

@

Henri MASPERO

**LA RELIGION
CHINOISE**
**dans son développement
historique**

La religion chinoise dans son développement historique

à partir de :

LA RELIGION CHINOISE DANS SON DÉVELOPPEMENT HISTORIQUE

par Henri MASPERO (1883-1945)

Mélanges posthumes sur les religions et l'histoire de la Chine,
Bibliothèque de diffusion du Musée Guimet, Paris, 1950, volume I,
pages 15-138.

Édition en format texte par
Pierre Palpant

www.chineancienne.fr
février 2016

TABLE DES MATIÈRES

- I. — La religion antique.
- II. — La crise religieuse de l'époque des Royaumes Combattants.
- III. — Le taoïsme.
- IV. — Le bouddhisme.
- V. — Le confucianisme.
- VI. — La religion populaire moderne.

Notes

La religion chinoise dans son développement historique

@

p.017 L'histoire de la religion chinoise est celle d'un développement continu depuis l'antiquité jusqu'à nos jours. Ce n'est pas à dire que rien n'ait jamais changé et que les croyances d'aujourd'hui soient celles d'autrefois ; dans ce pays comme partout, les révolutions politiques et les transformations de la société ont eu des répercussions profondes sur les idées religieuses. Mais les idées nouvelles se sont toujours introduites assez progressivement pour pouvoir s'intégrer dans le cadre ancien sans le faire éclater ; il ne s'y est jamais produit aucune de ces révolutions complètes qui, en Occident, sont venues à plusieurs reprises interrompre la continuité, conversion au christianisme, puis conversion à l'islamisme dans une partie de l'Orient, et réforme encore plus tard dans une partie des pays occidentaux. Certes, il ne reste plus grand-chose des croyances antiques dans la religion chinoise moderne, à peine quelques idées générales, et peut-être même une manière de sentir plutôt qu'une croyance définie. Mais le cadre a subsisté, en se vidant peu à peu de sa substance ancienne, que sont venues remplacer sur bien des points des notions différentes ; et les Chinois n'ont jamais eu cette sensation de rupture brusque avec le passé, cette condamnation des croyances antérieures, qui caractérisent l'évolution religieuse de l'Occident. Cela a suffi pour leur donner l'illusion que la religion actuelle est encore la religion antique, et pour qu'en maintenant la tradition de l'antiquité ils en conservent quelque chose.

I

La religion antique

@

p.019 La Chine ancienne ne dépassait guère la vaste plaine où le fleuve Jaune achève son cours. Là habitait une population sédentaire, adonnée au travail des champs et à l'élevage. Travail plus dur encore alors qu'aujourd'hui, car il se faisait à la houe dans des défrichements qu'on ne gardait que trois ans ; c'est seulement vers le milieu du I^{er} millénaire avant notre ère que l'on commença à se servir de la charrue attelée d'un bœuf, et que, à la suite de cette découverte, on abandonna peu à peu la pratique des défrichements pour en venir à l'établissement de champs permanents.

Le défrichement était un labeur trop pénible pour que chaque paysan le fit isolément pour son compte ; il fallait que plusieurs familles s'associassent pour en faire un en commun, et les groupes de familles associées formaient les villages. Des groupements de villages plus ou moins nombreux avaient chacun leur territoire, où le droit au défrichement et à la pâture était réservé aux habitants : ces territoires constituaient des seigneuries, unités à la fois politiques et religieuses, que gouvernaient dans le monde humain les seigneurs, et auxquelles présidaient sur le plan divin les dieux du Sol. Sous le seigneur, la population se répartissait en deux classes : familles patriciennes (parents du seigneur, cadets d'autres familles seigneuriales bannis ou en fuite, etc.), le plus souvent détentrices des domaines ou chargées des fonctions dans la seigneurie ; et familles plébéiennes de paysans cultivant la terre. Au-dessous, les esclaves. Seuls les patriciens pouvaient posséder des domaines, concédés p.020 par le seigneur : ils devaient ce privilège à leur descendance proche ou lointaine d'un ancêtre qui avait été un seigneur.

La religion chinoise dans son développement historique

La famille, cellule fondamentale de la société chinoise ancienne, n'est bien connue que dans la classe patricienne. Dès les temps les plus anciens, cette famille patricienne était essentiellement agnatique ; le nom se transmettait de père en fils ; les filles en sortaient à leur mariage pour s'agréger à la famille de leur mari ; le chef en était le fils aîné de la femme principale, à moins qu'il n'eût une tare physique le rendant inapte à rendre le culte aux Ancêtres. Au-dessous de la famille *stricto sensu*, il y avait la gens, *sing* : c'était l'ensemble de toutes les familles portant la même gentilité, Ji, Sseu, Tseu, Yun, etc., et se donnant le même premier ancêtre : Souverain Millet *Heou-tsi* pour la gens Ki ; pour la gens Sseu, Yu le Grand, le héros mythique qui fit écouler les eaux du déluge et fonda la dynastie Hia, etc. La gens était une unité religieuse, liée par le culte du premier ancêtre, sanctionnée par la règle d'exogamie. Unité très dispersée, les familles du même gentilité étant éparses aux quatre coins du monde chinois. Mais la règle d'exogamie était absolue, et ne souffrait aucune exception ; quelque distante que fût leur résidence, le mariage était interdit entre personnes de même gentilité. Ce serait une erreur de croire, comme on l'a fait parfois, que la règle d'exogamie impliquât pour les garçons la nécessité d'aller chercher leurs femmes parmi les filles d'un autre village ; encore moins a-t-on le droit de supposer qu'elle donnait lieu à des échanges organisés de filles entre villages voisins.

L'élément fondamental de l'organisation tant laïque que religieuse était la seigneurie, exactement comme dans le monde grec la cité. Dans la seigneurie, la société laïque reposait sur deux faits : le groupe familial et la possession de la terre seigneuriale ; de même la religion reposait sur deux cultes : Ancêtres et dieux du Sol. Les deux cultes n'étaient que la transposition sur le plan religieux des deux faits fondamentaux de la société — les Ancêtres sont la famille divinisée comme le dieu du Sol est la seigneurie divinisée. Ces deux cultes, on les trouvait à tous les degrés : chez les particuliers, dieu de l'Impluvium *tchong-lieou* qui est le dieu du Sol de la maison, assisté des dieux des diverses parties de l'habitation, et Ancêtres familiaux ; dans la

La religion chinoise dans son développement historique

seigneurie, dieu du Sol de la seigneurie *chö*, p.021 assisté du dieu des moissons et des dieux des montagnes, des fleuves, des lacs, des localités diverses du territoire seigneurial, et Ancêtres seigneuriaux ; pour l'empire, Grand dieu du Sol Royal *ta-chö* ou *wang-chö* assisté du dieu des Moissons, des dieux des Cinq Pics et des Quatre Mers et des lieux célèbres de l'empire, et Ancêtres Royaux.

À eux deux, ces cultes symbolisaient la seigneurie.

Un prince de Tch'en, vaincu en 548, qui se rendait à merci, alla au-devant de son vainqueur en habits de deuil, tenant dans ses bras le dieu du Sol et précédé de son général portant les vases du Temple Ancestral : c'était la seigneurie entière qu'il offrait ainsi (1). En effet, fonder une principauté ou, ce qui revient au même, en établir la capitale c'était, suivant Mo-tseu, un écrivain de la fin du V^e siècle a. C., « choisir l'aire sacrée la plus correcte pour y établir le temple ancestral, et choisir les arbres aux plus belles frondaisons pour en faire le bois sacré ». C'était alors une notion universellement admise : on la trouve mentionnée dans le « Rituel des Tcheou » *Tcheou li*, dans les « Documents Retrouvés des Tcheou » *Yi Tcheou chou*, etc.

Le dieu du Sol était la terre divinisée, mais pas à la manière de Cybèle et des déesses-mères de l'Orient méditerranéen. On peut concevoir de deux façons la terre divinisée : ou bien comme la glèbe productrice de récoltes, et on en fait une terre-mère nourricière comme les peuples de l'Asie Antérieure ; ou bien comme un territoire délimité soumis à un prince et sur lequel vivent des hommes, et on en fait un dieu protecteur du domaine princier et de ses habitants. C'est de cette manière que l'ont conçue les Chinois ; et c'est pourquoi, à la différence des populations méditerranéennes, ils font de la Terre un dieu et non une déesse. Mais pour les uns comme pour les autres, l'esprit de la végétation se distingue de la Terre elle-même : à l'Atys phrygien, à l'Adonis cananéen correspondent l'Âme du Riz des barbares du Sud de la Chine. Lolo et Thai, qui cultivent le riz, et le Souverain Millet des Chinois qui, dans l'antiquité, cultivaient surtout le millet.

La religion chinoise dans son développement historique

p.022 Les dieux du Sol étaient chacun les dieux d'un territoire délimité, et leur importance variait avec l'importance du domaine et de la famille qui les possédait. Le plus petit territoire formant une unité religieuse était la maison : elle avait son dieu du Sol, le dieu de l'Impluvium qui était un des « cinq dieux auxquels on sacrifie », *wou-sseu*, les autres étant ceux de la grande porte de devant et de la petite porte de derrière, des allées, des puits ; et à côté, d'autres dieux qui, pour n'être pas entrés dans le rituel officiel, n'étaient peut-être pas les moins importants dans la dévotion populaire, comme le dieu de la cuisine, Monseigneur le Foyer *Tsao-kong*. Tout groupe de maisons formant un village avait aussi un dieu du Sol particulier. Enfin chaque seigneurie avait également son dieu propre qui protégeait les habitants et leur donnait bonheur et santé. Il tenait à savoir tout ce qui se passait dans son domaine : aussi l'avertissait-on de tous les événements, commencement et fin des travaux des champs, chasse, guerre, etc. ; de plus, on lui présentait chaque année, au printemps, tous les hommes valides en une cérémonie qui, au temps où nous la connaissons, avait pris la forme d'une grande revue passée devant lui. Divinité rustique, il se nourrissait de viande crue, et il n'habitait pas un temple, demeure construite de main d'homme, mais un tertre carré planté d'un grand arbre, souvent au milieu d'un bois sacré : vestige d'un temps où, défrichant pour la première fois un canton, les pionniers laissaient intact un coin de brousse ou tout au moins le plus grand arbre, comme asile et demeure du dieu seigneur de la forêt.

Dieux du Sol des maisons, dieux du Sol des villages, dieux du Sol des seigneuries, dieu du Sol royal formaient une hiérarchie divine qui se juxtaposait à la hiérarchie des chefs de famille, des chefs de village, des seigneurs et du roi.

Les dieux du Sol, à peine personnalisés, n'avaient pas de légende ; ils n'étaient même pas des dieux permanents : leur sort était lié à celui de la famille qui commandait à leur domaine, et quand cette famille disparaissait, on changeait le dieu du Sol en renversant la tablette de pierre et en entourant le tertre du dieu d'une palissade : on coupait

La religion chinoise dans son développement historique

ainsi la communication entre le dieu et le domaine ; mais le dieu mort n'était pas absolument abandonné et on lui rendait encore un culte en certaines occasions. L'habitude de ^{p.023} changer le dieu du Sol disparut tôt en Chine, et à l'époque historique il en subsiste seulement en quelques principautés des traces que les ritualistes des derniers siècles avant notre ère expliquent à grand-peine par des considérations éthiques : c'était, disent-ils, un dieu du Sol avertisseur ; l'exemple de ce dieu renversé devait rappeler aux princes que s'ils gouvernent mal, ils perdront leur principauté. Mais elle s'est conservée chez des populations dont l'état religieux rappelle à bien des points de vue celui des Chinois de l'antiquité, chez les Tai-Noirs du Haut-Tonkin où on change, à la mort de chaque prince, la tablette du dieu du Sol érigé au milieu du Bois Interdit qui lui est consacré, et on la remplace par une tablette neuve. On conçoit que des dieux aussi instables n'aient pu avoir de personnalité bien marquée.

Un d'eux cependant avait la sienne, c'était le grand dieu du Sol Royal qu'on appelait le Souverain Terre *Heou-t'ou*, et sa légende expliquait comment il avait gagné de ne pas être déplacé et de rester dieu du Sol permanent. À l'origine, la terre non encore peuplée était le domaine de Kong-kong, un monstre au corps de serpent avec un visage d'homme, des cheveux vermillon et des cornes. Le Seigneur d'En Haut, désireux d'aménager le monde terrestre, envoya contre lui le Maître du Feu *Tchou-yong*, qui dut remonter au Ciel sans avoir réussi dans sa mission. Tchouan-hiu, envoyé ensuite, le vainquit et le chassa jusqu'au bout de la Terre, à l'angle Nord-Ouest où, dans sa rage, avant de mourir, le monstre voulut se venger en détruisant le monde : il se précipita à coups de cornes sur le mont Pou-tcheou qui soutient le ciel en cet endroit, espérant faire tomber le ciel sur la terre ; il abattit la montagne en partie, et le ciel tomba, restant légèrement incliné depuis ce temps vers le nord-ouest (c'est pourquoi l'étoile polaire n'est pas au zénith) ; et la terre pencha vers le sud-est (c'est pourquoi tous les fleuves de Chine coulent vers le sud-est) ; mais il fut tué avant d'avoir achevé la ruine de la montagne. Son fils Keou-long, héritier de la terre

La religion chinoise dans son développement historique

son domaine, se soumit et aménagea la terre pour la culture. C'est pourquoi il est devenu le Souverain Terre à qui les hommes sacrifient. À la fin de la dynastie Hia, le vainqueur voulut le renverser comme dieu du Sol de la dynastie vaincue, mais nul ne put arracher de sa place la tablette du dieu et il fallut reconnaître qu'il était pour toutes les ^{p.024} dynasties le dieu du Sol de l'empire entier. Un poète du début du III^e siècle a. C., Yuan de K'iu, le décrit sous le nom du Comte Terre *T'ou-po*, dans un poème intitulé « Le Rappel de l'Âme », comme un monstre pareil à son père :

Le Comte Terre est neuf fois enroulé sur lui-même ; ses cornes sont acérées ;

Ses muscles sont épais, ses griffes ensanglantées ; il chasse les hommes vite, vite ;

Il a trois yeux, une tête de tigre, un corps gros comme un bœuf ;

Il aime à se repaître des hommes.

Il était naturel que le souverain du Sol devînt le souverain des morts, puisqu'en les enterrant, on les déposait chez lui ; et que son domaine souterrain fût regardé comme la prison où il les retenait. Telle était en effet la croyance populaire sur laquelle les taoïstes bâtirent plus tard leur représentation du séjour des morts non sauvés, que le Souverain Terre, appelé par eux l'Agent Terre, *T'ou-kouan*, garde jalousement dans ses Geôles Sombres, au sein des Neuf Obscurités, près des Sources Jaunes.

