang l'ayant rencontré reconnut en lui le ministre que son ancêtre avait choisi comme le seul homme capable de faire la prospérité des Tcheou.

Le bon augure repose ici sur un jeu de mots par homophonie de *hoang* (esturgeon dragon) et de *wang* (le roi).

---

[1] *Mission archéologique en Chine septentrionale*, par Éd. Chavannes, pl. XXXVIII, XXXIX, XLII.
[2] *Kin che souo,* grand ouvrage d'archéologie par les frères Feng, 1822.

p.154 D'après une autre légende, un prince, étant en barque, vit soudain des carpes rouges s'élancer dans la barque ; il ordonna de les cuire et, en les ouvrant, on découvrit de petits couteaux en or qui s'étaient égarés. Le prince s'écria : « O bienveillance des *koei* et des *chen !* » et il ordonna une offrande de carpes au temple de ses ancêtres.

À l'ouverture des carpes on trouve fréquemment des messages écrits ; dans une ancienne poésie on dit :

> « Un étranger arrivé de loin s'est présenté à moi avec deux carpes ; je commandais à mon serviteur de les faire cuire. Ah ! une lettre écrite sur soie est découverte en elles [1].

De là l'expression « une paire de poissons, une paire de carpes », avec le sens de lettre.

À la planche LXVI de sa *Mission archéologique*, M. Éd. Chavannes a reproduit une pierre sculptée où les carpes servent de montures à des officiers armés de lances, ou sont attelées au char d'un prince ; en arrière du char, d'autres carpes et des princes à queue bifide d'esturgeon. La scène se passe dans le ciel, comme en témoignent les volutes des nuages sur lesquels roule le char. On peut voir dans ce sujet, comme le propose M. Chavannes, le Comte du Fleuve ; ce serait, en ce cas, l'esturgeon-dragon, le *chen* du Hoang-ho sous l'aspect anthropomorphique, avec ses officiers sous forme de carpes en voie de passer à l'anthropomorphisme. Peut-être aussi s'agit-il d'un empereur monté au ciel avec sa cour ; nous aurions ici une variante illustrée de l'ascension d'Hoang-ti sur un dragon avec ses officiers.

Les carpes sont encore fréquemment représentées sur des bassins rituels de bronze (*pan*) à l'époque des Han. À l'intérieur du bassin, sur la ligne médiane, est gravée une inscription votive, de chaque côté de laquelle on voit une carpe dressée dans la direction du ciel, ou bien une carpe et une grue, oiseau de message migrateur et transcendant (*ling*). Ce sont les messagères de la bonne intention du donateur et des faveurs que le Fils du ciel lui a accordées.

---

[1] B. Laufer, *Open Court*, July 1911.

p.155 Certains *ting* (chaudières à trois pieds) ont la panse couverte de plusieurs rangées de carpes ; celles d'une rangée marchent toutes dans le même sens et en sens contraire de celles de la rangée suivante.

Sur d'autres vases, les carpes alternent avec des tortues ou des oies sauvages, qui, par leur réveil au printemps ou leur migration, ont un caractère transcendant.

## Autres animaux à écailles considérés comme des dragons

Les animaux à écailles et à carapace ont toujours frappé l'imagination chinoise par leur invulnérabilité, leur résistance à la mort et leur cuirasse qui les faisait ressembler à des officiers.

Le serpent a, en outre, la faculté de se glisser facilement dans les endroits habités, d'apparaître subitement et de disparaître, avec une vivacité qui témoigne d'un grand caractère *yang* ; aussi est-ce une des formes qu'ont revêtu le plus volontiers et le plus anciennement les *chen* des ancêtres avec celle de Dragon ; en 611 a. C., les ancêtres du duc de Lou apparaissent sous forme de serpents.

Le *kiao* et le *t'ouo* sont des crocodiliens qui se trouvaient autrefois encore dans les petits affluents du Hoang-ho et du Fleuve Bleu. Le *kiao*, d'après le *Chan Hai King*, vit plus particulièrement dans ce dernier ; c'est lui que l'on connaît encore aujourd'hui et qui porte en histoire naturelle le nom d'*Alligator sinensis*.

Le *Li-Ki* dit :

> « Au dernier mois de l'été, l'inspecteur des pêches a ordre d'abattre des *kiao*, de prendre des *t'ouo*.

