

@

Henri MASPERO

**LA SOCIÉTÉ ET LA
RELIGION DES
CHINOIS ANCIENS
et celles des Tai modernes**

La société et la religion des Chinois anciens...

à partir de :

LA SOCIÉTÉ ET LA RELIGION DES CHINOIS ANCIENS ET CELLES DES TAI MODERNES

par Henri MASPERO (1883-1945)

Textes de conférences faites à Tokyo, au Tôyô Bunko, les 4, 11, 18 et 25 en avril 1929. *Mélanges posthumes sur les religions et l'histoire de la Chine*, Bibliothèque de diffusion du Musée Guimet, Paris, 1950, vol. I, pages 139-194.

Édition en format texte par
Pierre Palpant

www.chineancienne.fr
février 2016

TABLE DES MATIÈRES

- I. [La vie paysanne.](#)
- II. [Les fêtes du printemps.](#)
- III. [La religion officielle.](#)
- IV. [La mythologie.](#)

[Notes](#)

I

La vie paysanne

@

p.141 Quand on étudie la répartition géographique des formes de société et de culture dans la partie orientale du continent asiatique, on s'aperçoit qu'elles sont disposées par larges zones parallèles dans chacune desquelles les éléments fondamentaux sont essentiellement différents. Ce sont, du Nord au Sud :

1° Tout au Nord, la zone des non-agriculteurs, des nomades éleveurs de bestiaux, appelés suivant les lieux et les âges Huns, Mongols, Toungouses, etc.

2° Puis le vaste domaine de la civilisation chinoise, avec ses dépendances d'Annam et de Corée, civilisation foncièrement agricole et sédentaire.

3° Plus au Sud, dans les provinces méridionales de la Chine et dans la partie septentrionale de l'Indochine, du Tibet à la mer de Chine, une zone de tribus barbares, nombreuses et différentes, Lolo, Miao-tseu, Tai : toutes, malgré les différences de langue et de culture, ont ceci de commun que la société y est fondée sur la vie agricole sédentaire et le régime féodal, chaque circonscription constituant une unité religieuse gouvernée par des seigneurs héréditaires, et la religion étant toujours l'affaire du groupe, jamais celle de l'individu.

4° Encore au Sud, dans les montagnes, à la lisière des plaines indochinoises, des populations disséminées en petits groupes, agricoles aussi, mais de langue et de civilisation entièrement différentes des précédentes (les langues qu'elles parlent appartiennent principalement à la famille Mon-Khmer) ; leurs groupements foncièrement p.142 anarchiques ne dépassent pas de petits villages indépendants les uns des autres, et chez eux la religion est affaire individuelle ou familiale où la communauté n'intervient pas.

La société et la religion des Chinois anciens...

5° Enfin, dans les plaines indochinoises, les États de civilisation hindoue, Birmanie, Siam, Laos, Cambodge, etc.

Ce n'est là une division ni anthropologique, ni ethnologique, ni linguistique. Les populations groupées dans chacune de ces cinq zones géographiques ne sont homogènes à aucun de ces points de vue. C'est simplement un classement fondé sur la structure sociale et les éléments fondamentaux de la civilisation. Son intérêt est qu'aussi haut que l'on remonte dans l'histoire, la même répartition semble avoir existé ; elle était seulement plus simple, car, dans l'antiquité, le domaine de la civilisation chinoise était moins étendu qu'aujourd'hui, et de plus la civilisation hindoue n'avait pas encore fait son apparition en Indochine.

Entre la civilisation chinoise antique et celle des Tai, des Lolo, des Miao-tseu, il existe des points de contact si nombreux, des ressemblances si frappantes qu'on est amené à envisager l'existence, à l'époque préhistorique, d'une culture commune à ces populations. De cette culture commune, je vous montrerai certains traits typiques au cours de ces conférences. Mais en commençant je dois vous dire que, quelque jugement que l'on puisse porter sur ces rapprochements, l'existence même de cette culture commune est chose sûre. Elle est prouvée par le grand nombre de mots linguistiquement apparentés qu'on trouve en chinois, en tibétain, en lolo, en birman, en siamois, etc. ; pour n'en citer qu'un exemple, la numération est commune à toutes ces langues. On ne peut en conclure formellement que ces langues sont parentes, mais cela suffit à démontrer qu'à l'époque préhistorique, ces langues et par conséquent la civilisation de ces diverses peuplades ont eu une influence profonde les unes sur les autres. Il n'y a peut-être pas parenté linguistique, mais il y a certainement parenté de culture.

Je ne puis malheureusement comparer la civilisation chinoise à celle de toutes les tribus barbares du Sud, Lolo, Miao-tseu, Tai. La plupart d'entre celles-ci sont bien trop mal connues pour se prêter ^{p.143} à une comparaison précise. Je me bornerai à quelques populations

La société et la religion des Chinois anciens...

appartenant à la famille tai, populations que j'ai pu étudier personnellement pendant dix ans au cours de mon séjour en Indochine.

Le groupe des populations tai est, vous le savez, celui auquel appartiennent les Siamois ; aux confins du Yun-nan et de la Birmanie, ce sont les Shan, ou, comme les appellent les Chinois, les Po-yi ; sur le territoire de l'Indochine française, les Laotiens, ainsi que de petits groupements moins nombreux qui se distinguent eux-mêmes par les noms de Tai-Noirs (*Tai-lam*) et de Tai-Blancs (*Tai-khao*). Shan, Siamois et Laotiens sont convertis au bouddhisme, les Tai du Kouang-si ont subi une forte influence chinoise et ceux du Tonkin Septentrional une forte influence annamite. Les Tai-Noirs, ainsi que ceux des Tai-Blancs qui habitent au Sud du fleuve Rouge le massif montagneux où passent les limites du Tonkin, du Laos et de l'Annam, ont été protégés de ces diverses influences par leur éloignement et le caractère très difficile de leur pays. C'est d'eux que je vous parlerai.

Ils vivent dans de petites vallées au milieu de montagnes escarpées et couvertes de forêts. Il faut vous représenter leurs villages enclos d'une haie de bambous épineux, où les huttes sont dispersées sans ordre autour de la hutte seigneuriale. Ce sont des cabanes en bois bâties sur pilotis, que se partagent les familles et les animaux domestiques, ceux-ci en dessous, entre les pilotis, la famille au-dessus, séparée des bêtes par de simples lattes de bambou. L'hôte qui a gravi l'échelle conduisant à cet étage se trouve dans la salle de réception, en face du coin réservé au culte des ancêtres ; derrière sont les petites pièces où s'entassent les membres de la famille ; à l'autre extrémité de la maison, une autre grande salle, la cuisine, avec son échelle. Chaque maison a son petit jardin, à la fois verger avec des bananiers, des aréquiers et des arbres fruitiers, et potager avec des haricots, des concombres, etc. Les alentours immédiats du village sont souvent défrichés ; on y plante des arbres fruitiers, on y fait paître les buffles : c'est là que sont les rizières si le terrain s'y prête ; c'est là, ordinairement tout près du village, que se trouvent les lieux sacrés où se font les sacrifices aux diverses divinités protectrices.

La société et la religion des Chinois anciens...

p.144 Les Tai cultivent le fond des vallées et le bas des pentes des montagnes, ne dépassant guère une altitude de 700 à 800 mètres ; plus haut, la montagne est inhabitée, à moins que ne s'y soient installés des Man (les Chinois les appellent Yao), des Meo (Miao-tseu) ou des Lolo. Dans beaucoup d'endroits le terrain ne se prête pas à la création de rizières permanentes ; et quand il en existe, elles sont peu nombreuses et reviennent au chef du village et aux notables ses parents. Les habitants vont dans la forêt faire des défrichements, qu'ils appellent *rai* ou *hai* suivant les dialectes : ils y font pousser du riz de montagne, du maïs, du coton, tout ce dont ils ont besoin, et vivent de la récolte augmentée du produit de la chasse et surtout de la pêche. Après avoir reconnu et marqué le terrain, le chef de famille et les siens abattent les grands arbres et dessouchent, puis, vers la fin de la saison sèche, ils mettent le feu à l'abattis ; les semailles se font dans les cendres aussitôt après les premières pluies. Au bout de trois ans, quelquefois de quatre ou de cinq, le sol s'épuise, la récolte devient insuffisante, et il est nécessaire d'aller préparer ailleurs un autre *rai*, laissant l'emplacement abandonné à la forêt qui le réenvahit rapidement. Parfois, le défrichement est assez près du village pour qu'on puisse faire le trajet matin et soir ; mais le plus souvent il en est bien éloigné et, quand les travaux deviennent pressants, la famille entière quitte le village et, s'étant construit une hutte temporaire sur le défrichement, habite là jusqu'à la fin de la moisson. De retour au village, pendant la mauvaise saison, les femmes tissent les étoffes ; les jeunes gens qui n'ont rien à faire à cette époque vont rendre visite aux jeunes filles qui travaillent le coton dans le jardinet au pied de la maison, des liaisons s'ébauchent pendant les veillées, qui trouvent leur conclusion quand aux fêtes du printemps, au troisième et au quatrième mois, les couples de jeunes gens et de jeunes filles s'en vont chanter ensemble.

Telle est la vie courante de ces Tai. Je voudrais aujourd'hui vous faire voir comment la connaissance exacte des conditions générales de la vie de ces populations, qui ne diffèrent que très peu de celles des

La société et la religion des Chinois anciens...

Lolo, des Moso, des Miao-tseu, etc., peut, même sans comparaison de faits précis, nous aider à comprendre la vie des paysans chinois anciens.

p.145 Les larges plaines du Nord-Est de la Chine, où se forma la civilisation chinoise, sont aujourd'hui des terrains bien cultivés où se presse une population très dense qui ne perd pas un pouce de sol arable ; le chenal du fleuve Jaune passe entre d'énormes digues qu'en temps de paix le gouvernement chinois fait surveiller et réparer soigneusement ; de grandes villes commerçantes servent de marché aux paysans. Il n'en était pas de même dans l'antiquité, et le tableau que l'on peut reconstruire à l'aide des données précises fournies par le *Che-king* est bien différent. Les terrains incultes, fourrés marécageux, taillis d'ormes et de châtaigniers, y tenaient une grande place, et les princes allaient y chasser le gibier et les fauves ; des pâturages étendus nourrissaient de grands troupeaux de bœufs et de chevaux domestiques dont on faisait alors un élevage considérable. On ne cultivait qu'une faible partie des terres, celles qui étaient le plus heureusement situées, et on y faisait pousser surtout du millet, mais aussi du riz au Sud du fleuve Jaune et du sorgho dans le Nord, ainsi qu'un peu de blé. Les divagations du cours du fleuve Jaune empêchaient la création d'un système d'irrigation, et cela rendait impossible l'extension des cultures régulières, surtout de la culture du riz, qui ne se développa dans ces régions que bien plus tard, après que les digues et les canaux se furent multipliés. Dans cette région pauvre et mal travaillée, la population était peu nombreuse et clairsemée ; les paysans se groupaient en petites agglomérations de vingt-cinq familles dans de misérables huttes en pisé. On ne sait naturellement pas quelle était la densité de la population de la grande plaine quelque six ou sept cents ans avant notre ère ; mais il est possible de s'en faire une idée approximative d'après celle du temps des Han. Le recensement de l'an 2 p. C. (2^e année *yuan-che*) montre pour la grande plaine à peine trente habitants au kilomètre carré (c'est la densité actuelle du Chen-si), et ceci après deux siècles de paix des Han. Il est évident que la population était bien plus faible encore six à sept

La société et la religion des Chinois anciens...

siècles plus tôt : elle ne dépassait probablement pas une quinzaine d'habitants au kilomètre carré.

Sans être perdus dans la brousse marécageuse comme les Tai actuels le sont dans leur brousse montagneuse, les Chinois anciens étaient certainement assez dispersés.

p.146 Quelle était la vie des paysans chinois anciens ? Elle différait de celle des paysans barbares tai dont je viens de vous parler en ce que, dès le temps où furent écrites la plupart des odes du *Che-king*, quelque six à sept siècles avant notre ère, les Chinois pratiquaient certainement la culture régulière dans des champs stables. Mais, pour le reste, elle s'en rapprochait par beaucoup de points, à cela près toutefois que les Chinois agissaient moins individuellement et plus par groupes constitués. Au lieu que les Tai, qui font leurs *rai* par familles, vont travailler séparément dans la forêt aussitôt que les cérémonies publiques ouvrant le travail des champs pour le village ont été accomplies, et que, à leur gré et suivant les circonstances, ils vont s'installer sur leur *rai* ou restent au village, chez les Chinois anciens, tous les mouvements étaient réglés religieusement.

Après le premier coup de tonnerre, et quand les travaux des champs avaient été ouverts par le labourage rituel du Champ-Sacré par le roi et par les seigneurs, au troisième mois, on devait « sortir le feu » *tch'ou-houo*, c'est-à-dire qu'après avoir éteint celui de la maison (c'est l'origine de la Fête des Aliments froids *han-che*, on produisait un feu pur à l'aide d'un forêt *kouan*, et on allumait un bûcher de bois d'orme ou de saule sur une aire *houo-kin* préparée en plein air le mois précédent. Le peuple alors quittait la maison *tchö* du village *li*, pour aller habiter des huttes *lou* en plein champ, « demeures temporaires où on passe le printemps et l'été, et que l'on délaisse en automne et en hiver, suivant la définition du *Chouo-wen*.

Ces huttes étaient communes à plusieurs familles : chaque groupe de trois familles s'appelait une « demeure » *wou*, probablement parce que ces trois familles vivaient ensemble dans la même hutte pendant l'été. Quand les travaux des champs étaient terminés, la récolte faite,

La société et la religion des Chinois anciens...

et que l'automne tirait à sa fin, au neuvième mois, on « rentrait le feu » *nei-houo*, avec le cérémonial de la sortie mais en sens inverse ; le bûcher de la maison était de bois d'acacia ou d'érable. Les paysans s'installaient au village pour la Fête de la Moisson et pour l'hiver, et bientôt, au moment des jours les plus courts, ils s'enfermaient dans les maisons *tchö* dont ils lutaient les portes avec de la terre. p.147

À la dixième lune, le criquet
Entre sous nos lits ;
Nous bouchons les fentes, nous enfumons les rats,
Nous fermons les fenêtres, nous condamnons les portes.
Ah ! ma femme et mes enfants !
C'est à cause de l'année qui change.
Entrons dans cette maison pour y demeurer (1).

Ces champs où les paysans allaient travailler ne leur appartenaient pas : ils n'étaient pas propriétaires du sol. Un régime particulier attribué à l'antiquité est décrit dans plusieurs ouvrages anciens, le *Kong-yang tchouan*, le *Kou-leang tchouan*, le *Tcheou-li*, et surtout le *Mencius*. Malheureusement ils datent tous du IV^e ou du III^e siècle a. C., c'est-à-dire d'un temps où ce régime était en pleine décadence. Brièvement décrit, il consistait en ceci : les champs étaient répartis en carrés d'un *li* de côté, les *tsing*, divisés en neuf lots égaux de cent *meou* chaque et que huit familles cultivaient en commun, gardant chacune pour sa substance le produit d'un lot *fou*, et remettant le produit du neuvième lot au roi ou au seigneur. Des allotissements périodiques étaient faits au fur et à mesure des besoins de la population.