Au Souverain Terre, dieu du Sol, le roi adjoignait dans toutes les cérémonies royales le Souverain Millet *Heou-tsi*, dieu des moissons, qui était le grain même divinisé, « l'âme du grain » comme disent les populations barbares de la Chine Méridionale. De même, chaque seigneur adjoignait à son dieu du Sol seigneurial le dieu Millet seigneurial *Tsi* : le « Livre des Vers » *Che-king* nous a conservé sa légende sous une forme où l'histoire du développement du grain de mil anthropomorphisé se mêle à celle du héros divin qui enseigne la culture aux hommes. Comme le grain, le Souverain Millet est déposé sur le sol à sa naissance, sans que les bestiaux le foulent aux pieds ; comme le

La religion chinoise dans son développement historique

grain encore, il grandit vite et devient très fort ; mais le dépôt du grain est devenu le rejet de l'enfant né de façon surnaturelle trois fois abandonné sur le sol, il est chaque fois protégé miraculeusement ; à peine adolescent, il sait cultiver les cinq espèces de grain — millet, haricot, blé, concombre, chanvre —, les semer en lignes régulières, sarcler, moissonner et engranger, enfin vanner, puis broyer et réduire en farine pour les offrandes aux dieux. C'est de ce héros divin que la famille royale des Tcheou déclarait descendre, de sorte que les hymnes du culte royal conservés dans le ^{p.025} *Che-king* le présentent peut-être sous un aspect plus anthropomorphique que ne faisait la légende du dieu associé au culte de dieu du Sol.

De plus chaque montagne, chaque fleuve, chaque lac, chaque accident de terrain avait sa divinité dont la puissance s'étendait plus ou moins suivant l'importance du site auquel elle présidait. La plupart de ces divinités n'eurent sans doute jamais une personnalité bien marquée (non plus que les divinités analogues dans le monde méditerranéen) ; une seule en montre une bien nette, c'est la divinité redoutable du fleuve le plus dangereux de toute la Chine, le terrible fleuve Jaune aux inondations subites et énormes, le Comte du Fleuve *Ho-po* comme on l'appelait. On le voyait parfois passer dans le Fleuve, sur son char traîné par des tortues aquatiques. Il avait sa légende qui racontait ses démêlés avec les dieux de ses affluents et avec les seigneurs riverains, comment il enleva la femme de l'un et en représailles se vit voler ses bœufs, et d'autres aventures. Son culte était sauvage comme sa colère. En deux endroits au moins, les riverains lui offraient chaque année une fille en mariage : on l'étendait sur un lit d'apparat, puis on lançait le lit dans le fleuve, et on le laissait dériver au fil de l'eau jusqu'à ce que le courant l'eût englouti. Fantastique et cruel, on le vit frapper de maladies inguérissables un prince qui, pour des raisons rituelles, lui refusait les offrandes qu'il réclamait ; ou encore faire perdre la bataille à un général qui lui avait refusé un bonnet orné de perles de jade dont il avait pris la fantaisie, et qu'il lui avait demandé en songe. Les autres dieux des fleuves et des montagnes n'ont guère eu qu'une notoriété locale. De

La religion chinoise dans son développement historique

même, au ciel, le Comte du Vent et le Maître de la Pluie sont restés des divinités assez vagues ; et la Mère du Soleil, Hi-ho, qui le baigne chaque matin et conduit son char, la Mère de la Lune, Tch'ang-ngo, tiennent plus de place dans le folklore que dans le culte. À côté, peut-être au-dessus, le Seigneur d'En Haut *Chang-ti* était le souverain du ciel où il gouvernait les âmes des morts, au moins celles des souverains et des princes, et du haut duquel il châtiât les rois et les seigneurs dont la Vertu était déficiente.

Chaque famille noble avait ses Ancêtres dont la puissance correspondait à celle de la famille elle-même. Les Ancêtres des Rois p.026 protégeaient non seulement la famille royale, mais l'empire entier ; ceux des seigneurs protégeaient la seigneurie et ses habitants ; ceux des simples particuliers, la famille, la maison et tout ce qui en dépendait, serviteurs, animaux, champs, moissons. Les hymnes cérémoniales du *Livre des Vers* montrent les Ancêtres du Roi « à la droite et à la gauche du Seigneur d'En Haut », qu'ils servaient dans le ciel quand, à la fin du deuil, on avait accompli pour eux le sacrifice *ti*, dont le nom même signifie qu'il fait du défunt un *ti*, c'est-à-dire un seigneur comme le Seigneur d'En Haut lui-même. Les âmes des ministres et des grands-officiers, à leur tour, servaient celles des rois et des princes dans le ciel. Dans ce monde céleste, les âmes étaient nourries par les offrandes de leurs descendants : aussi quand la chute de la dynastie des Chang interrompit les offrandes sur les tombeaux des rois enterrés près de l'ancienne capitale, l'esprit de l'un d'eux privé de nourriture vola les offrandes que faisaient à leurs propres Ancêtres les seigneurs de Wei installés à proximité ; un des morts ainsi dépouillé alla s'en plaindre à son petit-fils en un songe, et celui-ci institua des offrandes à cet esprit pillard.

Survie des âmes dans la tombe, séjour aux Sources Jaunes, ce domaine souterrain du Souverain Terre, séjour au monde céleste du Seigneur d'En Haut, séjour enfin au Temple Ancestral bâti pour les loger, les croyances relatives au destin des morts étaient multiples, et

La religion chinoise dans son développement historique

bien que la multiplicité des âmes elles-mêmes en chaque homme eût pu fournir les éléments d'une systématisation, on ne songea jamais à les organiser de façon cohérente. D'ailleurs le culte ne s'occupait guère des croyances et ne tenait compte des Ancêtres qu'autant qu'ils venaient assister aux banquets qu'on leur offrait, descendant sur terre pour en jouir et possédant provisoirement leur petit-fils ou un descendant plus lointain chargé de les représenter ; ce représentant du mort était appelé le Corps ou le Cadavre *che*.

Il est possible qu'à l'origine le fils ait quitté définitivement la maison de son père défunt, la laissant à l'esprit de celui-ci, qui continuait à l'habiter avec ses femmes et son intendant : c'est ainsi, semble-t-il, que les premiers rois des Tcheou abandonnaient aux âmes des souverains défunts le palais qu'ils avaient habité de leur vivant, avec toute son organisation, femmes, artisans, esclaves, sous ^{p.027} la direction d'un intendant particulier. Pendant le deuil, le fils habitait une hutte près du tombeau, et, le deuil fini, il allait s'installer dans une demeure nouvelle. Mais, de cette coutume, il ne subsistait que peu de traces à l'époque historique. Après le transfert de la capitale des Tcheou vers l'est du Chen-si actuel, à Lo-yi (l'actuelle Lo-yang au Honan), au VIII^e siècle a. C., il n'y avait pas de raison d'y reconstruire des palais séparés pour chaque Ancêtre, et on les réunit tous dans un seul palais, le Temple Ancestral *tsong-miao* ou Grand temple *t'ai-miao*. La chapelle centrale fut réservée au Premier Ancêtre, ayant à sa droite et à sa gauche les deux fondateurs de la dynastie, les rois Wen et Wou, tandis que les souverains les plus proches du roi vivant, ses ancêtres immédiats, occupaient chacun une chapelle, et que les ancêtres intermédiaires étaient remisés dans un magasin d'où ils ne sortaient que pour quelques grandes fêtes ; chacun d'eux était représenté par une simple tablette en bois. En renonçant à abandonner le palais à chaque génération pour le laisser au souverain défunt, les rois des Tcheou Orientaux (et peut-être déjà avant eux les derniers Tcheou Occidentaux) ne faisaient que suivre une coutume déjà ancienne dans l'Est de la Chine, car la capitale des Chang, autant que les fouilles en

La religion chinoise dans son développement historique

cours permettent d'en juger, ne laisse pas voir de multiples emplacements de palais royaux successifs.

Les seigneurs, les grands-officiers avaient eux aussi leurs temples et leurs chapelles ; les simples particuliers réservaient l'angle Sud-Ouest de la maison aux tablettes et au culte des Ancêtres.

Au reste, être mort ne suffisait pas pour être Ancêtre et avoir droit au culte : il fallait encore que les cérémonies funéraires eussent été accomplies. On reconnaît là un trait commun avec les cultes des Ancêtres du monde classique. L'analogie va très loin et tel général chinois du VII^e siècle a. C., envoyé en disgrâce malgré sa victoire pour avoir poursuivi l'ennemi défait sans prendre le temps d'accomplir les cérémonies funéraires dues aux morts de son armée, pourrait donner la main aux stratèges athéniens condamnés à mort pour la même raison après la victoire des Arginuses.

Je ne puis décrire en détail des cérémonies funéraires ^{p.028} extrêmement minutieuses de l'antiquité chinoise : tout au plus puis-je en indiquer les traits principaux.

Elles se faisaient en deux temps. Au moment de la mort, pendant que toute la famille, hommes et femmes, se mettait à pousser des cris, un homme portant le vêtement de cérémonie du défunt montait sur un toit et tourné vers le nord, qui est la région des morts, appelait l'âme de son nom d'enfance en criant trois fois : « Je te rappelle, un tel, reviens ! » Puis, quand on avait constaté que l'âme n'obéissait pas et que le mort ne revenait pas à la vie, on procédait à la toilette du cadavre. On lui fermait les yeux, on écartait les mâchoires pour tenir la bouche ouverte, on attachait les pieds à un escabeau pour les maintenir droits. Après l'avoir lavé, on lui passait un costume spécial, le vêtement funéraire, par-dessus lequel on le revêtait de ses habits de cérémonie superposés. Pendant la toilette et l'habillage, les pleurs continuaient sans arrêt, les parents se relayant nuit et jour.

Les deux jours suivants avaient lieu l'exposition des vêtements, la Petite exposition d'abord, puis la Grande exposition le lendemain, dans

La religion chinoise dans son développement historique

une salle voisine de la chambre mortuaire, où étaient suspendus dix-neuf vêtements complets le premier jour, davantage encore le second. Les fils, en vêtements de toile blanche, non ourlée, recevaient les visites de condoléances. Le dernier soir, le corps était mis en bière, et celle-ci enfermée dans un catafalque ; et le catafalque était déposé dans une fosse au pied du terre-plein de la salle principale de la maison, jusqu'à l'achèvement de la sépulture définitive (vestige peut-être d'un ancien rite d'inhumation provisoire), avec une offrande de grain grillé, de poisson sec et de viande séchée. Alors, la douleur des enfants redoublant, ils ne pouvaient plus se soutenir, et prenaient dès le lendemain le bâton de deuil pour s'appuyer en marchant.

L'enterrement ne se faisait que beaucoup plus tard, lorsque le tombeau était prêt ; et, comme la construction en exigeait un temps plus ou moins long suivant le rang du défunt, les Rituels avaient codifié un délai. C'était une procession à laquelle tous les parents et les amis prenaient part : en tête s'avancait, en dansant et en brandissant sa hallebarde des quatre côtés, un *fang-siang*, sorcier qui voit et chasse les mauvaises influences ; puis, sur un char à quatre ^{p.029} roues, venait le cercueil enveloppé de toile blanche, suivi de la bannière inscrite du nom du mort, de ses chars quand il y avait droit, et d'une voiture chargée de victimes. Les fils venaient ensuite, vêtus de blanc, appuyés sur le bâton de deuil, puis les parents et les amis. Tout ce monde se rendait en hurlant au lieu de sépulture. Arrivé là, on descendait le cercueil dans le tombeau de façon que la tête du mort fût tournée vers le Nord ; et les lamentations s'interrompaient. À ce moment on amenait les victimes, hommes et femmes d'abord, ou leurs substituts, puis victimes animales, et on les descendait dans le caveau. De retour à la maison, le fils aîné, se rendant au Temple des Ancêtres, déposait une tablette provisoire près de celle de l'aïeul et faisait pour la première fois une offrande à son père comme à un Ancêtre ; et pour la première fois l'esprit du mort prenait possession du petit-fils chargé de le représenter *che*, venant, en la personne de celui-ci, prendre part au banquet funèbre, mangeant quelques bouchées, buvant quelques gorgées de vin et s'en allant. Ce

La religion chinoise dans son développement historique

dernier rite montrait visiblement le mort devenu Ancêtre. À partir de ce moment, il habitait le local spécial réservé aux Ancêtres, le Temple Ancestral ou Grand Temple comme l'appellent les Chinois ; la tablette portant son nom prenait son rang à côté de celle de son grand-père et en face de celle de son père ; elle devait y recevoir un culte régulier jusqu'à ce que, les générations nouvelles la repoussant de place en place, elle finît par être remise dans un magasin d'où elle ne sortait qu'une fois par an lors du sacrifice collectif à tous les ancêtres de la famille.

Chez les plébéiens, peuple de paysans, le culte suivait exactement le rythme des travaux des champs. Au début du printemps, le commencement en était marqué dans chaque village par l'ouverture cérémonielle de la terre ; on annonçait la nouvelle au dieu du Sol, car, souverain divin du territoire du village, il veut savoir tout ce qui s'y passe. Mais, avant de commencer réellement les travaux, il fallait encore chasser les mauvaises influences, restes de l'hiver, saison de froid, et de stérilité. Et comme, dans la Chine ancienne comme en beaucoup de pays, la fécondité de la terre et celle des familles apparaissaient comme liées, c'étaient les mêmes cérémonies qui, en chassant l'influence mauvaise de l'hiver, marquaient le ^{p.030} commencement de la saison agricole et le commencement de la saison des mariages. Chaque pays avait pour cela des fêtes différentes où jeunes gens et jeunes filles jouaient le premier rôle. Au Tcheou et au Tcheng (Nord du Ho-nan actuel), ils allaient ensemble au confluent des rivières Tcheou et Wei quand venait le dégel, et les jeunes filles, une orchidée à la main, appelaient les deux espèces d'âmes humaines *houen* et *p'o*, pour les réunir, ramenant ainsi pour l'année nouvelle la fécondité. Au Tch'en (Sud-Est de la même province), ils dansaient ensemble sur un tertre Yuan en agitant des plumes d'aigrette. Et presque partout ils allaient chanter par groupes ou par couples dans la campagne, et leurs chants s'achevaient dans des unions en plein air. La fête du dieu du Sol était connue pour se terminer par des scènes que réprouvait fort la morale des lettrés au temps des Royaumes Combattants. Ces mœurs n'étaient pas particulières aux Chinois : elles étaient celles de tous les peuples

La religion chinoise dans son développement historique

agricoles de l'Asie du Sud-Est, et on les rencontre encore partout où les circonstances locales ont retardé le développement propre de certaines tribus, ou les ont tenues à l'écart des grands courants de civilisation, chez les Lolo par exemple ou les Miao-tseu ou les Tai. J'ai assisté à des fêtes de ce genre chez les Tai-Noirs du Haut-Tonkin, et vu au printemps jeunes gens et jeunes filles partir de leurs villages en groupes, et faire quelquefois deux à trois jours de marche dans la forêt pour aller chanter dans la grotte que la tradition a consacrée à cette coutume.