Ce ne sont alors que des animaux vulgaires, sans transcendance spéciale ; la peau du *t'ouo* servait à la confection des tambours *ling* qui appelaient les ancêtres dans les temples pour les faire assister au sacrifice. Mao cheu dit simplement : « la dureté et la solidité de sa peau conviennent pour couvrir les tambours ». Le *Che King* ne le cite que pour le son de la voix qui ressemble au son du tambour.

p.156 Mais après les Han, nous voyons la philosophie taoïste s'emparer de ces animaux et chercher à les rapprocher du Dragon. Au IVe siècle, Kouo P'ou, commentateur du *Chan hai King*, dit : « Le *kiao* a quatre pattes, ressemble au serpent, est apparenté au dragon (esturgeon). » Ien Tang écrit dans le *Chou i Ki*, au VIe siècle : « Un serpent d'eau âgé de 500 ans devient un *kiao*, qui au bout de 1.000 ans devient un Dragon. » Au IVe siècle, le *Pouo ou tchen* en fait des messagers du Comte du Fleuve (*Hopo*), du *chen* du Hoang-ho, dans l'histoire suivante :

> « Le Comte du Fleuve, voulant dépouiller d'un *pi* de jade un officier qui traversait le fleuve, envoya deux *kiao* arrêter le bateau. Tous deux furent tués par l'officier qui, après avoir traversé trois fois, jeta l'insigne dans l'eau en présent au Comte du Fleuve, qui dansa de joie et l'emporta dans sa retraite. [1]

Le *t'ouo* se rapprocha aussi du dragon, par un certain rôle dans la chute des pluies. Le *Pen tsao kang mou* dit : « Il peut cracher une vapeur qui, devenant un nuage, produit la pluie, parce que c'est une sorte de dragon. » On dit encore : « C'est un dragon de terre » ; mais une chose capitale l'en distingue : « De sa nature il ne peut fuir qu'horizontalement et ne peut monter. » Sa voix est comme celle du tambour ; les villageois l'écoutent pour présager la pluie.

Les chéloniens et les crocodiliens, ayant cinq griffes aux pattes antérieures et quatre aux pattes postérieures, il semble bien que de là vient l'usage des dragons à cinq griffes pour l'empereur et à quatre griffes pour les princes, car ce qui est antérieur est supérieur.

## Le dragon dans l'art décoratif

On peut dire, sans être accusé de paradoxe, qu'au moins jusqu'à l'époque des Han le dragon sur un fond de nuages constitue tout le décor chinois. Nous n'avons pas l'intention d'en étudier les multiples aspects ; nous nous arrêterons seulement sur p.157 les principales

[1] De Visser, *Dragon in China and Japan*, p. 80.

formes qu'il a revêtues couramment dans l'art et sur quelques-uns de ses éléments constitutifs. Mais disons tout de suite que tous les objets anciens découverts jusqu'à ce jour sont ornés de dragons et de masques de dragons (*t'ao-t'ié*) déformés par la stylisation, par des répétitions innombrables au cours des siècles, de sorte qu'à première vue on y reconnaît difficilement l'esturgeon (*hoang*) et la constellation (*long*) qui en sont les principes.

Formes anciennes. — La plus simple est le *hoang* de jade ciselé, arqué pour sauter à Long-men, que les princes s'offraient en présent. Certains spécimens (fig. 1 [n. r.]) ont, mieux que d'autres, conservé la forme générale et les détails du poisson : cornes noueuses rabattues sur le crâne, enroulements symétrique des opercules des ouïes et du lobe supérieur de la queue. Il n'est encore, en effet, qu'un poisson en instance de devenir dragon, et l'orifice de ces *hoang* est placé de façon à leur permettre de prendre d'eux-mêmes la position rituelle du saut. Le *hoang* de jade, sans décor (fig. 2 [n. r.]), parce qu'il est destiné au culte du septentrion et de l'hiver (*yn*), offre la même disposition générale, mais s'en distingue par le cachet de simplicité géométrique que lui a imprimé la stylisation. Associé aux symboles de jade : *kouei, tchang hou, tsong* et *pi*, il était employé dans les sacrifices aux Cinq Éléments et aussi dans les rites funéraires.

