

@

Henri MASPERO

LE MOT MING

明

Le mot ming

à partir de

LE MOT MING 明

par Henri MASPERO (1883-1945)

Journal Asiatique, Paris, tome CCXXIII, octobre-décembre 1933, pages 249-297.

Les caractères chinois, trop encrés à l'impression du *J. A.*, sont quelquefois difficilement lisibles.

L'article est disponible sur gallica :

<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k933231/f251>

Édition en format texte par
Pierre Palpant

www.chineancienne.fr
janvier 2016

Le mot ming

p.249 Le sens propre du mot chinois *ming* 明 est « lumière, lumineux, clair », d'où au figuré « intelligent » et « facile à comprendre ». C'est à ce sens que se rapportent les explications que les Chinois donnent du signe qui sert à l'écrire :

明 = 日 « soleil » + 月 « lune »,

le Soleil et la Lune, les deux luminaires célestes, donc « lumière » en général ;

ou, en tenant compte d'une forme un peu différente :

明 = 窗 « fenêtre » + 月 « lune »,

les rayons de la Lune passant par la fenêtre et éclairant l'intérieur de la maison, donc « lumière ».

Je n'insiste pas sur ces explications auxquelles se sont complus les érudits chinois de tous les temps : le seul fait qu'il y en a deux, toutes deux acceptées par le premier en date des étymologistes chinois dont l'œuvre nous soit parvenue, Hiu Chen, en montre le caractère artificiel. Les deux formes auxquelles elles se rapportent remontent toutes deux à une époque extrêmement reculée, puisqu'on les rencontre l'une et l'autre dans les inscriptions les plus anciennes connues, celles des Yin. Au reste, ni les caractères ni les explications que l'on a essayé de donner de leur forme n'ont aucune importance p.250 pour le sujet traité ici, car il s'agit du mot lui-même et non du signe graphique employé pour le représenter.

Le sens de « lumière » et les sens dérivés, attestés dès les textes anciens et encore courants dans la langue moderne, se rencontrent si fréquemment qu'il est inutile d'en donner de nombreux exemples : un petit nombre suffira pour montrer à la fois la variété des acceptions du mot et leur dérivation sémantique fort simple.

Le mot ming

1° Briller, éclairer, lumière.

日月相推而明生焉 (*Yi king*, k. 8, Hi ts'eu, trad. Legge ¹, p. 389).
C'est par la succession du Soleil et de la Lune que la lumière est produite.

大明 (*Li ki*, *Li k'i*, trad. Couvreur, I, 564). Le Grand luminaire, le Soleil.

2° Brillant, au figuré : beauté, gloire, etc.

天下文明 (*Yi king*, k. 1, 5 a, trad. Legge, p. 414). Le monde est orné et brillant.

明昭有周 (*Che king*, *Tcheou song*, décade *Ts'ing miao*, ode 6 *Che mai*, trad. Couvreur, 424). Brillante, éclatante est la maison de Tcheou.

3° Clair (se dit de la vue, etc.) ; le sens de la vue.

明視 (*Li ki*, *K'iu li*, trad. Couvreur, I, 101). Vue claire, vue perçante. p.251

子夏喪其子而喪其明 (*Ibid.*, *T'an kong*, trad. Couvreur, I, 138).
Tseu-hia ayant perdu son fils, en perdit la vue.

4° Clair, au figuré (intelligence, etc.) ; l'intelligence, intelligent.

明明天子 (*Che king*, *Ta ya*, décade de Tang, ode 8 *Kiang-han*, trad. Couvreur, 408). Perspicace est le Fils du Ciel.

知微者謂明 (*Han Fei tseu*, k. 16, § 36, *Nan san p'ien*) Qui connaît les choses subtiles est appelé perspicace.

明王 (*Li ki*, *T'an kong*, trad. Couvreur, I, 145). Un roi intelligent, un souverain éclairé.

明是非 (*Li ki*, *K'iu li*, trad. Couvreur, I, 3-4). Distinguer le vrai du faux.

明白 Intelligent, comprendre.

¹ Les références aux Classiques renvoient soit aux traductions de Legge, de Couvreur, soit à la reproduction lithographique de 1887 du *Song pen che san king tchou chou* (publié par Yuan Yuan en 1816), dont il y a des rééditions fréquemment. Quand l'édition chinoise est citée seule, c'est en principe que le passage auquel il est renvoyé ne se retrouve pas dans les traductions, ce qui arrive souvent quand ce passage appartient à un des commentaires. Les titres de décades et la numérotation des odes du *Che king* sont ceux de Legge et de Couvreur.

Le mot ming

Mais, à côté de ces significations dont la dérivation sémantique est très claire, on rencontre dans la littérature chinoise une série d'expressions dont la signification d'ensemble est parfaitement connue, mais où la valeur propre du mot *ming* est difficile à établir. Elles constituent un petit groupe bien délimité où ce mot, se joignant à des mots divers pour les qualifier, donne toujours à la locution ainsi formée la même valeur précise. Les lettrés chinois n'ont pas reconnu l'unité foncière du groupe : ils n'ont jamais tenté d'interprétation d'ensemble, et se sont contentés de chercher à tirer tant bien que mal de l'une ou l'autre des significations essentielles que je viens d'indiquer des explications spéciales pour chaque expression au fur et à mesure qu'ils en rencontraient quelqu'une dans les textes qu'ils commentaient. Aussi le résultat est-il d'une incohérence assez déconcertante. Du moins le désaccord même de leurs ^{p.252} gloses a-t-il l'avantage de nous montrer que les écrivains du temps des Han, tout en sachant fort bien le sens global de chacune de ces expressions, étaient déjà fort embarrassés pour les expliquer en les décomposant en leurs éléments constitutifs.

Ces expressions étant très peu nombreuses, je vais d'abord les énumérer toutes avec des explications et des exemples. La valeur spéciale, technique en quelque sorte, du mot *ming* ressortira nettement de leur rapprochement.

On trouve d'abord une série d'expressions où le mot *ming* qualifie ce qui est à l'usage d'un mort :

1° 明器 *ming k'i*, objet mis dans le tombeau pour l'usage du défunt. *Li ki, T'an kong, Couvreur, I, 169* ; Legge, I, 168) :

— Ah ! les *ming k'i*, ce sont les ustensiles dont se servent les esprits (des morts) *kouei* ; les *tsi k'i* (ustensiles sacrificiels), ce sont les ustensiles dont se servent les hommes (vivants).

Le mot ming

On enterrait avec le mort tous les objets d'usage courant ¹ ; il y avait aussi des vivres. « À l'enterrement de sa (femme, la) princesse (par le duc Siang de Song), (il y eut) cent jarres de conserves. Tseng-tseu dit :

— C'est ce qu'on appelle *ming k'i*, et pourtant les jarres sont pleines ! 既曰明器而又實之 (*ibid.*, [Couvreur, I, 176](#) ; Legge, I, 154).

2° 明衣 *ming yi* ou 明衣裳 *ming yi-chang*, vêtement du mort. « On lave la figure (du mort), on le peigne, on l'essuie ^{p.253} avec un linge. On lui lave le corps avec un linge ; on l'essuie avec le vêtement de bain. On jette dans une fosse l'eau du bain. On coupe les ongles, on taille la barbe comme d'habitude. On lie la chevelure avec un cordon, on y passe l'épingle de tête. On met (au mort) la veste et la jupe *ming 設明衣裳*² (*Yi li*, k. 12, [Couvreur, 448](#)). C'étaient des vêtements en toile 明衣裳用布 (*ibid.*, [444](#)) particuliers, dont il nous est donné une description précise.

« La veste et la jupe *ming* sont en toile de tente 明衣裳用幕布. Les manches sont faites d'un seul lé. La tunique descend jusqu'aux genoux ; la jupe n'est plissée ni devant ni derrière et arrive aux pieds. Les parements latéraux et inférieurs de la jupe sont rouge clair ; les bordures de la tunique sont noires. (*ibid.*, [504](#))

C'était le premier vêtement qu'on passait au mort après l'avoir lavé ; ensuite on lui passait trois autres vêtements (des costumes de cérémonie ordinaires), mais « le *ming yi* n'entre pas dans le compte » 明衣不在算 (*ibid.*, [449](#)).

¹ Voir la liste des *ming k'i* déposés dans un tombeau impérial sous les Han Postérieurs, Heou-han chou, k. 16, 3 a (trad. ap. [de Groot, Religious System of China, t. II, 401-405](#)) ; cf. aussi Lo Tchen-yu, *Kou ming k'i t'ou lou*, ap. *Yi chou ts'ong p'ien*, 6^e année, 2^e mois ; Hamada Kōsaku, *Shina ko meiki deizō zusetu*, Tōkyō, 1927.

² Couvreur traduit 設 par « on étale » le vêtement. Le mot signifie ici qu'on lui met ce vêtement, comme (k. 13), p. 504, 設握 *che yo*, signifie qu'on met à la main droite du mort un gant, et non pas simplement qu'on le prépare (le contexte le montre bien) ; *Houai-nan tseu*, k. 15 (voir ci-dessous), le général revêt le vêtement *ming* lors de la cérémonie du dévouement et ne se contente pas d'étaler ce vêtement.

Le mot ming

Le *ming yi* était donc un vêtement bien déterminé. Mais, outre ce vêtement et les trois vêtements de cérémonie dont le mort était revêtu, il lui était fait présent de nombreux habillements : c'étaient ce qu'on appelait *souei* 襖 « vêtements qui suivent le mort ». On les exposait lors de la Petite et de la Grande exposition *ta siao lien* 大小奠, et les uns étaient enterrés avec le mort et les autres placés dans sa chapelle, au temple funéraire ; c'étaient eux que, dans les funérailles royales, le directeur des vêtements *sseu-fou* présentait mis en ordre, et qu'on désignait de façon générale comme « les vêtements qui sont parmi les *ming k'i* ». À eux aussi le ^{p.254} nom de *ming yi* était parfois appliqué : 贈用文錦明衣九領 « il donna neuf vêtements funéraires brodés » (*Mou T'ien-tseu tchouan*, k. 6, 11 b, édit. de Tan Tsou, ap. *Pi-lin-lang kouan ts'ong chou*).

3° 明弓矢 *ming kong che*, les arcs et les flèches destinés au mort. « Aux Grandes funérailles (i. e. funérailles impériales), le directeur des arcs et flèches, *sseu-kong-che* 司弓矢, présente les arcs et les flèches *ming* » (*Tcheou li*, k. 32, 8 a, cf. trad. [Biot. II, 244](#)). Et Tcheng Hiuan, dans son commentaire de ce passage, explique clairement que « les arcs et les flèches *ming* » ce sont les arcs et les flèches employés comme *ming k'i*.

Les objets à l'usage des morts ne sont pas seulement ceux qui sont mis dans les tombeaux : il y a aussi ceux qui leur sont offerts en sacrifice. Aussi les offrandes aux ancêtres sont-elles qualifiées *ming*, ainsi du reste que tout ce qui, sans être offert, est au cours de la cérémonie exclusivement réservé au mort.

4° 明粢 *ming tseu*, 明齊 *ming tseu*, 明粢 *ming tseu*, le millet offert en sacrifice. Dans les rites des sacrifices au temple ancestral,.. le millet, *tsi* 稷, est appelé *ming tseu* (*Li ki*, *K'iu li*, trad. [Couvreur, I, 101](#)). — 詞垣氏...以拱祭祀之明粢 Le *sseu-hiuan-che* (est chargé)... d'offrir le millet *ming* des sacrifices (*Tcheou li*, k. 37, 17 b, trad. [Biot](#),

Le mot ming

II, 381). — 以我青明與我犧羊¹以社以方 J'offre mon millet (tseu ming) et mon bélier^{p.255} d'une seule couleur au dieu du sol, au dieu des carrefours (*Che king*, II *Siao ya*, VI *Pei chan*, 7 ode *Fou t'ien*, Legge, 377 ; [Couvreur, 250](#)).

5° 明水 *ming chouei*, eau offerte au mort, eau sacrificielle. (Le *sseu-hiuan-che* est chargé)... de recueillir avec un miroir l'eau *ming* qui vient de la Lune (*Tcheou li*, k. 37, 17 b, trad. [Biot, II, 381](#) ; cf. Houai-nan tseu, k. 6, 2 b. 方諸取露於月 « sur le (miroir) *fang-tchou* on recueille la rosée (qui vient) de la Lune ». — 15 « On offrait les liqueurs avec l'eau *ming* » (*Li ki*, *Kiao t'ö cheng*, [Couvreur, I, 615](#)).

Le millet et l'eau sont présentés au mort pour sa nourriture et sa boisson : ils lui sont donnés directement. D'autres choses sont aussi qualifiées *ming* qui appartiennent également au mort et sont à son usage, mais de façon un peu moins immédiate.

6° 明火 *ming houo*, feu sacrificiel. « Le *sseu-hiuan-che* est chargé de recueillir à l'aide d'un miroir ardent le feu *ming* (qui vient) du soleil » (*Tcheou li*, k. 37, 17 b, trad. [Biot, II, 381](#)). « (Le *tchouei-che* toutes les fois qu'on fait la divination par l'écaille de tortue, chauffe l'écaille avec le feu *ming* » (*ibid.*, k. 24, 11 b, trad. [Biot, II, 78](#)).