Naturellement ce système n'affectait que la classe paysanne : les terres allouées aux fonctionnaires à titre d'émoluments étaient héréditaires, ainsi que le dit Mencius. Le fonctionnaire ne devenait pas membre d'un *tsing* : il était tenancier (au moins viager) de son terrain, et, à la fin des Tcheou au moins, il pouvait probablement le vendre. Les érudits chinois n'ont pas toujours vu clairement la différence qu'il y avait dans l'antiquité, à ce point de vue comme à bien d'autres, entre les diverses classes de la société, et cela a obscurci les discussions

La société et la religion des Chinois anciens...

récentes sur ce sujet. Car le régime du *tsing* a été l'objet d'importantes discussions dans ces dernières années, et la réalité de cette organisation a été mise en doute. Les uns, après avoir écarté, un peu arbitrairement à mon avis, tous les textes anciens sur cette question, sauf un seul passage de Mencius, considéré comme l'unique source de tous les autres, déclarent que la description contenue dans ce passage est plutôt celle d'un système utopique que celle d'un système réel. D'autres, partant d'un point ^{p.148} de vue tout différent, affirment que, l'étendue de terrain allouée à une famille étant cinq ou six fois plus petite que celle que les économistes modernes jugent nécessaire à l'entretien d'un seul homme dans les pays les plus fertiles et les mieux travaillés, le système n'a jamais pu fonctionner réellement. Je ne puis ici discuter en détail une question aussi complexe et aussi considérable ; elle a été exposée en détail par M. Hashimoto dans le *Tôyôgakuhô* en 1922-1925. Il me suffira de dire que les arguments allégués contre la réalité de ce système ne me paraissent pas très probants. Le dernier n'a aucun sens, puisque, d'une part, nous ignorons absolument la valeur des mesures de superficie de la Chine antique, et que, d'autre part, il n'y a aucune comparaison possible entre les besoins d'un paysan occidental moderne et ceux d'un paysan chinois même moderne, à plus forte raison ceux d'un paysan chinois ancien. L'argument philologique ne me paraît pas beaucoup plus fort : d'abord, la comparaison des passages apparentés de Mencius, du *Kong-yang tchouan* et du *Kou-leang tchouan* est loin d'être aussi concluante que certains l'affirment ; et, de plus, on écarte le *Tcheou-li* plus par suite d'un préjugé confucéen invétéré des lettrés chinois que pour des raisons scientifiques, puisque cet ouvrage n'a jamais fait l'objet d'une étude critique complète et détaillée.

Au reste, cette discussion me semble quelque peu vaine. Certes, il n'a pas été inutile de critiquer à fond les rares textes qui traitent de cette question. Mais étant donné la pénurie de documents, et le préjugé indéracinable qui met à l'index le *Tcheou-li*, tout repose sur un passage de Mencius, incontrôlable s'il est vraiment unique ; or, comme ce texte

La société et la religion des Chinois anciens...

contient quelques contradictions, la discussion objective est entièrement primée par ce problème purement subjectif : trouve-t-on plus conforme à l'idée personnelle qu'on se fait du caractère de Mencius qu'il ait imaginé de toutes pièces un système inexistant, en l'attribuant à l'antiquité pour le faire plus facilement accepter du prince de T'eng, ou bien que, parlant d'une question de politique sociale fort importante et qui lui tenait à cœur, il ne se soit pas donné la peine de se renseigner exactement et ait commis des erreurs en décrivant un système qui existait réellement de son temps mais qu'il connaissait mal ? Le choix entre ces deux hypothèses ne peut être qu'arbitraire. Or c'est ce dilemme qui, plus ou moins ^{p.149} consciemment, domine toute la pensée des érudits chinois, et a, dans toute cette discussion, obnubilé le sens critique des deux parties. À mon avis, il est impossible d'étudier séparément le système du *tsing* tout seul : c'est tout l'ensemble de la vie paysanne dans toute sa complexité et dans son évolution historique qu'il faudrait étudier ; et la question du *tsing* n'en est qu'un élément.

Or, dans cet ensemble de la vie paysanne, le système du *tsing* trouve si bien sa place qu'il devient difficile de croire à l'invention d'un écrivain.

À l'époque où nous conduisent les poèmes du *Che-king*, les Chinois avaient dépassé le stade de la culture par défrichement temporaire et cultivaient des champs permanents. L'époque des premiers défrichements était chose du passé :

Épais étaient les tribules ;
On a arraché la brousse épineuse.
Pourquoi jadis a-t-on fait ce travail ?
Afin que nous puissions planter notre mil, notre millet,
Afin que notre mil soit abondant,
Afin que notre millet soit luxuriant (4).

Mais ce temps « jadis » n'était peut-être pas très lointain : on pratiquait encore assez couramment la culture par défrichement temporaire vers le VIII^e siècle avant l'ère chrétienne pour que les

La société et la religion des Chinois anciens...

auteurs du *Yi-king* donnassent comme un exemple de chance le fait d'avoir obtenu une récolte de seconde ou troisième année, c'est-à-dire de plein rendement du défrichement, sans avoir eu à faire l'effort de défricher le terrain (5). Et plusieurs siècles plus tard, le rituel avait gardé une trace nette du temps où cette pratique était seule en usage : la chasse d'hiver *cheou* se faisait en brûlant la brousse, probablement parce qu'à l'origine elle accompagnait l'incendie du défrichement. Le lien entre la chasse et le défrichement apparaît clairement dans la légende de l'aménagement des terres par Yu le Grand. Les travaux des divers héros se succèdent (6) : Yu fait écouler les eaux, puis Yi brûle la brousse dans la montagne et les marais, enseignant ^{p.150} aux hommes à chasser et à se nourrir de viande ; après lui enfin le Souverain Millet *Heou-tsi* va semer les grains et apprendre aux hommes la culture. On a admiré l'ordre dans lequel les héros ont enseigné les hommes, la chasse d'abord, puis l'agriculture ; et on y a cherché le souvenir des stades successifs traversés au cours des temps par la société chinoise préhistorique. Mais les gens de l'antiquité ne cherchaient pas si loin. Yi était le Forestier *yu* de l'empereur Chouen : il « surveillait les lieux hauts et les lieux bas, les herbes et les arbres, les oiseaux et les quadrupèdes (7) » ; à ce titre, il avait été chargé par le même empereur de s'occuper du feu *tchang-houo* et s'en était acquitté « en incendiant les montagnes et les marais, en sorte que les animaux sauvages s'enfuyaient et se cachaient (8) ».

Ainsi donc, au temps où se forma la légende que les scribes du milieu de la dynastie Tcheou ont transformée en histoire, on ne voyait dans la forêt qu'un lieu à incendier pour le défrichement et la chasse. Si le feu est ainsi lié indissolublement à la mise en état du monde après que les grandes eaux *hong-chouei* se furent écoulées, c'est que l'incendie était le point capital du défrichement, il était la condition préalable de toute culture. Aux temps préhistoriques, quand les Chinois ne faisaient encore que des cultures temporaires en défrichant des coins de brousse, il fallait incendier « la montagne et le marais » avant de semer, comme aux temps mythologiques Yi avait fait devant *Heou-*

La société et la religion des Chinois anciens...

tsi. Enfin la coutume de sortir le feu au printemps et de le rentrer en hiver, et d'abandonner le village l'été pour habiter dans des huttes au milieu des champs, me semble le dernier vestige, consacré par la tradition religieuse, du temps où, au lieu de cultiver des champs autour du village, les paysans devaient aller au loin défricher un coin de brousse. Le *tsing* régulier et fixe que nous décrivent, non sans le normaliser et le systématiser, les textes de la fin des Tcheou était l'héritier du défrichement primitif et en avait conservé certains caractères : vie et travail en commun.

Vous voyez comment les faits sociaux barbares peuvent nous ^{p.151} faire comprendre les faits chinois : ils nous permettent d'entrevoir un passé plus lointain que celui des textes et d'expliquer ainsi certains traits que l'évolution avait rendus méconnaissables à l'époque historique.

@

II

Les fêtes du printemps

@

p.153 Chez toutes les peuplades de la Chine Méridionale, Tai, Lolo, Moso, Miao-tseu, le retour du printemps est marqué par une ou plusieurs fêtes dont le point capital est la licence absolue des rapports entre jeunes gens et jeunes filles, plus rarement entre hommes et femmes mariés. Les Chinois anciens ont connu une coutume analogue dont le *Che-king* a conservé les traces. Chez les uns et chez les autres, cette cérémonie est mêlée aux coutumes matrimoniales sans pourtant avoir reçu une place régulière et formelle parmi les rites. C'est de cette coutume que je parlerai aujourd'hui.

C'est au huitième et neuvième mois tai-noir, c'est-à-dire vers mars-avril, quand vont tomber les premières pluies et qu'avec elles les travaux des champs vont commencer, qu'a lieu le pèlerinage de Tham-lê, près du village de Nghia-lô, dans la province de Yèn-bay, au Tonkin. Il y a là une grotte spacieuse qui est la demeure d'esprits : en temps ordinaire, on n'y entre pas de peur d'offenser les esprits, mais, pendant ces deux mois, jeunes gens et jeunes filles s'y rendent en bande, à certains jours fixés, le cinquième et le dixième, le quinzième, le vingtième, le vingt-cinquième et le vingt-neuvième ou trentième jour, pour y chanter ensemble. On y vient de très loin. Les enfants n'y vont pas encore et les gens mariés n'y vont plus, mais jeunes gens et jeunes filles à partir de douze à quinze ans s'y rendent tous les ans régulièrement jusqu'à leur mariage. D'habitude, ils partent en troupes séparées, les jeunes gens d'un côté, les jeunes filles de l'autre, vêtus de leurs plus beaux habits, riant et chantant p.154 tout le long du chemin, s'augmentant à chaque croisée de route de nouvelles recrues d'autres villages. En arrivant à la grotte, les jeunes filles vont tout de suite s'installer à l'intérieur et se tiennent debout à quelque distance les

La société et la religion des Chinois anciens...

unes des autres sans rien dire. Les jeunes gens pendant ce temps allument des torches, puis ils entrent à leur tour et passent et repassent lentement devant les jeunes filles en s'éclairant des torches pour regarder leurs visages dans la demi-obscurité. Ceux qui sont déjà venus cherchent ordinairement leur partenaire de la semaine précédente (ou même, à la première réunion, celle de l'an passé) ; les nouveaux venus choisissent une fille qu'ils ne connaissent pas, mais qu'ils trouvent jolie. Quand un jeune homme a découvert une jeune fille qui lui plaît, il se plante devant elle et se met à chanter ; au bout d'un temps plus ou moins long, si la jeune fille est contente de lui, il la laisse là toujours sans mot dire, et s'en va hors de la grotte cueillir une feuille de badamier ou quelque autre large feuille qu'elle rapporte à sa place. Elle la pose par terre et s'y assied ; c'est la réponse : elle accepte le jeune homme. S'ils sont plusieurs à se disputer la même jeune fille, ils chantent tous deux devant elle, soit ensemble, soit successivement, et c'est elle qui choisit entre les deux. Le candidat évincé va chanter ailleurs ; il est rare qu'il y ait des rixes, car les esprits de la grotte châtieraient sévèrement les coupables. Le jeune homme accepté éteint sa torche et s'assied à côté de la jeune fille sur la feuille ; ils se prennent l'un l'autre par les bras et se mettent à chanter en s'interrompant de temps en temps par des baisers. Leurs chansons consistent en couplets alternés, où le jeune homme commence et la jeune fille répond, chansons d'amour traditionnelles qui se transmettent de génération en génération, et sont rarement improvisées. Les chansons que voici vous donneront une idée de la scène.

Un jeune homme demande à une jeune fille de lui permettre de la tenir par le bras, c'est-à-dire de chanter avec elle :

— Je t'en prie, laisse-moi te tenir par le bras, ma sœur, ma cadette ; n'écarte pas ma main. Je suis laid, mais quand je pose ma main sur ton épaule, ne la repousse pas. Je t'en prie, laisse le gingembre se planter près de la cardamone ; je t'en prie, laisse la cardamone se planter à côté du gingembre. Je t'en prie, laisse-moi p.155 m'appuyer à ton côté un moment, avant ton mari. Moi, je

La société et la religion des Chinois anciens...

m'approche, toi, jeune fille, ne t'écarte pas ! Oh ! je m'approche !
ne t'écarte pas !

La jeune fille le laisse longtemps chanter ainsi. Puis, quand elle lui a permis de s'asseoir auprès d'elle, il commence une série de chansons d'amour auxquelles la jeune fille répond par des déclarations d'humilité :

— Moi, je dis que je suis laide, que je suis très laide ; je suis comme le treillage dont les Annamites couvrent le fond de leurs barques. Je suis noire comme une sauvage. Une figure comme la mienne n'est pas digne d'un fils de seigneurs, pas du tout !

— Que votre beau corps aille s'accoter à une fille de seigneurs, à une autre !

Ou bien elle a peur qu'on ne jase :

— Si je me donne, j'aurai mauvaise réputation dans le village ; si je suis votre maîtresse, j'aurai mauvaise réputation dans le canton, ô mon aimé !

Le jeune homme parle de son amour, de son désir de l'épouser ; il ne la laissera pas échapper et saura la retrouver, et la poursuivra par tous les moyens. Mais elle fait encore quelques objections.

Le jeune homme

— Et moi, je tâcherai de t'emmener pour que nous habitions une même maison ; je tâcherai de t'emmener, petite fleur, pour que nous habitions un même lieu, un même endroit pour causer ensemble, une même maison pour nous dire des paroles affectueuses.

La jeune fille

— Je ne compte que sur mon destin et sur mon sort. Si mon destin s'oppose à ton destin, tout est sans issue ; si mon sort s'oppose à ton sort, tout est impossible. Quand bâton s'oppose à bâton, le plus tendre se casse par son milieu ; de nous deux le plus faible se cassera par le milieu.

Le jeune homme

— Si en mourant tu deviens eau, je mourrai et deviendrai poisson. Si en mourant tu deviens rizière, je mourrai et

La société et la religion des Chinois anciens...

deviendrai riz. Si en mourant tu deviens vin qu'on aspire avec un tube, je mourrai et deviendrai tube de bambou. Si en mourant tu deviens indigo, je mourrai et deviendrai serviette pour m'en teindre. Si en mourant tu deviens melon, je mourrai et deviendrai branche de bambou, une branche de bambou jaune pour t'y enrouler. Si en mourant tu deviens cheval, je mourrai et deviendrai selle. Si en mourant tu deviens cerf, p.156 je mourrai et deviendrai daim ; j'achèterai la forêt pour dormir près de toi, ô mon aimée !