C'est grâce à la similitude de forme générale et de nom que nous avons identifié ce symbole avec l'esturgeon, et que nous avons pu nous libérer de l'erreur qu'entretenaient les commentateurs chinois de l'époque des Han, par la dénomination erronée de « *demi-pi* ». Notre certitude s'est encore fortifiée par la possession d'une amulette de jade [1], identique de forme, et, ne portant pour tout décor que l'ancienne forme du caractère « *hoang* ».

p.158 Le même mouvement se retrouve dans les deux têtards du symbole *yn-yang* et dans les deux dragons *yn-yang* du symbole de jade

[1] D'une manière générale, les insignes et symboles rituels en jade sont dépourvus d'inscriptions ; leur présence est une présomption de non-authenticité. Les amulettes sont en dehors de ces catégories, en qualité de cadeaux de bon augure.

pour la pluie (fig. 5). Mais ce *yn-yang* est lui-même modifié dès l'époque des Tcheou : alors que logiquement il ne peut comporter que deux parties symétriques, certains spécimens [1] en ont trois ou quatre et éveillent ainsi l'idée d'une sorte de mouvement giratoire.

Ce symbole de l'égalité du *yn* et du *yang* des deux moitiés de l'année, à l'équinoxe vernal, n'est que la stylisation poussée jusqu'au schéma des deux composants *yn* et *yang* du dragon : le *hoang* et la constellation. Ce rapport très étroit est démontré par la figure 17, reproduisant un bouton de jade, fixé, sous les Tcheou, sur le devant du bonnet de peau, coiffure officielle des empereurs et des princes. C'est là

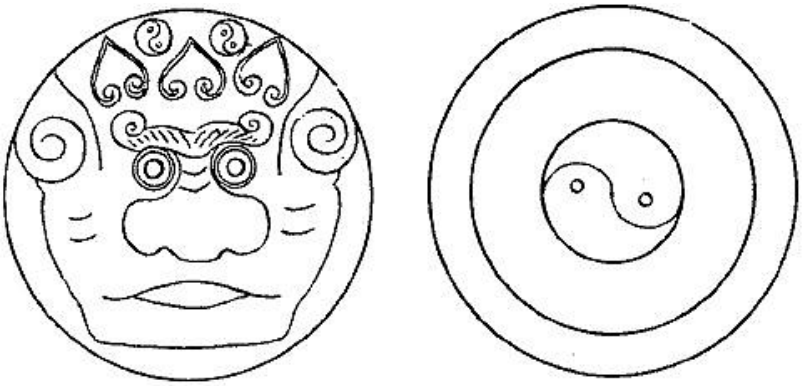

**Fig. 17. Bouton de jade.**
Diam. 0,057 m.

sans doute le prototype des boutons de cristal, de corail, etc, qui récemment encore marquaient les degrés de la hiérarchie des fonctionnaires chinois. Nuancé de très beaux tons, jaune, rosé, noir et gris bleu, il offre une richesse de coloris qui correspond peut-être à l'expression « jade de cinq couleurs », au sujet de laquelle les commentateurs se sont donné beaucoup de mal pour peu de résultats. Le *Tcheou-li* (*Hia Koan, Cheu pien*) dit en effet :

> « L'officier préposé aux coiffures s'occupe du bonnet de peau de l'empereur, du p.159 bouton de jade (*k'i*) de cinq couleurs réunies, et de l'épingle de jade à tête d'ivoire (qui fixe le bonnet).

[1] B. Laufer, *Jade*, p. 250, fig. 154-155.

La tête de dragon, d'allure anthropomorphique, est ornée de deux cornes en volutes, entre lesquelles trois nuages, symboles des pluies équinoxiales, alternent avec deux *yn-yang* miniatures. Ils symbolisent les équinoxes de printemps et d'automne dans l'intervalle desquels la constellation du Dragon trône dans le ciel. Au revers, un *yn-yang*, dont les deux orifices, destinés au fil de couture, représentent le soleil et la lune.

Les dragons de jade invoqués pour la pluie (*long-fou*) présentent les formes diverses d'un cercle complet ou incomplet, formé par l'incurvation du dragon. Celle-ci est beaucoup plus accentuée que dans les *hoang* ; on sent ici la contraction musculaire maxima qui précède la grande détente finale, celle qui va permettre au poisson de sortir du défilé de Long-men et, en atteignant l'œil de lumière, de se transformer en dragon.

Ces objets ont assez souvent aussi l'aspect d'un fer à cheval, dont deux dragons dressés face à face forment les deux branches dirigées vers le haut ; leurs queues, de sens contraire, passent à travers un *hoang* médian géométrique comme celui de la figure 2, ciselé d'une tête de *t'ao-t'ié* avec des nuages. Ces deux dragons *yn* et *yang*, sortant d'un esturgeon stylisé, résument le mythe tout entier.