C'est après ces fêtes que les paysans se rendaient au défrichement, abandonné depuis la fin de l'automne :

Aux jours du 3^e mois, nous prenons nos houes ;
Aux jours du 4^e mois, nous partons (du village),
Avec nos femmes et nos enfants,
Qui nous apportent à manger en ces champs méridionaux.

Si le défrichement était ancien, il était laissé à l'abandon depuis sa récolte : si c'était un nouveau défrichement, le terrain choisi avait été incendié l'année précédente au moment de la chasse de printemps, et pendant toute l'année on y avait fait le plus gros ouvrage. Ils le mettaient en état, dessouchaient, désherbaient, houaient, semaient ; puis au troisième mois, quand approchait l'été et que les semis grandissants exigeaient un labeur constant, binage, ^{p.031} sarclage, et une surveillance de tous les instants contre les bêtes sauvages, tous, hommes, femmes et enfants quittaient la maison du hameau pour aller s'installer dans des huttes près du défrichement. Et en partant on « faisait sortir le feu », en éteignant le foyer de la maison pour rallumer avec un foret un feu nouveau sur une aire en plein champ.

Les travaux absorbants de l'été et de l'automne, et l'éloignement des villages, ralentissaient pour un temps le rythme des fêtes, à moins qu'il n'y eût une longue sécheresse et qu'on ne dût demander la pluie. Ce cas excepté, ce n'est que vers la fin de l'année que la vie religieuse reprenait son activité, avec la fin des travaux des champs. Au neuvième mois, les paysans faisaient « rentrer le feu » et se réinstallaient dans leurs maisons

La religion chinoise dans son développement historique

du village : une lustration chassait les influences de l'été devenues nocives pour la période de repos qui s'ouvrait ; on annonçait au dieu du Sol le retour au village. Puis, la moisson faite, les grains engrangés, l'année se terminait par la fête de la moisson, grande fête paysanne à laquelle tous, seigneurs et manants, devaient prendre part, également vêtus en paysans. On l'appelait la « Grande Fête en l'honneur des Huit qu'on va chercher » *pa-tcha* ou *ta-tcha*. On y présentait toutes les espèces d'offrandes, produits de la culture, de la chasse, de la pêche. L'esprit principal était le Premier Moissonneur ; à côté de lui, on sacrifiait au Premier Laboureur, au Premier Constructeur de Digue, au Premier Bâtitteur de Huttes ; et ensuite aux esprits des chats mangeurs de rats, à ceux des tigres mangeurs des sangliers : en un mot, à tous les esprits qui présidaient aux divers moments de la culture ou protégeaient la moisson. C'était une vaste mascarade : les esprits des chats et des tigres étaient représentés par des enfants et des hommes masqués et déguisés, qui se comportaient comme les animaux dont l'âme les possédait, sautant, criant, griffant. Les offrandes étaient consommées sur place en un grand banquet qui s'achevait en une vaste orgie. C'était la fin de tout travail des champs pour l'année. Désormais nul ne devait plus toucher à la terre, même les animaux devaient être écartés des pâturages et rentrer à l'étable, et les hommes s'enfermaient dans les maisons en lutant les portes. L'interdit était sur le sol jusqu'à ce que le printemps ramenât le recommencement du cycle des cérémonies.

p.032 Les cérémonies saisonnières des seigneurs et de la cour royale ne différaient guère de ces fêtes paysannes que par une solennité et une pompe plus grandes ; mais c'étaient exactement les mêmes. Aucun village ne pouvait célébrer une fête avant que le seigneur ne l'eût célébrée lui-même au lieu qu'il habitait. Le roi ouvrait la terre de son domaine au « Champ du Seigneur » (c'est-à-dire du Seigneur d'En Haut), *ti-tsi*, terrain dont la récolte était réservée à la fourniture du grain pour les sacrifices. Dès que le jour faste avait été fixé par la divination, le Grand scribe l'annonçait au roi en disant — « Dans neuf jours, la terre sera remuée ; que le roi se purifie respectueusement, et

La religion chinoise dans son développement historique

qu'il dirige le houage sans rien changer ! » Au jour dit, le roi commençait par offrir un *suovetaurile* à l'Ancêtre de l'Agriculture, la Grande Offrande comme disaient les Chinois, taureau, bélier et porc ; puis, vêtu en paysan, il enfonçait lui-même la houe dans le sol et soulevait trois mottes de terre ; après quoi les ministres, les grands-officiers et tous les gens de la cour, chacun suivant son rang, achevaient le houage de mille arpents.

Quelques-unes de ces fêtes — ouverture du sol pour le désacraliser, ouverture de la saison des mariages par le sacrifice au Haut-Entremetteur, sacrifices du printemps et de l'automne au dieu du Sol, sacrifices pour la pluie en été —, en se transposant ainsi en fêtes royales ou seigneuriales, prenaient un caractère particulier. Le sacrifice du printemps au dieu du Sol était suivi d'une revue des troupes qu'on présentait au dieu et qui prêtaient serment devant son tertre servant d'autel. Dans le Domaine royal et dans quelques principautés (par exemple Lou au Chan-tong, et Song au Ngan-houei, mais non dans le Tsin au Chan-si, autant qu'il semble), la série des fêtes s'ouvrait au printemps et se finissait en automne par un sacrifice au Seigneur d'En Haut ; au printemps, c'était le sacrifice sur l'Autel du Ciel, tertre rond en plein air, sans temple, dans la banlieue Sud de la capitale *Nan-kiao* ; en automne le sacrifice se faisait au Temple Ancestral, ou dans cet énigmatique Palais Sacré, le *Ming-t'ang*. Celui-ci paraît avoir été l'antique demeure royale au temps où le roi, personnage sacré, ne se mêlait pas à la foule des hommes mais vivait, au milieu d'interdits, dans un palais entouré d'un fossé plein d'eau ; mais à l'époque historique, et quand furent écrites les odes sacrificielles du *Che-king* (VIII^e-VII^e siècle), ce p.033 n'était plus que le temple du pouvoir royal autour duquel les ritualistes du IV^e et du III^e siècle a. C. ont créé une atmosphère mystique impénétrable.

Le changement de vie des hommes, passant de la maison du village à la hutte des champs au printemps, et revenant des huttes aux maisons en automne, s'accompagnait d'un déplacement semblable du Seigneur d'En Haut, qu'on conduisait hors de la ville au printemps en lui

La religion chinoise dans son développement historique

sacrifiant en plein air, et qu'on ramenait à la ville en automne en lui sacrifiant à l'intérieur d'un temple.

Ces deux sacrifices au Seigneur d'En Haut étaient les fêtes les plus solennelles du rituel royal. Tout ce qui prenait part à la cérémonie devait être rituellement pur : sacrifiants, assistants, offrandes ; le roi et tous les assistants gardaient l'abstinence dix jours ; et le jour du sacrifice, aucune personne en deuil ne pouvait entrer en ville ni aucun rite funéraire être célébré. Le roi tuait lui-même à coups de flèches la victime, un jeune taureau roux, dont le corps entier était brûlé au sommet du tertre pour monter au ciel en offrande dans la fumée ; et pendant l'holocauste, les musiciens aveugles chantaient :

Nous remplissons d'offrandes les coupes en bois,
Les coupes en bois et les coupes en terre ;
Dès que le parfum en est monté,
Le Seigneur d'En Haut se met à manger.

On offrait ensuite un second taureau non plus au Ciel, mais au Premier Ancêtre de la famille royale qui servait d'intermédiaire entre le Roi et le Seigneur d'En Haut, divinité trop haute pour qu'on pût s'adresser, à elle directement. Et la fête se terminait par une grande danse à la suite de laquelle on mangeait la victime présentée à l'Ancêtre.

Le culte des Ancêtres s'entremêlait à ce culte agraire, tout en ayant ses cérémonies propres. D'une part, on offrait aux Ancêtres chaque mois les prémices des fruits de la saison ; de l'autre, chacun d'eux avait son anniversaire. Ces jours-là, l'esprit descendait et venait posséder un de ses petits-fils désigné d'avance pour ce rôle : l'enfant recevait les offrandes à la place de l'Ancêtre, se mêlait aux assistants, offrait et acceptait à boire, parlait et agissait sous ^{p.034} l'impulsion de l'Ancêtre qui le possédait, puis se retirait après avoir exprimé sa satisfaction et fait des promesses de bonheur :

Le prieur habile reçoit la déclaration (des esprits)
Et va la porter aux pieux descendants :

La religion chinoise dans son développement historique

De bonne odeur est le pieux sacrifice,
Les mânes sont satisfaits des boissons et des mets ;
Ils vous accordent un bonheur centuple
Tels vos désirs, telles vos réalisations !
Pour toujours ils vous accordent les plus hautes faveurs
Par dizaines de mille, par centaines de mille.

Après le départ de l'Ancêtre, tous les assistants mangeaient ses restes en un banquet ; on en envoyait même une partie à ceux des descendants qui n'avaient pu être présents. Ainsi la continuité du lien de famille se resserrait chaque année pour tous les membres dans la communion du repas sacré où l'on mangeait les offrandes à l'Ancêtre commun.

Culte agraire, culte ancestral, tout se passait en cérémonies publiques, où offrandes et prières étaient faites pour un groupe constitué, famille, seigneurie, etc., par son chef, et jamais pour une personne en particulier. Ceux qui avaient des demandes à adresser aux dieux pour eux-mêmes devaient aller chercher des intermédiaires particuliers, les sorciers et les sorcières de classe diverse, médiums, médecins, faiseurs de pluie, exorcistes, etc., car ceux-ci, ayant des relations personnelles avec les esprits, allaient leur porter les demandes des suppliants. L'esprit descendait dans leur corps et s'en emparait : « Ce corps est celui de la sorcière, mais l'esprit est celui du dieu. » La sorcière se purifiait en se lavant le visage avec de l'eau où avaient bouilli des orchidées et le corps avec de l'eau parfumée à l'iris ; puis elle se vêtait des habits de la divinité qu'elle allait appeler. Les offrandes préparées, elle envoyait son âme chercher cette divinité et la ramenait en son propre corps ; et elle mimait le voyage, une fleur à la main, en une danse accompagnée de musique et de chants, au son des tambours et des flûtes, jusqu'à ce qu'elle tombât épuisée. C'était alors le moment de la présence du dieu qui répondait par sa bouche. Après son départ, la sorcière se relevait et « saluait ses propres âmes », afin de rappeler celles qui pouvaient avoir « oublié de revenir » au cours du voyage.

La religion chinoise dans son développement historique

p.035 Telle était dans ses grandes lignes la religion chinoise antique. Expression de la vie religieuse de groupes sociaux définis où nul n'avait de place qu'en vertu de son rôle dans la société, les seigneurs pour conduire le culte, les sujets pour y prendre part derrière leur seigneur, elle n'accordait aucune place au sentiment personnel.

@

II

La crise religieuse des Royaumes Combattants

@

p.037 On voit facilement que le culte agraire reposait originellement sur un groupe de cérémonies efficaces par elles-mêmes, qui contribuaient en chaque saison à l'œuvre de la nature et aidaient à son développement régulier. Mais, à l'époque historique, il s'y mêlait des cérémonies de dépréciation et d'actions de grâce adressées à des divinités à qui on demandait leur faveur ou qu'on remerciait de leurs bienfaits. Il en résulte un culte complexe où les cérémonies sont loin d'avoir toutes la même valeur.

Quand on « allait au-devant du printemps » dans la banlieue orientale, ou qu'on « reconduisait le froid », la cérémonie valait par elle-même — le fait de se rendre solennellement à la porte Est le jour de l'équinoxe, dans le premier cas, et la fermeture solennelle de la glacière accompagnée du sacrifice d'un agneau, dans le second, suffisaient pour produire le résultat voulu, sans intervention d'une divinité. De même, ouvrir la terre solennellement au printemps suffit à la désacraliser ; aucune divinité n'intervient, et ce n'est qu'après qu'on s'adresse au dieu du Sol, non pour lui demander de rendre la terre à la culture, mais pour lui annoncer qu'on l'a fait.

Au contraire, les cérémonies se rapportant au dieu du Sol ou au Seigneur d'En Haut étaient des prières adressées à des divinités personnelles dont on voulait obtenir la faveur ; de même toutes les fêtes du culte des Ancêtres.

C'étaient deux conceptions toutes différentes du sens des p.038 cérémonies religieuses, et en général des rapports de l'homme avec le sacré, répondant à deux niveaux de culture eux-mêmes différents. Il semble que la seconde conception ait peu à peu gagné du terrain avec le développement de la civilisation et les progrès intellectuels : les

La religion chinoise dans son développement historique

cérémonies magico-religieuses imposant au sacré la volonté du célébrant parurent d'une brutalité barbare, incompatible avec le caractère de souverains qu'on tendait à attribuer aux dieux à mesure qu'ils se personnalisèrent. Mais les cérémonies d'un caractère magico-religieux ne disparurent pas pour cela du rituel. Tout ce qu'il arriva, c'est qu'elles tinrent une place de plus en plus restreinte dans la vie religieuse ; les cérémonies importantes de l'année furent celles qui s'adressaient à des dieux personnels, Seigneur d'En Haut et dieux du Sol en particulier, Ancêtres aussi.

Les dieux de l'antiquité n'avaient pas tous réussi à s'individualiser parfaitement et à sortir de la foule de leurs congénères ; il y avait trop de dieux du Sol pour que chacun pût avoir une physionomie bien nette. Mais du moins tous étaient-ils conçus comme des personnes véritables, vivantes et agissantes, et non comme des entités impersonnelles, des forces magico-religieuses ainsi que se le sont figuré certains sinologues qui ont transporté dans la religion antique les idées des lettrés sur les divinités de la religion officielle moderne. Ils ne différaient guère des êtres vivants qu'on voit sur terre : le Seigneur d'En Haut est un géant anthropomorphe qui, lorsqu'il se promène sur la terre, laisse les énormes traces de ses pas imprimées sur le sol ; le Comte du Fleuve est décrit souvent comme un grand poisson ; le Comte du Vent était un oiseau à tête de cerf ; le Maître du Tonnerre était un dragon à tête d'homme qui se frappe le ventre pour produire les roulements du tonnerre ; le Maître de la Pluie était peut-être un crapaud. Mais c'étaient des hommes ou des animaux ou des monstres doués de qualités surhumaines :

Les esprits ont l'ouïe fine, et la vue perçante ; ils sont droits et justes, et sans duplicité ; ils traitent les hommes suivant leurs mérites,

dit le scribe Yin à propos de l'apparition d'un esprit au pays de Kouo (2). Ils avaient leurs goûts et leurs préférences, comme le Comte du Fleuve qui convoitait le bonnet orné de jade de Tseu-yu, p.039 général de Tch'ou, et qui lui apparut en songe pour le lui demander, lui

La religion chinoise dans son développement historique

promettant en échange la victoire sur son adversaire le prince de Tsin ; le général refusa de le lui sacrifier et fut vaincu à Tch'eng-pou au bord du fleuve Jaune (3). On leur sacrifiait afin de s'attirer leur bienveillance, et non pour déclencher une force impersonnelle, Ying de Tchao vit en songe un messenger qui lui dit (4) :

Si vous me faites un sacrifice, je vous donnerai du bonheur.