La jeune fille

— Les merles ne peuvent éviter de se percher ; les hommes qui n'ont qu'une vie ne peuvent éviter de se marier ; les poissons qui vivent dans l'eau bleue des gouffres ne peuvent éviter de donner dans les filets : les filles ne peuvent éviter de devenir brus. Quand elles ont été données en mariage, elles ne peuvent éviter la maison du mari, ô mon aimé !

Les chansons continuent ainsi longtemps, deux à trois heures, jusqu'à ce que tous deux aient chanté toutes celles qu'ils savaient. Mais à mesure que le temps s'écoule, le ton change — le jeune homme devient de plus en plus pressant, et la jeune fille résiste de moins en moins ; les couplets parlent moins des difficultés du mariage futur que du plaisir de l'instant présent ; ils tournent de plus en plus à l'obscénité, les interruptions deviennent plus fréquentes, et elles s'achèvent dans l'union des deux jeunes gens.

Les promenades à Tham-lê ne se font que douze jours, répartis le long des huitième et neuvième mois tai. Mais elles ouvrent une période de licence sexuelle plus longue qui ne cesse guère que l'été, lorsque les travaux des champs réclament tous les jeunes gens et les obligent à se séparer.

Les Chinois anciens ont connu, eux aussi, les fêtes du printemps. C'est le grand mérite de M. Granet d'avoir mis en lumière leur importance pour l'interprétation des pièces de vers du *Kouo-fong*, dans le *Che-king* ; il est remarquable qu'il ait fallu un étranger, pour

La société et la religion des Chinois anciens...

reprendre les idées de Tchou Hi sur l'interprétation de cette première partie du *Che-king*, et, en les développant d'après les principes de la méthode sociologique moderne, leur donner une forme définitive, après que tant d'érudits chinois avaient pendant tant de siècles si bien étudié ces textes et en avaient donné d'excellents commentaires. Ses *Fêtes et Chansons anciennes de la Chine* sont le livre absolument indispensable à toute étude du *Che-king* autre que strictement littéraire, et aussi en général à l'étude de la société chinoise ancienne ; et leur valeur sera de mieux en mieux reconnue à mesure que, le temps passant, disparaîtra cette p.157 première surprise qu'avait pu causer la nouveauté de l'interprétation. Je me servirai largement de cet ouvrage dans l'exposé que je vais vous faire, et qui se fonde principalement sur quelques chansons du *Kouo-fong*. Ces chansons ne sont malheureusement pas, à ce qu'il semble, les chansons populaires elles-mêmes, mais elles empruntent à tout moment les thèmes des chansons paysannes, dont elles nous donnent ainsi une idée.

La période proche de l'équinoxe de printemps était chez les paysans chinois anciens une époque de fêtes prolongées. Quand le premier coup de tonnerre avait annoncé le prochain retour de la belle saison, les hommes, sortant des demeures villageoises où ils étaient restés enfermés l'hiver, marquaient le changement de leur genre de vie par une immense fête. Déjà auparavant le roi avait ouvert la saison nouvelle par le sacrifice *kiao*. Mais c'était là une cérémonie de valeur universelle ; et avant de pouvoir faire les travaux et les actes les plus usuels, une série de cérémonies étaient nécessaires pour ouvrir chacun d'eux en particulier. Je laisse aujourd'hui de côté les travaux des champs. Le printemps n'était pas seulement le début de la végétation : il marquait aussi dans la vie sociale le début d'une période nouvelle, où les familles paysannes, qui étaient restées séparées chacune dans leur maison tout l'hiver, se réunissaient par petits groupes dans les huttes d'été communes, et où les mariages, interdits l'hiver, se contractaient : le sacrifice de l'Entremetteur *Kao-mei* ouvrait cette période matrimoniale. La vie sociale reprenait sous toutes ses formes, non sans

La société et la religion des Chinois anciens...

que chaque manifestation de ce renouvellement donnât lieu à une cérémonie ; et quand elle était entièrement rétablie, on l'annonçait aux dieux du Sol *chö* dans un sacrifice.

Il ne suffisait pas de rétablir la vie sociale nouvelle : il fallait encore se débarrasser de l'impureté de l'hiver. La vie hivernale avait été une vie de réclusion, pendant laquelle le travail de la terre sacralisée avait été interdit ; celle du printemps et de l'été allait être une vie de plein air, d'activité, et de travail aux champs ; il y avait donc, à ce moment, à chasser une influence hostile (non pas mauvaise en elle-même, mais contraire à la saison *pou-che*). Cette nécessité se traduisait par une série d'actes ^{p.158} religieux que le roi, comme toujours, ouvrait. Au début du troisième mois, on faisait faire la cérémonie du *no* à la capitale par un sorcier doué de la faculté de voir les esprits *fang-siang*, qui chassait en dansant les pestilences hors du palais et jusqu'en dehors de la ville ; en même temps, des sorcières *wou* se livraient à des danses du même genre dans les appartements des femmes, après quoi, la reine et les princesses allaient se baigner et boire de l'eau dans un ruisseau faisant un coude et se dirigeant vers l'est, afin que le courant emportât toutes les souillures de l'hiver.

Partout, en ce mois, les habitants des villages accomplissaient des rites analogues, malheureusement mal connus, comme tout ce qui touche à la religion populaire en Chine. Les textes cependant mentionnent quelques-unes de ces fêtes. Le *Louen yu* décrit celle de la principauté de Lou. Elle se faisait au bord de la rivière Yi, près de l'aire des cérémonies pour la pluie : deux troupes, une d'hommes faits, une de jeunes gens, dansaient dans l'eau la danse du dragon sortant du courant, puis allaient chanter sur l'aire ; un sacrifice et un festin terminaient la journée. Le *Che-king*, de son côté, fait des allusions à celles de deux autres principautés. Au Tcheng, c'était au confluent des rivières Ts'in et Wei, au temps du dégel et des premières pluies, que jeunes gens et jeunes filles faisaient la cérémonie de chasser les mauvaises influences, surtout la stérilité ; ils allaient ensemble s'aider à cueillir des orchidées *lan*, ils appelaient les

La société et la religion des Chinois anciens...

âmes *houen* pour les réunir aux âmes *p'o* (*tchao-houen siu-p'o*), et tenant en main des orchidées, ils chassaient les mauvaises influences (*fou-tch'ou pou-siang*). Au Tch'en, dès que les travaux de tissage étaient finis vers le deuxième mois de printemps, jeunes gens et jeunes filles dansaient sur le tertre Yuan au son des tambours en terre, en agitant des éventails de plumes d'aigrettes.

Ce sont ces fêtes et les fêtes analogues célébrées à la même époque dans les autres principautés chinoises, qui, le *Che-king* le montre, s'accompagnaient de danses et de chansons de jeunes gens et de jeunes filles, et s'achevaient par ces unions dans la campagne que les Chinois désignaient d'un nom particulier *pen*. Toutes ces cérémonies d'ouverture des interdits de l'hiver, qui se suivaient ^{p.159} dans une gradation régulière, finissaient par se confondre, pour les jeunes gens de la campagne, en une période de licence complète, où les jeunes gens et les jeunes filles se voyaient, chantaient ensemble et s'unissaient librement dans les champs. Aux lieux où pour chaque pays se faisait la cérémonie de purification et d'expulsion des mauvaises influences, ils arrivaient en bandes, vêtus de leurs plus beaux atours, accomplissaient les rites, dansaient, chantaient et buvaient ; ils s'y donnaient rendez-vous, s'y retrouvaient et s'y faisaient la cour. Rappelez-vous les vers de l'ode *Les Ormes blancs de la Porte de l'Est* (9) :

Un jour heureux, à l'aube, on va se chercher

Pour aller dans la plaine du Midi ;

Ce n'est pas pour filer le chanvre,

C'est qu'au marché on va danser !

Un jour heureux, à l'aube, on va se promener,

On s'en va tous en bande.

Le jeune homme : — En te voyant je crois voir une mauve !

La jeune fille : — Donne-moi une poignée d'ailante !

Ils s'appelaient et s'invitaient les uns les autres ; les couples se formaient ; ils « s'ébattaient ensemble » *siang-niue*, comme le dit

La société et la religion des Chinois anciens...

pudivement un poète ; ils « se livraient à la débauche » *yin-yi* et « faisaient acte de mari et femme » *hing-fou-fou che*, comme déclare plus crûment le commentateur Tcheng Hiuan ; et quand ils se séparaient, les orchidées qu'ils étaient allés cueillir ensemble servaient de gage de leur union ([10](#)) :

La Ts'in et la Wei
Maintenant sont débordées ;
Les garçons avec les filles
Maintenant ont à la main des valérianes.

(Les filles disent :) — Avez-vous vu la fête ?
(Les garçons répondent :) — Justement nous en revenons !
Irons-nous la voir encore ?

De l'autre côté de la Wei,
Il y a un endroit spacieux et agréable.
Voici que les garçons avec les filles
Ensemble y prennent leurs ébats ;
Et ils leur font présent d'une fleur odorante. p.160

La Ts'in et la Wei
Gonflent leurs eaux claires ;
Les garçons avec les filles
En foule se pressent...

Vous voyez que ces fêtes du printemps étaient, chez les Chinois anciens, pareilles à ce qu'elles sont chez les Tai-Noirs et les Tai-Blancs modernes. Cependant, il faut tout de suite marquer une différence importante. Chez les Tai, la fête est pratiquée par tout le monde ; et les filles de la famille noble, Lo-kam, vont chanter à Tham-lê tout comme les filles de familles roturières. En Chine, au contraire, ces mœurs étaient strictement paysannes et ne concernaient pas l'aristocratie. À l'époque du *Che-king*, la morale noble imposait la séparation des sexes dès la dixième année : les garçons quittaient la famille et allaient habiter dans l'école située en dehors du village, l'ancienne maison d'initiation des adolescents de l'époque préhistorique qu'avaient peu à

La société et la religion des Chinois anciens...

peu transformée les progrès de la civilisation chinoise ; et les jeunes filles, de leur côté, étaient enfermées dans le gynécée. Et cette morale, raffinant sur ces idées de séparation absolue des sexes, devait arriver à se poser des problèmes comme celui qu'a tranché [Mencius](#) : s'il est permis à un homme de toucher sa belle-sœur qui se noie. C'est la morale paysanne seule qui, à cette époque, ne s'opposait pas aux réunions de printemps des jeunes gens et des jeunes filles ; la morale aristocratique les réprouvait et y voyait une preuve manifeste de la dégénérescence des temps et de la corruption des sages principes des Saints rois de l'antiquité.

Chez les Tai, ces fêtes de printemps sont souvent suivies de mariages, sinon tout de suite, du moins après quelques années : le mariage immédiat serait presque impossible, les filles commençant à aller à Tham-lê vers quinze ou seize ans et ne se mariant guère avant dix-neuf à vingt ans, et d'autre part les familles ayant généralement à travailler plusieurs années pour amasser l'argent nécessaire à la cérémonie. De même, chez les Chinois anciens, quelques pièces du *Che-king* font allusion au mariage subséquent des jeunes gens. Mais il ne s'ensuit pas que ces fêtes doivent être ^{p.161} considérées comme ayant un caractère matrimonial, et comme des sortes de préparations aux mariages.

Le rituel du mariage tai actuel ne diffère que par des détails du mariage chinois ancien. Comme lui, il comporte une cérémonie de mariage proprement dit, le repas commun des deux nouveaux mariés (dans la Chine ancienne, ce repas était réduit à boire dans la même coupe), et une cérémonie d'entrée de la nouvelle mariée dans la nouvelle famille par une annonce et présentation aux ancêtres, accompagnées d'une offrande. Chez les Tai comme chez les Chinois de l'antiquité, les préliminaires comportent obligatoirement la présence d'un entremetteur chargé de vérifier la bonne observation des interdits matrimoniaux (règles d'exogamie chez les Chinois, règles analogues, mais un peu différentes et assez compliquées, chez les Tai) sans sa présence, il n'y a

La société et la religion des Chinois anciens...

pas de mariage. Ni chez les uns, ni chez les autres, les fêtes du printemps ne sont considérées comme des préliminaires. Quand on remonte plus loin que les pourparlers auxquels préside l'entremetteur, on trouve, aussi bien pour la Chine ancienne que chez les Tai, des cérémonies relatives aux mariages au commencement de chaque année : elles sont complètement différentes, mais ont exactement le même but, qui est de faire disparaître l'interdit qui frappe les mariages en hiver. D'ailleurs, comme cet interdit a disparu depuis longtemps chez les Tai-Noirs et les Tai-Blancs, les cérémonies elles-mêmes sont en voie de disparition et ne se retrouvent pas dans tous les villages. Là où elles existent, elles consistent simplement en un jeu de balle symbolique qui se fait à la fin du sacrifice au dieu du Sol : le prêtre qui a officié à ce sacrifice lance trois fois la balle à la femme du chef de canton (descendant ou substitut de l'ancien seigneur), qui lui sert obligatoirement de partenaire ; lorsque le chef de canton n'est pas marié, la cérémonie ne peut être accomplie. Il s'agit de faire passer la balle dans un cerceau tendu de papier et suspendu à une perche ; si le prêtre ou sa partenaire réussissent à traverser le cerceau en crevant le papier, l'année sera favorable pour les mariages. Après ces premiers coups rituels, a lieu un véritable jeu où jeunes gens et jeunes filles séparés en deux camps se lancent la balle ; on ne s'arrête que lorsqu'une ^{p.162} balle bien envoyée a crevé le cerceau de papier, rompant l'interdit.

Chez les Chinois anciens, il y avait une cérémonie particulière : le roi sacrifiait à l'Entremetteur divin *Kao-mei*, le jour du retour des hirondelles, c'est-à-dire à l'équinoxe du printemps. Et à la suite de cette cérémonie, l'entremetteur humain *mei-jen*, fonctionnaire préposé aux mariages, passait dans la campagne et « ordonnait de rassembler les hommes et les femmes ».

L'examen des chansons des fêtes du printemps montre qu'il ne s'agit nullement de préliminaires de mariage. Les jeunes gens tai savent fort bien que leurs unions ne seront pas nécessairement suivies de mariage. Voici une chanson de jeune fille :

La société et la religion des Chinois anciens...

Si tu m'aimes, consulte soigneusement sur l'heure de mon songe !
Si le temps de mon songe est juste, nous pourrons tous deux nous marier ; si le temps de mon songe est néfaste, nous devons nous séparer, nous quitter.

Peut-être seront-ils brouillés l'année suivante, et se seront-ils choisis d'autres partenaires : c'est ce que suggère une chanson de jeune homme :

L'amant qui viendra après moi, l'amant qui me suivra sera meilleur peut-être !

Et surtout ils savent très bien qu'ils se marieront probablement chacun de son côté :

Plus tard, après plusieurs années, ô jeune fille, tu aimeras ton mari, tu oublieras ton bien-aimé ; tu oublieras ton bien-aimé, pareil à un coq sauvage timide, tu oublieras ton bien-aimé qui te lançait des œillades.