7° *ming tchou*, torches sacrificielles. « Le *sseu-hiuan-che* est chargé... d'offrir le millet *ming*, les torches *ming* des sacrifices, d'offrir l'eau *ming* » (*Tcheou li*, k. 37, 17 b, [Biot, II, 381](#)).^{p.256} Ce sont les torches qu'il allume au dedans et au dehors de la porte (*ibid.*, 18 a) et qui, d'après les commentateurs, servent à éclairer la cérémonie. Mais la cérémonie se faisait de jour à la cour des rois de Tcheou, et par suite il

¹ Je traduis 羊 par bélier » (qui est le sens propre du mot), parce que c'est l'interprétation de tous les commentaires. En réalité, le parallélisme des deux expressions me fait croire qu'il faudrait beaucoup plutôt interpréter 羊 = 祥 et comprendre « j'offre mon millet sacrificiel et ma victime d'une seule couleur faste (祥)... » Cf. une interprétation analogue de Tcheng Hiuan pour l'expression *yang tch'e* (*Tcheou li*, k. 42, 24 b, trad. [Biot, II, 579](#), n. 5), où, pour éviter de faire traîner un char par des béliers, il explique 羊 par 善, ce qui revient à dire qu'il le lit en réalité 祥.

Le mot ming

n'était pas nécessaire de l'éclairer avec des torches. D'autre part celles-ci sont offertes **共** au mort au même titre que le millet qui sert de nourriture et l'eau qui sert de boisson : elles sont donc elles aussi à son usage et non à celui des vivants. Elles sont probablement destinées à lui éclairer le chemin dans l'autre monde et à lui marquer l'entrée du temple ancestral. Quant au feu *ming*, il sert à allumer les torches *ming* offertes au mort, il sert à chauffer l'écaille de tortue divinatoire par laquelle le mort fait connaître sa volonté : il est donc lui aussi à l'usage du mort. ¹

8° **明旌** *ming tsing* (*Li ki, T'an kong, Couvreur, I, 200*), bannière funéraire, sur laquelle on écrivait le nom de famille et le nom personnel du défunt ². L'interprétation ordinaire, à cause de cette inscription, y voit la bannière qui « fait connaître » **明** les noms du mort, et c'est pourquoi on écrit aussi *ming tsing* **銘旌** « bannière inscrite » (*Tcheou li, k. 37, 29 a, Biot, II, 136*). Mais je crois que cette bannière fixée au toit de la salle de réception de la maison aussitôt après le lavage du cadavre et la première offrande est en réalité le signe ^{p.257} extérieur de l'interdit rituel qui frappe la maison où se trouve un cadavre et est destinée à en écarter tous ceux que leur parenté, leurs fonctions, ou même des relations personnelles d'amitié, ne mettent pas en rapport obligé avec la famille en deuil.³

Le rapport du mot **明** et de tout ce qui est esprit des morts est assez étroit pour qu'il entre (comme substantif cette fois et non comme qualificatif) dans une des expressions qui servent à les désigner :

¹ Tchong Tchong, commentaire du *Tcheou li, loc. cit.*, comprend que les torches sont appelées *ming* parce qu'elles éclairent tout le monde, donnant ainsi au mot *ming* son sens usuel de « lumineux, brillant ». Quelque tentante que soit l'explication, le rapprochement des termes **明火, 明水, 明登** la rend inadmissible. On ne peut même pas dire qu'il nous apporte un témoignage sur l'idée qu'on se faisait de son temps de la raison d'être de ces torches allumées en plein jour. Il est visible que son interprétation est purement philologique : il a cherché à expliquer l'expression par le sens ordinaire du mot *ming* « lumière ».

² D'après le *Yi li, k. 12 (Couvreur, 443)*, on y inscrit les mots : cercueil d'un tel de la famille une telle **某氏某之柩**.

³ À un autre point de vue, elle est à l'usage du mort : elle est destinée à lui permettre de reconnaître que le cadavre et le cercueil sont bien les siens (commentaire du *Yi li, k. 12, 3 b*). Cf. *de Groot, The Religious System of China, II, 368*.

Le mot ming

9° 神明 *chen-ming* « les esprits », et, comme verbe, « donner la qualité d'esprit, diviniser ».

Le mot *ming* sert quelquefois à qualifier des objets qui sont destinés, non pas aux morts, mais aux vivants qui sont en relation temporaire avec les morts par le deuil ou par le jeûne.

10° 明衣 *ming yi*, vêtements portés pendant le deuil (commentaire à *Houai-nan tseu*, k. 15, 38 a). L'expression est ancienne en ce sens, car elle se trouve dans le *Louen yu* (Legge, 96) : 齊必有明衣布 « Pour le jeûne il fallait (à Confucius) des vêtements de deuil en toile. »¹ C'est-à-dire que, par piété filiale, Confucius voulait remettre pendant le jeûne, préparation aux sacrifices aux ancêtres, des vêtements en toile analogues à ceux qu'on portait pendant le deuil. Ces p.258 vêtements de deuil sont des vêtements particuliers, ou plutôt ils sont plusieurs sortes de vêtements particuliers, car ils varient suivant le degré du deuil. Le vêtement-type est celui du fils pendant la première période du deuil de son père.

Sans qu'il y ait véritablement de cadavre présent ou simplement de deuil, certains rites mettent l'individu en relation étroite avec la mort, par exemple le dévouement rituel du général avant de partir en campagne. C'était un acte rituel régulier qu'il accomplissait après avoir reçu dans le temple ancestral le mandat *ming* 命 de commander l'armée : il se coupait les ongles des mains et des pieds, après quoi il se revêtait d'un costume appelé aussi *ming yi* 設明衣.² Cette expression, on vient de le voir, désigne d'une part le vêtement dont est revêtu le mort, et de l'autre le vêtement de deuil porté par les parents. C'est ce second sens qu'a adopté le commentaire du *Houai-nan tseu* : il explique l'expression par *sang y* 喪衣 « vêtements de deuil ». Mais cette interprétation a contre elle à mon avis tout l'ensemble de la

¹ Le commentaire attribué faussement à K'ong Ngan-kouo comprend qu'il s'agit de vêtements de bain (*Louen yu*, k. 5, 14 b, trad. Legge, 96), et Tchou Hi a admis à peu près le même sens : « au moment de se baigner (pour se préparer au jeûne) il mettait les vêtements *ming* » (*Sseu chou tsien yi souan yao*, *Louen yu*, k. 2, 10 b, édit. *Cheou-chan ko ts'ong chou*).

² *Houai-nan tseu*, k. 15, 16 a (édit. *Sseu pou ts'ong k'an*). Cf. [Granet, Danses et légendes de la Chine ancienne, I, 324.](#)

Le mot ming

cérémonie. Celle-ci en effet suit exactement le rituel funéraire, et le général dévoué est traité comme un mort : pendant la cérémonie, il se tient face au Nord, comme serait le cercueil, et le prince se tient face à l'Ouest, comme ferait le fils ; quand elle est achevée, « on perce pour sa sortie la porte néfaste », c'est-à-dire qu'on perce un trou dans le mur du temple ancestral pour le faire sortir, comme on fait pour le cercueil après son séjour dans le temple ancestral le jour de l'enterrement ¹ : « la sortie du général est réglée par les rites p.259 funéraires parce qu'il doit mourir », dit le commentaire du *Houai-nan tseu* ². Or on ne porte pas son propre deuil, et le général n'aurait aucune raison d'être vêtu de deuil pour marquer qu'il va mourir : ce sont les assistants qui devraient être ainsi vêtus. Il est bien préférable d'admettre que c'était le *ming yi*, vêtement du mort, que revêtait le général à l'avance pour marquer que désormais il se considérait comme étant déjà mort et prêt à être enterré.

Le dévouement du général fait de celui qui l'accomplit, sinon un mort réel, du moins un mort rituel, et le retranche de la communauté des vivants. S'il survit, il en reste exclu. Or comme ce n'était pas en Chine, comme à Rome, un acte exceptionnel, mais un acte rituel normal, qu'accomplissait tout général entrant en campagne, il survivait presque toujours ³. Pour qu'il ne restât pas au ban du monde vivant, il fallait l'y réintégrer par une cérémonie spéciale : au retour de

¹ *Li ki*, k. 7, 12 b (*T'an kong*), trad. [Couvreur, I, 157](#). « Le jour de l'enterrement, on fait une brèche au (mur du) temple ancestral. » Commentaire de Tcheng Hiuan : « on fait une brèche dans le mur qui est à l'ouest de la porte du temple ancestral pour faire sortir le cercueil ».

² Lieou Wen-t'ien, dans son *Tsi kiai*, propose de corriger 其 (dont la forme ancienne est 其) en 其, ce qui préciserait encore le sens sans le modifier : « pour montrer qu'il doit mourir ».

³ En Chine, à l'époque historique, le dévouement du général est un acte rituel courant, et les cérémonies tant de dévouement au départ que de grâce au retour sont des gestes inoffensifs. Quand un général veut réellement acheter de sa vie une victoire incertaine, c'est par un vœu fait au moment opportun qu'il accomplit son dessein : ainsi, en 555, Yen de Siun, général du Tsin, faisant vœu de ne pas repasser le Fleuve (c'est-à-dire de mourir au delà du Fleuve) s'il a la victoire dans son expédition contre le Ts'i (*Tso tchouan*, 18^e année du prince Siang, trad. [Couvreur, II, 334](#)). La dévotion rituelle était si bien devenue un geste vide de sens que le général qui l'avait accomplie croyait encore pouvoir disposer de sa vie, et que tout le monde admettait comme valable le deuxième dévouement, par un vœu particulier, d'une vie déjà dévouée une première fois par les cérémonies du temple ancestral.

Le mot ming

l'expédition, le général vainqueur entrait en triomphe à la capitale, étendards déployés, puis, après avoir rendu la hache et la hallebarde, insignes du commandement, il annonçait au prince l'achèvement de la campagne en lui disant :

— L'armée n'a plus besoin désormais d'être commandée. Moi, en mes ^{p.260} vêtements de soie blanche unie ¹ (c'est-à-dire en vêtement funéraire), je me retire dans ma demeure. Je prie le prince de me châtier.

Le prince répondait :

— Je fais grâce.

Sur quoi le général rejetait son vêtement funéraire ; néanmoins, il devait se retirer chez lui un temps plus ou moins long suivant l'importance de l'expédition avant de reparaître à la cour. ²

J'ai montré jusqu'ici le mot *ming* appliqué à des objets en relation directe ou indirecte avec des morts, morts réels ou simplement rituels. Mais il existait un personnage qui, par le seul effet de la fonction dont il était revêtu, était définitivement séparé du commun des hommes, et cela presque aussi complètement que la mort sépare le défunt des vivants : c'était le roi, *wang*.

Même à l'époque historique, quand le pouvoir politique des rois de Tcheou avait pris le pas sur leurs devoirs religieux, ils restaient nettement séparés du peuple et des seigneurs par leur fonction. Le roi était l'Homme Unique *yi jen* 一人³ qui a été investi par le Seigneur d'En Haut, Chang-ti, d'une charge *ming* 命, la « charge conférée par le Seigneur » *Ti tche ming* 帝之命⁴, *Ti ming* ⁵, ou encore « la charge

¹ 縗素 C'est un vêtement de deuil, voir *Ts'ien-han chou*, k. 1 A, 10 b. « Moi-même je prends le deuil, tous mes soldats sont habillés de soie blanche unie » écrit Kao-tsou aux autres chefs pour manifester contre l'assassinat de Yi ti par Hiang Yu (205 a. C.).

² *Houai-nan-tseu*, loc. cit.

³ *Chou king*, *T'ang che*, [Couvreur, 89](#) ; *P'an keng*, [Couvreur, 115](#) ; *Inscription du Trépied de Mao*, dans Wang Kouo-wei, *Mao kong ting ming k'ao che*, 8 b.

⁴ *Yi Tcheou chou*, k. 5, 3 a.

⁵ *Che king*, Legge, 447.

Le mot ming

conférée par le Ciel » *T'ien ming*. Cette faveur du Seigneur d'En Haut le mettait à l'écart du reste des hommes. Pour entrer en communication avec lui, tout un cérémonial était ^{p.261} nécessaire, même pour les ministres qui devaient l'approcher. On lui parlait une langue spéciale, car les termes qui s'appliquent au vulgaire ne pouvaient s'appliquer à ses actes. Le roi ne voyageait pas, il « faisait une inspection » *siun cheou* 巡狩 ; il ne faisait pas une visite, il « allait répandre ses faveurs » *hing hing* 行幸 ; il n'ordonnait pas, il « conférait une charge » *ming* ; on ne lui faisait pas de présents, on lui « offrait le tribut » *kong* 貢 ; on ne disait pas de lui qu'il était né, mais qu'il « était descendu pour être mis au monde » *kiang tan* ; on ne disait pas qu'il était malade, mais qu'il « n'était pas joyeux » *pou yi*, ou *pou (fou) yu* ; il ne mourait pas, il « s'écroulait » *peng* 崩. Beaucoup des objets à son usage portaient un nom particulier ; s'ils n'en avaient pas, tout ce qu'il employait ou tout ce qui venait de lui était qualifié d'« auguste » *yu* 御¹ ou de « respecté » *kin* 欽. Même après sa mort, il demeurait distinct du reste de l'humanité : un sacrifice particulier, le *ti* 禘, faisait de lui un Seigneur *ti* 帝, l'assimilant au Seigneur d'En Haut, Chang-ti, qui lui avait conféré le mandat. Et l'allée qui menait à son tombeau était une allée couverte *souei* 遂, alors qu'elle restait à ciel ouvert pour tous ses sujets.