Les mérites des hommes tenaient en grande partie à la qualité de leurs offrandes. Les dieux aimaient les victimes nombreuses et grasses, et c'est ce que les pièces rituelles se vantent toujours de leur présenter. Un historien du IV^e siècle a. C. fait dire à un prince que son conseiller accuse de manquer de piété envers les dieux (5) :

Mes victimes sont parfaites, grasses et d'une seule couleur ; mon millet emplit les coupes, odorant et bien préparé ; en quoi est-ce que je manque de piété ?

Et à un autre (6) :

Mes offrandes sont abondantes et pures. Sûrement les esprits me soutiendront !

Au contraire, les offrandes rares et maigres leur déplaisaient, et ils envoyaient en retour maladies et calamités :

Si l'État est pauvre, les offrandes de grain et de vin ne seront pas pures ; si le peuple est peu nombreux, ce qui est offert au Seigneur d'En Haut et aux esprits ne sera pas abondant ; si le gouvernement est troublé, les sacrifices n'auront pas lieu aux temps fixés... Le Seigneur d'En Haut et les esprits diront : « Qu'est-ce qui vaut le mieux pour moi, d'avoir ou de n'avoir pas cet homme ? » Et ils diront : « Pour moi, que j'aie ou que je n'aie pas cet homme, cela ne change rien ! » Et le Seigneur d'En Haut et les esprits feront descendre des châtiments et des calamités (7).

Ces idées qu'exprime aussi clairement et fortement le grand ^{p.040} philosophe Mo-tseu au V^e siècle a. C. étaient courantes. S'il survient quelque calamité sur le domaine d'un prince qui a bien accompli les sacrifices, il n'en comprend pas la cause et se plaint des dieux. C'est le sujet d'une ode du *Che-king* (8) :

La religion chinoise dans son développement historique

Le roi dit : Hélas ! Quel crime
 Ont commis les hommes d'aujourd'hui,
Pour que le ciel envoie deuils et troubles,
 Disette de grains et de légumes !

Il n'y a pas de dieux que je n'aie honorés,
 Je n'ai pas lésiné sur les victimes !
Anneaux et tablettes de jade sont épuisés (à force d'offrandes)
 Pourquoi ne suis-je pas exaucé ?

La sécheresse est très grande,
 La chaleur est intense ;
Je ne cesse de faire des offrandes pures
 Depuis la Banlieue jusqu'au Palais ;

Pour les dieux d'en haut j'ai présenté, pour ceux d'en bas j'ai
 enterré (mes victimes).
 Il n'y a pas de dieux que je n'aie honorés ;
Mais le Souverain Millet est impuissant
 Et le Seigneur d'En Haut n'est pas favorable.

Pourquoi le Ciel envoie-t-il cette sécheresse ?
 Je n'en sais pas la cause.
De bonne heure j'ai prié pour une bonne récolte ;
 Je n'ai pas été en retard pour mes sacrifices au dieu du Sol.

Le Seigneur d'En Haut du Ciel Lumineux
 Ne pense pas à moi.
J'ai honoré les esprits,
 Ils ne devraient avoir ni haine ni colère !

Tout cela dénote un état d'esprit peu différent de celui des religions méditerranéennes contemporaines, et on trouverait facilement des équivalents de cette ode chinoise du VII^e siècle a. C.

Les « offrandes abondantes et pures », les « victimes parfaites, grasses et d'une seule couleur », le seigneur les offrait naturellement pour lui-même, mais aussi pour son peuple. Ce n'est pas lui seul que « les esprits soutiendront » : c'est toute la population, c'est la

La religion chinoise dans son développement historique

seigneurie entière, territoire et habitants. Tout le culte à tous les degrés consistait en cérémonies publiques où offrandes et prières ^{p.041} étaient faites pour un groupe constitué, famille, seigneurie, etc., par le chef de ce groupe. Mais les membres du groupe se sentaient participer au culte rendu pour eux, et cette participation était rendue apparente par le fait qu'ils assistaient aux cérémonies et partageaient les offrandes. La religion reposait essentiellement sur la solidarité étroite du seigneur, qui rend le culte, et des sujets qui y participent : reproduisant sur le plan divin l'organisation de la société seigneuriale, elle était tellement liée à elle qu'elle ne pouvait manquer d'être entraînée dans sa ruine.

Or la société seigneuriale approchait de sa fin dès l'aube des temps historiques, au début du premier millénaire avant notre ère ; l'histoire de la dynastie Tcheou, qui remplit ce millénaire, ne fut qu'une longue agonie du régime seigneurial. Presque chaque année vit la fin de quelques seigneuries, et encore sommes-nous loin d'avoir des chroniques complètes. Les ouvrages qui traitent de l'histoire du VIII^e et du VII^e siècle a. C. mentionnent plus de 500 seigneuries ; au IV^e siècle, une dizaine d'entre elles avaient absorbé toutes les autres et avaient formé des principautés qui, par leur étendue et leur organisation, étaient bien différentes des anciennes seigneuries. Le Tsin conquiert les seigneuries du Nord, le Tch'ou détruit celles du Sud, le Ts'i et le Lou absorbèrent ou soumièrent la plupart de celles de l'Est. Puis ces principautés à leur tour s'entre-dévorèrent jusqu'à ce qu'une seule d'entre elles, la plus occidentale de toutes, le Ts'in, les conquît toutes et unifiât le monde chinois à partir du milieu du III^e siècle a. C. L'empire nouveau fut divisé en provinces gouvernées par des fonctionnaires. L'augmentation de la population, la disparition de la culture par défrichement et son remplacement par des champs irrigués, l'invention de la charrue attelée, la découverte du travail du fer, enfin l'extension du territoire de tous côtés et, en particulier, l'énorme expansion au Midi, ainsi que le rapprochement avec des civilisations de l'Ouest et le développement du commerce, tout se conjuga pour transformer la société de fond en comble.

La religion chinoise dans son développement historique

Cette destruction des seigneuries porta un coup mortel à la religion antique. Elles avaient joué dans le monde chinois un rôle ^{p.042} analogue à celui des cités dans le monde hellénique, unités à la fois politiques et religieuses qui donnaient (avec moins d'intensité qu'en Grèce) un centre à la vie locale. Leur disparition laissa les esprits désemparés. Aux temps anciens, où les seigneurs avaient été fort nombreux, leurs domaines n'avaient jamais été si étendus que les habitants ne pussent se rendre au chef-lieu pour les fêtes, sacrifices au dieu du Sol, aux Ancêtres du prince, fête de la moisson, etc. ; et ainsi pouvaient-ils se sentir d'autant plus réellement associés au culte que les assistants mangeaient les restes des offrandes et prenaient une part personnelle au sacrifice par cette sorte de communion. C'est cette participation directe au culte qui rend la religion antique vivante et présente au paysan. La disparition des seigneuries lui ôta ce caractère : les centres de culte disparurent avec les seigneuries, et avec eux les cérémonies seigneuriales elles-mêmes.

Quand, au lieu de nombreuses petites seigneuries, il n'y eut qu'une dizaine de grandes principautés, et que par suite le culte, au lieu d'être rendu en plusieurs centaines d'endroits du monde chinois, ne le fut plus qu'en une dizaine de centres, toute participation directe de la population au culte devint impossible. Les nouvelles principautés étaient trop étendues pour que le peuple entier pût venir de tous les coins du territoire assister aux cérémonies. Celles-ci subsistèrent comme par le passé, mais en quelques rares endroits seulement. Là où elles subsistèrent, elles gagnèrent en splendeur et en pompe à mesure que s'accroissaient la richesse et la puissance des princes. Mais, célébrées dans une capitale lointaine, elles devinrent affaire de cour d'où le peuple se trouva peu à peu exclu. La solidarité religieuse du seigneur et des sujets, si aisément perçue quand il vivait au milieu d'eux sur un petit domaine, se sentit à peine quand le seigneur fut transformé en un grand prince vivant au fond de son palais, loin des paysans. Les cultes princiers s'étiolèrent dans l'atmosphère des cours où les cultes agraires n'avaient plus rien à faire ; et ils ne subsistèrent que par tradition. Les cultes paysans restèrent vivants, mais isolés ;

La religion chinoise dans son développement historique

ayant perdu tout contact avec les cultes seigneuriaux, d'ailleurs pauvres et sans pompe, ils apparurent bientôt aux yeux des gens de cour comme des superstitions grossières dont ils ne reconnaissaient plus la parenté avec leurs propres cérémonies. Le divorce fut complet lorsque la principauté de Ts'in eut ^{p.043} unifié la Chine et que son culte seigneurial, le seul qui survécût, devint le culte impérial. Celui-ci s'est conservé traditionnellement jusqu'à la révolution de 1911 ; mais il n'était plus que l'affaire du souverain, des gens de la cour et des lettrés, des ministres et des fonctionnaires ; et si en principe le peuple formait la communauté des fidèles de ce culte, ce n'était qu'en principe.

Ainsi, sous ses deux formes, cultes seigneuriaux et cultes paysans, la religion antique était en pleine décadence à la fin de la dynastie Tcheou, vers le milieu de la seconde moitié du dernier millénaire avant notre ère. Et, à vrai dire, il ne pouvait guère en être autrement. Modelée sur la société seigneuriale, elle avait parfaitement convenu à celle-ci avec ses deux classes nettement tranchées, patriciens et plébéiens, ayant chacun leur fonction propre et ne se confondant ni dans la vie publique, ni dans la vie privée, ni dans la vie religieuse. Mais, avec le temps, la société était devenue moins simple.

Entre les familles seigneuriales d'une part et les paysans de l'autre s'était formée peu à peu une troisième classe, qui tenait à la fois des deux autres, noble d'origine, mais pauvre comme les paysans : c'était la classe des scribes, première ébauche de la classe des lettrés qui devait prendre par la suite une telle importance dans l'histoire de la Chine. Et cette classe nouvelle, à mi-chemin des deux autres, eut bientôt ses aspirations propres qui firent d'elle un foyer perpétuel d'agitation et de transformation sociale et religieuse.

L'origine de cette classe était ancienne. À l'origine, les seigneurs distribuaient les domaines et les villages de la seigneurie à leurs parents proches pour les administrer ; mais ce système rudimentaire d'apanages familiaux, outre qu'il en résultait une administration

La religion chinoise dans son développement historique

déplorable et qui ne rapportait guère au prince, devenait souvent dangereux pour lui quand un de ses frères, trop bien apanagé, était pris d'ambition ; aussi en vint-on un peu partout à chercher des agents plus dociles et plus sûrs à qui confier les fonctions administratives.

Or la complication de l'écriture (on sait que chaque mot chinois s'écrit par un signe spécial, en sorte que les dictionnaires anciens, ^{p.044} faits de signes relevés dans les inscriptions et les Livres Classiques, et qui sont les lexiques de la langue du XI^e au V^e siècle a. C., comptent plus de 10.000 signes différents), la complication de l'écriture, dis-je, jointe à la difficulté de rédiger les documents administratifs dans une langue encore peu souple, avait amené la formation d'une classe de scribes instruits. Il est probable que, dès l'origine comme à l'époque historique, elle se recruta parmi les descendants lointains des seigneurs, fils cadets de branches cadettes, trop éloignés pour recevoir un apanage, et par suite obligés de chercher un gagne-pain. Ces scribes apparaissent très anciennement : quelques-uns d'entre eux signent déjà certaines inscriptions des Chang sur écaille de tortue vers le XI^e siècle a. C. Mais c'est surtout quand la croissance des principautés fit sentir le besoin d'une administration régulière qu'ils prirent de l'importance : princes et grands seigneurs eurent besoin de ces hommes instruits, travailleurs, probes et fidèles ; d'ailleurs ils ne portaient ombrage à personne, étant de trop petites gens pour qu'on pût leur confier les hautes charges de cour ; c'est parmi eux que se recrutaient les conseillers des ministres, les intendants chargés de l'administration des domaines du prince ou des grands seigneurs, etc.

C'est de cette classe que sortirent Confucius, Mencius, Siun-tseu, Mo-tseu, Tchouang-tseu, etc. : en un mot, tous les grands écrivains et philosophes de cette période. Entre l'aristocratie des cours princières et la plèbe paysanne, les scribes lettrés formaient une sorte de bourgeoisie intellectuelle dont l'influence ne fit que grandir avec le temps. Plusieurs disciples de Confucius et de Mo-tseu furent intendants de grands-officiers de Lou ou d'autres principautés ; ceux qui ne réussissaient pas à faire une carrière administrative fondaient des écoles où ils enseignaient aux générations nouvelles la bonne doctrine : ce fut le cas de Confucius,

La religion chinoise dans son développement historique

semble-t-il. C'est dans cette classe que naquit le mouvement philosophique et que la pensée religieuse se développa.

Aux deux extrémités de la société, les princes et les grands seigneurs à la cour, les paysans dans leurs villages, pris constamment, les premiers par les intrigues de palais, par leur ambition et par leurs plaisirs, les seconds par les occupations incessantes de la ^{p.045} vie des champs, et d'ailleurs les uns et les autres peu instruits, n'avaient guère de temps à consacrer à la réflexion sur les idées générales ou sur les questions religieuses ; du reste, ils avaient les uns et les autres leurs fêtes et leurs cérémonies par lesquelles ils s'assuraient la protection des dieux, moyens consacrés par une longue tradition. Les scribes remplissaient des fonctions de toute sorte au service des princes et des grands. Les meilleurs ou les plus habiles obtenaient d'être chargés de régler leurs affaires privées, ou de gérer leurs domaines : Confucius fut ainsi intendant de Tchong-tou, une cité de la famille Ki dont le chef était héréditairement Premier ministre de Lou ; un de ses disciples, Tseu-yeou, fut intendant de Wou-tch'eng ; un autre, Jan K'ieou, était intendant familial de cette même famille Ki et chargé de l'administration générale de ses domaines. Les moins bien doués étaient de simples copistes et remplissaient les bureaux où se faisait la correspondance : ils apparaissent à chaque section du Rituel Administratif appelé *Tcheou li*.

Leurs fonctions mêmes, en imposant à la plupart d'entre eux de s'occuper d'affaires administratives, amenaient les meilleurs à se faire une doctrine de gouvernement, et par là même à réfléchir sur les questions religieuses qui ne se séparaient guère des questions d'administration dans l'esprit du temps.