Quelquefois ils ne comptent que sur la mort du futur mari pour se retrouver :

Si je ne puis t'épouser au temps des chaleurs, je t'épouserai au temps des froids ; si je ne puis t'épouser pendant que nous sommes encore garçon et fille, je t'épouserai quand nous serons veufs, ô mon aimée !

D'ailleurs les filles sont souvent déjà fiancées lorsqu'elles vont chanter à Tham-lê, et elles peuvent parfaitement chanter avec d'autres partenaires que leur fiancé. p.163

Nous nous aimons depuis le temps où, tout petits, nous jouions à frapper l'auge des porcs ; nous nous aimons depuis le temps où, tout petits, nous jouions à porter des hottes en fleurs d'herbe à balai. Nous nous chérissons sans pouvoir être l'un à l'autre ; nous nous aimons sans pouvoir être l'un à l'autre. Tu as déjà un mari ; moi j'attends, je reste célibataire par amour pour toi... On dit que tu as été mariée à quinze ans ; j'ai vu l'homme qui apportait sept bracelets pour t'acheter. On dit que tu as été mariée à douze ans ; j'ai vu la boîte de bétel excellent qu'on portait chez toi ; ta famille l'a mangée, ta famille ne l'a pas rendue.

La société et la religion des Chinois anciens...

(Les termes : « avoir un mari, être mariée », désignent la cérémonie des fiançailles qui se fait souvent à quinze ans, sinon à douze ans, et non celle du mariage qui a lieu seulement vers dix-neuf à vingt ans. Comme je l'ai dit, les femmes une fois mariées ne vont plus chanter.)

Les fêtes du printemps chez les Tai n'ont rien à voir avec le mariage, ni avec les fiançailles, ni avec des préliminaires du mariage quels qu'ils soient. N'en était-il pas de même dans la Chine ancienne ? L'auteur de la préface du *Che-king*, vers le IV^e ou le III^e siècle a. C., savait bien que les jeunes gens qui avaient « pris leurs ébats » ensemble aux fêtes de Tcheng ne se marieraient pas, et il le déplorait, car, bien que lettré et adepte de la morale patricienne, il restait encore assez imbu de la morale plébéienne pour faire consister la « débauche » plus dans l'abandon ultérieur des jeunes gens l'un pour l'autre, que dans leur union elle-même. « Garçons et filles se délaissaient, et la débauche sévissait ; il n'y avait pas moyen de la faire cesser », dit-il. Et encore : « Garçons et filles n'observaient pas la règle de séparation, mais allaient ensemble dans les champs et se demandaient des faveurs. La fleur (donnée en gage dont j'ai parlé ci-dessus) fanée, et le désir passé (*houa-lo sō-chouai* : je crois que c'est le sens de *sō* ; mais d'ordinaire on y voit une allusion précise à un mot de la pièce de vers et on comprend « beauté passée » ; le changement n'a d'ailleurs pas grande importance au point de vue qui m'occupe ici), ils s'abandonnaient et se tournaient le dos. »

Les chansons elles-mêmes nous montrent les plaintes de filles abandonnées ([11](#)) : p.164

Le long de la grand-route,
Je vous prends par la manche.
Ne me faites pas de mal,
Ne brisez pas notre passé !
Le long de la grand-route,
Je vous prends par la main.
Ne me maltraitez pas,
Ne brisez pas notre amitié !

La société et la religion des Chinois anciens...

Ou encore (12) :

Sur la digue il y a des nids de pie ;
Sur le coteau il y a des pois exquis.
Qui trompa mon bien-aimé ?
Mon cœur, hélas ! est tourmenté.

Ou rappelez-vous encore la pièce du *T'ang-fong* intitulée *le Dolic* (13) et bien d'autres.

Pas plus dans la Chine antique que chez les Tai modernes, ces fêtes du printemps n'avaient eu en principe un caractère matrimonial. Cependant, en fait, elles jouaient un rôle dans les mariages paysans. Ceux-ci se faisaient à l'automne, de l'avis de tous les commentateurs anciens (14) ; la théorie du mariage au printemps ne remonte pas plus haut que Wang Sou, ce lettré du III^e siècle dont l'école, sinon lui-même, est responsable des chapitres faux du *Chou-king*, et qui a par ailleurs réformé et déformé nombre de rites anciens. Mais dès le printemps l'entremetteur *mei* avait ordonné de réunir garçons et filles, et à cette époque, même les unions dans la campagne *pen* n'étaient pas interdites. En fait, les rituels ont noté sans oser la décrire la coutume de chanter ensemble au printemps et de ne se marier qu'à l'automne. Rappelez-vous que le mariage patricien n'agrégeait la jeune mariée à la famille de son mari par un sacrifice aux ancêtres qu'après trois mois, et que jusque-là le mariage n'était pas définitif (ce qui est certainement la trace d'une coutume préhistorique, analogue à celle des Lolo actuels : la jeune femme ne vient habiter chez son mari et le mariage n'est définitif que lorsqu'elle est enceinte), et vous pourrez vous faire quelque idée des mœurs réelles. Les jeunes gens chantaient ensemble au printemps, p.165 une, deux, ou plusieurs années, ordinairement avec les mêmes partenaires ; quelquefois ils changeaient de partenaire. Quand la jeune femme était enceinte, en automne, le mariage était célébré.

Si ces fêtes n'ont aucun caractère matrimonial, comment faut-il les considérer ? Les Tai actuels savent parfaitement pourquoi ils les font. Si le pèlerinage de Tham-lê ou les fêtes analogues d'autres cantons

La société et la religion des Chinois anciens...

n'avaient pas lieu, les moissons ne pousseraient pas. Le *Che-king* laisse de même apparaître entre les fêtes chinoises et le renouvellement de l'année un lien qui, pour n'être pas aussi net, n'en est pas moins certain. Le fait qu'elles accompagnent les purifications qui séparent l'hiver du printemps le montre clairement. C'est au moment où l'on vient d'expulser les influences hivernales contraires qu'ont lieu les réunions de jeunes gens et de jeunes filles. Leurs unions en plein air excitent le développement des souffles printaniers : grâce à cette sorte d'élan qu'elles donnent, le cycle de l'année nouvelle pourra reprendre, le renouveau de la fécondité du sol sera assuré. C'est de la même façon que la cérémonie d'aller au-devant du soleil dans la banlieue, au début de chaque saison, aide celui-ci à recommencer une nouvelle période dans son cycle normal.

Comme toutes les cérémonies religieuses de la Chine antique (et les fêtes du printemps ont un caractère nettement religieux), celle-ci est destinée à aider au mouvement régulier du monde et spécialement à la marche de la saison qui préside au développement de l'agriculture.

@

III

La religion officielle

@

p.167 La religion officielle des Tai non convertis au bouddhisme consiste en une série de cérémonies faites au nom des seigneurs de chaque circonscription entière par le prêtre officiel *mo-müong* aux différents moments de l'année agricole. Il serait très facile de la comparer avec la religion officielle chinoise ancienne. Je ne le ferai pas cependant, parce qu'à mon avis ce ne serait pas très convaincant. Des religions dont toutes les cérémonies sont destinées exclusivement à accompagner les divers actes de la vie agricole au cours de l'année ne peuvent être très différentes : fêtes d'ouverture et de clôture des travaux des champs, cérémonies pour la pluie, cérémonies pour que le grain se noue bien, cérémonies contre les animaux pillards de toute espèce, tout cela doit se retrouver nécessairement et se retrouve en effet chez les Tai, chez les Lolo, chez les Meo, chez les Chinois anciens, mais aussi chez bien d'autres peuples qui n'ont aucun rapport avec ceux-ci, les Grecs anciens, par exemple. Mais il y a un culte très particulier et dont la présence chez toutes ces populations sous des formes sensiblement analogues est un fait très curieux : c'est le culte de la divinité que les Chinois appellent *chö*, dieu du Sol, et les Tai *fi-müong*, dieu de la Seigneurie. C'est de lui que je vous parlerai aujourd'hui.

À première vue, il peut sembler que le culte d'une divinité terrestre par des peuplades d'agriculteurs n'a rien de caractéristique : tout l'Orient méditerranéen a eu sous divers noms le culte de la Terre Mère, personnification de l'énergie féconde de la terre porteuse de moissons. Mais le dieu du Sol chinois et le *fi-müong* p.168 tai n'ont aucunement ce caractère ; ce n'était même ni l'un ni l'autre des divinités féminines. L'idée de faire de la terre une déesse n'est jamais venue aux Tai ; en Chine elle est relativement récente et ne remonte qu'à l'époque des

La société et la religion des Chinois anciens...

Han : c'est l'empereur Wou qui, en 113 a. C., fit entrer les sacrifices à la Déesse Terre dans le rituel officiel en lui établissant un sanctuaire à Fen-yin au Chan-si ; et trois quarts de siècle plus tard, en 31 a. C., l'empereur Tch'eng lui éleva pour la première fois un tertre carré dans la banlieue Nord de Tch'ang-ngan la capitale, pour servir de pendant au tertre rond de la banlieue Sud consacré au Ciel. Mais ce n'était pas la consécration officielle d'un culte antique : le culte institué par Wou-ti à Fen-yin, puis par Tch'eng-ti dans la banlieue Nord, n'avait rien de commun avec celui du dieu du Sol, qui subsista comme précédemment, avec ses lieux de culte accoutumés ; c'était un des nombreux cultes personnels que l'empereur Wou des Han adopta ou créa sous l'influence de diverses sorcières-médiums.

Le culte des dieux du Sol a ceci de caractéristique qu'il est un culte essentiellement féodal : les fonctions de ces dieux sont strictement territoriales ; ils gouvernent et protègent un territoire limité ; ils sont de plus hiérarchisés, et la hiérarchie des dieux correspond à une hiérarchie de seigneurs humains. Édouard Chavannes en a admirablement analysé le caractère, en ce qui concerne la Chine antique, dans un appendice à son ouvrage le *T'ai-chan* (1910), intitulé [*Le dieu du Sol dans la Chine antique.*](#)

Je n'ai pas besoin de vous décrire en détail l'organisation féodale de la Chine antique : au sommet le roi *wang*, seigneur du « dessous du Ciel » (*t'ien-hia*) ; sous lui des princes (*tchou-heou*), pourvus de fiefs par le roi ; au-dessous encore, des vassaux (*fou-yong*) devant également leurs fiefs au roi, mais mis sous la dépendance des princes. Les princes, en principe, ne conféraient pas de fiefs. Aussi au-dessous d'eux n'y avait-il que des apanages, des circonscriptions administratives, des hameaux et des familles. On trouve des dieux du Sol à tous ces degrés, depuis celui de l'empire entier jusqu'à celui des maisons particulières. Celui de la maison était le principal des « Cinq Dieux auxquels on Sacrifie » *wou-tsi*, le dieu de l'Impluvium *tchong-lieou*, à vrai dire il ne portait pas le nom de *chö*, mais c'était bien une divinité identique ^{p.169} de degré inférieur, comme le montre un passage

La société et la religion des Chinois anciens...

du *Kiao-t'ö-sing* du *Li-ki* : « Le chef de famille présidait (aux sacrifices) à l'Impluvium ; le chef d'État présidait (aux sacrifices) au dieu du Sol. »

Au-dessus de la famille était le hameau *li* de vingt-cinq familles ; chaque hameau avait son dieu du Sol *chö* auquel la population sacrifiait un jour faste du deuxième et du huitième mois de chaque année. Au-dessus du dieu du Sol du hameau, c'était le dieu du Sol de la principauté féodale *kouo-chö*. Au-dessus encore, pour l'empire entier, le Grand dieu du Sol *ta-chö* ou dieu du Sol Commun *kong-chö*. Ce n'est pas tout. Le domaine du roi et celui des seigneurs peut se définir de deux façons : pour le roi, ou bien l'on considère l'empire entier, ou plus exactement le monde entier *t'ien-hia*, ou bien l'on considère le domaine propre (celui que les rois de chaque dynastie se sont réservé en propre à l'exclusion des fiefs distribués aux vassaux) et en particulier l'ancien fief familial antérieur à l'accession au trône ; de même, pour les seigneurs, on peut considérer soit le fief entier conféré par le roi, et plus ou moins agrandi aux dépens des voisins, soit le domaine propre indépendamment des domaines des vassaux *fou-yong* et des apanages des parents ou des grands officiers *tai-fou*. Dans l'un et l'autre cas, il s'agit de territoires d'étendue différente. Aussi y avait-il dans chaque cas deux dieux du Sol différents.

« Le dieu du Sol que le roi établissait pour le peuple entier était appelé le Grand dieu du Sol ; le dieu du Sol que le roi établissait pour lui-même était appelé le dieu du Sol royal. Le dieu du Sol qu'un seigneur établissait pour son peuple s'appelait le dieu du Sol de la Principauté, le dieu du Sol que le seigneur établissait pour lui-même s'appelait le dieu du Sol seigneurial. ([14a](#))

Le dieu du Sol royal ou princier était propre à une famille royale ou princière : quand celle-ci était renversée, il fallait chasser ce dieu du Sol « privé » *sseu-chö* pour faire place à celui de la famille nouvelle ; pour cela, on le tuait en construisant un toit au-dessus de son tertre. La nouvelle dynastie n'en continuait pas moins à rendre un culte à ce dieu mort, mais c'était suivant le rite des offrandes aux morts, parmi lesquels il était rangé désormais. C'est ainsi que les Tcheou avaient à

La société et la religion des Chinois anciens...

leur cour un dieu du Sol mort des Yin, qu'on appelait le dieu du Sol de Pouo du nom de l'ancienne capitale ^{p.170} des Yin, et les ducs de Song un dieu du Sol mort des Hia. Peu à peu, d'ailleurs, à mesure que le temps passait, ce culte prit une valeur symbolique et on voulut voir là un dieu du Sol « avertisseur » *kiai-chö*, destiné à rappeler aux rois et aux princes le sort qui attend leur dynastie s'ils « perdent la Vertu ». Au contraire de ce dieu qui ne dure que le temps d'une dynastie, le dieu du Sol Commun ne changeait jamais, ni chez le roi ni chez les princes. Le Grand dieu du Sol était, disait-on, Keou-long, le fils du monstrueux Kong-kong : tandis que le père avait lutté contre Tchouan-hiu et avait essayé d'empêcher le héros d'aménager la terre couverte d'eau, le fils, ayant au contraire aidé à tout mettre en ordre, devint dieu du Sol et reçut comme tel des sacrifices.

Cette double hiérarchie humaine et divine dont tous les degrés se correspondent, vous en retrouverez l'analogue chez les Tai-Noirs et les Tai-Blancs du Haut-Tonkin, chez qui, de même que chez les Shan du Yun-nan et de Birmanie, et aussi chez les Lolo du Sseu-tch'ouan et du Yun-nan et chez les Moso de Li-kiang au Yun-nan, la société est organisée sous forme féodale.