Dans une troisième forme, ces dragons de jade affectent aussi la courbe de la constellation, qui en est comme le squelette, ainsi que le montrent l'amulette (fig. 4) et un très beau spécimen publié antérieurement [1]. Ce dernier présente des détails importants. Sa surface est couverte de spires de nuages pour indiquer un séjour dans le ciel, tout en laissant l'illusion de la cuirasse de l'esturgeon. Le vide de la grande courbe de la queue est en partie comblé par des rubans de jade unis, gravés profondément de trois traits parallèles. Ils sont la représentation stylisée de la Voie lactée qui, pour les Chinois, est un p.160 fleuve céleste. L'atlas de l'*Uranographie chinoise* de Schlegel montre ces trois rubans d'argent coupant obliquement la queue de la

[1] *Revue archéologique*, 1916, II, p. 102.

constellation du Dragon. De l'épaule de ce dragon s'élance en avant un prolongement horizontal à ergot terminal, dont l'armature est formée par des étoiles appartenant encore à la constellation du Dragon et nommées *Tien-fou* sur les cartes chinoises. La patte postérieure fait ici défaut ; mais les bronzes rituels nous offrent un grand nombre de dragons passants, dont la patte postérieure, seulement ébauchée, paraît prise aux dépens du petit lobe de la queue de l'esturgeon. C'est la même impression que donne un dragon d'une bien meilleure facture, sur le couvercle du vase *yi* (fig. 7) ; la ligne générale rappelle encore la courbe de la constellation, avec la tête tournée en arrière selon les rites ; à sa suite viennent un poisson, qui tient plus de la carpe que de l'esturgeon ; un éléphant, dont les défenses reportées sur le sommet de la tête, comme des cornes de dragon, et la trompe recourbée invitaient les Chinois à faire un rapprochement avec l'esturgeon ; enfin, un esturgeon-dragon, d'un type fréquent. Ce sont là autant d'êtres transcendants par l'égalité du *yn* et du *yang* (*ling*) et représentant les esprits ancestraux (*chen*),

Les Chinois ont été naturellement portés à munir le dragon d'organes de locomotion, et ils ont préféré pour le milieu atmosphérique les pattes aux ailes. Celles-ci n'existent que pour une certaine catégorie de dragons et ne sont d'ailleurs que les nageoires pectorales du poisson transformées en ailerons. Ces dragons ailés, dont parle le *Pono-ya*, sont les *ying-long*, produits d'un taoïsme assez tardif.

La queue, réduite au lobe supérieur et simulant l'appendice caudal des quadrupèdes, se rencontre ordinairement sur les dragons des pierres sculptées de l'époque des Han [1]. Mais les deux lobes persistent chez les dragons des boucles de ceinture en bronze et en jade ; ce n'est que plus tard, sous les Tang, p.161 qu'apparaissent les queues à trois, à cinq divisions et même davantage.

C'est bien sous ces formes anciennes que nous pouvons imaginer les dragons brodés des robes impériales, un des douze emblèmes, dont

[1] Éd. Chavannes, *Mission archéologique*, planches VII, XV, XX, vol. I.

l'empereur Chouen (2215 a. C.) disait qu'ils remontent aux hommes de l'antiquité. Ces dragons étaient un moyen magique de conserver intacte l'harmonie du *yn* et du *yang*, apanage du Fils du Ciel, grâce à laquelle il devient une sorte de médium, établissant la communication entre le haut et le bas. De là vient que le Fils du Ciel est le seul sacrificateur pour tout son peuple, avec pouvoir de déléguer une partie de ses fonctions sacerdotales à ses officiers. C'est cette harmonie du *yn* et du *yang* qui tient le Fils du Ciel, ou tout chef d'État, sous la direction spirituelle des *chen*, ses ancêtres, pour le plus grand bien de l'État. Le dragon, comme nous l'avons vu, grâce à l'égalité de durée et à l'alternance de ses deux vies *yn* dans le fleuve et *yang* dans le ciel, grâce à son apparition à la limite du *yn* et du *yang*, c'est-à-dire au printemps pour la période reculée qui nous occupe, le dragon est la perfection de l'harmonie des deux principes. Le *yang* très supérieur du Fils du Ciel le rapproche de cette perfection ; de là l'idée de l'appeler dragon de son vivant et de lui conserver ce nom et cette apparence dans le séjour ancestral, après sa mort.