Il semble qu'un des premiers points qui les ait choqués quand ils se mirent à réfléchir aux rapports de l'homme et des dieux, ce soit la grossièreté et l'inconvenance de cette espèce de marché que constituait le sacrifice, cet échange presque commercial de victimes grasses et pures contre des faveurs divines ; et ils voulurent qu'on attachât moins

La religion chinoise dans son développement historique

d'importance à la perfection matérielle des cérémonies qu'à la perfection morale des officiants et des participants : certains affirmèrent que les dieux ne se laissent pas acheter par des sacrifices et que seule compte la vertu désintéressée du sacrifiant. D'autres, plus radicaux, soutinrent que les dieux n'existent pas, ou que, s'ils existent, ils ne s'occupent pas des affaires humaines. Dès le V^e siècle, le philosophe Mo-tseu mentionne avec réprobation l'athéisme de certains de ses contemporains (9) : p.046

Ceux qui soutiennent qu'il n'y a pas d'esprits disent : « Les esprits ? Bien sûr qu'ils n'existent pas ! » Et, du matin au soir, ils travaillent à en persuader tout le monde, et font que les foules du monde doutent de l'existence des esprits.

Avant Mo-tseu déjà, les opuscules d'auteurs et de dates divers qui forment le *Chou-king* (en laissant de côté les chapitres faux) se partagent entre deux tendances : les uns croient aux esprits, les autres essaient de se passer d'eux dans leur explication du monde. L'auteur d'un de ces opuscules, la « Grande Harangue » (*T'ai-che*), est des premiers et range parmi les griefs contre le tyran Cheou de la dynastie Chang et les raisons pour lesquelles « le Seigneur d'En Haut ne l'avait pas en grâce et fit descendre sa perte », le fait « qu'il déclarait que les sacrifices sont inefficaces ». Le conflit dura toute la dynastie des Tcheou, et la tendance athéistique ne triompha dans la classe lettrée qu'au temps des Han ou peu avant. Il ne prit d'ailleurs jamais une forme aiguë : l'absence de clergé organisé et de grands centres de culte l'en empêcha, et aussi le soin que prit la tendance novatrice de conserver les formes extérieures du culte en éliminant la croyance aux dieux personnels.

Ainsi se trouva peu à peu écartée la notion de dieux personnels, à laquelle se substituait celle de forces impersonnelles que le seul jeu des rites bien accomplis mît en action, sans qu'il fût nécessaire de leur attribuer une volonté consciente, et par là même arbitraire. C'est ainsi que le Seigneur d'En Haut céda la place au Ciel, le Souverain Terre à la Terre, etc. Les philosophes contribuèrent, comme dans le monde grec,

La religion chinoise dans son développement historique

à hâter cette évolution. Il y eut des divergences entre leurs diverses conceptions, et c'est ce foisonnement d'opinions qui fut la cause de la brillante floraison philosophique des IV^e et III^e siècles a. C. Mais, à travers leurs efforts, leurs recherches, leurs essais, leurs spéculations de toute sorte, on peut voir se dessiner deux courants qui répondent aux tendances générales des esprits en matière religieuse dans la Chine de cette époque ; ou plutôt ces tendances ne représentent-elles que la manifestation chinoise des deux attitudes qui, toujours et partout, se sont partagé les esprits sur les questions religieuses fondamentales, l'attitude rationaliste et l'attitude mystique. Il s'y mêlait des préférences pour les formes ^{p.047} collectives de la religion ou pour la religion personnelle. L'un de ces courants était une tentative rationaliste pour donner de la religion une explication scientifique, en la vidant de tout contenu irrationnel (c'est-à-dire paraissant irrationnel aux gens du temps), tout en en conservant les formes extérieures ; il s'accompagna d'un mouvement philosophique qui donna un éclat particulièrement vif à la littérature du temps. Le second fut une recherche de religion personnelle, visant à suppléer à tout ce qui manquait au culte officiel avec ses cérémonies de groupe.

Ces deux courants furent tous deux extrêmement puissants et, en définitive, ils donnèrent naissance, le premier, au confucianisme, et le second, au taoïsme et, par-delà le taoïsme, au sentiment religieux qui devait permettre plus tard au bouddhisme de s'implanter en Chine.

@

III

Le taoïsme

@

p.049 Les bouleversements profonds de la société chinoise qui marquent les derniers siècles de la dynastie Tcheou avaient provoqué une crise religieuse entre le V^e et le III^e siècle a. C., en particulier dans la classe des lettrés. Nombre de ceux-ci, peu satisfaits de la religion officielle, et de sa conception assez grossière des rapports de l'homme et des dieux, cherchèrent à échapper à l'impression pénible de marchandage que leur donnaient les idées courantes sur le sacrifice, en déniaient aux dieux toute personnalité et toute conscience et en leur substituant des forces magico-religieuses inconscientes ; mais, à force de vouloir expliquer rationnellement et scientifiquement le monde, il leur arriva souvent de perdre de vue les faits religieux eux-mêmes, en sorte que leurs idées furent loin d'être acceptées de tous.

Bien au contraire, tous ceux qui, plus enclins à la religion personnelle, s'intéressaient moins au problème de l'homme dans la société et dans l'univers qu'à ceux de la conscience individuelle, de la vie intérieure, de la morale privée, se refusaient à admettre que tout ce qui était supérieur à l'homme fût impersonnel et inconscient. Ils trouvaient d'ailleurs dans les expériences des sorciers et des sorcières, experts à servir de médiums entre les dieux et les hommes, une preuve empirique de l'existence de divinités personnelles et conscientes, puisque par ces techniques de possession on pouvait entrer en relation directe et personnelle avec de telles divinités. La religion n'était plus pour eux l'affaire de quelques seigneurs officiant au nom de tous leurs sujets, pour obtenir une certaine félicité p.050 matérielle de la société tout entière. Ils en venaient à la considérer comme l'affaire de chacun : chacun devait chercher à obtenir des dieux, par un contact personnel, une aide efficace pour s'assurer une certaine félicité spirituelle individuelle, en cette vie d'abord, et après la mort ensuite. Car le problème du destin de l'homme

La religion chinoise dans son développement historique

après la mort, dont la religion officielle ne s'était guère occupée, avait pris à leurs yeux une importance capitale.

On savait que l'homme a de nombreuses âmes qui se séparent à la mort ; mais on ne savait guère ce que chacune d'elles devenait. Plusieurs croyances existaient simultanément : vie dans la tombe ; vie souterraine aux Sources Jaunes, dans les prisons obscures du Comte Terre ; vie bienheureuse dans le Ciel auprès du Seigneur d'En Haut. Il semble que l'on hiérarchisait en quelque sorte ces destinées diverses suivant le rang des morts : le commun des hommes allait aux Sources Jaunes dans les Neuf Obscurités ; les rois et les princes, grâce à des cérémonies particulières, montaient auprès du Seigneur d'En Haut ; les grands seigneurs qui n'avaient pas droit à ces rites, mais qui voulaient éviter le sort commun, arrivaient à se faire une existence dans leur temple funéraire, à proximité de la tombe. Mais cette hiérarchisation n'était elle-même qu'une croyance entre plusieurs, et une anecdote sur un prince Tcheng du VIII^e siècle a. C. montre que les princes eux-mêmes pouvaient après leur mort aller aux Sources Jaunes. Brouillé avec sa mère parce qu'elle avait soutenu un de ses frères révoltés, ce prince avait fait le serment téméraire de ne plus la revoir en ce monde ; plus tard, pris de regret, il fit creuser une galerie souterraine profonde, et là, dans le domaine souterrain du Comte Terre, près des Sources Jaunes, il put la rencontrer sans violer son serment.

S'il y avait quelque doute sur le sort des princes après leur mort, il n'y en avait aucun pour la masse de la population : le séjour aux Sources Jaunes et, au mieux, le séjour dans la tombe étaient tout ce que les gens du commun pouvaient espérer : le premier, vie de prisonniers dans les geôles obscures du Comte Terre, le second moins dur peut-être, mais soumis aux vicissitudes de la famille, puisque le défunt n'avait pour vivre que les offrandes de ses descendants. Et, pour arriver au temple funéraire, que de dangers il fallait p.051 éviter ! Un poète du III^e siècle a. C. les a exposés dans son poème du « Rappel de l'Âme (10) » :

La religion chinoise dans son développement historique

Ô âme, reviens ! Ayant quitté le corps habituel de ton seigneur, que fais-tu dans les quatre directions ?

Ô âme, reviens ! A la région orientale il ne faut pas te confier !
L'Homme-Long, de mille coudées, ce sont les âmes qu'il poursuit.
Les dix soleils se succèdent ; ils fondent les métaux, ils liquéfient les rochers ;

Eux, ils sont habitués (à cette chaleur), mais l'âme qui va là sera liquéfiée.

Âme, reviens ! Il ne faut pas te fier à cette région !

Ô âme, reviens ! Dans la région méridionale il ne faut pas t'arrêter !
Les Fronts-Tatoués et les Dents-Noires offrent de la chair humaine en sacrifice,

Et avec les os ils se font du bouillon.

C'est le pays des vipères et des serpents et des pythons larges de cent lieues.

L'hydre mâle à neuf têtes va et vient, rapide, soudaine,

Et gober les hommes réjouit son cœur !

Ô âme, reviens ! Dans la région occidentale, le danger, ce sont les sables mouvants larges de mille lieues.

Si en tourbillonnant tu entres dans la source du Tonnerre, tu seras pulvérisée ; ne reste pas là !

Si par chance tu échappes, c'est là dehors un désert stérile,

Plein de fourmis rouges grosses comme des éléphants, et de guêpes noires pareilles à des potirons.

Les Cinq Céréales n'y poussent pas, mais seulement de l'herbe : c'est ce qu'on mange !

Cette terre dessèche les hommes : ils cherchent de l'eau sans en trouver.

Tu iras, errant çà et là, sans trouver jamais rien où te raccrocher, dans cette immensité sans fin.

Reviens, reviens ! Je crains que tu ne te jettes toi-même dans le malheur !

Ô âme, reviens ! la région septentrionale, il n'y faut pas rester !

La glace entassée forme des montagnes, la neige qui vole couvre mille lieues.

La religion chinoise dans son développement historique

Reviens, reviens, il ne faut pas rester là !

Ô âme, reviens ! Ne monte pas au ciel !

Tigres et panthères en gardent les Neuf Portes ; ils mordent et blessent les hommes d'ici-bas. p.052

Un homme à neuf têtes y coupe l'arbre aux neuf mille branches.

Des loups aux yeux perçants vont et viennent ;

Ils lancent les hommes en l'air et jouent avec eux, puis les jettent dans un gouffre profond,

Pour obéir aux ordres du Seigneur d'En Haut ; et ensuite ils vont dormir.

Reviens, reviens ! Dans tes allées et venues, je crains que tu ne te mettes en danger !

Ô âme, reviens ! Ne descends pas au sombre séjour !

Le Comte Terre a neuf replis, ses cornes sont acérées ;

Muscles épais et griffes ensanglantées, il poursuit les hommes vite, vite ;

Il a trois yeux et une tête de tigre, et son corps est comme un bœuf.

Tous ces monstres aiment la chair humaine.

Reviens, reviens ! J'ai peur que tu ne te jettes dans la détresse !

Et, après lui avoir décrit tous les malheurs qui l'attendent au-dehors, le poète rappelle l'âme dans le temple funéraire que sa famille vient de lui élever et qui lui sera une demeure. Mais cet asile lui-même était précaire, car l'âme n'a pour son entretien que les offrandes que lui font ses descendants : si la famille périt, l'âme souffrira de la faim.

Ainsi, en cette vie, pas de rapports personnels avec les dieux, et après la mort une sorte de *sheol* où tous, bons et méchants, entassés dans l'obscurité, sont gardés jalousement par le dieu du Sol qui finit par les dévorer : voilà tout ce que la religion officielle offrait aux esprits tourmentés par un besoin de religion personnelle et par l'inquiétude sur leur destin d'outre-tombe. Or celui-ci était particulièrement critique : même si les âmes échappaient. aux périls qui les menaçaient, la personnalité du mort ne pouvait subsister, puisque les diverses âmes

La religion chinoise dans son développement historique

s'étaient séparées. Dans le désir de survivre en entier et non en fragments dispersés, Et dans l'impossibilité de surmonter la difficulté que présentait la multiplicité des âmes, on la tourna en prétendant conserver tous les esprits, hôtes de l'homme, à l'intérieur du corps que l'on devait transformer, par une technique appropriée, en un corps immortel. Ainsi l'effort religieux se heurta dès le début à l'obligation de recourir à des techniques souvent compliquées ; l'importance des techniques ne cessa de croître, et, dans le taoïsme, la recherche technique a parfois presque p.053 étouffé la recherche religieuse. Ce que les taoïstes cherchèrent à obtenir, c'est l'immortalité du corps matériel, habitacle des âmes et des esprits : ce contenant matériel leur parut nécessaire pour les retenir.

Depuis l'antiquité, les sorcières communiquaient avec les dieux en envoyant leur âme auprès d'eux. Revêtant le costume de la divinité qui venait les posséder, elles entraient en transe par des moyens divers, dont le mieux connu est la danse de plus en plus rapide au son du tambour et des flûtes, décrite dans un recueil de vers anciens, les *Neuf Chants* (11). Elles mimaient ainsi le voyage, et quand elles tombaient épuisées et inconscientes, c'est que le dieu qu'elles étaient allées chercher jusqu'en sa demeure, et avec lequel leurs rapports semblent s'être compliqués d'un commerce amoureux, avait pris possession d'elles ; et ce qu'elles faisaient et disaient alors était censé actes et paroles du dieu même. Le *Tso-tchouan*, qui est l'œuvre d'un contemporain de K'iu Yuan, l'auteur de ce poème, et aussi de Tchouang-tseu, le grand philosophe taoïste, abonde en histoires de sorcières possédées par des esprits.