Le pays tai-noir a constitué jusqu'à la fin du XVIII^e siècle une principauté héréditaire dont le prince, *tao*, était le seigneur de la « Seigneurie fondamentale » *müong-kök*, une petite seigneurie dans les montagnes, appelée Müong Müai. De lui descendaient les seigneurs de tous les autres *müong* : les premiers *tao*, venus de « par-delà le ciel » (c'est-à-dire des pays situés sur terre en dehors de la voûte céleste) s'installer dans la région, avaient créé les *müong* et les avaient distribués à leurs enfants, les établissant comme seigneurs héréditaires. Les princes plus récents se contentaient de distribuer des villages, tantôt comme fiefs héréditaires, tantôt comme apanages qui devaient leur revenir soit à eux-mêmes si le titulaire mourait avant eux, soit à leur successeur à son avènement ; le nouveau prince reprenait ou confirmait les donations de son prédécesseur. Mais l'administration annamite, depuis un siècle, n'a cessé de s'efforcer de briser ce cadre, et

La société et la religion des Chinois anciens...

aujourd'hui l'hérédité n'est pas admise en principe : à la mort ou à la retraite d'un chef de village ou de canton, les habitants élisent son successeur, comme dans le reste du Tonkin (sauf qu'il est à vie), sous réserve ^{p.171} d'approbation par l'administration française. Seulement en fait, c'est toujours un des fils ou, à défaut, un des neveux ou des frères du défunt, qui est choisi.

D'où vient cette fidélité de plus d'un siècle à une tradition de gouvernement héréditaire que les administrations suzeraines ne reconnaissent pas ? C'est que, chez les Tai-Noirs et les Tai-Blancs, une seule famille peut fournir les seigneurs, chefs *müong*, ou au-dessous les simples chefs de village ou même, encore plus bas dans la hiérarchie, les principaux notables du canton ou du village : c'est la famille Lo-kam. De même, chez les Shan du Yun-nan, il y a une famille unique également privilégiée, la famille Deo ou Leo dont les membres ont, depuis le XIV^e siècle au moins, adopté le caractère *tiao* pour se désigner dans leurs rapports officiels avec l'administration chinoise. Chez les Tai-Blancs du Tonkin septentrional et du Kouang-si, il semble qu'il y ait eu plusieurs familles privilégiées et non une seule, les Kuang, les Vi, les Dan, les Nung, qui ont fourni exclusivement les chefs de canton et de village en pays annamite jusqu'au XIX^e siècle, qui sont aujourd'hui encore les familles de *t'ou-sseu* en territoire chinois, et qu'on trouve déjà mentionnées dans le *Souei-chou* et le *T'ang-chou*. C'est surtout chez les Siamois et les Laotiens que l'organisation d'un royaume de type hindou, sous l'influence cambodgienne, a fait disparaître l'aristocratie d'origine divine pour la remplacer par une noblesse de descendants des rois de la dynastie régnante. Mais même là, le nom de l'ancienne classe noble subsiste (on le prononce Lo-kham) pour désigner une sorte de bourgeoisie, la classe qui vient juste au-dessous de la noblesse nouvelle.

Le privilège de la famille Lo-kam est, chez les Tai-Noirs et les Tai-Blancs, d'origine religieuse. Chaque famille est créée par un dieu céleste *Po-t'en* particulier, qui préside à la fabrication des âmes de cette famille avant la naissance, et reçoit ces âmes dans ses villages célestes après la

La société et la religion des Chinois anciens...

mort. Or la famille Lo-kam est créée par le dieu suprême, Po-t'en Luong ou encore Po-t'en Lo ; et son premier ancêtre est un fils de ce dieu suprême envoyé par lui sur terre, aux origines du monde (je vous parlerai la prochaine fois de sa légende), tandis que les ancêtres des familles roturières sont sorties d'une courge colossale. Descendant du T'en suprême, les gens de ^{p.172} cette famille sont seuls aptes à présider à ses sacrifices, exactement comme, en Chine, le Fils du Ciel était seul apte à sacrifier au Ciel. Aussi sont-ils seuls capables d'être seigneurs, d'administrer un territoire, d'être chefs de canton ou de village.

De même qu'il y a une hiérarchie de seigneurs Tai-Noirs, il y a toute une hiérarchie de dieux territoriaux. À côté du seigneur du *müong* Fondamental, Tao Müong-kôk, il y a le dieu du *müong* fondamental, Fi Müong-kôk, à Müong Müai : aujourd'hui encore, bien que les seigneurs de ce *müong* aient perdu tout pouvoir sur les principautés, le dieu garde encore son prestige et est considéré comme suzerain. Sous lui, chaque seigneurie ou canton (*müong*) a son dieu du Sol, *fi-müong*. En dessous encore, dans les villages, il y a les dieux du village, *fi-ban*. Et chaque seigneurie a deux dieux du Sol, un qui est considéré comme le dieu de la principauté, c'est le *fi-müong* (il correspond au dieu du Sol Commun *kong-chö* chinois, établi « pour tout le peuple »), l'autre qui est personnel à chaque seigneur, c'est le *lak-süa* ou *lak-müong* (il correspond au dieu du Sol Privé *sseu-chö*, soit royal, soit princier). Et de même qu'en Chine le premier était immuable et ne changeait jamais, mais le deuxième était déplacé à chaque dynastie, de même, chez les Tai-Noirs, le *fi-müong* est lui aussi immuable, tandis que le *lak-süa* est changé à la mort de chaque prince et remplacé par un nouveau. Mais à ce dieu renversé et remplacé on ne rend aucun culte, en sorte que le « dieu du Sol » de la Chine antique n'a pas son équivalent en pays tai ; c'est un produit spécifiquement chinois, dont l'origine paraît due à des circonstances historiques particulières, le renversement de la dynastie Yin par les Tcheou, et qui s'est répandu ensuite, par imitation, de la cour royale dans les diverses principautés.

La société et la religion des Chinois anciens...

Dans la Chine ancienne, tout dieu du Sol était primitivement un arbre planté sur un tertre au milieu d'un bois sacré (que Mo-tseu appelle *tcheou*). L'arbre changeait suivant les régions. D'après un chapitre perdu du *Chou-king*, au centre c'était un pin *song*, au Nord un acacia *houai*, à l'Est un thuya *po*, à l'Ouest un châtaignier *li*, au Sud un catalpa *tseu*. C'est pourquoi le *Louen yu* attribue aux trois dynasties anciennes des arbres différents : aux Hia le pin, aux Yin ^{p.173} (Est) le thuya, qui était l'arbre du pays de Song ; aux *Tcheou* (leur première capitale Hao, près de Si-ngan-fou, était à l'Ouest) le châtaignier. Pour les dieux du Sol de village, il y avait moins d'uniformité : c'était parfois aussi un chêne, ou un ormeau blanc *fen*, en général un grand et vieil arbre. Cet arbre avait été à l'origine le dieu lui-même et, à la fin des *Tcheou* et même plus tard encore sous les Han, restait sa demeure. Mais la religion officielle donnait de plus en plus d'importance au tertre sur lequel s'élevait l'arbre, à cause de sa configuration symbolique : il était carré, comme la terre ; sa grandeur décroissait avec l'importance hiérarchique du dieu. Le Grand dieu du Sol qui veillait sur l'empire entier avait chacun des côtés de son tertre d'une couleur différente, celle qui, dans les théories chinoises, correspondait à chaque point cardinal ; ceux des principautés avaient le leur entièrement d'une seule couleur, celle de la région où, par rapport à la capitale royale, centre du monde, se trouvait leur fief. Sur le tertre se trouvait l'arbre ; en avant de l'arbre, du côté nord, le dieu était représenté par une tablette en pierre carrée sans inscription, fichée en terre : c'est cette tablette qu'on barbouillait de sang lors des sacrifices. À proximité du tertre était creusée une fosse carrée où l'on enterrait les victimes, car les victimes offertes à la terre devaient être enterrées. Comme il y avait deux dieux du Sol, il y avait deux lieux sacrés, l'un celui du Grand dieu du Sol — ou dieu du Sol de la principauté, — dans l'enceinte même du palais où résidait le roi — ou le seigneur —, en face du temple des ancêtres *t'ai-miao*, l'autre, celui du dieu du Sol Privé, en dehors de la ville, du côté Sud, près du champ où se faisait chaque année la cérémonie du labourage.

La société et la religion des Chinois anciens...

Les Tai-Noirs, qui ont deux dieux du Sol, ont aussi deux lieux sacrés ; tous deux sont de petits bois hors du village. Le *fi-müong* est un grand arbre à l'entrée du village chef-lieu de canton, au milieu d'un taillis où il est interdit de briser des branches, mais non de passer. L'arbre est ordinairement un *mai-lu*, (ou *mai-du* suivant le dialecte), grand et bel arbre dont je ne sais pas exactement l'espèce ; d'ailleurs, à défaut de celui-là, tout grand arbre fait l'affaire. Le *lak-müong* est dans un autre taillis : c'est simplement un poteau en bois, d'où ses noms de *lak-müong*, « poteau du *müong* », ou de *lak-süa*, « poteau près duquel on dépose l'habit », ce dernier nom ^{p.174} faisant allusion à ce fait que dans tout sacrifice officiel, le *tao-müong* (ou, dans le village, le chef de village), qu'il soit présent ou absent, doit faire déposer parmi les offrandes un de ses vêtements, sans quoi les esprits ne descendraient pas. Le dieu du Sol de village, *fi-ban*, n'a ni arbre ni bosquet : c'est simplement une pierre qu'on dresse dans une petite hutte au milieu d'un champ ; on évite de bêcher la terre tout autour. Chez les Lolo, tous les dieux du Sol, depuis ceux des seigneurs jusqu'à ceux des hameaux, sont des arbres dans un bois sacré ; une pierre au milieu sert de tablette.

Le culte du *fi-müong* chez les Tai-Noirs et les Tai-Blancs est la plus grande fête religieuse de l'année. Elle a lieu au premier mois de l'année tai (vers juillet-août) et elle en marque le début : à cette époque, les épis de riz nouveau commencent à se former. C'est une grande cérémonie à laquelle on invite tous les dieux du ciel et de la terre, et pour laquelle le territoire du *müong* est interdit à tout étranger pendant trois jours : on tue un buffle dont la tête, les pattes et la queue, ainsi que des morceaux du foie et des intestins, du sang cuit, etc., sont disposés sur un plateau avec du riz, de l'alcool et du bétel, et placés au pied de l'arbre du dieu ; le prêtre du culte officiel, *mo-müong*, qui doit avoir jeûné pendant trois jours, dit une longue prière, après quoi l'animal est partagé entre les habitants et mangé. Le culte du *fi-müong* est devenu à ce point prépondérant chez les Tai actuels, que la cérémonie est faite dans son bois sacré et que c'est à lui qu'on la

La société et la religion des Chinois anciens...

considère comme consacrée. Mais, en réalité, l'ordre d'énumération des dieux dans les prières montre que c'est un sacrifice en l'honneur de tous les dieux pour ouvrir l'année, et que le *fi-müong* prend sa place à son rang. On invoque d'abord les dieux célestes, le *t'en* suprême qui gouverne le ciel et la terre. Po-t'en Luong (l'aïeul de la famille Lo-kam), puis les *t'en* spéciaux chargés chacun d'une famille, ensuite ceux du vent, de la pluie, du tonnerre, de la garde des Interdits Matrimoniaux, les dieux et les déesses du Soleil, de la Lune et des étoiles, puis les dieux des eaux, puis, seulement après toutes ces divinités, le *fi-müong* avec les *fi-ban* ses subordonnés, et enfin les dieux des montagnes. On leur demande à tous une bonne récolte, la paix et la richesse, la destruction des insectes nuisibles : p.175

« Faites que les malades cessent de gémir, qu'ils guérissent de la fièvre. Quoi que nous entreprenions, faites que cela réussisse ; quoi que nous entreprenions, faites que cela soit bon. Que les poissons viennent abondants par la voie d'eau ; que le riz et le cotonnier poussent bien de tous leurs pieds ; que le riz hâtif croisse bien dans les champs.

Vous avez mangé. Abattez toutes les chenilles à la tête tremblante ; abattez tous les insectes à la tête verte. Que les chenilles et les insectes abattus retournent au ciel ; qu'ils s'en aillent tout droit et sans regarder en arrière.

Vous avez mangé. Protégez le village sincèrement. Que dans la forêt les fauves ne nous arrêtent pas, les serpents ne nous mordent pas, les guêpes ne nous piquent pas. Que l'argent en lingots reste dans nos poches, que l'argent en barres ne sorte pas de nos sacs. Faites que nous mangions comme au temps de nos grands-pères, faites que nous vivions comme au temps de nos arrière-grands-pères.

C'est, on le voit, une très grande fête de la vie officielle. Si on lui cherchait son équivalent dans la religion officielle chinoise ancienne, ce serait plutôt au *kiao* qu'elle correspondrait qu'au *chö*. De même que le *kiao* s'adresse au dieu suprême chinois, Hao-t'ien Chang-ti, mais qu'on y fait participer les autres dieux, chacun suivant son rang, de même la fête

La société et la religion des Chinois anciens...

qui se fait dans le bois sacré du *fi-müong* s'adresse avant tout au Po-t'en Luong, et toutes les autres divinités y sont invitées chacune à son rang hiérarchique, pour finir par le dieu du Sol et ses subordonnés. Mais le temps des deux fêtes est bien différent. Le *kiao*, quelle qu'en soit la date exacte (sur laquelle les ritualistes chinois discutent depuis des siècles), se fait avant toute autre cérémonie au début de l'année, pour marquer, après la fin de la période hivernale, le début de la période estivale : il prépare l'ouverture des travaux des champs qui se fera prochainement par la cérémonie du labourage. Le sacrifice au *fi-müong*, au contraire, se fait au moment où le grain va commencer à se nouer, longtemps après la fête de « descendre dans les champs » qui, avec son rite de bêcher la terre d'un champ consacré, répond à la cérémonie chinoise du labourage ; quand il a lieu, tous les premiers grands travaux de la culture, défrichage, labour, semailles, sont achevés. Et malgré cela, même au point de vue de la date, ils ont quelque chose de commun ; ils sont liés tous deux à un terme calendérique, le début de l'année, indépendant des travaux agricoles eux-mêmes.

p.176 Aussi faut-il probablement voir dans le *kiao* aussi bien que dans le sacrifice au *fi-müong* le grand sacrifice à tous les dieux, qui ouvrait l'année, indépendamment de la levée des interdits de remuer la terre et des interdits sexuels pour lesquels il y avait des cérémonies particulières. Mais la place qu'il occupe dans l'année agricole, indépendamment de l'année calendérique, chez les Chinois et chez les Tai, lui a donné chez les uns et chez les autres un caractère assez différent : placé au début de l'année agricole et calendérique à la fois chez les premiers, il est devenu le premier acte de réouverture de tous les travaux usuels, aussi bien que de l'année, et a pris la tête de tous les rites spéciaux ; tandis que chez les Tai sa place au milieu des travaux en cours, au moment où le grain se noue, lui a donné surtout le caractère d'une grande prière pour la moisson prochaine. Ainsi, au cours des temps, tandis que, chez les Tai actuels, les fêtes de la vie agricole (ouverture des travaux des champs par le bêchage du sol, et des mariages par le jeu de balle, au moment des fêtes du printemps, et

La société et la religion des Chinois anciens...

fête de la moisson quand la récolte est engrangée) restaient distinctes de la fête de l'ouverture de l'année calendérique, dans la Chine ancienne, celle-ci a eu tendance à se fondre parmi les fêtes du début des travaux agricoles.