Chez les hommes du commun prédomine le principe *yn* ; de là leur prédestination à la condition de sujets. Seuls font exception le chef des sorciers et les sorciers officiels qui, jouissant déjà par nature et par hérédité d'un *yang* plus énergique, l'accroissent encore momentanément par leurs danses, pour déterminer en eux l'harmonie des deux principes indispensable à la fonction. Ils sont dès lors en mesure de la rétablir magiquement dans la nature, alors qu'elle est détruite en cas de sécheresse, d'éclipse, de tremblement de terre, etc. ; de là leur rôle prépondérant dans la chute des pluies. Cette transcendance leur conférait encore le pouvoir de faire descendre les *chen* pour les sacrifices, de conjurer les maladies, d'écarter l'esprit p.162 nuisible du mort, quand ils accompagnaient le Fils du Ciel dans ses visites de condoléances, etc.

Telles sont les raisons qui justifient la présence des dragons sur les robes des sorciers, bien que leur rôle soit très différent de celui du Fils du Ciel. Ils n'ont jamais en effet constitué en Chine un véritable corps

sacerdotal ; comme dans d'autres religions connues, ils exerçaient leur puissance magique à côté et au dessous du Fils du Ciel, qui seul a le privilège des fonctions sacrées.

D'après le *Li-Ki*, dans l'ancien temps, sur les tentures du catafalque d'un empereur, étaient peints des dragons. Ces images de l'accord du *yn* et du *yang* de l'année et du passage de l'un à l'autre, aidaient à la séparation des deux principes spirituel et matériel de l'âme.

Il semble bien aussi que, sous les Tcheou, la disposition autour du cadavre de six symboles de jade, identiques à ceux du culte du ciel et des Cinq Éléments, trahisse le désir de représenter les rapports des deux principes. Car si le *kouei* et le *hou* (tigre) sont les symboles de l'est et de l'ouest, du printemps et de l'automne, de l'égalité du *yn* et du *yang* aux équinoxes, le *hoang* (esturgeon) et le *tchang* symbolisent le nord et le sud, l'hiver et l'été, l'opposition des deux principes aux solstices et la division de l'année en deux parties égales *yn* et *yang* ; enfin, le *pi* et le *tsong* indiquent la prééminence du *yang* céleste sur le *yn* terrestre. C'est là toute une magie destinée à régler harmonieusement le cours de la nature ; appliquée aux morts, elle s'ajoute aux autres rites de passage pour faciliter la séparation du *yn* et du *yang* de l'âme du défunt.

D'après De Groot, qui cite le *Ts'ien Han chou*, sur le côté gauche du cercueil des princes était représenté un dragon vert et sur le côté droit un tigre blanc [1] ; ces côtés correspondent respectivement à l'est et à l'ouest, puisque la tête du mort est toujours disposée au nord.

p.163 Il ajoute que, sous les Han postérieurs, le cercueil impérial était décoré du soleil, de la lune, d'un oiseau (l'oiseau feu, le faisan doré), de la tortue, du dragon et du tigre. Ce sont toujours les mêmes rapports des deux principes, qui s'expriment ici d'une manière différente : le soleil (*yang*) et la lune (*yn*) remplacent le ciel et la terre, et quatre animaux transcendants symbolisent les quatre saisons.

---

[1] De Groot, *Religious System*, vol. I, p. 315 ; vol. II, p. 699.

Le *t'ao-t'ié* ou le masque du dragon. — Le masque du dragon se présente le plus souvent de face ; ses éléments constitutifs, empruntés généralement à la tête de l'esturgeon, ont subi avec le temps des altérations qui ne rappellent que de loin leur origine.

Les cornes. — Elles conservent à peu près la disposition des crêtes noueuses de l'esturgeon, sur les têtes des dragons de jade et des dragons de certaines cuillers à puiser le vin rituel. « Le prince de Lou, dit le *Li-Ki*, se servait de la cuiller des Hia, à manche terminé en tête de dragon ». Parfois aussi elles se réduisent à une corne médiane ; le dragon est unicorne, par suite de l'importance de *Ta Kio* dans la constellation.

Cette disposition antéro-postérieure étant incompatible avec sa représentation sur une surface plane, comme celle du masque *t'ao-t'ié*, les artistes ont été obligés de les représenter dressées ou transversales, comme les cornes d'un bœuf. Une troisième disposition, extrêmement fréquente, consiste à orner le sommet de la tête de deux volutes qui donnent l'impression de deux vastes oreilles. Chacune d'elles est composée de la corne noueuse et de l'opercule, placés transversalement et reportés au dessus de l'œil. Cette disposition n'est pas sans analogie avec la coiffure rituelle du caractère *kiun* (prince) dans les anciennes inscriptions.