Quand il devait entrer en relations avec un de ses sujets, il fallait que le récipiendaire se soumît préalablement à une préparation, et, même ainsi, un intermédiaire était nécessaire. Un seigneur ne pouvait se présenter aux audiences royales qu'après une purification, pour laquelle il recevait d'ailleurs aux environs de la capitale un domaine spécial appelé ^{p.262} « domaine du bain et du lavage » *t'ang mou tche yi* 湯沐之邑², probablement pour que cette purification se fît sur sa propre terre et non sur celle du roi. Et, d'autre part, il y a à toute

¹ Le mot *yu* 御 signifie au propre « conduit en char », mais le sens propre, conservé ailleurs, doit avoir été vite oublié dans les expressions de la langue impériale, où le mot n'est plus qu'un terme désignant spécialement ce qui est au roi, car on dit *yu kia* « l'auguste char » pour désigner le char impérial, expression qui serait absurde si le sens propre avait laissé la moindre trace dans l'esprit de ceux qui l'emploient.

² *Li ki*, trad. [Couvreur, I, 328](#).

Le mot ming

audience, en dehors des simples assistants, au moins trois personnages entre le roi et son hôte : un ministre qui « aide à la réception » *pin* 僕, ou encore *yeou* 右¹, un ministre qui « reçoit la charge conférée par le roi » *cheou wang ming* des mains du roi, et enfin un scribe *che* 史, qui, se tenant à la droite du roi², reçoit à son tour la charge, l'écrit, la lit à haute voix et la remet directement ou par l'intermédiaire d'un second scribe au récipiendaire, qui reçoit le document écrit en se prosternant deux fois, et ensuite se retire.³

p.263 Cet intermédiaire, à l'époque historique, variait suivant le rang du récipiendaire et suivant l'importance de la cérémonie. Mais il pouvait n'en avoir pas été de même dans l'antiquité. Et les vieilles légendes qui montrent les saints rois toujours flanqués de sages ministres qui gouvernent pour eux, Yao s'en remettant du gouvernement à Chouen, Chouen devenu roi abandonnant les affaires à Yu, Yu à son tour ayant pour ministre Po-yi, me paraissent conserver le souvenir d'une époque où le roi, enfermé par les *tabou* de toute sorte dans le monde sacré où sa fonction le plaçait, n'exerçait le pouvoir que par le ministre *k'ing-che* 卿史, qui, venant prendre et transmettre ses ordres, était l'intermédiaire obligé entre lui et le monde profane.

Si la vie publique du roi était réglée de façon à réduire au minimum

¹ Le mot *pin* 僕 est employé dans le *Tcheou li*, k. 10, 12 b (trad. Biot, I, 439) ; le mot *yeou* 右 est celui qui se trouve dans les inscriptions. Il ne doit pas être pris littéralement dans le sens de « être à la droite de », mais dans le sens figuré de « aider » car c'est en réalité le scribe (et non le ministre qui aide le roi) qui se tient à la droite du roi. Cf. Wang kou-wei, *Tcheou chou kou ming k'ao*, ap. *K'ouan-t'ang tsi lin*, k. 1, 14 b (édit. des œuvres de Wang kou-wei Changhai, 1927).

² *Li ki*, trad. [Couvreur, II, 338](#).

³ Voici par exemple la description d'une audience royale dans l'inscription du Bassin de Houan :

« Or la vingt-huitième année, le cinquième mois, le jour de la pleine lune, jour *keng-yin*, le roi était à Tcheou dans le Palais des (rois) K'ang et Mou. À l'aube, le roi se rendit à la Grande salle et prit sa place. L'intendant Kiun était son aide. Houan entra par la porte et se tint debout au milieu de la cour, face au Nord. Le scribe Kong reçut la charge conférée par le roi et l'écrivit. Le roi cria : « Scribe Yu, donnez le brevet ! », etc. *Tsi kou tchai tchong ting yi k'i kouan che*, k. 8, 9 b-10 a.

Il y a une seconde version de cette inscription avec une variante insignifiante qui est due à une faute de copie du graveur dans l'une des deux pièces à l'avant-dernière ligne. L'une de ces deux versions est donnée comme venant d'un bassin, l'autre d'un trépied. — Voir une autre description semblable dans l'inscription du trépied de Song (*Ibid.*, k. 4, 32 b ; Petrucci, *Épigraphie des bronzes rituels de la Chine*, *Journal asiatique*, XI, VII [1916], 57 ; H. Maspero, *J. as.*, CCX [1927], p. 140).

Le mot ming

les contacts avec le monde profane, sa vie privée était, elle aussi étroitement réglementée, sa fonction sacrée lui imposant, en dehors des sacrifices qui sont des actes passagers dans leur régularité, des devoirs constants et des restrictions permanentes. Les textes du IV^e et du III^e siècle a. C. nous montrent que ces devoirs étaient extrêmement nombreux ; et, même si des considérations philosophiques ont pu amener les auteurs à en exagérer le nombre en les poussant à compléter les séries d'actes symboliques de façon à composer un tableau où ne manquât rien de ce qui paraissait théoriquement nécessaire, il n'en reste pas moins que l'ensemble de la vie royale était régi par des obligations spéciales se rapportant presque toutes à la nécessité d'en mettre les actes d'accord avec le Ciel. On nous montre le roi changeant de lieu d'habitation à chaque saison, se logeant dans un pavillon situé à l'Est au printemps, p.264 au Sud en été, à l'Ouest en automne, au Nord en hiver, pour suivre par ce déplacement l'ordre des saisons ; non seulement son logement, mais ses vêtements et sa nourriture changeaient tout le long de l'année, de façon que les couleurs de ses habits et les saveurs des mets de sa table marquassent elles aussi la correspondance symbolique avec les points cardinaux et les saisons ; suivant certains, aucune journée ne se passait sans qu'il dût à la suite du Soleil parcourir à des heures fixées les pavillons des quatre points cardinaux. Le même ordre commandait ses voyages lorsqu'il sortait de la capitale pour « inspecter les fiefs » : au deuxième mois de l'année (mois de l'équinoxe de printemps) à l'Orient, au cinquième mois (mois du solstice d'été) au Midi, au huitième mois (mois de l'équinoxe d'automne) à l'Occident, au onzième mois (mois du solstice d'hiver) au Septentrion. Et de même que les mouvements du Soleil, de l'année et des saisons réglaient sa vie personnelle, ceux de la Lune réglaient la vie du gynécée. Rien n'était laissé à l'aventure dans les actes d'une existence sur laquelle reposait le sort du monde, puisque toute infraction aux règles, mettant le désaccord entre la conduite du roi et la voie du Ciel, était cause de calamités de toute sorte.

Le mot ming

Aussi, pour le diriger et le maintenir au milieu des innombrables obligations positives et négatives de sa fonction, le roi avait auprès de lui trois personnages, les Trois ducs *san-kong* 三公, dont les titres survécurent à toutes les révolutions jusqu'à la République, bien que, dans le monde moderne, et même déjà dans le monde antique, leurs fonctions n'eussent plus de raison d'être et se fussent réduites peu à peu à devenir purement honorifiques. D'après l'énumération traditionnelle du temps des Han, le premier était appelé le Grand maître *t'ai-che* 太師, le second le Grand protecteur *t'ai-pao* 太保, et le troisième le Grand tuteur *t'ai-fou* 太傅¹. Mais on ne sait^{p.265} rien du troisième, dont le nom apparaît à peine dans les textes anciens². Et le premier, le Grand maître, n'est, lui aussi, guère connu : du fait que c'est à lui que dans plusieurs cas sont adressés les reproches sur la mauvaise conduite du roi dont on paraît le tenir responsable, on pourrait inférer qu'il était chargé de surveiller la conduite personnelle du roi : c'est lui et le Second maître Chao-che que Wei-tseu blâme de la mauvaise conduite du roi Cheou des Yin³ ; de même, c'est le Grand maître, chef de la famille Yin que Kia-fou accuse de la mauvaise conduite d'un roi de Tcheou qu'il ne nomme pas⁴. La légende du début des Tcheou fait de Chang de Lu le maître du roi Wen, et lui fait garder cette fonction sous le roi Wou, qui lui adjoignit le duc de Tcheou comme assistant *fou*, et les ducs de Chao et de Pi comme maîtres de la Gauche et de la Droite du roi 左右王師⁵ : ces quatre personnages accompagnent le roi partout, ils marchent devant et derrière, à droite et à gauche, portent les insignes royaux dans les cérémonies, et c'est ainsi qu'on les voit au sacrifice fait par le roi Wou après sa victoire sur

¹ *Ta Tai li* (*T'ai-p'ing yu lan*, k. 206, 9 b).

² Le titre de *t'ai-fou* de la cour royale ne se rencontre dans aucun texte ancien : les passages du *Chou king* où on le trouve (*Tcheou kouan*, Couvreur, 274, etc.) appartiennent aux chapitres non authentiques. Mais nous en avons un reflet à la cour de Tsin, où il apparaît (*Tso tchouan*, 244, 330, etc.) à côté de celui de *t'ai-che* (*Tso tchouan*, 244).

³ *Chou king*, III, XI, *Wei-tseu*, trad. Couvreur, p. 140. Le Grand maître est appelé *fou-che*.

⁴ *Che king*, II (*Siao ya*), IV (décade de K'i-fou), ode 7, *Tsie non chan*, trad. [Couvreur](#), 302 ; trad. Legge, 309. La préface place cette ode à l'époque du roi Yeou.

⁵ *Che ki*, k. 4, 3 b, Chavannes, I, 223.

Le mot ming

Cheou des Yin ¹. Mais il y a là contamination entre la tradition des Trois ducs et celle des Quatre proches *sseu-lin* ². Au temps du roi Siuan, le titre de maître p.266 est porté par Houang-fou 皇父, qui est en même temps Premier ministre *k'ing-che* ³. Le Grand maître et le Grand protecteur jouent un rôle dans la cérémonie du labourage ⁴ : après que le roi a fait ses trois sillons, tous les officiers de l'agriculture vont les uns après les autres pousser la charrue, et, quand tous ont passé, le Grand maître et le Grand protecteur vont à leur tour accomplir le rite, suivis du Grand scribe *t'ai-che* 太史 et du Comte des affaires religieuses *ta-tsong-po* 大宗伯, ces quatre personnages (est-ce encore un souvenir de la tradition des Quatre proches ?) étant évidemment là comme officiers personnels du roi, et c'est pourquoi ils passent après les autres, qui sont des fonctionnaires publics.

Les fonctions de Grand protecteur ⁵ paraissent avoir comporté l'introduction des gens et des choses du dehors auprès du roi probablement afin d'éviter de désacraliser celui-ci par l'approche brusque de choses ou de personnes profanes ; c'est aussi lui qui, lors de la fondation d'une capitale, va le premier inspecter la région et, après avoir consulté la divination, trace le plan ⁶, c'est-à-dire piquète sur le terrain les emplacements des divers bâtiments pour que l'orientation, les positions respectives et les dimensions soient rituellement correctes. Mais c'est surtout au moment de la mort du roi que son rôle apparaît considérable. C'est lui qui dirige tout : c'est p.267 lui qui donne les ordres aux officiers de la cour pour les préparatifs des

¹ *Yi Tcheou chou*, k. 4, 4 b.

² *Chang chou ta tchouan*, k. 1, 8 a. — De même qu'on trouve le reflet des Trois ducs à la cour de Tsin (voir ci-dessus, p. 265, n. 1), on trouve celui des Quatre proches à la cour de Tch'ou (*Han Fei tseu*, k. 10, sect. 31).

³ *Che king*, III (*Ta ya*), III (décade de Tang). ode 9, Tch'ang-wou, trad. Couvreur, 358 ; trad. Legge, 555.

⁴ *Kouo yu*, k. 1, 8 b.

⁵ Il y a une dizaine environ d'inscriptions (*Kiun kou kin lou*, k. 2 C, 80, 82 ; *Tcheou kin wen ts'ouen*, k. 2, 86 ; k. 3, 111 ; k. 5, 116, etc.) émanant d'un personnage ayant le titre de t'ai-pao ou ming-pao 明保, qui a été récompensé à la suite d'une expédition contre les barbares. Malheureusement, quoiqu'il s'agisse bien d'un Grand protecteur, ces inscriptions ne nous apprennent rien sur les devoirs de sa charge.