Dans une de ces histoires (12), l'esprit d'un mort est si bien identifié avec la sorcière dont il occupe le corps temporairement, qu'après une première apparition il annonce à son interlocuteur qu'il reviendra en ces termes : « Dans sept jours, au côté ouest de la ville nouvelle, il y aura une sorcière et vous me verrez. » Et, dans cette nouvelle entrevue, il parle par la bouche de la sorcière toujours à la première personne. *L'Histoire des Han Antérieurs* (13) confirme la croyance générale de l'époque en faisant dire à une sorcière, Li Niu-hiu, au cours d'une

La religion chinoise dans son développement historique

consultation : « L'empereur Hiao-wou (141-87) est descendu en moi. » Et Wang Tch'ong, vers la fin du I^{er} siècle de notre ère ([14](#)), l'atteste encore en se défendant de l'admettre :

Qu'une personne vivante, étant en transe hypnotique, parle pour un mort comme un médium, ou qu'une sorcière *wou* évoque un mort qui parle par son intermédiaire, ce sont là des sottises et des paroles stupides !

p.054 C'est à cette école que les taoïstes, qui pouvaient assister chaque jour à de telles pratiques, apprirent à faire sortir les âmes de leur corps pour les envoyer parcourir le monde à la recherche des dieux jusqu'au ciel ; mais ce ne fut pas sans transformer profondément les procédés et les buts de la sorcellerie. Il est probable que leurs techniques d'extase, aussi bien que leurs régimes diététiques, ont quelque chose à faire avec celles des sorciers et sorcières. Une preuve en est l'un des termes par lequel les taoïstes désignent l'extase : l'« entrée d'un esprit » *kouei-jou* ; ce terme ne s'explique que si l'extase taoïste descend de la possession des sorcières, car une telle expression s'applique fort mal à l'extase taoïste. La possession est bien conçue comme « l'entrée d'un esprit » chez les sorcières ; elle s'accompagne, semble-t-il, d'une idée d'union sexuelle, idée que j'ai déjà retrouvée très nette chez les sorcières jarai, dans la chaîne annamitique ; même s'il n'y a rien de pareil, l'esprit entre dans le corps de la sorcière, parle par sa bouche, agit par ses membres. Rien de tout cela dans l'extase taoïste : l'union mystique avec le Tao impersonnel devait nécessairement exclure toute trace d'érotisme, et l'idée même d'entrée d'un esprit est inadéquate : le Tao n'a pas à « entrer », il est déjà en nous comme en toute chose. Une autre expression désignant l'extase taoïste, « l'oubli » *wang*, est également empruntée aux sorcières : on la trouve dans un des *Neuf Chants*. C'est à peu près tout ce que nous savons des rapports entre la sorcellerie et les origines du taoïsme.

Ce qui caractérise les taoïstes, c'est qu'ils cherchèrent bientôt à se passer de rites désordonnés pour obtenir les trances mystiques. Les uns, comme au III^e siècle p. C. Hi K'ang et ses amis, les Sept Sages de

La religion chinoise dans son développement historique

la Forêt de Bambous, avaient recours au vin pour arriver à sortir d'eux-mêmes. D'autres prétendaient y arriver par la seule méditation, comme dans l'école de Tchouang-tseu et de Lie-tseu, les grands maîtres du taoïsme mystique aux IV^e et III^e siècles a. C.

Cette école attribuait à un ancien maître dont on ne connaît que le nom, Lao-tseu, l'invention de sa technique mystique, qui consistait, autant qu'il me semble, à entrer en transe et à obtenir l'extase sans excitant extérieur. Mais il fallait pour cela une longue préparation, analogue à la *via purgativa* des mystiques chrétiens : tel adepte p.055 met neuf ans à la parcourir, tel autre, mieux préparé sans doute, ne met que neuf jours.

Au bout de trois jours, il put se détacher du monde extérieur ; au bout de sept jours, il put se détacher des choses proches ; au bout de neuf jours, il put se détacher de sa propre existence. Après qu'il se fut détaché de sa propre existence, il obtint la pénétration claire, il vit ce qui est Unique ; après avoir vu ce qui est Unique, il put arriver à l'état où il n'y a ni présent ni passé ; enfin il atteignit l'état où il n'y a ni vie ni mort (15).

Celui qui met neuf ans traverse les mêmes phases en allant encore plus loin :

La première année, raconte-t-il lui-même, je fus simple ; la seconde, je fus docile ; la troisième, je compris ; la quatrième, je considérai (mon moi) comme un objet extérieur ; la cinquième, je progressai ; la sixième, un esprit me pénétra (c'est la transe extatique) ; la septième, je fus divinisé ; la huitième, je ne sentis plus si j'étais mort ou vivant ; la neuvième, j'obtins le Grand Mystère (c'est l'Union mystique) (16).

Il faut arriver à libérer l'âme de toute influence extérieure par le jeûne du cœur :

Unifiez votre attention. N'écoutez pas par l'oreille, mais écoutez par le cœur ; n'écoutez pas par le cœur, mais écoutez par le Souffle. L'oreille s'en tient à entendre, le cœur s'en tient à s'appliquer aux choses ; c'est

La religion chinoise dans son développement historique

le Souffle qui, lorsqu'il est vide, saisit la réalité. L'Union avec le *tao* ne s'obtient que par le Vide ; ce Vide, c'est le Jeûne du Cœur (17).

En effet, le cœur (qui est pour les Chinois l'organe de l'intelligence, de l'esprit) « jeûne » lorsqu'en le vidant de tout ce qui vient de l'extérieur, on ne lui donne plus rien à absorber, rien sur quoi raisonner :

Son corps est comme une souche de bois mort ;
Son cœur est comme de la cendre éteinte.
Il réalise la véritable science ;
Il ne s'occupe pas des causes.
Aveugle et sourd il est devenu ;
Oh ! quel homme il est, celui-là (18) !

p.056 Le « jeûne du cœur » s'oppose, chez Tchouang-tseu, au « jeûne des sacrifices », abstinence rituelle qui précède les sacrifices, comme chez les mystiques musulmans la purification de l'âme s'oppose à la purification rituelle.

Dans ces extases et dans l'Union mystique, les maîtres taoïstes de l'école de Lao-tseu ont dépassé les simples relations avec les dieux que l'on va visiter dans leur demeure, pour entrer en contact, par-delà les dieux, avec le principe premier de toutes choses, le *tao*, principe que, sous l'influence des doctrines des lettrés que j'ai décrites plus haut, ils concevaient comme un principe impersonnel et inconscient, à la fois transcendant et immanent. Ils arrivaient ainsi à l'immortalité par une sorte de raccourci, car, unis au *tao* éternel, ils participaient de son éternité.

L'ensemble des taoïstes ne les suivait pas sur ces sommets. Ce taoïsme mystique et philosophique ne pouvait attirer que quelques très grands esprits ; et le meilleur philosophe de l'école, Tchouang-tseu, vit un jour arriver parmi ses disciples un homme qui venait lui demander « le procédé de préserver la vie et rien d'autre » (19). C'est à quoi s'attachaient en effet la plupart des fidèles taoïstes : éviter la mort et

La religion chinoise dans son développement historique

faire durer le corps éternellement, tel était le but de presque tous ceux qui « étudiaient le *tao* ». Pour Tchouang-tseu, ce n'étaient là que des « gens du monde »

Je plains, disait-il, les gens du monde qui pensent que les procédés pour Nourrir le Corps suffisent à faire durer la vie éternellement. En vérité, Nourrir le Corps n'y suffit pas (20).

Mais le commun des taoïstes n'y regardait pas de si près, et les recettes d'immortalité se multiplièrent. Il y en eut de toutes sortes : recettes diététiques, recettes alchimiques, procédés respiratoires, formules magiques, cultes de toute espèce, on essaya de tout. Et comme on ne demandait pas une immortalité spectaculaire pareille à celle de quelques grands saints qui avaient été capables de « monter au ciel en plein jour », ces procédés parurent à beaucoup suffisants et trouvèrent leurs adeptes. On admettait, en effet, que ^{p.057} pour ne pas troubler la vie sociale, où la mort est un événement normal, celui qui avait obtenu l'immortalité ne dût pas faire parade de son immortalité. Il devait, au contraire, faire semblant de mourir ; en réalité, il se substituait un sabre ou une canne qui prenaient l'aspect de son corps et qu'on ensevelissait à sa place, pendant que le corps, devenu immortel, s'en allait au paradis des Immortels.

Mais même cette immortalité acquise par une mort apparente (c'était ce qu'on appelait la Délivrance du Cadavre) n'était pas donnée à tous les fidèles. Non seulement il fallait de durs efforts pour y parvenir, mais encore des drogues qui coûtaient cher. La vie taoïste, remplie de pratiques minutieuses, était incompatible avec la vie mondaine. Or le taoïsme devint vite une religion universelle conduisant au salut également tous les fidèles, riches ou pauvres, religieux ou gens du monde : de sorte qu'il y eut deux degrés dans la vie religieuse. Les uns se contentaient de prendre part aux cérémonies collectives par lesquelles on se lave de ses péchés et on se prépare dans l'autre monde un sort heureux : c'était le Peuple taoïste *tao-min* ; les autres, ajoutant à cette participation des pratiques minutieuses de religion personnelle, et des techniques physiologiques

La religion chinoise dans son développement historique

combinées, cherchaient un rang élevé dans la hiérarchie des immortels : c'étaient les Adeptes taoïstes *tao-che*.

Les cérémonies religieuses du taoïsme antique, antérieur à notre ère, ne nous sont pas connues. Vers le milieu du II^e siècle de notre ère, un maître *tao-che*, Tchang Kio, eut la révélation que l'avènement de la Grande-Paix *t'ai-p'ing*, qui devait commencer le paradis sur terre, viendrait le jour où le Ciel Jaune remplacerait dans le gouvernement du monde le Ciel Azuré, et que ce remplacement allait se produire avec le renouvellement prochain du cycle sexagénaire (les Chinois ne comptent pas par siècles, mais par cycles de soixante ans), l'an 184 p. C. ; il se mit à prêcher le repentir des péchés et institua des cérémonies de pénitence publique. Les missionnaires qu'il envoya dans tout l'empire lui recrutèrent des adhérents par centaines de mille ; il leur faisait porter un turban d'étoffe jaune, afin que le Ciel Jaune les reconnût pour siens (de là le sobriquet qui leur fut donné de Turbans jaunes), et exigeait d'eux une redevance de cinq boisseaux de riz par an, afin de se racheter de leurs fautes ^{p.058} passées (d'où le nom de « Doctrine des cinq boisseaux de riz » qui resta attaché à sa secte). En vingt ans, tout l'Est de la Chine fut converti, c'est-à-dire probablement que les diverses communautés taoïstes existantes se rallièrent toutes à celle de Tchang Kio ; mais il ne sut pas profiter de son succès ; excellent chef religieux, il n'avait aucune qualité de chef militaire. Il semble du reste avoir cru que la Grande Paix s'établirait spontanément et sans lutte, car on ne voit pas que les Turbans jaunes aient fait aucun préparatif de révolte. En 183, la cour des Han, émue de ses progrès, le fit attaquer ; les généraux impériaux l'assiégèrent dans la ville où il résidait ; il y fut tué au bout de quelques mois, et la révolte, privée de chef, fut noyée dans le sang. Il subsista quelques îlots, un dans le Nord aux ordres d'un certain Tchang Yen qui, après une vingtaine d'années, finit par se soumettre aux Wei au début du III^e siècle, un autre dans l'Ouest, dirigé par un personnage appelé Tchang Lou, qui dura à peu près autant et fut, lui aussi, soumis par le futur fondateur de la dynastie des Wei en 214 p. C. L'organisation de Tchang Lou était sous des noms différents

La religion chinoise dans son développement historique

toute pareille à celle de Tchang Kio : cette identité incite à croire qu'ils n'avaient fait l'un et l'autre qu'adapter à leur usage l'organisation de toutes les sectes taoïstes qui les avaient précédés, organisation qui a survécu à leurs essais d'unification.

Les cadres de l'Église taoïste au temps des Six Dynasties et sous les T'ang avaient encore beaucoup de traits de ceux de la secte des Turbans jaunes des Han Postérieurs. Vers le VI^e siècle p. C. les fidèles étaient groupés par la communauté de culte en des sortes de paroisses. Le chef de chaque communauté était le Maître ou Instructeur *che*. Les Fonctionnaires *tchou-kouan* formaient une hiérarchie à trois degrés, pour les fidèles riches de grande piété, pour les fidèles riches tièdes, pour les fidèles pieux mais pauvres : les Coiffés et Coiffées du Bonnet *nan-kouan* et *niu-kouan*, les Patrons *tchou-tchö* et les Enseigneurs des Talismans *lou-cheng*, le premier et le troisième grade comportaient une sorte d'initiation à l'âge de dix-huit ans. Les Fonctionnaires du premier et du deuxième grade étaient chargés d'aider de leur bourse les fidèles dans le besoin, en particulier en cas de maladie ; ils avaient aussi à faire les frais du banquet ^{p.059} du début de l'année. Le commun des fidèles formait le Peuple taoïste *tao-min*. Les Fonctionnaires dépendaient de l'Instructeur ; ils le marquaient en allant lui rendre hommage chaque année à jour fixe, sous peine de rétrogradation dans la hiérarchie.

Le rôle des Instructeurs était à peu près celui de nos curés de paroisse. Leur fonction était héréditaire de père en fils, puis, en l'absence de fils, de frère aîné à frère cadet, les enfants des femmes de second rang étant exclus. C'était l'armature solide de toute l'organisation ; et ils sont les ancêtres directs des Instructeurs d'aujourd'hui, tels qu'ils existent encore en certaines provinces, et que par exemple De Groot les a retrouvés à Amoy toujours sous le même nom (*che-kong*, prononcé localement *sai-kong*, « Monsieur l'Instructeur ») et remplissant toujours le même rôle. Il est possible que, dès ce temps comme aujourd'hui, le père commençait l'éducation de son fils, puis l'envoyait auprès d'un maître réputé pour l'achever, et qu'à dix-huit ans celui-ci recevait l'initiation qui lui donnait le droit d'exercer.

La religion chinoise dans son développement historique

La vie religieuse de la communauté était bien remplie. Il y avait d'abord les Trois Assemblées annuelles *san-houei*, le septième jour du premier et du septième mois, et le cinquième jour du dixième mois, pour chacun des Trois Agents *san-kouan*, Ciel, Terre et Eau, qui examinent les mérites et les démérites des hommes et fixent le bonheur et le malheur ; puis les cinq jours des morts, quand l'on faisait des cérémonies pour le salut des ancêtres (1^{er} du 1^{er} mois, 5^e du 5^e mois, 7^e du 7^e mois, 1^{er} du 10^e mois, et un jour du 12^e mois) ; au moment du Jour de l'An, il y avait un grand banquet cérémoniel pour l'accroissement de la communauté pendant l'année qui s'ouvrait. À ces neuf fêtes régulières célébrées à dates fixes s'en ajoutaient d'autres à dates variables. Celles qu'on appelait « Cuisines » *tch'ou* étaient des banquets religieux offerts par les familles à l'Instructeur et à un groupe de fidèles, à l'occasion des naissances et des décès. Les Offices *tsiao* étaient des offrandes de gâteaux et de pièces d'étoffe pour obtenir des faveurs particulières : demandes d'enfants, de guérison de maladies, ou encore demandes de pluie en temps de sécheresse, actions de grâce pour ^{p.060} une faveur accordée, etc. ; on préparait un autel en plein air, et l'Instructeur récitait les prières.

Les fêtes les plus importantes étaient les Jeûnes *tchai*, destinés à délivrer les fidèles vivants de leurs péchés, ou à délivrer les âmes des morts et à faire leur salut. Dès le temps des Han, les Turbans jaunes avaient eu des cérémonies de purification des péchés où le Maître, tenant en main une baguette de bambou à 9 nœuds (nombre du Ciel), faisait des incantations sur l'eau qu'il donnait à boire aux malades, prosternés la tête contre terre pour réfléchir à leurs péchés ; c'était afin de les guérir, car la maladie est le châtement des péchés non expiés. Chez les Turbans jaunes de l'Ouest, le hiérarque communiquait les noms des malades aux Trois Agents (Ciel, Terre, Eau) par trois « lettres aux Trois Agents », qui étaient l'une portée au sommet d'une montagne, l'autre enterrée, la troisième immergée, premier schéma rudimentaire de la grande fête du Jeûne des Trois Originels *san-yuan tchai* des siècles suivants.