Le sacrifice au ciel et à tous les dieux dans la banlieue Sud marquait en Chine le début de tout : offert dans la campagne, il présageait la vie de plein air qui allait commencer, comme le sacrifice au Chang-ti dans le Ming-t'ang, ou Temple Sacré, avait symbolisé la vie d'intérieur de l'hiver. Puis, quand le premier coup de tonnerre avait indiqué le retour de la belle saison, les hommes, à l'imitation de la nature, se préparaient. Lustration (bain physique et moral, et expulsion des mauvaises influences) après la longue réclusion ; extinction du foyer d'hiver à l'intérieur et allumage du foyer d'été à l'extérieur avec un feu pur (car on ne se sert pas de vieux feu pour la nouvelle année) ; sacrifice au dieu du Sol après la première pluie (car on ne lave pas le dieu du Sol avec de la vieille eau), suivi d'un repas où les seigneurs et ses parents au chef-lieu du fief, les paysans dans les villages, se partageaient les viandes du sacrifice ; cérémonie d'ouverture des champs par un labourage ; joutes de toutes sortes, jeux de balle, de corde, etc., chants et unions de jeunes ^{p.177} gens : tout cela formait une longue période où les travaux étaient interrompus. Toute la société prenait part aux fêtes, du roi aux paysans, mais chacun de façon différente suivant son rang.

L'ordre dans lequel les cérémonies se suivaient ne pouvait être fixé régulièrement, puisque certaines étaient liées à un fait physique, tonnerre, pluie ; même le rituel moderne, malgré ses tendances à régler une fois pour toutes les rites et les dates, n'a pu ranger en un ordre immuable les diverses cérémonies qui peu à peu s'étaient dissociées au cours des temps : le jour du dieu du Sol est un jour *meou* faste du deuxième mois, avant ou après l'équinoxe ; la lustration a fini par se fixer au troisième jour du troisième mois, tandis que la fête Ts'ing-ming (avec celle des Aliments Froids qui la précède immédiatement), dernier vestige du rite d'éteindre le feu ancien et

La société et la religion des Chinois anciens...

rallumer le feu nouveau, est fixée au cent cinquième jour après le solstice d'hiver, et se trouve ainsi, suivant les années, précéder ou suivre toutes les autres. Cela montre à quel point cette ordonnance systématique des fêtes du début de l'année était artificielle : en réalité, il s'agit de dissociation, par la tendance chinoise à multiplier les fêtes spéciales pour leur donner plus d'éclat, d'une seule fête ou plutôt d'une seule période de fêtes indivises. Ainsi nous entrevoyons, à l'époque presque préhistorique, un temps où religion officielle et religion populaire, si différentes dans la Chine des Tcheou, ne faisaient qu'un.

@

IV

La mythologie

@

p.179 Il peut paraître étrange de vouloir comparer la mythologie chinoise à la mythologie tai. On dit souvent, en effet, que la religion chinoise antique ne comportait aucune mythologie, et tout ce qui y ressemble est généralement considéré par les érudits chinois comme d'invention taoïste et relativement moderne. C'est là une illusion, due à ce que les érudits chinois n'ont jamais connu qu'une seule interprétation des récits légendaires, la méthode évhémériste. Sous le prétexte de retrouver le noyau historique d'une légende, ils éliminent tous les éléments qui leur paraissent invraisemblables, et ne conservent plus qu'un résidu incolore où les dieux et les héros sont transformés en saints rois et les monstres en princes rebelles ou en mauvais ministres ; et ce sont ces élucubrations qui, mises bout à bout suivant un ordre que diverses théories métaphysiques, surtout celle des Cinq Éléments, imposaient à la chronologie, constituent ce qu'on appelle l'histoire des origines chinoises. Cela n'a d'histoire que le nom ; en réalité, il n'y a que des légendes tantôt d'origine mythologique comme par exemple la légende de Tchouan-hiu ou celle du Grand Yu, tantôt provenant des temples ancestraux des grandes familles, comme la légende de *Heou-tsi* l'ancêtre des Tcheou, tantôt émanant de centres religieux locaux, comme les récits relatifs au Comte du Fleuve *Ho-po*, tantôt récits d'origine en partie au moins savante, élaborés pour expliquer un rite, tantôt simples contes empruntés au folklore comme la légende de Chouen, etc. Tous ces fantômes doivent disparaître de l'histoire de la Chine dont ils encombrant les débuts ; au lieu de s'obstiner à rechercher sous la forme légendaire un fonds historique inexistant, il faut au contraire chercher à retrouver le fond mythologique ou le conte populaire sous le récit pseudo-historique.

La société et la religion des Chinois anciens...

p.180 La mythologie chinoise ancienne était aussi considérable et aussi variée que celle de la plupart des autres religions antiques. Je ne puis en indiquer ici que quelques traits, vous renvoyant pour plus de détails à un article que j'ai publié en 1924 dans le *Journal asiatique*, sous le titre de *Légendes mythologiques dans le Chou-king*. Je vous parlerai de la représentation générale du monde et des légendes de l'aménagement de la terre aux origines, parce que j'ai retrouvé des légendes tai correspondantes.

La manière dont les Chinois se figuraient qu'était fait le monde est un sujet qui n'est guère traité dans les ouvrages de l'antiquité qui nous ont été conservés. Toutefois, en rapprochant des passages extraits d'auteurs divers, on arrive à en avoir une idée assez précise. Le monde était pour eux comme une sorte de char, dont la terre carrée forme le fond *ta-yu* et le ciel rond le dais *kai* (15) : c'est pourquoi on dit que « la terre porte » et que « le ciel recouvre (16) ». Entre le fond et le dais, il n'y a pas de parois pleines, mais simplement aux quatre coins de la terre s'élèvent des piliers qui soutiennent le ciel et le séparent de la terre, l'empêchant de tomber. À l'origine, ces piliers étaient égaux et le ciel et la terre étaient parallèles, mais par la suite le pilier du Nord-Ouest, le mont *Pou-tcheou*, ayant été ébranlé par le monstre *Kong-kong*, le ciel et la terre tombèrent l'un sur l'autre de ce côté et, depuis ce temps, le ciel penche vers le nord-ouest et la terre vers le sud-est, l'étoile polaire n'est plus au centre du ciel, et les astres « coulent » *lieou* d'est en ouest dans le ciel, pendant que sur la terre les fleuves coulent de l'ouest à l'est.

Le ciel est formé de neuf gradins superposés *kieou-tch'ong*, qu'on appelle aussi les Neuf Cieux *kieou-t'ien*. Chacun est séparé de l'autre par une porte gardée par des tigres et des panthères et commandée par un des Portiers du Seigneur *ti-houen* ; à l'étage inférieur, c'est la porte *Tch'ang-ho*, limite du monde céleste et du monde terrestre, et qui les fait communiquer l'un avec l'autre ; par cette porte le vent d'Ouest descend sur la terre, et c'est par elle p.181 qu'on peut entrer dans le ciel

La société et la religion des Chinois anciens...

et commencer à monter au Palais Céleste *Tseu-wei-kong*. Celui-ci est situé à l'étage le plus élevé, dans la Grande Ourse *Pei-teou*. C'est là que réside le Seigneur d'En Haut *Chang-ti*, dieu suprême qui gouverne à la fois le monde terrestre et le monde céleste ; dans ce dernier, il est particulièrement le souverain des morts dont les âmes habitent son domaine, chacune à sa place hiérarchique. Ce palais est gardé par le Loup Céleste *T'ien-lang* (l'étoile Sirius) :

« Un loup aux yeux perçants va et vient tout doucement, il lance les hommes en l'air et joue à la balle avec eux ; il les précipite dans un gouffre profond, pour obéir aux ordres du Seigneur, et ensuite il peut dormir.

Sous le ciel « coulent » le Soleil, la Lune, les étoiles, glissant suivant la pente vers le nord-ouest : et aussi le fleuve Céleste *T'ien-ho*, ou Han Céleste *T'ien-Han*, *Yun-Han*, c'est-à-dire la Voie lactée, par où les eaux du monde céleste vont rejoindre au Grand Abîme *Ta-ho* celles du monde terrestre, séparant à jamais la Tisseuse *Tche-niu* de son mari le Bouvier *K'ien-nieou*. Dans le dais céleste court une sorte de fente *Lie-k'iué* par où brille l'éclair. De plus, il est percé de portes par où l'influx céleste peut descendre se mêler à l'influx terrestre : la Porte du Froid *Han-men* au Nord, la Porte du Chaud *Chou-men* au Sud, etc.

Au-dessous du ciel s'étend la terre. À l'origine, elle communiquait avec lui par un chemin, mais ce chemin fut détruit par Tch'ong-li. Au milieu sont les Neuf Provinces chinoises *kieou-tcheou*, entourées de régions barbares, au-delà desquelles s'étendent les Quatre mers *sseu-hai* ; celles-ci communiquent entre elles et forment autour du monde habité une ceinture d'eau comme le fleuve Océan des Grecs. Plus loin se trouvent des pays peuplés de dieux et d'êtres fantastiques : la mère des soleils, la mère des lunes, les dieux du vent ; le Comte de l'Eau *Chouei-po* au corps de tigre avec huit têtes d'homme et dix queues ; les femmes du Maître de la Pluie *Yu-che* ; la Dame Reine d'Occident *Si-wang-mou*, déesse des épidémies ; et bien d'autres dieux, déesses, héros et monstres de toutes sortes. Là sont aussi les peuples étranges,

La société et la religion des Chinois anciens...

Géants *Long-po* de cent pieds, Pygmées *Ts'iao-yao* d'un pied et demi à peine, Poitrines-trouées *Kouan-hiong*, etc.

p.182 Plus loin encore, « comme la terre est carrée et le ciel est rond, les quatre coins de la terre ne sont pas recouverts par le ciel », dit un opuscule attribué à Tseng-tseu : là s'étendent des pays que le soleil n'éclaire jamais. Dans le coin Sud-Ouest, c'est le pays de Kou-mang, où le chaud, le froid, le jour et la nuit ne sont pas séparés, et dont les habitants toujours endormis ne s'éveillent qu'une fois en cinquante jours. Dans le coin Nord-Ouest, c'est la contrée des Neuf Yin *kieou-yin*, que le ciel n'abrite pas et où le soleil ne luit jamais ; au milieu se dresse un dieu au corps de serpent avec une tête d'homme, le Dragon à la Torche *Tchou-long*, dont le corps a plus de mille *li* : il ne mange, ni ne dort, ni ne souffle ; le vent et la pluie lui obstruent la gorge ; quand il ouvre les yeux, il fait jour au pays des Neuf Yin ; quand il les ferme, il fait nuit ; quand il souffle il fait du vent ; quand il respire c'est l'hiver, quand il aspire c'est l'été. Dans l'angle opposé, au Sud-Est, s'ouvre le Grand-Abîme *Ta-ho*, gouffre sans fond où les eaux du monde terrestre et celles du fleuve Céleste (la Voie lactée) se jettent toutes sans qu'il croisse ni décroisse. Au-delà, c'est le vide : « En bas, c'est le gouffre profond et il n'y a pas de terre ; en haut, c'est l'espace immense et il n'y a pas de ciel. »

Entre le ciel et la terre circule le Soleil : au matin, à l'Orient, sa mère Hi-ho le baigne dans le lac *Hien-tch'e* qu'on appelle aussi le Gouffre Doux *Kan-yuan* ; il apparaît alors à la Vallée Lumineuse *Yang-kou*, monte dans les branches de l'arbre Fou-sang (ou K'ong-sang) ; puis il traverse le ciel et redescend à l'Ouest au mont Yen-tseu, où le roi Mou, d'après le roman *Mou t'ien-tseu tchouan*, alla contempler le spectacle de son coucher, et disparaît enfin dans la vallée Si-lieou. Près de là se trouve l'arbre Jo, dont les fleurs sont les étoiles et éclairent la nuit. De cette légende solaire, je vous indique en passant que nous trouvons des traces dans un des livres classiques, le *Chou-king* : Hi-ho, mère et cocher du soleil, apparaît en belle place dans la partie de l'ancien *Yao-tien* qui constitue l'actuel *Chouen-tien* ; mais

La société et la religion des Chinois anciens...

l'évhémérisme un peu naïf des anciens scribes l'a divisée en plusieurs personnages, les frères Hi et Ho ; et les vallées de Yang-kou et de Lieou-kou sont les lieux où ces frères, devenus les fonctionnaires chargés du soleil, « reçoivent respectueusement » le soleil à son lever et à son coucher.

p.183 Le pendant de la description que je viens de vous faire se retrouve chez les Tai-Blancs. Le monde est formé de trois étages : en haut le ciel, au milieu la terre, en bas le pays des Nains. Chacun de ces étages est plat. Le ciel l'est aussi bien que la terre ; c'est une espèce de grande dalle horizontale circulaire de pierre blanche, avec une sorte de rebord formant un pied vertical peu élevé, le Pied du Ciel, qui repose sur des montagnes dont deux au moins sont connues, à l'Est et à l'Ouest, aux lieux où le soleil se lève et se couche. Sa face supérieure est le domaine des Seigneurs T'en *Pu t'en* qui gouvernent les âmes des morts. À sa face inférieure les étoiles, le Soleil et la Lune circulent de l'est à l'ouest ; et du nord au sud court le Porc *Long*, qui dans ses allées et venues s'est fait un chemin qu'on voit d'ici bas, le Chemin du Porc, la Voie lactée. Les étoiles sont de petites boules d'or que la Fille aux Étoiles *On nang dao* couvre d'un grand voile chaque matin et découvre chaque soir. Le Soleil et la Lune sont de grosses boules d'or que des jeunes garçons et des jeunes filles, les Seigneurs du Soleil *Pu Ngen*, et les Dames de la Lune *Nang Bün*, roulent devant eux comme de grosses balles. Le Soleil passe la nuit sur la terre et monte chaque matin au ciel par la montagne de l'Est, le Pic d'Or du Bout des Eaux *Pa kam la nam* ; il grimpe du côté extérieur de la montagne, celui qui est opposé à l'endroit où habitent les hommes, de sorte que ceux-ci ne le voient pas avant qu'il soit arrivé en haut de la montagne qui le cache durant son ascension ; là il trouve une porte percée dans le pied du Ciel, la Porte de Lumière de la Cime du Pic d'Or, par laquelle il passe dans le ciel : c'est son lever. Il traverse le ciel de l'est à l'ouest par un chemin spécial ; le soir il arrive à une autre montagne, la Montagne où le Ciel Finit, par laquelle il descend : c'est son coucher. La nuit, il revient d'Occident en Orient en roulant sur la terre, en dehors du ciel,

La société et la religion des Chinois anciens...

par le côté sud. La lune suit à peu près le même trajet, mais avec ses portes particulières. Les Dames de la Lune doivent non seulement la rouler, mais encore l'emballoter et la déballoter suivant les jours, avec une bande d'étoffe, qu'elles enroulent d'un tour chaque jour du seizième au premier de chaque mois, et déroulent du premier au quinzième. Comme les routes du Soleil et de la Lune sont proches, quand au commencement de chaque mois la Lune ^{p.184} fait son trajet de jour, les Seigneurs du Soleil aperçoivent les Dames de la Lune ; ils échangent des chansons et cherchent à se rencontrer ; s'ils y réussissent, ils laissent un moment leur boule et s'ébattent ensemble ; et les jeunes filles, pour qu'on ne les voie pas, tendent des voiles et des nuages autour d'eux : d'où les éclipses de Soleil. Les éclipses de Lune sont beaucoup plus dangereuses. Il y a dans le ciel une grenouille énorme, la Grenouille qui mange la Lune. Ordinairement le Seigneur de l'Étang Hañ la tient enchaînée au fond de son étang ; mais quand ce dieu dort, elle réussit parfois à rompre sa chaîne et à s'échapper ; elle se met alors à la recherche de la Lune et l'avale. Les Dames de la Lune courent aussitôt éveiller le Seigneur de l'Étang Hañ ; et, pour les aider, sur terre les jeunes filles frappent le mortier à riz avec le pilon dès que l'éclipse commence : à ce bruit, le dieu endormi se réveille, capture la grenouille, l'oblige à rendre la Lune et l'enchaîne à nouveau.