⁶ *Chou king (Chao kao)*, Legge, 424 ; Couvreur, 215.

Le mot ming

funérailles ¹, c'est lui qui donne des instructions aux chefs des gardes du palais ², c'est lui qui ordonne d'enregistrer la charge testamentaire du roi défunt ³, c'est lui qui donne l'ordre d'introduire auprès de son père mort le prince héritier pour qu'il conduise le deuil ⁴. C'est lui enfin qui, dans les cérémonies d'intronisation ⁵ du prince héritier, tient la place du roi, recevant le prince royal comme un hôte, pour lui lire la charge qui fera de lui le roi nouveau. Pendant cette période, il fait véritablement figure d'interroi, et c'est bien, je crois, un rôle de ce genre qu'il remplit réellement.

En somme le Grand maître pourrait avoir été celui qui enseignait au roi tout ce qui touche à sa conduite personnelle, observances, interdits, vêtue, nourriture, etc. ; et le Grand protecteur celui qui gardait 保 le roi de tout contact profane, réceptions d'hôtes, présents, peut-être aussi sorties, par conséquent celui qui s'occupait en général de ses relations avec le monde profane. C'est une idée de ce genre qu'avait en tête Kia Yi au début des Han, quand il déclarait que

« le Gardien gardait la personne du roi, le Tuteur réglait sa p.268 vertu, le Maître le guidait par ses enseignements ⁶ ;

mais, à l'époque des Han, ces vieux titres n'éveillaient déjà plus rien de précis à l'esprit de personne, et Kia Yi n'en savait certainement pas plus que nous à leur sujet. Les Trois ducs semblent avoir été véritablement les gardiens de la vertu royale, en ce qu'ils veillaient à l'observation

¹ *Chou king (Kou ming)*, 551.

² *Ibid.*, 549 : « Le Grand protecteur donna charge à Tchong Houan et à Mao de Nankong de faire que Ki de Lu 呂伋, prince de Ts'i, avec deux hommes armé d'une hallebarde et d'un bouclier, et à la tête de cent gardes *hou-pen* 虎賁, allât à la rencontre... ».

³ *Ibid. (Kou ming)*, 550.

⁴ *Chou king (Kou ming)*, 549.

⁵ La section *Kou ming* du *Chou king* donne une description assez détaillée des cérémonies d'intronisation d'un roi de la dynastie Tcheou en la rapportant à l'avènement du roi K'ang, le troisième de la dynastie. Ce petit traité n'est pas plus daté que la plupart de ceux qui font partie du *Chou king* ; néanmoins le fait qu'un rôle honorifique est donné à Ki, prince de Ts'i (p. 549), me porterait à admettre qu'il a été composé dans le second quart du VII^e siècle, au temps de l'hégémonie de Houan de Ts'i, auquel l'auteur aura voulu faire sa cour par ce trait. — Le fait que l'ouvrage est bien plus récent que l'époque dont il parle n'a aucune importance ici, puisqu'il s'agit des rites d'intronisation en général.

⁶ *Kia Yi, Sin chou*.

Le mot ming

minutieuse des obligations et des interdits, écartant ou rendant inoffensifs les contacts profanes, en un mot prenant soin que le caractère sacré de la personne et de la vie royale ne subît aucune atteinte, ni par sa propre faute ou sa propre négligence, ni par la faute des autres.

Tout cela montre que le roi était un homme à l'écart des autres hommes. Aussi n'est-il pas surprenant qu'on lui ait attribué, comme théâtre propre de sa vie singulière, un lieu tout particulier dont aucun des princes n'avait le pareil : c'est celui que les auteurs du IV^e et du III^e siècle appellent le Ming-t'ang, et qu'ils mettent en rapport avec le Pi-yong et le Ling-t'ai des textes plus anciens ; c'est là qu'on lui fait installer son logement en des pavillons orientés conformément aux saisons. À vrai dire, de ce palais, nous ne savons pas grand'chose, car il ne nous est connu que par des écrivains beaucoup trop tardifs, du temps où la royauté, sur le point de disparaître, s'entourait d'une auréole aux yeux des penseurs et des philosophes ; et dès le IV^e siècle a. C., les théoriciens se sont emparés du nom et se sont plu à accumuler autour de lui des conceptions tirées des vertus mystiques des trigrammes et des nombres. Le vieux palais situé au milieu d'un parc entouré du Fossé annulaire plein d'eau, le Pi-yong 璧雍, et accompagné d'une haute terrasse, le Ling-t'ai ¹, n'avait sans doute p.269 aucune ressemblance avec le Ming-t'ang décrit par les ritualistes de la fin des Tcheou et du temps des Ts'in, lequel n'était qu'une tentative de donner une forme concrète architecturale à des conceptions symboliques rituelles. Mais, quelles qu'en fussent les dispositions, il fallait qu'il répondît aux usages qu'il avait à remplir, c'est-à-dire qu'il se prêtât à l'accomplissement des gestes rituels symboliques que le roi avait à faire tout le long de l'année et en particulier au déplacement de son logis pour que celui-ci correspondît successivement au point cardinal de chaque saison. Au reste, à l'époque historique, le roi n'y habitait sûrement pas : le palais des Tcheou était, comme celui des

¹ *Che king*, III *Ta ya*, I *Wen wang*, ode 8 *Ling-t'ai*, trad. [Couvreur, 300](#). Je ne fais qu'effleurer ici cette question : elle est étudiée tout au long dans un article sur le Ming-t'ang qui paraîtra ultérieurement.

Le mot ming

princes vassaux, au centre de la capitale ; et le texte le plus ancien relatif au Pi-yong nous montre le roi Wen non pas y résidant, mais s'y rendant pour une cérémonie ¹. Jadis, la vie royale s'y était déroulée à l'écart du monde profane, dont un fossé circulaire le séparait ; mais au temps des Tcheou, elle s'en était définitivement détachée, et le roi se contentait probablement d'y revenir chaque mois ou chaque saison pour y faire une fois pour toutes les actes et les gestes nécessaires : simple rite qui avait remplacé l'accomplissement constant d'antan.

Ce caractère sacré qui sépare le roi du monde profane par sa demeure, par sa vie, par ses actes, permet de comprendre pourquoi le mot *ming* 明 peut être appliqué à certaines des choses qui sont exclusivement réservées à ce personnage aussi bien qu'à celles qui sont réservées aux morts. On trouve les expressions suivantes :

11° *Ming t'ang*, expression que je viens d'expliquer.

12° *Ming t'ing* 明廷, cour du palais où Houang-ti reçut les dix-mille esprits, *Che ki*, k. 28, 12 a, [Chavannes, III, 488](#). p.270

13° *Ming ming* 明命 désigne le mandat que le Seigneur d'En Haut confère au roi. *Yi tcheou chou*, 帝之明命.

14° *Ming tö* 明德 désigne la vertu royale, *Che king*, 454, et, par extension, celle du Saint, *Tso tchouan*.

15° Le mot *ming* tout seul suffit même parfois pour désigner la fonction royale : *Che king*, III Ta ya, II décade *Cheng-min*, ode 9 *Min lao* (trad. [Couvreur, p. 323](#)) : « Ceux qui ne redoutent pas la majesté royale ».

On pourrait être tenté dans les trois dernières expressions de donner à *ming* un de ses sens usuels : 畏明 pourrait ainsi être traduit

¹ *Ibid.*

Le mot ming

"l'éclat redoutable » ; 明德 la Vertu éclatante » ¹. Mais ce serait une erreur : on trouve en effet des équivalent de ces expressions qui ne laissent place à aucun doute :

Chou king, IV, XXVII (*Lu hing*), trad. Couvreur, p. 311 : « Le peuple Miao (dans ses lois) n'emploie pas la majesté sacrée, mais est réglementé par les supplices ».

Ling employé seul est l'équivalent exact de *ming* 明 employé seul de la même façon, et montre bien le sens.

J'ai réservé pour finir une dernière expression dont le lien avec les précédentes est moins clair, probablement à cause de notre ignorance de ce qu'était réellement l'objet qu'elle désigne.

16° *Fang-ming* 方明, pilier en bois qu'on dresse sur le tertre élevé pour la réception des princes. Le *Yi li* en p.271 donne ² une description précise :

« Quand les princes rendent visite au Fils du Ciel, on fait un palais carré de 300 pas de côté, avec 4 portes ; (au milieu est) un tertre de 12 coudées *siun* 尋 (96 pieds) de côté ; (le sol est) de 4 pieds plus bas (que le sommet de ce tertre) : on place dessus un *fang-ming*. Le *fang-ming* est en bois ; il est carré et a 4 pieds de côté ; il est enduit de 6 couleurs, (savoir) sur le côté Est, de vert ; sur le côté Sud, de rouge ; sur le côté Ouest, de blanc ; sur le côté Nord, de noir ; sur le dessus, d'azur ; sur le dessous, de jaune ; on dispose (devant) des jades de 6 (formes) : en haut un kouei 圭 (oblong), en bas un pi 璧 (circulaire), du côté Sud un tchang 璋, du côté Ouest un hou 琥, du côté Nord un houang 璜, du côté Est un kouei 圭.

¹ Ce ne serait du reste pas davantage l'interprétation traditionnelle : les commentateurs préfèrent le sens de « intelligent » et expliquent *ming tö* comme étant la vertu éclairée, probablement parce qu'ils se sont laissé influencer par l'expression *ming wang* 明王 « un roi éclairé ». Mais *ming wang* est une expression récente, qui a été créée pour la philosophie du IV^e et III^e siècle pour exprimer une notion nouvelle.

² *Yi li*, k. 27, 11 a, trad. [Couvreur 380-382](#).

Le mot ming

Au moment de la réception, le roi sort de la capitale pour se rendre à ce palais, qui est situé dans la banlieue. Les princes sont rangés au pied du tertre. Le roi s'arrête à la porte Est avant d'entrer dans le palais et salue le Soleil ; puis il va sacrifier devant le *fang-ming*, de là se rend successivement à chacune des portes, et étant sorti, salue la Lune, les Quatre fleuves et les monts.

Ce passage permet de comprendre une phrase peu claire du *Yi li* authentique, qui a disparu du texte du faussaire du III^e siècle et du *Chou king* actuel :

« La 1^e année de T'ai kia, le 12^e mois, le 1^{er} jour du mois, jour *yi-tch'eou*, Yi Yin sacrifia au roi précédent (Tang le Victorieux) ; solennellement il donna des instructions aux pasteurs devant le *fang-ming* ¹.

Le *Tchou chou ki nien* le résume ainsi :

« La 10^e année, T'ai-kia fit la grande offrande au temple ancestral et sacrifia devant le *fang-ming* ².

Ce qu'est le *fang-ming*, les couleurs dont il est peint suffisent ^{p.272} à le montrer : il est une représentation du monde, non pas seulement de la Terre, comme le tertre des dieux du Sol avec ses cinq couleurs, mais du monde entier, y compris le ciel, symbolisé par la sixième couleur du dessus. Tcheng Hiuan déclare dans son Commentaire à ce passage que

« le *fang-ming*, c'est le symbole des esprits du haut, du bas et des 4 régions 方明者上下四方神明之象也. Les esprits du haut, du bas et des quatre régions sont appelés esprits Chen-ming 神明. Quand (les princes) sont rassemblés pour prêter serment, les esprits les surveillent, c'est pourquoi on les appelle Célestes préposés au serment 天之司盟. Il y a une image des esprits (qui est le *fang-ming*), comme au temple ancestral il y a les tablettes des ancêtres.

¹ *Ts'ien-han chou*, k. 21 B, 116.

² *Tchou chou ki nien*, où « 10^e année » est dû soit à une différence de système chronologique, soit à une faute de copiste.

Le mot ming

Ce commentaire est remarquable parce qu'il ne s'applique à peu près en rien au texte. Tcheng Hiuan fait du *fang-ming* l'image des dieux gardiens des conventions par serment, alors que, dans le *Yi li*, il n'est question ni de convention ni de serment, mais de la visite d'hommage que les feudataires doivent au roi ; or la cérémonie de l'hommage comportait des prosternations, des félicitations, la remise de présents, mais pas de serment. D'autre part, dans la notice du préposé au serment 司盟 dans le *Tcheou li*, il est dit que ce fonctionnaire annonce le serment aux esprits, *chen-ming*, en se tournant vers le Nord, mais il n'est pas question du *fang-ming*. Tcheng Hiuan l'introduit dans son Commentaire, en résumant le *Yi li* et en interprétant l'expression comme désignant les esprits gardiens du serment, mais le *Tcheou li* lui-même n'en dit rien. Et toutes les descriptions de serments que nous connaissons n'en font pas davantage mention.