La religion chinoise dans son développement historique

Sous les Six Dynasties, on attribuait en bloc aux « Trois Tchang », c'est-à-dire aux chefs des Turbans jaunes du II^e siècle, l'origine de toutes les fêtes collectives ; les rituels en sont certainement plus récents. Quelques-uns de ces Jeûnes étaient obligatoires, comme le Jeûne du Talisman d'Or célébré chaque année à l'intention du souverain pour écarter les cataclysmes, éclipses, inondations, famines, et contribuer à l'établissement de la Grande Paix *t'ai-p'ing*, et le Jeûne du Talisman de Jade qui avait pour but le salut de tous les hommes, fidèles ou infidèles ; les autres étaient célébrés à la demande des fidèles, comme le Jeûne de Boue et de Charbon, destiné à guérir des maladies qui sont la suite du péché, ou le Jeûne du Talisman jaune par lequel on délivrait des enfers les âmes des ancêtres jusqu'à la septième génération.

Le Jeûne du Talisman Jaune était une cérémonie longue et coûteuse ; d'autres étaient moins chères, à la portée de la bourse des fidèles pauvres. Toutefois il ne faudrait pas croire que les grandes cérémonies fussent réservées aux familles riches : les communautés taoïstes étaient, autant qu'il semble, assez unies, et c'était pour les riches faire œuvre pie que d'assister les pauvres dans leurs maladies, dans leur misère, et de les aider à faire leur salut et celui de leurs ancêtres. Et le fait qu'il fallait au moins huit personnes pour ^{p.061} célébrer les jeûnes obligeait souvent à compléter le nombre en offrant des places d'abord à ses parents, puis à des hommes d'autres familles.

Ceux qui mènent une vie pure, exempte de péchés, ceux qui se repentent sincèrement des péchés qu'ils ont commis, et qui suivent avec zèle les offices de la pénitence, seront sauvés, c'est-à-dire qu'après leur mort, ils échapperont aux Geôles Sombres ; ils descendent cependant chez l'Agent Terre, mais ils y remplissent des charges de fonctionnaires et d'employés, et sont au-dessus de la foule des infidèles qui croupissent dans les ténèbres. Ils n'en sortent qu'après avoir été rachetés par leurs descendants ; ils montent alors au Ciel où ils occupent des postes inférieurs dans la hiérarchie céleste. C'est que tous, quoique fidèles taoïstes, sont morts et qu'on n'obtient d'entrer

La religion chinoise dans son développement historique

directement au paradis que si l'on sait échapper à la mort. C'est à quoi s'efforçaient d'arriver les Adeptes taoïstes, les *tao-che*, par une série d'exercices et de pratiques destinés à « nourrir le Principe Vital » et à rendre le corps immortel.

Je ne peux décrire ici toutes ces pratiques qui sont innombrables. Le principe était qu'il fallait remplacer les éléments du corps, grossiers et par suite mortels, par des éléments subtils et immortels. Toutes choses sont faites de souffles. Les Neuf Souffles à l'origine étaient mêlés dans le Chaos. Quand le monde se constitua, les souffles se séparèrent, les plus purs montèrent et formèrent le ciel, les plus grossiers descendirent et formèrent la terre. Le corps de l'homme est fait de ces souffles grossiers ; mais ce qui lui donne vie, ce qui l'anime, c'est le Souffle Originel, souffle pur qui pénètre en lui avec la première respiration, En entrant dans le corps, il se mêle à l'Essence que chacun distille en quelque sorte en lui-même, et cette union forme l'Esprit, principe directeur de l'existence qui durera autant que la vie et se dissoudra à la mort quand le souffle et l'Essence se sépareront. Ce corps est pareil à l'Univers, il est fait exactement comme lui, et, comme lui, il est rempli de divinités qui sont les mêmes que celles de l'Univers. Pour vivre éternellement, il faut prolonger le corps, empêcher l'esprit de s'anéantir par la séparation du Souffle et de l'Essence, et maintenir tous les dieux à l'intérieur de soi-même pour conserver l'unité de sa personnalité que p.062 leur dispersion détruirait. D'où trois séries de pratiques : « Nourrir le Principe Vital » *yang-sing*, « Nourrir l'Esprit » *yang-chen*, et « se Concentrer sur l'Un » *cheou-yi*.

Pour « Nourrir le Principe Vital », il faut écarter les causes de mort : la principale, ce sont les céréales, car le souffle des céréales fait naître à l'intérieur de nous-mêmes des démons maléfaisants, les Trois Vers ou les Trois Cadavres, qui nous rongent l'un le cerveau, le second le cœur, et le troisième le ventre, et causent ainsi notre mort. « Interrompre les céréales » est le régime diététique essentiel ; il s'accompagne de drogues et d'exercices respiratoires dont le but est de parvenir à « se Nourrir de Souffle ». On remplace peu à peu les souffles grossiers du

La religion chinoise dans son développement historique

corps par le Souffle Originel pur : le corps devient léger et, quand le remplacement est entièrement achevé, on devient immortel. L'alchimie y aide aussi lorsqu'on absorbe le cinabre parfaitement pur, les os deviennent d'or et la chair de jade, et le corps est incorruptible.

De plus, en se nourrissant des souffles, on renforce le souffle en soi ; en conduisant le souffle aspiré par le nez à travers le corps jusqu'au ventre où il se mêle à l'Essence, et en le faisant remonter par la moelle épinière jusqu'au cerveau, on renforce l'union du souffle et de l'Essence et on « Nourrit l'Esprit », l'empêchant de se dissoudre.

Enfin, par la concentration, la méditation et l'extase, on entre en relations avec les dieux à l'intérieur de soi. On voit d'abord de petits dieux sans importance ; à mesure qu'on progresse, on voit des dieux plus importants ; quand on voit la grande Triade des dieux qui réside au milieu du cerveau, l'immortalité est assurée. Certains veulent plus encore : après avoir pratiqué la méditation dirigée qui conduit à entrer en relation avec les dieux, ils vont plus loin et, dans leur méditation, abandonnent l'esprit à lui-même après l'avoir vidé de toute influence du monde extérieur. Ceux-là, rejoignant les grands maîtres de l'école de Lao-tseu, arrivent à l'union mystique avec le *tao*. Unis indissolublement au *tao*, ils n'ont pas besoin d'un corps pour être immortels. Ils participent à la toute-puissance du *tao*, ils sont maîtres de vivre et de mourir, de se transformer à leur gré et de transformer le monde ; mais, comme le *tao*, ils n'ont aucune ^{p.063} volonté propre et pratiquent le Non-Agir ; ils laissent le monde suivre sa « voie », son *tao*, qui est la meilleure possible quand nul n'interfère. Ils renoncent à toute immortalité personnelle et s'abîment dans le *tao*. Ce sont les grands saints du taoïsme.

@

IV

Le bouddhisme

@

p.065 Au moment même où le taoïsme semblait devoir triompher et devenir la religion nationale des Chinois, une religion étrangère s'introduisait en Chine, à peu de bruit, si peu de bruit que l'on ne savait plus cent ans après comment et quand elle avait apparu pour la première fois.

Le bouddhisme, comme on sait, venait de l'Inde. Il y était né vers le VI^e ou le V^e siècle a. C., et y avait connu un court triomphe quand, au III^e siècle, s'était converti le roi Açoka qui venait d'unifier une grande partie de l'Inde en un empire. Puis il avait eu une carrière politique moins grandiose, mais remarquable encore, dans le Nord et le Nord-Ouest de l'Inde, sous les dynastes grecs, puis parthes, puis kushan, qui s'étaient succédé dans le bassin de l'Indus après la conquête d'Alexandre : le roi grec Ménandre au II^e siècle a. C., le roi kushan Kanishka au I^{er} ou au II^e siècle p. C. ont laissé le souvenir de pieux convertis dans les traditions bouddhiques. Par la conversion des Kushan dont l'empire s'étendait au Nord jusqu'en Bactriane, le bouddhisme avait commencé à se répandre hors de l'Inde et, par les grandes routes de commerce d'Asie Centrale, il avait atteint les petits royaumes que formaient alors les oasis du bassin du Tarim.

Les Chinois conquièrent les pays d'Asie Centrale à la fin du II^e siècle avant notre ère, et entrèrent alors en relations directes avec la Bactriane, la Parthie et l'Inde ; les rois kushan envoyèrent des ambassadeurs, et c'est sans doute vers ce temps qu'à la suite des commerçants qui apportaient en Chine le jade de Khotan, ainsi que p.066 les tapis de Perse et du Cachemire, et remportaient en Occident de la soie, les premiers missionnaires s'introduisirent. Il y avait au milieu du I^{er} siècle p. C. une communauté bouddhique installée à la cour d'un prince feudataire, le roi

La religion chinoise dans son développement historique

de Tch'ou, dont l'apanage comprenait le Nord de la province actuelle du Kiang-sou ; un siècle après, une autre communauté était assez florissante à Lo-yang, la capitale, pour attirer sur elle l'attention de l'empereur Houan qui, vers 140, fit des cérémonies bouddhiques et taoïques dans le Palais. C'est vers ce temps aussi, au milieu du II^e siècle, que les premières traductions de livres bouddhiques furent faites en chinois.

Le bouddhisme apportait en Chine une nouvelle doctrine de salut, et cela fit qu'au début les Chinois virent en lui une variété barbare du taoïsme, en sorte que c'est parmi les taoïstes qu'il recruta ses premiers fidèles. Et pourtant les doctrines étaient non seulement très différentes, mais presque opposées sur tous les points fondamentaux. Les taoïstes recherchaient la survie de la personnalité humaine ; le bouddhisme niait l'existence même de la personnalité : pour les bouddhistes, il n'y a pas de Moi. Les taoïstes prétendaient prolonger indéfiniment le corps et le rendre immortel ; pour les bouddhistes le corps, comme toutes les choses composées, est essentiellement impermanent ; bien plus, il n'a qu'une existence nominale, de « désignation » comme ils disent, et seuls ont une existence réelle les éléments simples qui le composent.

Mais on ne vit pas au début ces différences doctrinales profondes, tandis que certains faits extérieurs frappèrent par leur ressemblance : dans les cérémonies publiques un culte sans sacrifice, et, dans les pratiques privées, l'importance de la méditation, sans parler des pratiques spéciales comme les exercices de respiration par exemple ou les abstinences de nourriture. Il existait alors une légende de Lao-tseu qui le montrait partant pour l'Occident monté sur un bœuf, ce qui n'avait rien d'extraordinaire puisque le paradis des Immortels, domaine de la Dame Reine de l'Occident *Si-wang-mou*, est à l'Ouest du monde. On crut que sur sa route en s'en allant, il avait converti les barbares, et que c'était là l'origine du bouddhisme. Il fallut plusieurs siècles pour détromper les Chinois.

p.067 C'est que le bouddhisme est une religion bien compliquée pour la prédication orale, et que l'œuvre de traduction, qui seule pouvait le

La religion chinoise dans son développement historique

faire connaître réellement, s'avérait des plus difficiles. La langue chinoise, à l'époque des Han, bien qu'assouplie par une littérature déjà considérable, avait encore beaucoup de peine à exprimer les idées philosophiques : ce qui était le plus gênant, c'était que, les mots étant invariables, il était impossible de rendre exactement les mots abstraits dont le vocabulaire bouddhique abonde, et il fallait se contenter d'à peu près. Matériellement même, du reste, le travail de traduction se faisait dans des conditions pénibles ; le missionnaire, même s'il arrivait à parler chinois, ne pouvait apprendre à l'écrire ; il lui fallait se faire aider d'une équipe indigène destinée à mettre en langue écrite correcte ses explications orales. Bien des erreurs et des quiproquos devaient nécessairement se produire. Les traductions ne s'améliorèrent réellement que lorsqu'il y eut des maîtres, soit chinois, soit étrangers, qui savaient les deux langues ; ce ne fut qu'au début du V^e siècle de notre ère qu'un religieux d'Asie Centrale, Kumârajîva, organisa avec la protection d'un empereur, lui-même d'origine barbare, un bureau de traduction très supérieur à tout ce qui l'avait précédé. Il publia des livres nouveaux, retraduisit des livres mal traduits, répandit à flots les exemplaires de son œuvre et eut une influence immense : c'est à partir de ce moment que le bouddhisme prit un essor vigoureux, et commença à rivaliser sérieusement avec le taoïsme. Après lui les traductions continuèrent de plus en plus nombreuses et de plus en plus précises jusque vers le VIII^e siècle ; divers bureaux de traduction reprirent à intervalles le travail de celui de Kumârajîva, en particulier celui de Paramârtha au milieu du VI^e siècle, ceux de Hiuan-tsang vers la deuxième moitié du VII^e siècle et de *Yi-king* aux confins du VII^e et du VIII^e siècle, celui d'Amoghavajra au début du VIII^e siècle. Leur œuvre fut considérable, et celle des traducteurs travaillant séparément ne fut pas moindre. On ne peut dire que cet énorme travail ait apporté grand-chose à l'évolution proprement religieuse du bouddhisme en Chine. Les traductions des grandes œuvres des docteurs bouddhistes de l'Inde, celles de Nâgârjuna au V^e siècle, celles alors toutes récentes d'Asanga et de Vasubandhu au VI^e siècle, fournirent des thèmes importants à la spéculation philosophique chinoise, non seulement p.068 bouddhique,

La religion chinoise dans son développement historique

mais aussi taoïste et même confucianiste, et par là elles agirent profondément sur la pensée chinoise ; mais les effets sur le développement de la religion elle-même furent loin d'être égaux à ceux de la période d'introduction. Presque tout ce qui a passé de bouddhisme dans la religion chinoise y est entré au début, au temps des Han et des Trois Royaumes, quand il était à demi confondu avec le taoïsme ; c'est celui-ci qui, en faisant siennes certaines notions bouddhiques, les a ramenées à une forme un peu terre à terre, mais immédiatement assimilable, et les a rendues ainsi accessibles à la masse des Chinois. Le reste a pénétré lors du renouveau du bouddhisme sous les Souei et les T'ang, par la secte du T'ien-t'ai, celle du Dhyâna *tch'an-tsong* et la secte tantrique *tchen-yen-tsong* ; mais ce renouveau fut essentiellement monastique, et son effet sur les fidèles laïques ne s'est fait sentir que lentement et faiblement.