Enfin, les cornes sont assez souvent représentées à l'imitation des cornes de longueur démesurée de la constellation. L'extrémité de la grande corne céleste (*Ta Kio* ou l'Épi de la Vierge) est en effet distante des étoiles de la tête du Dragon de toute la longueur de la constellation. Aussi a-t-il fallu recourir à p.164 l'artifice de l'enroulement pour en faciliter la représentation, sur la bordure gravée de certains disques *pi*, sur les masques des vases rituels et les têtes en ronde bosse de leurs anses : celles-ci sont coiffées de deux enroulements hélicoïdaux, rappelant des conques marines. Souvent aussi, sur la panse des vases, ces cornes s'étalent horizontalement dans toute leur

ampleur et, réunies à celles d'un ou de deux autres *t'ao-t'ié*, elles embrassent la moitié ou le tiers de la circonférence.

La gueule. — Le boutoir effilé est, après les cornes, le caractère du poisson qui a le mieux survécu ; il est presque constant sur les dragons de profil sous l'aspect d'une courte trompe enroulée de bas en haut, parfois de haut en bas. Sur les *t'ao-t'ié* de face, deux de ces trompes, juxtaposées ou confondues en une seule, forment la crête nasale, alors que leurs extrémités se rabattent en dedans (fig. 13) ou au dehors (fig. 15 [n.r.]) pour esquisser des narines de caractère animal ou anthropomorphique.

La fente transversale de la bouche, à la face inférieure de la tête du poisson, étant impossible à rendre, les artistes en ont très imparfaitement donné l'idée en reportant la lèvre inférieure très en arrière de l'enroulement du boutoir.

Alors que les dragons de jade pour la pluie ont généralement une bouche terminale comme les poissons ordinaires, fermée ou à peine entrouverte, les dragons passants des vases de bronze l'ont souvent largement ouverte.

Par suite du retrait en arrière de la lèvre inférieure, les *t'ao-t'ié* de face semblent n'avoir qu'une mâchoire supérieure béante, prête à dévorer, à saisir quelque chose. Les vases plastiques *yi* et *you*, que nous reproduisons, (fig. 6 à 8), sont de véritables *t'ao-t'ié*, dont la gueule semble vouloir saisir une proie.

Mais pourquoi cette gueule béante ? La seule explication logique ressort du mythe lui-même. C'est en sautant vers le soleil, à la sortie de Long-men, comme pour le happer, que le *hoang* devient dragon ; puis, à son tour, le dragon constellation attaque et happe la lune. De là l'idée de voracité et le surnom p.165 populaire de *t'ao-t'ié* (glouton), qui devaient conduire fatalement à garnir la gueule du dragon de canines de carnassiers, puis d'incisives, en arrivant au stade anthropomorphique.

Mentionnons encore les longs barbillons qui partent des deux côtés de la gueule ; la barbe, si fréquente, sur les dragons de jade et les dragons terminaux de la cuillère rituelle des Hia, mais absente sur les *t'ao-t'ié* de face, par suite de l'invisibilité de la lèvre inférieure ; enfin, à l'intersection des sourcils fortement accusés, une saillie arrondie ou losangée dont j'ignore le sens.

Formes modernes. — Le dragon a l'aspect d'un lézard écailleux, de longueur démesurée, dont la ligne dorsale est garnie de pointes acérées, à l'imitation de celles de l'esturgeon. Les dragons représentés sur les objets destinés au Fils du ciel, ou sortant des ateliers impériaux, avaient les pattes armées de cinq griffes ; par contre, les princes n'avaient droit qu'à quatre griffes, j'ai indiqué plus haut la raison probable de cette différence.

La simplicité de la courbe de la constellation a fait place à des enroulements multiples, parfois difficiles à suivre ; la tête, d'allure anthropomorphique, est encadrée d'une sorte de crinière, d'où émergent deux cornes rectilignes ; deux longs barbillons pendent de chaque côté de la gueule largement ouverte à la poursuite du globe flamboyant du soleil.

C'est généralement la métamorphose de Long-men que nous avons sous les yeux avec les montagnes du défilé, les flots tumultueux du Hoang-ho, au-dessus desquels le dragon dressé vers le soleil touche déjà les nuées. Ce même tableau symbolique se retrouve sur les robes impériales ou mandarines et sur la multitude des objets d'art, les broderies des robes de mariage, des costumes funéraires, etc.