Il est curieux que Tcheng Hiuan donne deux fois, dans deux ouvrages différents, la même définition, qui dans aucun des deux cas n'est justifiée par le texte. Ce rapprochement d'un passage du *Yi li* et d'un passage du *Tcheou li* qui n'ont pas de rapport visible, en les prenant alternativement chacun pour p.273 commenter l'autre, paraît tout à fait arbitraire : le seul lien entre les deux textes est celui que Tcheng Hiuan introduit lui-même, puisque celui qui parle de serment ne parle pas de *fang-ming* et celui où est décrit le *fang-ming* ne s'occupe pas de serment. Puisque les textes eux-mêmes ne suggéraient nullement le rapprochement, on peut se demander s'il n'est pas dû à un raisonnement implicite de Tcheng Hiuan, raisonnement qui serait analogue à celui que K'ong Ying-ta fait à ce sujet :

« Le Fils du Ciel, en sacrifiant au *fang-ming*, salue le Soleil et la Lune, les fleuves et les monts, etc. : bien qu'il ne soit pas question de serment (dans le passage du *Yi li*), ce qui y est exposé, ce sont les rites du serment ¹.

¹ K'ong Ying-ta. *Tch'ouen ts'ieou Tso tchouan tcheng yi*, dans le *Che san king tchou chou*, *Tso tchouan*, k. 31, 5 b.

Le mot ming

Mais je ne le crois pas ; je pense plutôt que c'est l'usage du *fang-ming* de son temps qui, ainsi qu'il lui arrive souvent, s'est imposé à lui comme une explication du texte ancien. Cela expliquerait que son disciple Yuan Tchan 阮湛 soit si bien renseigné sur le *fang-ming* qu'après avoir résumé le passage du *Yi li* et le commentaire de Tcheng Hiuan, il ajoute un détail nouveau : « on le fait en bois de catalpa » ¹.

On voit sans peine quel peut avoir été le rôle du *fang-ming* dans la cérémonie : il représente le monde entier, le ciel, et la Terre avec ses cinq points cardinaux, en tant que témoins de l'hommage des princes au Fils du Ciel ; le sacrifice par lequel l'empereur termine la cérémonie annonce au monde entier que l'hommage a été rendu ². Puisqu'il est là à titre de témoin et p.274 garant, il est parfaitement naturel qu'on lui donne le même rôle lors d'un serment solennel, ainsi que le déclare Tcheng Hiuan : il symbolise matériellement la formule qu'on trouve dans le *Tso tchouan*³ :

« Vous marchez sur le souverain Terre et vous avez sur la tête l'auguste Ciel. L'auguste Ciel et le souverain Terre entendent vos paroles.

¹ Yuan Tchan, *San li t'ou*.

² Lieou Hin explique ainsi le passage du *Yi hiun* cité plus haut : « Bien qu'il y eût le deuil de T'ang le Victorieux, de T'ai Ting et de Wai Ping, au solstice d'hiver il (monta dans) un char aux traits de chanvre et alla sacrifier aux rois précédents au *fang-ming* en l'associant au Seigneur d'En-haut » (*Ts'ien-han chou*, k. 21 B, 11 b) ; ce qui semble bien indiquer qu'il admet déjà l'équivalence *fang-ming* = *ming-t'ang* des lettrés plus récents, car le sacrifice au roi fondateur de la dynastie associé au Seigneur d'En-haut au solstice d'hiver, c'est la cérémonie du *ming-t'ang*. Mais il n'obtient ce sens qu'en négligeant les mots 誕賓有牧 dans son explication, ce qui lui permet de ne faire qu'une seule cérémonie du sacrifice au roi défunt de la première phrase et du discours devant le *fang-ming* de la deuxième phrase : l'auteur du *Tchou chou ki nien* les séparait avec raison, plaçant la première au temple ancestral qui est dans la capitale et la deuxième devant le *fang-ming*, qui, on vient de le voir par le *Yi li*, est placé dans la banlieue. Quelque évidente que soit la relation entre l'hommage des seigneurs au *ming-t'ang*, tel que le décrivent le *Ming-t'ang wei* et le *Wang houei*, hommage des seigneurs devant le *fang-ming*, tel que le décrit le *Yi li*, elle suffit d'autant moins pour qu'on puisse attribuer à ce dernier toutes les cérémonies qu'on fait au *ming-t'ang*, que les cérémonies du *ming-t'ang* sont en grande partie imaginaires, comme tout ce qui touche à ce lieu aussi mal connu qu'il est célèbre ; en effet le *ming-t'ang* nous apparaît à travers un nuage de spéculation philosophique ancienne si épais qu'il nous masque constamment la réalité, et dans bien des cas, nous ne savons pas si dès l'antiquité on n'a pas attribué au *ming-t'ang* pour des raisons théoriques des cérémonies qui se faisaient ailleurs, mais qui, au jugement des ritualistes anciens, auraient dû se faire au *ming-t'ang*. Aussi l'explication de Lieou Hin doit être écartée.

³ *Tso tchouan*, Hi, 15^e année. [Couvreur, 300](#).

Le mot ming

Ou celle-ci, à laquelle paraît avoir songé Tcheng Hiuan dans son commentaire du *Yi li* :

« Que l'auguste Ciel et le souverain Terre et les seigneurs terrestres des quatre directions le châtient ! ¹

La cérémonie devant le *fang-ming* est la glorification de la toute puissance royale qui, par elle-même, par le fait qu'elle remplit le monde, ne laisse aucun refuge à qui se rebellerait contre elle ; les princes y prennent part, non pour prendre un engagement envers le roi, puisque leurs devoirs envers le roi sont dans la nature même des choses, mais pour être instruits dans ces devoirs par leur mise à leur place et à leur rang respectifs p.275 et par leur confrontation avec la majesté royale. Celui qui après cette cérémonie renoncera à l'hommage, ne trouvera plus aucun asile dans le monde entier, le ciel et la Terre ayant été l'un et l'autre témoins de sa position de vassal du roi. Cette sorte d'interdit jeté sur lui le retranchera de la communauté des hommes, et c'est probablement là ce qui justifie l'emploi du mot *ming* dans ce nom.

*

Telle est cette série de locutions : elles ne sont pas nombreuses, mais on voit qu'elles forment un groupe très bien délimité et très cohérent. Ce fait n'a pas été remarqué par les glossateurs chinois : ils ont étudié séparément chaque expression lorsqu'ils l'ont rencontrée, sans les rapprocher les unes des autres, et ont donné des explications diverses selon les cas sans aucune tentative de chercher une explication générale pour le groupe entier. Le plus loin qu'ils soient allés, c'est le rapprochement de quelques expressions, comme par exemple lorsque Wang Ying-lin rapproche *ming-t'ang* 明堂 de *ming chouei* 明水, *ming tseu* 明棗 et *ming yi* 明衣 en expliquant que dans toutes le mot *ming* équivaut à « divin » 神之² ; mais jamais ils

¹ *Kouo yu*, k. 91, 9 a (Yue yu), édit. *Sseu pou ts'ong k'an*.

² *Yu hai*, k. 95, 1 a.

Le mot ming

n'ont songé à les grouper toutes ensemble. Le résultat est que d'une part ils ont chacun plusieurs interprétations du mot *ming* dans les diverses expressions, et que d'autre part ces interprétations sont différentes chez les différents auteurs ; bien plus, ils ne semblent pas avoir été toujours assez sûrs de leurs explications pour ne pas varier, et certains nous donnent d'un livre à l'autre pour la même expression une glose toute différente du mot *ming*, sans que d'ailleurs le sens général de l'expression, qui était bien établi, en soit changé.

p.276 De façon générale, on peut dire que les interprétations des commentateurs anciens se répartissent sous trois rubriques. Quelques-uns sont partis du sens premier du mot, qui est « lumière », « lumineux ». Ainsi Tcheng Tchong considère que les torches sacrificielles *ming-tchou* (n° 7) sont ainsi appelées parce qu'elles éclairent tout le monde ¹ ; après lui, Tcheng Hiuan explique de même qu'elles servent à éclairer le repas du sacrifice, mais il ne peut naturellement appliquer ce sens à l'eau sacrificielle 明水 (n° 5) ni au vêtement funéraire 明衣 (n° 1) qui apparaissent dans le même passage, et il se voit ainsi forcé de donner au mot *ming* deux significations différentes dans la même phrase ². Le Commentaire de Houai-nan tseu attribué à Hiu Chen, cherchant de même à interpréter par le sens « lumière » l'expression *ming-yi*, vêtement de deuil, a trouvé une explication qui rappelle la fameuse étymologie *lucus a non lucendo* :

« le *ming-yi* est le vêtement de deuil : c'est parce que (le mort) est dans les ténèbres ming 冥 qu'on appelle (le vêtement des parents en deuil) lumineux *ming* 明 » :
在於闇冥故言明.

C'est simplement un jeu de mots sur l'homophonie de *ming* 冥 « ténèbres » avec *ming* 明 « lumière » ³. Pour l'expression *ming-t'ang*, on adopte ordinairement le sens de « mettre en lumière » : dès le

¹ Tcheng Tchong, commentaire du *Tcheou li*, k. 37, 17 a. Cf. ci-dessus, p. 256, n. 1.

² Tcheng Hiuan, commentaire du *Tcheou li*, *ibid.*

³ *Houai-nan tseu*, k. 15, 16 a (édit. *Sseu pou ts'ong k'an*) ; k. 15, 23 a (édit. *Houai-nan hong-lie tsi kiai*, de Lieou Wen-tien, 1921).

Le mot ming

milieu ou la fin du III^e siècle a. C., le lettré du pays de Lou qui a composé le *Ming t'ang wei* (actuellement [un des chapitres du Li ki](#)) expliquait que « le *ming-t'ang* est ce qui met en lumière la hiérarchie des princes » 明堂也者明諸侯之尊卑也 ¹. Et, reprenant le même sens particulier de *ming* avec une autre ^{p.277} interprétation générale de l'expression, Tcheng Hiuan, dans son Commentaire du *Tcheou li*, déclare que le *ming-t'ang* est le palais où « on met en lumière le (bon) gouvernement » 明政教². Mais le même Tcheng Hiuan admettait aussi, même dans ce cas, le sens propre « lumineux », et disait dans son Commentaire du *Louen yu* :

« Le *ming-t'ang* se trouve au sud de la capitale ; le Sud est le terrain du *yang* lumineux ; c'est pourquoi on dit *ming-t'ang* ³.

Mais ce sens ne se prêtait en somme qu'à l'interprétation d'un petit nombre d'expressions. Aussi certains, se souvenant de quelques formules rituelles où le mot *kie* 潔 « pur » sert de qualificatif aux offrandes dans des conditions qui rappellent leur qualification par le mot *ming*, ont considéré *kie* et *ming* comme équivalents, en expliquant le second par le premier. C'est ce que fait Tcheng Hiuan dans son Commentaire du *Tchong yong* : « *ming*, c'est comme *kie* pur » 明猶潔⁴. Et c'est bien certainement le même sens qu'il adopte dans son Commentaire du *Tcheou li*, bien qu'il n'y répète pas la glose elle-même, quand il dit, à propos de l'eau et du feu sacrificiels, qu'on prend le feu du Soleil et l'eau de la Lune parce qu'on désire obtenir les émanations pures du *yin* et du *yang*, mais la présence en ce passage des « torches *ming* » l'empêche de rejeter entièrement l'explication par le sens usuel « brillant » et il ajoute que « les torches *ming* (brillantes) servent à éclairer le festin », introduisant ainsi, comme je viens de le dire, une double signification pour le même mot dans des expressions

¹ *Ming t'ang wei*, ap. *Li ki*, trad. [Couvreur, I, 728](#).

² Tcheng Hiuan, Commentaire du *Tcheou li*, k. 41, 21 a (*K'ao kong*).

³ Ce passage est cité par Hing Ping dans sa paraphrase au Commentaire du *Hiao king*, k. 5, 7 a.

⁴ *Li ki*, k. 52, 22 b.

Le mot ming

tout à fait semblables du même passage ¹. C'est sans doute encore le même sens auquel se tient un siècle ^{p.278} plus tard l'auteur du Commentaire du *Louen yu* attribué à K'ong Ngan-kouo, puisqu'il déclare que les vêtements *ming*, « ce sont des vêtements de bain en toile » ². À l'époque des T'ang, K'ong Ying-ta, partant de cette explication, mais se rappelant que Tchang Tsi, dans son *Kouang ya*, range *kie* « pur » dans la liste des mots qui signifient « blanc » *po* ³, introduit directement ce sens de « blanc » pour *ming* à propos du millet : « *ming*, c'est blanc » 明白也 ⁴. Cette interprétation de *ming* par *kie* est intéressante parce qu'elle n'est pas une dérivation sémantique de l'un des sens ordinaires du mot : Tcheng Hiuan, ou l'un de ses devanciers, désespérant de tirer de ceux-ci une interprétation acceptable, a créé un sens nouveau en s'autorisant de formules où les deux mots lui ont paru avoir la même valeur.