Le Pic d'Or du Bout des Eaux, par où le Soleil monte au ciel le matin, est situé à l'extrémité Est du monde, dans la mer Orientale. Les eaux de la mer s'écoulent vers l'est ; elles entrent dans une grotte au pied de la montagne par une ouverture carrée, et en ressortent au sommet par une ouverture ronde : cette eau est la source de la rivière céleste Nam Te-tao, qui n'est pas la Voie lactée. À l'entrée de la grotte se tient le Seigneur Si-su du Bout des Eaux qui, aidé d'oiseaux et de crabes géants, empêche les arbres qui descendent le fil de l'eau de pénétrer dans la grotte et d'en obstruer l'entrée. C'est aussi lui qui garde l'Obscurité à l'intérieur de la grotte : chaque soir, il ouvre la Porte de l'Obscurité Céleste, celle-ci se répand sur la terre et il fait nuit.

La société et la religion des Chinois anciens...

Vous avez vu que le Soleil passait la nuit en dehors du ciel. Les pays en dehors du ciel ne sont pas connus des Tai-Blancs de Phu-qui. Mais les Tai-Noirs de Nghia-lô les connaissent très bien. C'est de « la terre en dehors du ciel » que vinrent au commencement du monde les seigneurs Suong et Ngün, ancêtres du clan noble Lo-kam, et les premiers princes de Müong Müai. « En ce temps-là, les seigneurs Tao Suong et Tao Ngün mangeaient le *müong* de Um, le *müong* de Ai en dehors du ciel. Le seigneur Tao Ngün organisa alors le *müong* de Lo le Grand qui est sous le ciel. » ^{p.185} C'est dans cette région « en dehors du ciel » que se trouvent les villages qu'habitent l'une des diverses âmes des morts.

Dans le monde ainsi fait, il avait existé à l'origine une communication directe entre le ciel et la terre ; malheureusement cette communication fut bientôt coupée. Voici la légende telle qu'elle est racontée chez les Tai-Noirs de Nghia-lô au début de la prière rituelle qu'on lit aux funérailles de tout mort ayant appartenu au clan noble Lo-kam :

« Je me souviens qu'au temps de la création de la terre et des herbes, de la création du ciel pareil à un chapeau de champignon, de la création des sept montagnes de roc, de la création des gouffres d'eau et des sources, de la création des trois blocs de rochers, de la création des sept cours d'eau, de la création des bouches des rivières Te et Tao, en ce temps, le ciel était étroit et très bas, le ciel était plat. Quand on décortiquait le riz, le ciel gênait les pilons ; quand on filait de la soie, le ciel gênait le fuseau ; les bœufs en marchant étaient gênés par le ciel qui touchait leur bosse, les porcs en marchant étaient gênés par le ciel qui touchait leur dos. En ce temps, les grains de riz étaient gros comme des courges ; les tiges des légumes, il fallait des haches pour les fendre. En ce temps, le blé mûr rentrait tout seul au village ; si l'on était paresseux, il rentrait tout seul à la maison.

En ce temps, il y avait une veuve qui n'avait pas de grenier, qui n'avait pas de natte de bambou. Les grains de riz vinrent en voltigeant se poser sur ses oreilles, se poser sur ses yeux. Alors elle se fâcha ; alors elle prit les grains de riz et alla chercher un couteau

La société et la religion des Chinois anciens...

pour couper, hacher les grains de riz ; alors elle chassa le riz jusqu'à la rizière sèche en disant :

— Attends qu'on vienne te récolter !

Elle chassa le riz jusqu'à la rizière humide en disant :

— Attends qu'on vienne te moissonner, que l'on vienne te prendre pour te rapporter au village ; et si l'on est paresseux pour venir te prendre, ne rentre pas de toi-même à la maison !

La veuve alors prit un petit couteau ; avec le couteau elle coupa le lien du ciel, avec le petit couteau elle trancha le lien du ciel. Le lien du ciel coupé, le ciel s'éleva jusqu'au firmament ; il devint le ciel qui remplit la vue.

Les Tai-Blancs de Phu-qui décrivent ainsi cette communication dans la prière aux Dames Célestes :

À l'origine, la terre était petite comme une feuille de poivrier ; le ciel était comme une petite coquille ; la trace des pieds des buffles était comme la trace d'un poulet. En ce temps, il y avait des arbres, et ils n'avaient pas de feuilles ; il y avait des cœurs, et ils ne savaient pas aimer ; il y avait des garçons, et ils ne savaient pas courtiser les filles ; il y avait des sabres, et on ne savait pas tuer ; il y avait des p.186 couteaux, et on ne savait pas couper ; il y avait des haches, et on ne savait pas abattre ; il y avait des prières, et on ne savait pas les réciter. On allait du côté du ciel demander au Seigneur ; on allait chercher du riz en montant au monde céleste demander au Père Pukam. Le Père céleste alors ordonna à Tak-ten de descendre porter des plants de riz. Il descendit de ce côté, il descendit commander aux Tai du pays, il planta dix mille plants...

Après quoi le Seigneur céleste, pour n'être plus incommodé par les demandes constantes des hommes montant au ciel, fit couper la communication. On dit aussi que les hommes gênés par la proximité du ciel demandèrent que le ciel s'élevât, et il prit sa place actuelle.

Les Chinois anciens ont une légende analogue. En effet, le chapitre *Lu-hing du Chou-king* contient cette phrase :

La société et la religion des Chinois anciens...

« L'Auguste Seigneur chargea Tch'ong-li de rompre la communication entre la terre et le ciel afin que cessassent les descentes (des dieux).

Dès l'époque des Tcheou, les érudits chinois ont cherché une explication symbolique de ce passage, et le *Kouo-yu* (17) contient un long discours de Kouan Yi-fou au roi Tchao de Tch'ou (514-488) expliquant que, primitivement, le peuple laissait le soin du culte, et, par conséquent, des communications avec les esprits aux fonctionnaires chargés de ce service, mais qu'au temps de Chao-hao, les mœurs s'étant corrompues, le peuple se mit à invoquer les esprits et à les faire descendre à tort et à travers, si bien que les rapports entre les hommes et les dieux devinrent désordonnés : c'est ce que Tchouan-hiu fit cesser en donnant leurs charges à Tch'ong et à Li.

Cette interprétation est ingénieuse dans son évhémérisme un peu naïf. Nous sommes ici en pleine mythologie ; le texte lui-même le montre. Les Chinois hésitent à savoir si l'Auguste Seigneur (Houang-ti) est Tchouan-hiu, Yao ou Chouen ; or le passage est très clair et ne laisse place à aucun doute : il suffit de lire les lignes qui précèdent pour voir qu'il ne s'agit d'aucun empereur terrestre, mais du Seigneur d'En Haut, qui est mentionné expressément : p.187

« Les multitudes qui souffraient d'oppression annoncèrent leur innocence en haut. Le Seigneur d'En Haut examina le peuple : il n'y avait pas de parfum de vertu s'élevant, mais la puanteur des châtements s'exhalant. L'Auguste Seigneur eut pitié de la multitude innocente qu'on assassinait... Alors il ordonna à Tch'ong-li de rompre la communication entre la terre et le ciel...

Comme dans la légende tai, les grandes lignes de la légende chinoise étaient qu'à l'origine le ciel et la terre communiquaient entre eux, en sorte que les dieux pouvaient descendre du ciel sur la terre. Plus tard, comme les dieux en profitaient pour descendre du ciel opprimer les hommes (chez les Tai, au contraire, ce sont les hommes qui en abusent pour importuner les dieux), le Seigneur d'En Haut ordonna à Tch'ong-li de rompre cette communication.

La société et la religion des Chinois anciens...

La troisième légende dont je voudrais vous parler est relative à l'aménagement de la terre au commencement du monde. Je vous ai dit, dans la première de ces conférences, combien cet aménagement avait été long et pénible, au milieu des difficultés sans nombre que la configuration du terrain opposait aux défricheurs ; il avait fallu élever des digues contre les inondations, creuser des canaux pour drainer et assécher les marais. Tous ces travaux étaient si anciens que le souvenir s'en perdait dans la brume des légendes, et qu'on les attribuait aux héros de la haute antiquité, descendus du ciel aux origines du monde afin de mettre la terre en état d'être habitée par les hommes. Et chaque région de la Chine avait donné un tour particulier à la légende, suivant les traits particuliers de la topographie, de la religion et de la société locales.

Dans le Nord de la grande plaine, la lutte prenait des allures épiques et les dieux y prenaient leur part : la donnée générale était qu'un monstre maître de la terre, Tch'e-yeou, s'opposait au héros céleste, mais était finalement vaincu. « Tch'e-yeou sortit de la rivière Siang, il avait huit doigts, huit orteils, la tête hérissée, il monta sur les Neuf Bourbiers pour abattre le *K'ong-sang* », disait le *Kouei-tsang*, ouvrage du IV^e siècle a. C. aujourd'hui perdu, qui passait pour la recension du *Yi-king* de la dynastie Yin, probablement parce qu'il provenait du pays de Song où régnaient les descendants de cette dynastie. Il chassa l'empereur Jaune Houang-ti, jusqu'à la plaine Tchouo-lou, où celui-ci lui livra bataille avec une ^{p.188} armée d'ours gris, d'ours noirs, de panthères, de tigres et autres fauves. Ensuite, l'empereur Jaune envoya contre lui le Dragon ailé Ying-long ; celui-ci rassembla les eaux contre Tch'e-yeou qu'aidaient le Comte du Vent *Fong-po* et le Maître de la pluie *Yu-che* : ce fut alors que le monde fut inondé.

« Alors, dit le *Kouei-tsang*, l'empereur Jaune fit descendre la Fille céleste appelée Pa, pour arrêter la pluie ; la pluie cessa (Pa est en effet la déesse de la sécheresse (18)). (Le Dragon ailé) poursuivit et tua Tch'e-yeou dans la plaine de Ki-tcheou. La déesse Pa ne put remonter au ciel ; partout où elle se tenait, il ne pleuvait pas, les plantes et les animaux mouraient. L'Aïeul de l'Agriculture *T'ien-tsou*,

La société et la religion des Chinois anciens...

le prince Kiun, le fit savoir à l'empereur Jaune, et celui-ci transporta Pa au Nord de l'Eau Rouge Tch'e-chouei (qui sépare au Nord le monde habité du désert). Alors l'empereur Jaune planta les cent espèces de grains, d'herbes et d'arbres, et le prince Kiun, Aïeul de l'Agriculture, enseigna aux hommes à travailler les champs.

Plus au sud, dans la plaine orientale, entre le T'ai hang-chan, le T'ai-chan et la mer, la légende était presque identique, au moins dans ses grandes lignes ; mais les noms et les détails étaient différents.

La terre était le domaine de Kong-kong, monstre que le *Kouei-tsang* décrit comme ayant un corps de serpent, avec un visage d'homme, des cheveux vermillon et des cornes. Le Maître du Feu, Tchou-yong, « au corps de bête, au visage d'homme », fut d'abord envoyé contre lui, mais sans succès. Puis Tchouan-hiu lutta contre lui et le vainquit. Kong-kong s'enfuit, et dans sa rage il se précipita sur le mont Pou-tcheou, colonne Nord-Ouest du ciel, le frappa de ses cornes, et chercha à le renverser :

« La colonne du ciel fut brisée, l'attache de la terre fut rompue, le ciel s'affaissa vers le Nord-Ouest, et le Soleil, la Lune, les étoiles se déplacèrent (d'est en ouest) ; la terre pencha vers le sud-est, les eaux débordèrent de toute part, et la terre fut inondée.

Un fils de Kong-kong, Keou-long, ne lutta pas contre Tchouan-hiu ; au contraire, il aménagea sa terre, domaine qu'il avait reçu de son père, pour la culture et, en récompense, il lui fut accordé des sacrifices ; il devint le Souverain Terre *Heou-t'ou*, Grand dieu du Sol Ta-chö de tout l'empire.

p.189 Entre le domaine de ces deux légendes, au Nord du T'ai-chan dans la région de la rivière Tsi, la légende présentait encore la même forme de lutte violente, bien que le texte qui nous l'a conservée, le [Lie-tseu](#), attache moins d'importance à cette lutte elle-même :

« Dans les temps très anciens, les quatre points cardinaux étaient hors de place, les Neuf Provinces étaient ouvertes ; le ciel ne couvrait pas entièrement (la terre), la terre ne portait pas entièrement (le ciel) ; le feu brûlait toujours sans s'éteindre, l'eau

La société et la religion des Chinois anciens...

coulait toujours sans s'arrêter ; les fauves mangeaient le peuple paisible, les oiseaux de proie enlevaient les vieillards et les enfants. Alors Niu-koua fondit des pierres de cinq couleurs pour compléter le ciel azuré, elle coupa les pattes d'une tortue pour fixer les points cardinaux, elle tua le dragon noir pour sauver le pays de Ki, elle amassa de la cendre de roseaux pour arrêter les eaux qui débordaient... En ce temps-là tout fut tranquille, tout fut parfaitement calme.