Dans l'île pittoresque du défilé de Long-men est placé un écran en briques émaillées [1] ; on y voit, en haut, un globe p.166 frangé de flammes entre deux dragons symétriques ; au dessous, un cartouche avec cette inscription de trois caractères : « il monte à Long-men ». Il domine un encadrement rectangulaire au milieu duquel se détache un

[1] Éd. Chavannes, *Mission archéologique*, t. II, n° 1063.

médaillon orné d'un dragon au dessus des flots agités et montant dans le ciel. Au-dessus et au-dessous du médaillon, le même symbole du globe entre deux dragons.

On a beaucoup discuté sur le sens de ce globe accoté de dragons. Les uns y ont vu le soleil, d'autres la lune ; De Groot et Hirth opinent pour le tonnerre. Pour faire ressortir la vérité, il nous suffira de commenter brièvement les divers motifs connus, dans lesquels figurent un ou deux dragons.

1° Deux dragons parallèles et de sens contraire poursuivent chacun un globe identique frangé de flammes. Toute l'étude que nous venons de faire démontre que nous avons là le dragon *yn* (le *hoang*) montant à Long-men vers le soleil couchant, et le dragon *yang*, la constellation poursuivant la lune, à six heures du soir, à l'équinoxe du printemps.

2° Quand deux dragons sont symétriquement disposés de chaque côté du même globe, comme sur l'écran de Long-men, c'est toujours la même idée sous un aspect un peu différent, dans le dessein de varier les motifs décoratifs : ce globe représente à la fois le soleil et la lune.

À l'appui de cette assertion, je rappelle que l'on voit couramment en Extrême-Orient cette même représentation, mais avec un globe offrant les détails classiques du *yn-yang* : les deux têtards dont les yeux sont respectivement le soleil et la lune. Elle est généralement accompagnée de cette inscription : « les deux dragons se disputant la lune ». C'est là de toute évidence une erreur, puisque le *yn-yang* ne peut être le symbole du seul principe *yn*.

3° Enfin, certains de ces globes sont divisés si sommairement en *yn* et *yang* que le trait de partage, à peine ondulé, se prolonge en dehors, confondu avec la longue flamme qui émerge p.167 du pôle supérieur du globe. C'est ce fait qui a éveillé à tort l'idée de l'éclair et du tonnerre.

Pour conclure ce chapitre, nous dirons que le dragon tire sa transcendance de son caractère amphibie, que par ses séjours alternatifs de six mois dans le Hoang-ho comme poisson et dans le ciel comme constellation, il réalise le parfait symbole de l'accord des deux principes. Il

est par suite tout à fait apte à prévenir et à combattre toutes les calamités qui frappent les hommes et résultent toujours du trouble apporté dans l'harmonie du *yn* et du *yang*. De là, le rôle du dragon comme prophylactique universel, comme bienfaiteur de l'empire et dispensateur de la richesse ; de là aussi le rôle analogue attribué à l'empereur, qui par essence possède, comme le dragon, l'harmonie des deux principes.

La coïncidence de l'apparition des pluies printanières et du dragon dans le ciel, le fait que les famines résultent bien plus souvent de la sécheresse que de la surabondance des pluies, la représentation rituelle du dragon dans les nuages, simples indicateurs du milieu céleste, ont porté les Chinois à exagérer son rôle comme dispensateur des pluies.

Mais il maintient l'harmonie du *yn* et du *yang* dans de multiples circonstances où la pluie n'a pas à intervenir ; c'est ainsi que les moyeux en bronze des chars étaient presque toujours ornés de dragons, parce qu'ils étaient la partie délicate du char qui expose aux accidents. Les portiques honorifiques, conférés par le Fils du ciel pour des actions méritoires, sont ornés dans le haut d'un cartouche portant l'inscription : « par la volonté impériale » et placé entre deux dragons ; ces derniers symbolisent l'empereur, l'égalité de ses deux principes et son action bienfaisante qui en est l'effet naturel.

Enfin, quand à l'occasion d'un serment on prend à témoin le Comte du Fleuve, c'est-à-dire le dragon sous son aspect *yn*, c'est que le serment étant destiné à sceller un accord entre deux ou plusieurs contractants, il est logique de le placer sous la sauvegarde du dragon, symbole de l'accord des deux p.168 principes dans la nature. Peut-être intervient aussi l'intention de prendre à témoin les ancêtres, sous l'aspect qu'ils affectent si volontiers pour apparaître à leurs descendants.