Les explications chinoises sont insuffisantes parce qu'elles sont incohérentes et ne tiennent pas compte de l'unité du groupe d'expressions considérées ; d'autre part leur variété montre qu'elles ne représentent pas une tradition bien établie et dont il y aurait par suite à tenir compte, même en la discutant : elles représentent tout juste l'opinion propre de chaque commentateur, opinion d'ailleurs peu ferme, puisqu'il arrive à certains d'en changer d'un livre à l'autre ; ce sont des hypothèses qui, pour dater des Han, n'en ont pas acquis plus de force. Or si, en dehors des commentaires, on compare simplement les unes aux autres ces expressions en cherchant le trait commun par lequel on peut les rapprocher, on s'aperçoit aussitôt que toutes servent à désigner des objets exclus de l'usage profane pour être réservés soit aux morts, soit à ceux ^{p.279} des vivants que des tabous temporaires (jeûne, deuil) ou perpétuels (fonction royale) séparent de la communauté. C'est cette exclusion due au contact avec le sacré que marque à mon avis le mot *ming*.

¹ *Tcheou li*, k. 37, 17 a.

² *Louen yu*, k. 10 (Hiang tang), 10 a, trad. Legge, X, VII, I, p. 96.

³ *Kouang ya*, k. 8, 7 b (édit. du *Han Wei ts'ong chou*, où il porte le titre de *Po ya*).

⁴ K'ong Ying-ta, *Li ki tcheng yi*, (*K'iu li*), k. 5, 32 a.

Le mot ming

Mais les Chinois anciens avaient plusieurs mots spéciaux pour désigner le caractère des choses ou des êtres mis en relation avec le sacré. Quel est le rapport du mot *ming* avec ceux-ci ? On a vu que certains commentateurs l'interprètent par *kie* pur, et que ce mot entre dans des expressions où il paraît être l'équivalent de *ming*, suffisamment au moins pour que les commentateurs les expliquent l'un par l'autre : le *Che king*, le *Tso tchouan* et le *Yi li* traitent les victimes et les offrandes de purs, *kie* :

絜爾牛羊 « purs sont mon taureau et mon bélier » ¹;

敢用絜牲剛鬣 « (le fils affligé) se permet de vous offrir une victime pure (savoir l'animal) au poil raide » ² ;

絜粢豐盛 « le millet pur est abondant et remplit (les vases) » ³.

Mais, malgré les ressemblances, les expressions ne sont pas équivalentes, et les deux mots ne se recouvrent pas tout à fait. *Kie* désigne la propreté, la pureté, naturelle ou acquise : la victime est pure parce qu'elle est d'une seule couleur, et, si c'est un taureau, parce qu'elle n'a ni maladie, ni blessure ⁴, ni même les cornes abîmées (l'état des cornes a une grande importance, comme on peut le voir par le *Tch'ouen ts'ieou* ⁵) ; p.280 le millet est pur parce que les grains n'ont pas souffert pendant les trois saisons de culture **謂其三時不害**⁶, c'est-à-dire sont bien pleins et non rongés par les parasites ; un vase, un trépied, une coupe sont purs parce qu'on vient de les laver rituellement : avant qu'on fasse le bouillon, *keng*, dans les trépieds, le maître de cérémonie va en soulever le couvercle et annonce qu'ils sont

¹ *Che king*, II, VI, 5, strophe 2 ([Couvreur, p. 244](#)), *Siao ya*, décade *Pei chan*, ode *Tch'ou ts'eu*.

² *Yi li*, trad. [Couvreur, p. 533](#), k. 14.

³ *Tso tchouan*, trad. [Couvreur, t. I, p. 88](#), 6^e année du prince Houan.

⁴ *Tch'ouen-ts'ieou*, 3^e année du prince Suan, [Couvreur, I, 574](#), où le taureau du sacrifice *kiao* est changé parce qu'il a la bouche blessée.

⁵ *Tch'ouen tsieou*, 7^e année du prince Tch'eng, [Couvreur, II, 60](#) ; 15^e année du prince Ting, [Couvreur, III, 590 \[§2\]](#) ; 1^e année du prince Ngai, [Couvreur, III, 598 \[§3\]](#), où le taureau du grand sacrifice *hiao* au Ciel est changé parce qu'il a eu les cornes rongées par les rats.

⁶ *Tso tchouan*, 6^e année du prince Houan, [Couvreur, I, 88](#).

Le mot ming

propres, *kie*¹. Et d'ailleurs de façon générale, en lavant et en chauffant, tous les objets servant au culte doivent être rendus propres *kie* : 潔熾必絜². En quoi consiste essentiellement cette pureté rituelle, on s'en rend compte facilement en se rappelant que la cérémonie de purification, *hi*, était un bain dans un cours d'eau. La différence de *kie* et de *ming* saute aux yeux : les victimes, les offrandes, les objets du culte sont purs, *kie*, soit parce qu'ils n'ont pas de défauts qui les rendent impropres au culte, soit parce qu'ils ont été bien lavés ; ils sont sacrés *ming* simplement parce qu'ils appartiennent au mort, ou à la personne en deuil, ou au roi. Le millet doit être pur, *kie*, pour pouvoir être offert ; il devient sacré, *ming*, quand il est présenté en offrande.

Les objets consacrés aux morts sont souvent qualifiés *hiong* 凶, néfastes, impurs ; et ce mot forme lui aussi quelques expressions analogues à celles que forme le mot *ming* : les vêtements de deuil sont appelés vêtements néfastes *hiong fou*³, ce qui rappelle l'expression *ming yi* 明衣, qui désigne aussi les vêtements de deuil ; et les objets déposés dans le tombeau pour l'usage des morts sont appelés *hiong k'i* 凶器 objets p.281 néfastes, ce qui est l'équivalent de *ming-k'i*. Aussi le commentaire du *Li ki* explique-t-il dans ce cas *hiong* 凶 par *ming* 明 : 凶器明器也⁴ « les objets néfastes (*hiong-k'i*) ce sont les *ming-k'i* ». Mais ici encore, bien que les expressions désignent les mêmes objets, elles n'ont pas du tout le même sens ; *hiong* indique avant tout le caractère impur et néfaste pour les vivants de tout ce qui touche au mort.

Hiong che « les affaires néfastes » est un terme qui suffit pour désigner les cérémonies funéraires. À quel point le mot évoquait dans l'esprit des anciens l'idée de cérémonie funèbre, on le voit par l'une des formes antiques du caractère, 𠄎⁵ : elle comporte le caractère 𠄎 ou

¹ *Yi li*, k. 44, 11a, [Couvreur, 547](#).

² *Li ki*, k. 17, 23 a (*Yue ling*) [Couvreur, I, 401](#).

³ *Li ki*, k. 5, 23 a (*K'iu li*), [Couvreur, I, 93](#).

⁴ *Li ki*, k. 4, 23 a (*K'iu li*), [Couvreur, I, 77](#).

⁵ En faisant état d'une des formes antiques du caractère, je ne prétends nullement que

Le mot ming

𤝵 qui désigne les ossements du cadavre après décharnement ¹. C'est l'impureté funéraire conçue sous forme agressive, d'où l'idée de méchanceté, d'une part : par exemple 四凶 « les Quatre méchants » ; et celle de calamité, de l'autre : []凶 ou 凶年 « l'année est mauvaise, mauvaise récolte ». Le caractère maléfique de ce qui est *hiong* est tel que rien que d'en parler souillerait les cérémonies fastes : « aux sacrifices on ne parle pas de ce qui est néfaste » ². Le sens du mot s'est élargi au delà de cette acception étroite par l'intermédiaire de la divination. La divination de l'antiquité s'adressait aux ancêtres, les inscriptions des Yin le prouvent, ainsi que le *Pan keng* et le *Hong fan* ; p.282 et on s'adressait à eux, non pas comme à des esprits qui connaissent l'avenir, mais comme à des esprits qui font l'avenir. Demander aux ancêtres si la récolte serait bonne, si les vaches auraient des veaux, si la chasse réussirait, s'il y aurait du vent, de la pluie, revenait à leur demander s'ils feraient que la récolte, ou la chasse, soit bonne, qu'il y ait du vent, de la pluie, etc. ; leur demander s'il fallait déplacer la capitale, faire une expédition militaire, etc., c'était leur demander leurs intentions au sujet de ce qu'on se proposait de faire. S'ils voulaient qu'on le fît, ils disaient « oui » : *ki* 吉 ; s'ils ne voulaient pas, ils disaient « non » : *hiong* 凶. Naturellement, si on passait outre à leur volonté, c'était néfaste. Aussi, dans les traités de divination, dès le *Yi king*, les deux mots *ki* et *hiong* s'opposent exactement. Et ils ne marquent pas seulement bon ou mauvais augure, annonçant un avenir bon ou mauvais : le simple présage permettant de découvrir le bien ou le mal présents ou futurs se tire non de la divination, mais de l'apparition de phénomènes extraordinaires ; et on le désigne par le mot *siang* 祥, distinguant le bon présage *tcheng* 禎, *tcheng-siang*, du mauvais présage *ye* 孽, ou *yao* 妖, ou *yao-siang*.

l'interprétation, fut-elle exacte, du caractère, exprime le sens ancien du mot ; mais il est clair que cette forme nous donne une idée de la signification qu'attachaient au mot les scribes qui l'ont employée au temps des Tcheou.

¹ À l'époque des Tcheou, les Chinois ne pratiquaient pas le décharnement rituel : c'est donc au décharnement naturel des os après décomposition des parties molles du cadavre que les scribes qui ont créé cette forme ont pensé. Pour eux, le *hiong* était l'influence maléfique qui émane du cadavre.

² *Li ki*, k. 4, 22 b (*K'iu li*), [Couvreur, I, 75](#).

Le mot ming

Ainsi on voit que ces mots, malgré leur connexion, ont des sens parfaitement distincts : *kie* 潔 désigne l'état de pureté rituelle que doivent avoir les offrandes pour qu'on puisse les présenter aux morts ou aux dieux ; *ming* 明 désigne tout ce qui, personnes ou choses, est mis en rapport avec le mort ou avec quelqu'un ou quelque chose qui est en contact avec le mort, et marque l'exclusion définitive ou temporaire de la communauté des vivants ; *hiong* 凶 indique l'influence mauvaise, maléfique, néfaste, agressive des morts et des choses mises en contact avec eux, et en général toute influence activement mauvaise.

Le mot *ming* 明 ainsi défini vient ajouter un terme de plus à la série de ceux par lesquels les Chinois anciens désignaient^{p.283} les diverses sortes de *tabou*. L'interdiction de faire était exprimée par le mot *kin* 禁¹, celle de dire par le mot *houei* 諱, les interdits de nourriture par le mot *ki* 忌². Ces termes se rapportent à l'aspect actif des *tabou*³ ; le mot *ming* paraît se rapporter à leur aspect passif : il ne marque pas une prohibition, il qualifie ce qui est frappé de tabou ; son sens me semble se rapprocher de celui du mot latin *sacer*, mais sans en avoir toute la force ni toute l'étendue, car ce qui est naturellement et essentiellement sacré est appelé d'un autre mot, *ling*, tandis que *ming* ne s'applique qu'à ce qui est rendu sacré, ce qui est consacré par un usage, avec ou sans cérémonie⁴. Je proposerai, faute d'un meilleur mot français, de le traduire par le mot « sacré » :

Ming-k'i 明器, *ming-yi* 明衣, objets sacrés, vêtements sacrés consacrés aux morts ;

¹ Le mot 禁 a son correspondant dans les langues thai, où il désigne tous les interdits, de quelque sorte qu'ils soient : siamois *ham*, tai-noir *ham*², shan *ham*, etc. ; le thai-commun était probablement •hram. La différence d'initiale entre le chinois et les langues thai est due, non à l'évolution phonétique (car le chinois *k* = thai-commun *k*) mais à une différence de préfixe : chin. •*k-löm* — thai-commun •*h-ram*.

² Aujourd'hui, 忌 signifie surtout « anniversaire », et dans le sens de « interdire » on écrit 諱 et on dit généralement 誠諱.

³ Les sens de ces mots d'ailleurs se sont généralisés, en particulier ceux de 禁 et de 諱 : tous deux s'emploient aujourd'hui en parlant de toute sorte de prohibition ; celui de 諱 seul est resté spécialisé.

⁴ [c.a. : Cette note compare divers caractères, malheureusement encore plus difficilement lisibles que beaucoup d'autres ailleurs dans cet article. Il a fallu se résoudre à la supprimer.]

Le mot ming

p.284 *Ming-tseu* 明齊, *ming-chouei* 明水, *ming-houo* 明火, *ming-tchou* 明燭, *ming-tsing* 明旌, millet sacré, eau sacrée, feu sacré, torches sacrées, bannière sacrée ;

Ming-yi 明衣, vêtements sacrés du deuil ou du jeûne ;

Ming-tö 明德, *ming-t'ang* 明堂, vertu sacrée, palais sacré du roi ;

Chen-ming 神明, le divin et le sacré (personne ou chose), et verbalement être divin et sacré ;

Fang-ming 方明, l'objet sacré cubique.

Il est remarquable que dans la langue actuelle, où ce sens du mot *ming* a complètement disparu et où l'expression toute faite *ming-k'i* 明器 en est, je crois, l'unique survivance, plusieurs des anciennes locutions ont été remplacées par d'autres qui en langage moderne expriment exactement les mêmes idées, dans la mesure où les choses modernes correspondent aux choses anciennes :

Ling-tsing 靈旌, bannière de l'esprit = *ming-tsing* ;

Kin-tch'eng 禁城, enceinte interdite = *ming-t'ang*.