Et selon le *Fong-sou tong*, ce fut seulement alors que, tout étant en ordre, « Niu-koua tourna de la terre jaune et en fit des hommes ».

Au contraire de ces légendes des plaines chinoises, dans la région occidentale aux vallées étroites, aux défilés resserrés, aux hautes montagnes abruptes, la légende présentait une affabulation assez différente. Au lieu que Niu-koua endiguât le fleuve, que l'empereur Jaune envoyât la déesse de la sécheresse, c'est en perçant les montagnes que le héros Yu le Grand avait fait écouler les eaux.

« Dans l'antiquité, Longmen n'étant pas encore percé, Lu-leang n'étant pas encore creusé, les eaux du fleuve passaient par dessus Meng-men. » En ce temps-là, dit le *Chou-king* (19), « les vastes eaux assaillaient le ciel ; immenses, elles embrassaient les montagnes, elles dépassaient les collines ». Kouen fut chargé de mettre les choses en ordre sur la terre : un épervier et une tortue lui enseignèrent à faire des digues, mais l'eau montait en même temps que celles-ci. Alors il déroba les terres vivantes du Seigneur d'En Haut qui croissent d'elles-mêmes, afin de réprimer les vastes eaux. Le Seigneur d'En Haut, dans sa colère, ordonna à Tchou-yong, le ministre de la Justice, de tuer Kouen : il le mit à mort au ^{p.190} mont Yu ; le cadavre resta là exposé trois ans sans se corrompre : alors il fut ouvert d'un coup de sabre *wou*, et Yu en sortit. Kouen se transforma en poisson *nai* jaune et se jeta dans le fleuve Jaune.

Le Seigneur chargea alors Yu de mettre en ordre la terre et d'établir les Neuf Provinces. Yu vainquit les nuages et la pluie au Mont des Nuages et de la Pluie. Quant aux eaux, il ne chercha pas à les endiguer,

La société et la religion des Chinois anciens...

mais travailla à les faire écouler. Ce fut un long travail pendant lequel il se changea en ours. La fille de T'ou-chan, qu'il avait épousée, le vit un jour sous cette forme et eut si peur qu'elle fut transformée en pierre. Elle devait lui apporter sa nourriture chaque jour quand il frappait un tambour ; une fois, il fit tomber des rochers qui se choquèrent avec un bruit de tambour ; elle accourut et, voyant un ours, s'enfuit. Yu la poursuivit ; elle courut jusqu'à ce qu'épuisée elle tombât, et fut changée en pierre. Elle était alors enceinte de K'i : la pierre continua de grossir, et au bout de neuf mois Yu, l'ouvrant d'un coup de sabre, en tira son fils K'i. Les travaux de Yu aboutirent à percer une brèche dans les montagnes de Long-men, à ouvrir le défilé de Meng-men, par où les eaux s'écoulèrent. Puis Po-yi, le forestier, et, comme tel, chargé du Feu, enseigna aux hommes la chasse par le feu mis à la brousse. Enfin le Souverain Millet, Heou-tsi, apprit aux hommes à semer le grain dans la terre défrichée par le feu.

La légende de Yu était la plus célèbre des légendes chinoises occidentales, mais elle n'était pas la seule : le *Tso-tchouan* (première année de Tchao) nous fait connaître la légende du Chan-si, sur la rivière Fen ; le héros en était T'ai-t'ai :

« Autrefois Kin-t'ien eut un descendant appelé Mei, qui fut Maître de l'Eau *hiuan-ming-che*. Celui-ci engendra Yun-ko et T'ai-t'ai. T'ai-t'ai fut capable de succéder à l'emploi de son père : il fit couler régulièrement la Fen et la T'ao, il endigua le grand marais, et rendit habitable T'ai-yuan.

Toutes ces légendes chinoises, malgré les différences d'affabulation, sont bâties sur le même thème. Si on les résume en éliminant les traits accessoires, on constate que leur diversité apparente se réduit au fond à des adaptations locales d'un même thème qui est celui-ci.

p.191 Le monde étant couvert d'eau, le Seigneur d'En Haut y envoie un héros pour l'aménager. Celui-ci se heurte à des obstacles tels qu'il échoue. Le Seigneur envoie alors un deuxième héros qui, après des

La société et la religion des Chinois anciens...

exploits prodigieux, réussit à rendre la terre habitable. Alors ce héros même, ou d'autres venus l'aider, enseignent aux hommes l'agriculture.

Or sur ce même thème est construite une légende que l'on trouve à peu près sous la même forme chez tous les Tai d'Indochine. Je vous en donnerai ici la version que j'ai notée chez les Tai-Blancs de Phu-qui :

« Autrefois, en ce monde d'ici-bas, il y avait de l'eau, il y avait de la terre, mais il n'y avait personne pour les mettre en ordre. Le Ciel dit au Seigneur I-t'u et à la dame I-t'üong :

— L'eau, descendez la boire ; la terre, descendez la mettre en ordre !

Et ils descendirent ; ils allèrent abattre les arbres de la forêt pour faire un défrichement et avoir à manger. Quand vint l'époque du riz mûr, les oiseaux et les rats vinrent de partout et le mangèrent tout ; quand les oiseaux eurent mangé, ils allèrent se percher dans un banyan très grand. Le seigneur I-t'u prit une hache pour abattre l'arbre, mais de quelque façon qu'il coupât l'arbre, il ne s'abattait pas, de quelque façon qu'il frappât l'arbre, il ne tombait pas ; quelle que fut l'époque, il ne pouvait manger. Au bout de cent ans, il retourna au ciel. Le Ciel le vit venir et lui dit :

— Pourquoi remontez-vous si vite ?

Il répondit :

— Vraiment rester là-bas est impossible ; après cent ans, je reviens faire rapport au ciel !

Le Ciel dit :

— Si on délaisse l'eau du monde inférieur, il n'y aura personne pour la boire ; si on délaisse la terre, il n'y aura personne pour la mettre en ordre !

Le Ciel envoie alors un deuxième héros, qui reste aussi cent ans, mais qui est obligé de rentrer pour la même raison, le récit est exactement le même que celui du premier héros. Puis il s'adresse à un troisième héros, Pu-yü, et à sa femme Na-mü, et les envoie.

La société et la religion des Chinois anciens...

— Or çà ! Pu-yü et Na-mü ! descendez boire l'eau, descendez mettre en ordre la terre ! Quand vous l'aurez mise en ordre, vous l'habitez jusqu'à la fin des générations.

Alors le seigneur Pu-yü emporta du ciel une hache d'argent, une hache d'or, et descendit pour abattre. Il coupa neuf ans neuf mois, et le banyan tomba ; il frappa neuf ans neuf mois, et l'arbre s'écroula. Quand fut tombé le banyan, les oiseaux et les rats n'eurent plus de lieu de refuge ; les oiseaux s'envolèrent de tous côtés et retournèrent au ciel. Le Seigneur Pu-yü aussitôt revint au ciel. Le Ciel le vit monter et demanda :

— Pourquoi revenez-vous si vite ?

Il étendit les ^{p.192} mains pour saluer et dit :

— Le Ciel m'a ordonné de descendre défricher le monde inférieur. J'ai fait des champs, j'ai fait des rizières. Voici que la pluie vient et je n'ai pas de bœufs pour faire les champs de semis ; le tonnerre crie et je n'ai pas de buffles pour faire les rizières. Je vous prie que les bœufs descendent labourer les champs de semis, que les buffles descendent labourer les rizières !

Le Ciel dit :

— Cheval, tes pattes sont petites, tu ne peux fouler aux pieds les rizières ; tes jambes sont petites, tu ne peux écraser la boue. Cheval, tu porteras la selle pour que les fonctionnaires sur ton dos aillent se promener ! Buffles, votre cuir est épais, descendez porter le joug ! Porcs et chiens, descendez dans le monde inférieur, pour que les hommes quand ils seront malades fassent des sacrifices ! Poulets, descendez pour marquer le temps et chanter au lever du soleil !

Alors le seigneur Pu-yü, emmenant les buffles et les chevaux, se rendit en bas. À mi-route, les bœufs et les buffles virent que l'herbe était bonne ; ils coururent entrer dans les montagnes pour manger l'herbe. Le seigneur irrité remonta au ciel :

— Voici que les bœufs et les buffles se sont enfuis ! Tous les animaux ont couru dans la montagne manger l'herbe !

Le Ciel dit :

La société et la religion des Chinois anciens...

— Je vous donnerai le tigre qui descendra dans la montagne chasser les buffles !

Alors le tigre descendit dans la montagne chasser les bœufs et les buffles et tous les animaux. Et ils revinrent au village, et ils entrèrent dans la maison du seigneur Pu-yü. Quand arriva l'époque des défrichements, le seigneur fit des défrichements. Ce qu'il fit à manger était excellent, ce qu'il fit pour se vêtir était aussi convenable. Il aima l'eau qu'il avait arrangée, il aima le pays qu'il avait créé. Il ne retourna pas au ciel. Il prit l'apparence d'un gros arbre afin que le peuple l'adorât. Quand arrive la fin de l'année, le peuple tai se réunit et lui sacrifie.

Il est en effet devenu le dieu du Sol du canton, le *fi-müong*, dont je vous ai parlé l'autre jour.

Vous voyez que le thème est bien le même que dans les légendes chinoises. Les différences que la légende tai présente avec celle-ci sont absolument du même ordre que les différences entre les légendes chinoises elles-mêmes ; comme elles, elle nous montre l'arrangement local, sous l'influence des conditions géographiques et sociales locales, d'un même thème que nous retrouvons aussi chez les Lolo. Et chez tous également, c'est la légende des origines, de la mise en ordre du monde par les hommes au commencement du monde ; mais en Chine, quand on commença à essayer de transposer la mythologie en histoire, au temps des Tcheou, on prit chacune de ces légendes à part et, de chacune, on fit un récit historique. Heureusement ce travail factice ne suffit pas à masquer ^{p.193} complètement la valeur première purement mythologique de ces légendes.

J'espère vous avoir montré, par les faits que je vous ai décrits, tant aujourd'hui qu'au cours des conférences précédentes, que la comparaison de la société et de la religion des Tai modernes avec la société et la religion de la Chine antique, pourrait aider à la compréhension de l'une et de l'autre. Toutefois, j'aurais mal accompli la tâche que je m'étais proposée, si je vous avais donné à croire qu'à mon

La société et la religion des Chinois anciens...

avis la société, la religion et la mythologie chinoises antiques peuvent et doivent s'expliquer par celles des Tai modernes. Il va sans dire qu'une idée simpliste est loin de ma pensée.

Je vous ai dit dès le début qu'un travail absolument scientifique devrait comporter des comparaisons des Chinois anciens non pas avec les Tai modernes seuls, mais avec toutes les populations méridionales, Lolo, Moso, etc. Malheureusement ces populations sont très mal connues. Pour les Tai mêmes, j'ai dû m'appuyer presque exclusivement sur mes observations personnelles. Mais l'étude des Tai était pour beaucoup de raisons une des plus faciles : d'abord ils forment des groupes compacts en territoire français, et par conséquent je n'ai pas rencontré avec eux les difficultés matérielles que présenterait l'étude des Lolo ou des Moso en territoire chinois. Ensuite les dialectes sont très proches les uns des autres, et on passe aisément de l'un à l'autre ; pour plusieurs il existe des manuels en français ; et d'autre part, les indigènes étant soumis depuis un siècle et plus à la domination annamite, beaucoup d'entre eux parlent annamite, ce qui facilite l'étude de leur langue. Enfin chaque groupe a son écriture, dont la connaissance est généralement répandue ; et on peut obtenir des textes écrits. Et cependant, malgré ces circonstances favorables, il m'a fallu une dizaine d'années pour recueillir assez de textes de prières, de légendes, etc., pour me faire une idée à peu près exacte de trois groupements locaux tai ; encore reste-t-il quelques lacunes. L'étude des autres populations, moins facile, sera bien plus longue encore.

Faut-il s'interdire des comparaisons qui sautent aux yeux ? Ce serait absurde. Certes, la comparaison avec la totalité des populations vaudrait mieux. Mais, comme dit un proverbe français, ^{p.194} « le mieux est l'ennemi du bien ». Puisque la comparaison avec toutes les peuplades est pour le moment impossible, la comparaison avec une seule peuplade vaut mieux que pas de comparaison du tout. Pour dépasser la simple constatation de ce que pensaient de leurs cérémonies les Chinois du III^e ou du II^e siècle a. C. et atteindre au sens profond des faits religieux, la pire méthode serait celle qui consisterait à expliquer uniquement par une interprétation plus

La société et la religion des Chinois anciens...

ou moins ingénieuse des textes chinois relativement tardifs des croyances et des rites que nous constatons avoir été communs à de nombreuses populations apparentées, sinon par la race et par la langue, au moins par la culture, et parmi lesquelles les Chinois ne forment qu'un seul groupement entre plusieurs. La comparaison s'impose donc en Chine comme ailleurs. Seulement il faut se garder d'expliquer les uns par les autres, soit les Chinois par les Tai ou les Lolo, soit les Tai ou les Lolo par les Chinois, comme si les uns avaient conservé intact et dans sa forme originelle ce que les autres auraient seuls transformé. Il faut se rappeler constamment que nous avons en réalité, chez les Chinois anciens et chez les Tai actuels, deux formes différentes prises, après une longue évolution séparée par un même rite, par une même croyance, par un même fait social, par une même légende, peut-être même par des rites, des croyances, des faits sociaux, des légendes analogues, mais différenciés dès l'origine.

@

NOTES

- (1) [Che-king](#), *Kouo-fong*, XV, I, 5.
- (4) [Che-king](#), *Siao-ya*, VI, v, 1.
- (5) [Yi-king](#), hexagramme XXV (*Wou-wang*), 2^e ligne.
- (6) [Chou-king](#), chap. *Yi Tsi*.
- (7) [Chou-king](#), chap. *Chouen-tien*.
- (8) [Mencius](#), III, IV, 7.
- (9) [Che-king](#), *Kouo-fong*, XII, II, 2-3.
- (10) [Ibid.](#), VII, XXI, 1-2.
- (11) [Ibid.](#), VII, VII, 1-2.
- (12) [Ibid.](#), XII, VII, 1.
- (13) [Ibid.](#), X, XI.
- (14) Granet, [Fêtes et Chansons anciennes de la Chine](#), p. 137.
- (14a) *Li ki*, chap. *Tsi fa*. [trad. [Couvreur, t. II](#), p. 265-266.]
- (15) *Ta-yen-fou*, attribué à Song Yu.
- (16) *Tchong-yong* : *ti-tsai t'ien-fou*.
- (17) *Tch'ou-yu*, k. 18, 1 a.
- (18) [Che-king](#), *Siao-ya*, III, IV, 5.
- (19) [Chou-king](#), *Yi Tsi*, trad. Legge, 77. [[Couvreur, p. 49](#).]

@