Ce rôle universel, et non limité au don des pluies, pourrait donc expliquer la définition du dragon de jade (*long-fou*) donnée par le dictionnaire *Chouo wen*, et aussi un autre caractère *long*, composé de *kouei* sceptre et *long* dragon que le dictionnaire Couvreur (p. 1069) explique ainsi : « tablette qui porte l'image d'un dragon et sert à demander la pluie et le beau temps ». Il paraît s'agir ici du sceptre, à

tête de dragon, que tient en main le prince en prière dans son temple (fig. 9) et aussi le personnage étroitement embrassé par le dragon du vase yeou (fig. 8).

## Conclusions

Tout ce que nous venons de dire démontre surabondamment que le dragon n'a aucun lien avec la paléontologie ; son mouvement perpétuel, sous son double aspect semestriel de poisson et de constellation, entre le bas et le haut, est en contradiction complète avec l'inertie de débris fossiles, plus ou moins reconnaissables d'ailleurs pour des esprits d'une culture relative, et n'ayant pris toute leur valeur qu'à la suite des reconstitutions qui sont l'honneur de la science moderne.

Tout rudiment de calendrier repose sur l'observation de l'arrivée ou du départ soudains de certains animaux, de la présence ou de la disparition de certaines constellations, sur le développement ou la mort de la végétation. De même que nous notons encore l'arrivée des hirondelles, les Chinois remarquaient chaque année, au printemps, la coïncidence de la montée de l'esturgeon à Long-men avec l'apparition dans le ciel de la constellation du dragon et de la pleine lune. La relation établie entre ces phénomènes donna naissance au mythe.

Les phénomènes d'astronomie empirique à l'équinoxe du printemps sont eux-mêmes en relation avec la philosophie du *yn* et du *yang*, du principe faible et du principe fort. De l'égalité p.169 des deux principes, de leur harmonie au printemps, résultent la multiplication des êtres et le développement des trésors de la terre. De même, à l'instant où le *wei* (ou le *hoang*) terminait sa carrière *yn* en sortant du défilé de Long-men, il prenait le caractère *yang* sous l'aspect de la constellation du Dragon. Ces deux états successifs coïncidaient avec le coucher du soleil et le lever de la pleine lune à l'équinoxe du printemps ; l'instant du passage de l'un à l'autre marquait la séparation des deux moitiés *yn* et *yang* de l'année et l'égalité de ces deux principes.

L'équinoxe du printemps est encore lié en Chine au renversement de la mousson, au changement d'un vent de mort en un vent qui porte la

vie ; il est le signal d'une certaine harmonie entre la chute des pluies et la chaleur du soleil qui préside au développement des énergies du sol. De là l'idée que l'esturgeon et la constellation du Dragon forment à l'équinoxe un couple, image de cette harmonie.

Il est encore très vraisemblable que *Keou-long* (dragon recourbé), appelé aussi *Heou-tou*, le Prince Terre ou Patron du sol, n'est que la personnification de la constellation du dragon, dont le principe *yang* forme au printemps un couple harmonieux avec le principe *yn* de l'esprit de la végétation ; il représente les forces externes de la nature, agissant sur les énergies internes de la terre.

Le dragon, symbole de l'harmonie, de l'égalité du *yn* et du *yang*, a un rôle magique capital dans toute calamité. Celle-ci résultant toujours d'un trouble de cette harmonie, le dragon rétablit l'équilibre des deux principes, et la félicité reparaît. De là son caractère de porte-bonheur et prophylactique ; c'est pourquoi, non contents de présenter le *wei* au temple, les Chinois revêtaient de dragons et de masques de dragons (*t'ao-t'ié*) toute la surface des ustensiles de sacrifices, les amulettes, les chars, etc., non seulement pour représenter les ancêtres assistant au sacrifice et satisfaire à l'idée qu'ils veillent toujours d'en haut sur leurs fils et petit-fils, mais aussi pour rétablir p.170 l'harmonie du *yn* et du *yang* quand elle est troublée.

C'est ce dragon, protecteur de générations qui se succèdent sur le même sol depuis six mille ans, que représentent encore les monnaies chinoises. Admirons-en la grandeur, convenons qu'il dépasse en ampleur le lion symbolisant la force brutale, l'aigle image de la domination illimitée, et la tête d'un homme, souverain d'un jour, qui décorent couramment nos monnaies. Seule lui est supérieure la Semeuse de France qui sème à pleine main dans les sillons les idées et, en ce moment, le sang de ses fils, pour faire lever la moisson d'humanité.

@