Cette équivalence de *ming* et de *ling* est rendue saisissante par un des noms donnés à l'étoile Antarès : 火星 qui a indifféremment les formes *ming sing* 明星 et *ling sing*. « Le dieu de *ming-sing* ; on dit aussi *ling sing* : c'est une constellation céleste. D'après la tradition ancienne, *ling-sing*, c'est Antarès.

Ce sens de « sacré », ni les Commentaires des Classiques, ni les dictionnaires, qui ne sont guère que des recueils de gloses plus ou moins bien classées, ne le donnent au mot *ming* 明. Toutefois, de façon assez curieuse, une de ses p.285 acceptions, avant pris un sens technique spécial, a été pourvue d'un caractère d'écriture particulier qui en a assuré la conservation à titre de mot différencié. C'est le caractère 盟 *ming* « serment » (écrit aussi 盟).

Les Chinois ont très bien reconnu le rapport des deux mots et

Le mot ming

expliquent **盟** par **明** ; par exemple dans le *Che ming* **釋名：盟明也。告其事於神明也** « *Ming* (serment), c'est *ming* : c'est déclarer son affaire devant les dieux. »¹ Ils sont en effet très proches l'un de l'autre : celui qui prononçait le serment **盟** se dévouait lui-même aux dieux pour le cas où il serait parjure, et par conséquent faisait de lui-même une chose consacrée **明**.

Le serment est une exclusion. Le mot s'emploie pour désigner deux choses distinctes, mais qui aboutissent l'une et l'autre au même résultat de mettre une personne en dehors de la société normale : tantôt il désigne un acte par lequel un groupe d'hommes se réunit solennellement et fait une convention jurée pour chasser de son sein un personnage coupable d'une faute : dans ce cas, l'exclusion est matérielle et immédiate. Tantôt c'est un acte particulier par lequel une personne ou un groupe de personnes s'engage envers une autre personne ou un autre groupe se vouant eux-mêmes d'avance, mais conditionnellement pour le cas de parjure.

La première espèce de serment est décrite dans une anecdote du *Tso tchouan* ². Tsang Hi **臧紇**, ayant fait des troubles dans le pays de Lou, dut s'enfuir au Ts'i. Ceux qui l'avaient accompagné lui demandèrent :

— (Les gens de Lou) prononceront-ils le serment sur nous ? **其盟我乎**

C'est en effet ce qui fut décidé ; le premier ministre demanda quels étaient les ^{p.286} précédents pour ce genre de cérémonie. Quand on prononça le serment sur T'ong-men **盟東門氏**, on dit : « (Nous prenons l'engagement qu')aucun de nous n'agira comme Souei de Tong-men, qui n'a pas obéi à l'ordre du prince... »

Quand on prononça le serment sur Chou-souen **叔孫氏**, on dit : « (Nous prenons l'engagement qu') aucun de nous n'agira comme K'iao-jou des Chou-souen, qui a voulu détruire l'ordre régulier de

¹ *Che ming*, k. 4, 4 b (édit. *King-kiun t'ang ts'ong chou*).

² *Tso tchouan*, 23^e année de Siang, Legge, 503.

Le mot ming

l'État... » On prononça le serment sur Tsang en disant : « (Nous prenons l'engagement qu') aucun de nous ne sera comme Hi des Tsang-souen, qui a violé la règle de l'État, a attaqué une porte et coupé une barrière ! » La convention ainsi faite par serment liait tous ceux qui avaient prêté serment d'une part entre eux, et de l'autre contre celui qui était exclu de la convention à cause du crime qu'on lui reprochait. Il est impossible de dire, puisque nous ne connaissons que le début de la formule, si le groupe se contentait de se désolidariser d'avec le coupable de façon en quelque sorte passive par le seul fait que celui-ci n'était pas inclus dans la cérémonie, ou bien s'il l'excluait activement par une imprécation, ou encore si la seule mention de son nom en tête de la formule comme un exemple à ne pas suivre était elle-même une imprécation suffisante ¹. Peu importe d'ailleurs ; le résultat est le même, et, implicite ou explicite, l'exclusion est complète. Quand le groupe des gens qui prêtent serment ensemble 同盟 est formé de toute la noblesse d'une principauté entière, c'est l'exil ; et comme, dans la société féodale, les groupements locaux sont des unités non seulement territoriales, civiles et politiques, mais encore religieuses, les effets du serment sont analogues à ceux de la *deminutio capitis media* p.287 de l'ancienne Rome, et on pourrait y voir en quelque façon une sorte d'équivalent chinois de l'*interdictio aquæ et ignis*, n'était que les Chinois, moins épris de légalité que les Romains, n'en n'avaient pas fait une peine régulière prononcée par une autorité légale. Celui qui est ainsi frappé d'anathème est considéré comme inexistant dans le groupe : on nomme un successeur non seulement à sa charge, mais même à ses sacrifices ². Tel fut le cas de Po-yeou, au Tcheng ; il ne put rentrer à la capitale qu'en se cachant, et son entrée donna lieu aussitôt à des rixes entre ses partisans et les conjurés ³. Ses parents ou alliés ne purent rentrer après sa mort qu'après avoir été admis au serment,

¹ Si l'imprécation comportait plus que la simple exclusion, cela était dit expressément. Après l'assassinat du prince Tchouang de Ts'i (548), les gens de Ts'i firent ce serment : « Que meurent ceux qui ne sont pas avec Ts'ouei et K'ing ! (*Che ki*, k. 32, 8 a, *Chavannes, IV, 72*).

² *Tso tchouan*, 23^e année de Siang, Legge, 503.

³ *Ibid.*, 30^e année de Siang, Legge, 557.

Le mot ming

comme Yeou Ki ¹. En somme, c'est pour l'individu frappé une sorte de mort civile, exactement comme le général après son dévouement est frappé d'une sorte de mort rituelle.

Pour l'autre espèce de serment, la cérémonie est très claire, et, par chance, elle est assez bien connue ². Les deux parties qui s'engageaient par serment sacrifiaient une victime à la divinité invoquée ; le sang en était recueilli et servait à écrire la déclaration solennelle des deux parties ; elles se frottaient les lèvres du sang de la victime, c'est-à-dire les consacraient, puisque l'onction de sang était dans la Chine ancienne le rite capital de la consécration ; et de ces lèvres consacrées, elles lisaient le texte de la déclaration, qui était ensuite posé sur la victime et envoyé au dieu avec celle-ci et par le même moyen, c'est-à-dire enterré s'il s'agissait d'un dieu du sol, immergé s'il s'agissait d'une divinité des fleuves, etc. Puis le préposé aux serments, tourné vers le Nord, p.₂₈₈ annonçait au dieu la prestation du serment ³. La déclaration se composait d'une formule d'accord, qui était proprement la convention *tche* 質⁴, contrat, pacte ou traité suivant les cas, et d'une imprécation 詛 : rédigée par celle des deux parties qui avait la préséance et prononçait le serment la première, le « maître du serment » *ming tchou* 盟主, elle commençait par l'énoncé de l'engagement pris, et finissait par l'invocation aux dieux. La formule la plus courante marquait le caractère conditionnel de la *devotio* par sa forme restrictive même : 所不...者 « pour ce en quoi je ne.. pas », c'est-à-dire « dans la mesure où je ne... pas ». D'ordinaire, on s'en remettait au dieu de la manière d'intervenir, et on disait simplement 有如 (suivait le nom du ou des dieux) « qu'il en soit comme (le veut)... ». Par exemple voici le serment que prononce Yen Ying après l'assassinat du prince Tchouang de Ts'i :

¹ *Tso tchouan*, 30^e année de Siang, Legge, 557.

² *Ibid.*, 26^e année de Siang ; *Tcheou li*, k. 36, [Biot, II, 359](#).

³ Le mot *tche* 質 ou 劑 désigne le contrat en tant qu'instrument, pièce écrite ou autre, d'où le nom du garant, *tche* 質, *tche jen*. C'est pourquoi le pacte entier reçoit parfois aussi ce nom de *tche*, cf. *Tso tchouan*, 20^e année du prince Ngai, [Couvreur, III, 743](#).

⁴ *Tcheou li*, k. 36, 13 b, trad. [Biot, II, 360](#).

Le mot ming

— Pour ce en quoi je ne suis pas avec ceux qui sont fidèles au souverain et qui veulent le bien des dieux du sol et des moissons, qu'il en soit de moi comme (voudra) le Seigneur d'En-Haut ! ¹

Le prince Wen de Tsin, rentrant dans ses États, jure à un de ses serviteurs d'exil :

— Pour ce en quoi je ne serai pas d'accord avec vous, mon oncle, qu'il en soit (de moi) comme (voudra) cette Eau claire !

dit-il en jetant un *pi* de jade dans le fleuve Jaune ².

p.289 Il n'était pas nécessaire de préciser ce qu'on attendait du dieu. Celui-ci était appelé comme garant *tche* 質, ainsi qu'on le voit par la formule du traité entre le comte Mou de Ts'in et le roi Tch'eng de Tch'ou au VIII^e siècle a. C. :

« Revêtus de vêtements noirs et après avoir jeûné, les deux princes ont fait serment disant :

« Que de génération en génération nos dix mille descendants se gardent de se nuire mutuellement. Levant la tête vers le très glorieux Kou-ts'ieou du (Gouffre) très profond, nous le prenons pour garant ». 親印不顯大沈女湫而質焉 ³

Or le garant, *tche-jen*, est un officier chargé de s'occuper des contrats de vente *tche* 質 (ou pour les affaires peu importantes 劑) : on les dresse devant lui, et, en cas de contestation, c'est lui qui juge et au besoin punit les contrevenants ⁴. Le dieu appelé comme garant a donc

¹ *Tso tchouan*, 25^e année du prince Siang, Legge, 514.

² *Tso tchouan*, 24^e année du prince Hi, [Couvreur, I, 350](#). — Le *Tso tchouan*, très fortement rationaliste dans sa rédaction, a éliminé le nom du fleuve pour le remplacer par son eau ; le *Che ki*, k. 39, 8 a ([Chavannes, IV, 291](#)) a conservé une version où la formule diffère légèrement, mais où le nom du dieu n'a pas disparu : « quand je serai rentré dans mes États, si je ne suis pas d'accord avec vous, que le Comte du Fleuve le voie ! »

³ Inscriptions des Imprécations contre Tch'ou, voir [Chavannes, Mémoires Historiques de Se-ma Ts'ien, t. II, appendice III, p. 544-549](#). Dans l'expression 不顯, le caractère 不 = 丕 ; c'est le « très glorieux » et non l'« invisible ». La divinité invoquée est celle d'une rivière du pays de Ts'in.

⁴ *Tcheou li*, k. 15, 12 b, [Biot, I, 317-319](#). D'après un autre passage, k. 36, 12 b-13 a, [Biot, II, 357-359](#). c'est le Préposé aux conventions qui châtie les contrevenants.

Le mot ming

un rôle bien déterminé : il assiste au serment comme le *tche-jen* assiste au contrat, et ultérieurement il juge les contrevenants comme ferait le *tche-jen* ; cette mise sous la juridiction des dieux invoqués est exprimée en propres termes dans la formule du pacte juré en 632 entre Wou-tseu de Ning et les *tai-fou* de Wei pour le retour du prince : « S'il y a des gens qui contreviennent à ce serment et se nuisent les uns aux autres, que les dieux et les anciens souverains les jugent et les exécutent » 有涂此盟以相及也神明是糾是殛¹, où le mot *kieou 糾* implique enquête et sentence. Or c'est en se frottant les lèvres du sang de la victime que les parties ont appelé le dieu et se sont soumises elles-mêmes à p.290 sa juridiction ; aussi est-ce le rite important du serment, celui qu'on rappelle en cas de violation :

« Nous avons conclu un traité avec un grand État : alors que sur notre bouche le sang n'est pas encore sec, allons-nous le violer ? ²

C'est que l'onction de sang est le rite normal de consécration : c'est en égorgeant un mouton à l'intérieur de la salle principale et en frottant le sol de son sang, puis en allant égorger un poulet sur la grande porte et dans les bâtiments latéraux, qu'on consacrait un temple ancestral nouvellement construit ³ ; les vases sacrificiels neufs étaient consacrés en frottant l'ouverture (la bouche) avec le sang d'un petit porc ⁴, etc. En pratiquant sur elles-mêmes ce rite, les personnes qui vont prêter serment se consacrent donc elles-mêmes aux dieux du serment. Le rite les lie même si elles ne l'accomplissent que sous coercition et malgré elles. Tel fut le cas par exemple lors du traité contre le Ts'in imposé au roi K'ao-lie de Tch'ou par un certain Mao Souei, un des suivants du seigneur de P'ing-yuan envoyé de Tchao (258 a. C.). Il avait forcé le roi à la pointe de son sabre à accepter le traité proposé, et, quand tout fut ainsi réglé à sa satisfaction, Mao Souei dit aux suivants du roi de Tch'ou :

¹ *Tso tchouan*, 28^e année du prince Hi, [Couvreur, I, 404-405](#).

² *Tso tchouan*, 9^e année du prince Siang, [Couvreur, II, 247](#).

³ *Li ki (Tsa ki)*, [Couvreur, II, 195](#) ; *Ta tai li ki*.

⁴ *Li ki (Tsa ki)*, [Couvreur, II, 197](#).

Le mot ming

— Apportez du sang de poulet, de chien et de cheval !

Puis Mao Souei, serrant à deux mains une vasque de bronze, s'avança à genoux vers le roi de Tch'ou en disant :

— Que le roi s'oigne de sang, et la ligue Nord-Sud contre le Ts'in sera conclue ! Ensuite ce sera le tour de mon seigneur (P'ing-yuan), puis le mien. ¹

Mao Souei pressé et ne voulant pas laisser au roi, encore ému de ses menaces, le temps de se reprendre et de revenir sur sa parole grâce aux délais qu'imposerait la préparation d'une cérémonie ^{p.291} solennelle, et en même temps désirant que le roi se sente lié par l'engagement pris, s'en tient au rite capital, à l'onction de sang, qui, en dévouant les contractants, suffit à créer le serment, sans qu'il soit nécessaire d'écrire et de lire la formule d'accord devant une victime avec une imprécation en règle. C'est elle qui produisait réellement la *devotio*.

Il est vrai que la force liante d'un serment extorqué par la violence était discutée, au moins vers le III^e siècle a. C.

« Un serment forcé n'a pas de garant : les dieux n'approchent pas... Puisque les dieux ne sanctionnent pas un serment forcé, il peut être violé »,

est-il dit dans le *Tso tchouan* ² ; et à la même époque dans le *Kong-yang tchouan* : « Un serment forcé peut être violé. » ³ Opinion de moralistes qui se refusaient à admettre que le rite suffit à créer une obligation lorsqu'il n'y avait pas intention, au moment où ils essayaient de fonder sur l'intention une théorie de l'efficacité des sacrifices et des rites en général ; mais opinion qui n'était pas généralement admise. Plutôt que de courir le risque du châtement divin des parjures, on préférait user de ruse, ajouter une clause à la convention ou en changer complètement le texte au moment du serment, comme les gens de Tcheng quand en 564 les généraux de Tsin voulurent les

¹ *Che ki*, k. 76, 2 a.

² *Tso tchouan*, 9^e année du prince Siang, [Couvreur, II, 247](#). *Kiuan=kie*, pur ; litt. « les dieux ne tiennent pas pour pur un serment forcé ».

³ *Kong-yang tchouan*, 11^e année du prince Tchouang, k. 7, 15 a.

Le mot ming

obliger par un serment à abandonner le Tch'ou et à se soumettre au Tsin ¹, ou encore comme fit Ying de Yen après l'assassinat du prince Tchouang de Ts'i (548), quand Fong de K'ing et Tchou de Ts'ouei obligèrent tous les grands-officiers à faire un pacte avec eux ². Sinon, on se résignait à se conformer ^{p.292} au pacte juré. C'est ce que fit le roi K'ao-lie de Tch'ou à la suite du traité imposé par Mao Souei. De même en 481, quand K'ouai-wai, prince héritier de Wei longtemps exilé, rentre en cachette, pour forcer un des grands de la principauté, K'ouei de Kong, le fils de sa sœur, à combattre pour lui, il va le surprendre dans les cabinets d'aisance, accompagné de cinq hommes armés de hallebardes et de deux hommes portant un petit porc, et il l'oblige à prêter serment, le petit porc servant de victime pour se frotter les lèvres de sang : à partir de ce moment K'ouei de K'ong l'aide à chasser le prince régent et à prendre sa place ³. L'année suivante, le nouveau prince hésitant dans le choix du prince héritier, un de ses fils, Tsi, emmène à son tour cinq hommes et un porc, le surprend, et l'oblige à prêter serment qu'il le nommera prince héritier, ce qui est dûment exécuté ⁴. Évidemment, lorsque quelqu'un s'engage spontanément, l'intention accompagnant une offrande quelconque peut dans une certaine mesure suffire à le lier : le prince Wen de Tsin n'a pas besoin de tout l'appareil solennel du serment *ming* avec victime sanglante, onction de sang et dévouement au comte du Fleuve pour s'engager envers son oncle ⁵ : l'offrande d'un jade et l'invocation suffisent, en tant qu'elles sont des moyens d'attirer l'attention du dieu appelé comme garant. Mais c'est un serment accordé gracieusement par un prince à un sujet pour le rassurer : il est maître de donner à son acte les limites qu'il choisit, et on ne peut s'attendre à ce qu'il se lie lui-même très strictement. Ce n'est pas là le type normal du serment. Lorsque deux parties concluant une convention essaient de s'obliger mutuellement aux clauses même déplaisantes du pacte, l'onction de

¹ *Tso tchouan*, 9^e année du prince Siang, [Couvreur, II, 243-244](#).

² *Tso tchouan*, 25^e année du prince Siang, [Couvreur, II, 426](#).

³ *Tso tchouan*, 15^e année du prince Ngai, [Couvreur, III, 713](#).

⁴ *Tso tchouan*, 16^e année du prince Ngai, [Couvreur, III, 729](#).

⁵ Voir ci-dessus, p. 288.

Le mot ming

sang, étant le rite ^{p.293} propre de la consécration, est par excellence le procédé qui les lie. Et les dieux acceptaient cette *devotio*, comme le montre une anecdote rapportée par Mo-tseu. Deux hommes de Ts'i étant en procès depuis trois ans, sans que le prince pût juger,

« le prince ordonna aux deux hommes d'offrir un mouton et de prêter serment devant le dieu du sol de Ts'i. Tous deux y consentirent. Alors ils égorgèrent un mouton pour en tirer du sang et répandirent son sang sur le dieu du sol. Quand Wang-li Kouo eut achevé de lire (la déclaration), alors que Tchong-li Kiao n'était pas encore à la moitié de sa lecture, le mouton se leva et lui donna un coup de corne qui lui cassa la jambe, sauta sur lui et le piétina sur le lieu même du serment ¹.

^{p.294} On ne s'en remettait pas toujours aux dieux du choix du châtiment ; on préférait souvent l'indiquer, surtout lorsqu'il s'agissait de serments très importants. Une imprécation vague est redoutable par son vague même, qui, en laissant la punition à l'arbitraire de la divinité, empêche de peser exactement les avantages du parjure contre les inconvénients du châtiment inconnu. Mais d'autre part, l'énonciation des châtiments les plus graves énumérés l'un après l'autre frappe l'imagination par l'accumulation. Aussi, dans le serment qui accompagne le traité conclu à Pouo en 562 entre la Ligue des princes confédérés sous la présidence du prince de Tsin et le Tcheng, trouve-t-on une longue liste de peines effroyables, et comme la convention, comportant un grand nombre d'engagements est elle-même fort longue, le serment déborde le cadre des formules courantes :

¹ Mo-tseu, k. 8, 5 a-b, édit. Souen Yi-jang, *Mo-tseu hien hou*, k. 8, 5 a. Cf. trad. Forke, 350, qui suit un autre texte. Le passage, comme presque toujours dans Mo-tseu, est corrompu. Je lis : [c.a. : voir texte et corrections [ici](#)]... Plusieurs de ces corrections sont garanties par des citations anciennes. Pour le milieu, j'ai adopté la conjecture de Wang Ying-tche d'après une citation du *Tai-p'ing yu lan*, qui me paraît être à la fois celle qui modifie le moins le texte et donne le meilleur sens ; la conjecture de Souen Yi-jang : « alors pour se frotter les lèvres de sang ils égorgèrent un mouton » est plausible, mais me semble moins bonne. Pour la dernière phrase, ... la correction la plus simple paraît être de supprimer encore une fois le mot 神. Il n'y a pas d'apparition directe d'un dieu, mais son intervention est suffisamment prouvée par la résurrection du mouton égorgé.

Le mot ming

« Nous tous qui prêtons serment ensemble, (nous nous engageons à) ne pas accumuler les récoltes, à ne pas accaparer les profits, à ne pas protéger les pervers, à ne pas donner asile aux méchants, à venir à l'aide de ceux qui subissent des sinistres, à avoir pitié de ceux qui sont malheureux ou dans le trouble, à avoir mêmes affections et mêmes haines, à aider la maison royale. Si quelqu'un (de nous) manque à cet ordre, que les (Dieux) Préposés à la vérité, Préposés aux serments ¹, que les montagnes célèbres, les fleuves célèbres, que tous les dieux, tous ceux à qui on sacrifie, que tous les anciens rois et les anciens princes, que les ancêtres des sept clans et des douze principautés, que les dieux l'exterminent, qu'ils le fassent abandonner de son peuple, perdre son _{p.295} mandat, voir périr sa famille, que soit renversé son État ! ²

On avait imité en la renforçant de nouvelles imprécations la formule du serment de l'assemblée de Ts'ien-tou 632, présidée par le prince Wen de Tsin :

« Nous tous (nous nous engageons à) soutenir la maison royale, à ne pas nous nuire mutuellement. S'il y a quelqu'un de nous qui viole ce serment, que les dieux l'exécutent, qu'ils lui fassent perdre son armée, qu'ils le rendent incapable de protéger des calamités son État, et ainsi jusqu'à son dernier descendant, sans distinction de vieux et de jeunes !

¹ Hiu Chen, *Chouo wen*, citant en les entremêlant le *Tcheou li*, k. 36, 13 b (Biot, II, 360) et le *Tso tchouan*, écrit 北面詔天之司慎司命 « tourné vers le Nord, il invoque les (dieux) célestes Préposés à la vérité, Préposés au destin » où les trois premiers caractères sont du *Tcheou li*, les deux suivants sont une addition personnelle et les quatre derniers sont une variante au *Tso tchouan*.

² *Tso tchouan*, 11^e année du prince Siang, [Couvreur, II, 272](#). — Les princes des treize (et non des douze) principautés prenant part au traité de Pouo appartenaient à sept clans différents. On remarquera l'accumulation des pressions désignant les mêmes esprits : anciens rois, anciens princes, ancêtres des sept clans, ancêtres des douze principautés désignent également les ancêtres des princes jurant le traité. Aussi est-il vraisemblable que les deux expressions « Préposés à la vérité » et « Préposés aux serments » sont, elles aussi, deux désignations différentes des mêmes divinités appelées de deux noms différents. Ces redondances sont caractéristiques des imprécations en tout temps et en tout lieu.

Le mot ming

Qu'il soit unilatéral, prononcé par un groupe de personnes entre une ou plusieurs personnes qui ne prennent pas part à la cérémonie, ou qu'il soit bilatéral et accompagne un engagement mutuel pris par deux parties adverses, que les peines soient énoncées ou qu'elles soient laissées au choix des dieux garants, on voit que le serment religieux *ming* 盟, sous des modalités assez différentes, reste toujours identique à lui-même en son fond. Des deux espèces que j'ai distinguées ci-dessus, la première est une exclusion pure et simple, la mise d'une ou plusieurs personnes hors du groupe. Cette exclusion est complète et immédiate, mais comme elle est produite par la seule force de cohésion du groupe, sans appel à aucune autorité extérieure ou divine ou humaine, sans demander l'aide du prince ou invoquer l'assistance des dieux, elle ne dépend absolument que du groupe lui-même et de lui seul ; il peut la faire cesser ^{p.296} à tout instant ; il lui suffit pour cela d'admettre au serment les personnes frappées, et en les faisant ainsi participer après coup à la cérémonie même qui les a exclues, il les réintègre dans son sein. La seconde espèce de serment est aussi une exclusion, mais d'une portée bien différente, puisque celui qui s'y soumet en restreint d'avance la portée en la rendant conditionnelle et en la faisant dépendre de l'inexécution par lui-même des clauses du pacte juré. Même ainsi modifiée, elle ne change pas de nature : celui qui prête serment se « sacralise » conditionnellement en quelque sorte, il s'exclut lui-même de la communauté profane en se dévouant au dieu qu'il invoque.

Dans l'un et l'autre cas, on retrouve la notion qui me paraît être la notion fondamentale du mot *ming* 明. Et le mot *ming* « serment » est un dérivé de *ming* « sacré », comme le latin *sacramentum* dérive de *sacer*. Le caractère 明 s'écrit d'ailleurs parfois à la place de 盟 : 此邦之人不可與明 « Les gens de ce pays, on ne peut faire de convention jurée avec eux. » ¹

*

¹ *Che king*, Legge, 301.

Le mot ming

En résumé, le caractère 明 sert à écrire deux mots complètement différents. Créé pour un mot *ming* (quelle qu'en ait été alors la prononciation) signifiant « lumière », il a été utilisé pour un mot homophone ayant le sens de « sacré » : en ce dernier sens, il appartient à la catégorie que les lettrés chinois appellent caractères empruntés *kia-tsie* 假借. Ce mot *ming* « sacré » s'est très tôt spécialisé dans le sens de « serment », pour lequel on lui a fait plus tard un caractère particulier, et n'a conservé son sens propre original que dans quelques expressions toutes faites.

@