Beaucoup de religieux chinois, mal satisfaits des livres qu'ils avaient, allèrent jusque dans l'Inde, au milieu de mille dangers, afin de s'en procurer d'autres : Fa-hien voyagea 15 ans, de 399 à 414, pour y chercher des livres de discipline monastique ; Hiuan-tsang au VII^e siècle et, quelques années après lui, Yi-tsing rapportèrent des bibliothèques entières qu'ils traduisirent à leur retour. L'afflux des missionnaires ne s'arrêta pas non plus, même quand la conquête de la Perse par les Arabes eut interrompu la grande route des pèlerins par l'Asie Centrale ; il en vint encore par mer pendant plusieurs siècles.

Cependant, dans l'Inde même, le bouddhisme déclinait lentement : il avait été surtout florissant dans les contrées du Nord-Ouest, et la conquête musulmane, au temps de Mahmud le Ghaznévide et aux siècles suivants, lui porta un coup fatal. Mais, à cette époque, la Chine avait reçu tout ce qu'elle pouvait absorber de bouddhisme.

Le bouddhisme arriva en Chine ayant déjà une longue histoire, en sorte que doctrine et pratique étaient bien établies. Il acceptait, comme toutes les écoles de l'Inde au temps où il se forma, la croyance à ce que nous appelons d'un mot impropre la transmigration : les hommes

La religion chinoise dans son développement historique

et tous les êtres vivants après la mort renaissent en un autre corps pour une existence heureuse ou malheureuse ^{p.069} suivant les actes accomplis dans les existences précédentes ; qui a fait le bien renaît parmi les dieux ou les hommes, qui a fait le mal renaît animal ou démon. La roue de la transmigration tourne indéfiniment sans que nul puisse jamais échapper aux conséquences de ses actes. L'existence ressemble à la situation d'un homme suspendu à une frêle racine au-dessus d'un gouffre plein de feu, et au-dessus de sa tête un serpent venimeux le guette ; mais, dans cette position déplorable, quelques gouttes de miel tombent d'une ruche posée sur une branche au-dessus de sa tête, et, oubliant tous ses périls, l'homme s'agite pour les happer au passage : telle est la condition de l'homme enlacé dans les liens de l'existence sensuelle.

L'existence est douleur, et, de vie en vie, la douleur va croissant. Pour sortir de cette accumulation de douleur, il n'est qu'une voie, celle que le Bouddha a découverte : c'est la voie qui mène au Nirvâna, c'est-à-dire à l'existence inconditionnée, le seul mode d'existence qui soit permanent et qui ne conduise pas à la mort suivie de renaissance. La délivrance n'est donc possible que pour qui croit à la parole du Bouddha et pratique sa loi, telle que la transmet la Communauté des fidèles. De là la profession de foi, les Trois Refuges : « Je prends refuge dans le Bouddha, je prends refuge dans la Loi, je prends refuge dans la Communauté. » Mener une vie morale, s'abstenir des cinq péchés dont les principaux sont la luxure et le meurtre des êtres vivants (des animaux comme des hommes), est le premier pas dans cette voie.

Mais le premier pas seulement. Les bonnes actions ne mènent qu'à de bonnes rétributions, elles ne conduisent pas au Nirvâna, car elles n'interrompent pas les conséquences des actes, elles ne coupent pas les racines du mal. Ce qui fait renaître les êtres après la mort, c'est leur soif de vivre : c'est cette soif qui est cause de la production d'un nouveau corps pour une nouvelle existence. Il faut éteindre cette soif par le détachement et le renoncement à toutes les choses périssables.

La religion chinoise dans son développement historique

Pour cela, il faut comprendre que toutes les choses sont impermanentes et que le Moi n'a pas d'existence réelle, et que par suite ils ne méritent pas qu'on s'y attache. Toute chose est impermanente, n'a qu'une existence instantanée : l'atome de couleur de cet instant n'est pas celui de l'instant d'avant ni celui de l'instant ^{p.070} d'après ; il est produit par le précédent et produit le suivant, il est pareil sans être le même. Il en est ainsi de tous les phénomènes, de la sensation par exemple. Les êtres et choses composés n'ont même pas cette existence éphémère ; ils n'ont aucune réalité ; seuls leurs éléments constitutifs existent. Or le Moi est un composé, car, si on l'examine, on voit qu'il n'est ni la sensation visuelle, ni la sensation auditive, ni la sensation tactile, ni la pensée, ni la volonté, ni l'acte, mais qu'il est composé de tous ces éléments et d'autres encore. Il n'a donc aucune réalité. Il n'y a pas de Moi. Il n'y a qu'une série d'états successifs se produisant et se détruisant à chaque instant ; à la mort, les éléments constitutifs se défont, mais non sans avoir produit une autre série d'éléments nouveaux qui apparaîtront comme un Moi nouveau, n'ayant pas plus d'existence autonome que le premier.

Les écoles dont les idées eurent le plus de succès en Chine allaient encore plus loin : elles niaient la réalité des éléments constitutifs eux-mêmes. Selon la doctrine du Grand Véhicule (c'est le nom que se donnaient ces écoles, pour marquer leur conception plus large des méthodes de salut, celles des écoles rivales étant taxées de Petit Véhicule), rien n'existe réellement : c'est dans l'esprit de l'être vivant que tous les phénomènes se produisent, et c'est son ignorance qui les lui fait prendre pour réels. Chacun de nous se crée ainsi un monde heureux ou malheureux, un paradis ou un enfer, non pas à son gré, mais en conséquence de ses actes antérieurs qui ne lui laissent pas la liberté de penser ce qui lui serait agréable. Il suffit de réaliser l'impermanence et l'irréalité des phénomènes et celles du Moi pour être délivré. Le damné qui pourrait comprendre que l'enfer est de sa propre création cesserait de penser l'enfer et serait délivré ; mais la force de ses péchés l'en empêche. Les êtres sont tous toujours dans le Nirvâna,

La religion chinoise dans son développement historique

mais ils ne s'en rendent pas compte ; ils n'ont pas à chercher à l'atteindre comme un but extérieur lointain, mais à le saisir au tréfonds d'eux-mêmes ; quand ils l'auront compris, ils seront sauvés. Seulement, cette compréhension n'est pas seulement une connaissance intellectuelle et raisonnée. Il faut dépasser la connaissance intellectuelle et appréhender directement la vérité par l'intuition dans la contemplation ; par des exercices répétés, en une ou plusieurs existences, on s'élèvera de degré en degré jusqu'aux sphères les plus hautes de la contemplation ; et comme la ^{p.071} contemplation est un acte exclusivement pur, non producteur de rétributions, ou plutôt dont la rétribution consiste à corriger les conséquences des actes antérieurs, on arrivera au Nirvâna, seule réalité permanente. Le Nirvâna est un mode d'existence inconditionné, qui n'est en fait ni existence ni non-existence et ainsi échappe à la fois à l'impermanence, puisqu'il n'est pas existence, et à l'anéantissement, puisqu'il n'est pas non-existence. Mais, proche du Nirvâna, le Saint, dans sa grande compassion, n'y entre pas ; il reste dans le monde, ou y revient pendant des âges sans nombre, afin de sauver tous les êtres vivants. Chacun est appelé à devenir quelque jour un Bouddha, et à poursuivre cette carrière du salut pour soi et pour les autres : la carrière commence le jour où, dans une quelconque des existences successives, il prendra avec foi les Trois Refuges ; elle finira après des âges plus ou moins longs suivant le zèle avec lequel il pratiquera par la suite la religion.

De cette longue et magnifique carrière du futur Bouddha, les débuts seuls avaient un intérêt pratique : dès qu'il a dépassé les degrés inférieurs de la contemplation, le Bodhisattva (c'est ainsi qu'on appelle en sanscrit un futur Bouddha) ne rétrograde plus ; il est détaché du désir et de la convoitise, délivré des passions, et ne renaît plus dans notre Monde du Désir, le plus bas des trois mondes de la cosmologie bouddhique. Et si quelques moines, en Chine même, firent parfois de cette doctrine le centre de leur vie religieuse, la grande masse des fidèles se contentait de moins et cherchait simplement à s'assurer, pour les existences futures, soit la renaissance au ciel parmi les dieux, soit

La religion chinoise dans son développement historique

tout au moins la condition humaine dans des circonstances heureuses. Et, pour cela, il suffit de cultiver certaines pratiques dont une des plus importantes est le Don, c'est-à-dire l'aumône.

Le bouddhisme, comme le taoïsme, distinguait deux degrés de vie religieuse : la vie monastique et la vie laïque. Le moine renonce à se marier, à posséder des biens qui lui soient propres, vit d'aumône, ne mange qu'une fois par jour avant midi, se livre à la méditation et progresse ainsi dans la voie de la délivrance. On verra les moines chinois du VI^e ou du VII^e siècle arpenter les routes de l'Asie à travers mille dangers pour faire l'œuvre pie la plus excellente, le « Don ^{p.072} de la Loi », en rapportant dans leurs pays des livres et en les traduisant. D'autres, entre le VII^e et le XII^e siècle, cherchent le salut dans la contemplation seule et fondent cette école du Dhyâna, en chinois *tch'an*, qui est devenue célèbre en Europe sous son nom japonais de *zen* : ils croyaient pouvoir atteindre en cette vie même, par la contemplation, les plus hauts degrés de la vie religieuse, et même momentanément l'état du Bouddha. Mais les fidèles laïques s'en tenaient aux œuvres pies qui procurent de bonnes rétributions. Le paradis hindou ne pouvait pas avoir beaucoup tenté les Chinois, d'imagination plus sobre. Mais certains Bouddhas avaient créé des paradis plus chastes que celui d'Indra : Maitreya le messie, Amitâbha surtout, dont le paradis est à l'Ouest. Quiconque une seule fois en sa vie pense avec ferveur au Bouddha Amitâbha ira après sa mort dans cette Terre-Pure de l'Occident où le sol est d'or et d'argent, où les plantes portent pour fleurs et fruits les sept pierres précieuses, où une brise délicieuse fait remuer les feuilles de jade des arbres en une musique charmante, où on ne naît pas, mais on éclot en un bouton de lotus, évitant ainsi à la fois naissance et mort et exempt de la transmigration. Des confréries de dévots d'Amitâbha se formèrent très tôt, qui se réunissaient pour des exercices pieux, des prières en commun ; certains, peu sûrs de leur force de concentration, se faisaient murer dans une cellule, n'ayant qu'une petite ouverture pour leur

La religion chinoise dans son développement historique

nourriture, et ils y restaient sans voir personne des semaines ou des mois, méditant dans la solitude, et pensant à Amitâbha.

Même sans pousser si loin la dévotion, le culte du Bouddha et des saints est en lui-même une œuvre pie, producteur de bonnes rétributions. Le culte des grands Bodhisattvas, futurs Bouddhas de ce monde ou d'un autre, très compatissants sauveurs des êtres vivants, prit un grand développement, sous des noms purement chinois traduits du sanscrit — Avalokiteçvara devint Kouan-yin, qui sauve ceux qui l'invoquent de tous les périls, l'incendie, les brigands, les fauves et surtout la mort subite ; Kshitigarbha devint Ti-tsang, le Bodhisattva qui parcourt inlassablement les enfers, délivrant les damnés.

Le culte était fort simple : adoration et offrandes de fleurs et d'encens ; les cérémonies compliquées étaient à l'usage des religieux p.073 et non des laïques. Mais le taoïsme offrait à ses fidèles laïques trop de grandes cérémonies avec trop de succès pour que son exemple n'entraînât pas le bouddhisme : il se créa des cérémonies de pénitence à la manière taoïste, des cérémonies pour les ancêtres morts, qui semblent bien être purement chinoises, une fête pour la délivrance de tous les êtres qui sont dans les destinées mauvaises, enfers, démons affamés, etc.

Elles n'eurent jamais le caractère violent et passionné des cérémonies taoïstes ; le chant et la musique avaient été, suivant la tradition, interdits par le Bouddha ; c'étaient en principe des récitations des livres saints, avec des prières psalmodiées en simple mélodie, des offrandes de fleurs, de gâteaux et d'encens devant la statue du Bouddha, accompagnées de gestes des officiants qui avaient une valeur symbolique ou magique ; les fidèles y assistaient et récitaient les prières avec les religieux, mais sans avoir jamais le rôle capital qu'ils ont dans la cérémonie taoïste. Parfois, cependant, la cérémonie sans sortir de ce cadre un peu austère s'animait ; une sorte de mimique représentait les actes que le récitant déclamait. À la cérémonie pour le salut des ancêtres morts, un bonze coiffé du bonnet en forme de fleur de lotus, tenant à la main le *kakkhara*,

La religion chinoise dans son développement historique

la « verge d'étain » comme disent les Chinois, aux anneaux sonores, figurait en une sorte de danse *ti-tsang* parcourant les enfers, et forçant les démons à ouvrir les portes des prisons où sont enfermés les damnés ; et pour marquer l'ouverture de chaque porte, d'un coup de sa baguette, il cassait un bol de terre cuite. Le défunt délivré par lui passait le fleuve infernal dans une barque, et des moineillons mimaient le mouvement des rameurs en assaisonnant leur chant de plaisanteries plus ou moins risquées. Pour la délivrance des noyés, on lançait sur la rivière des flottilles de fleurs de lotus en papier, portant chacune une bougie allumée pour que les noyés s'en servissent comme de barques pour « passer à l'autre rive » et être délivrés. Ces fêtes, dont beaucoup se célèbrent encore aujourd'hui, donnaient aux fidèles la vie religieuse personnelle profonde qu'ils recherchaient, sans tomber dans les explosions taoïstes.

De toutes les bonnes actions qui conduisent aux bonnes rétributions, l'aumône est la meilleure ; et l'aumône la plus féconde est ^{p.074} l'aumône à la Communauté. Aussi les dons de terres, de maisons, de monnaie aussi, étaient-ils fréquents. Un empereur du VI^e siècle se donna lui-même plusieurs fois aux moines comme esclave de la Communauté, puis se racheta par des dons considérables. Un autre empereur, qui finit assassiné fort jeune après une vie des plus tourmentées, avait fait aux moines de larges aumônes de terres et d'argent, en les accompagnant de ce vœu que jamais en aucune de ses existences futures il ne renaquit en une famille d'empereurs ou de rois. Par ces libéralités répétées de souverains et de particuliers, les monastères s'enrichissaient.

Les premiers convertis s'étaient groupés d'abord en communautés laïques autour d'un missionnaire et du petit lieu de culte où, par le seul fait qu'il y vivait avec quelques images et quelques livres apportés d'Occident, il avait installé les Trois Refuges, le Bouddha, sa Loi et sa Communauté. La petite chapelle devint monastère au III^e siècle, quand les Chinois commencèrent à entrer en religion en grand nombre ; et les monastères devinrent nombreux et riches à mesure que s'accroissait le nombre des fidèles et que ceux-ci pratiquaient la vertu de l'aumône en

La religion chinoise dans son développement historique

donnant aux religieux des terres, des maisons, des esclaves, de l'argent. Dès le IV^e siècle, il y en avait de fort grands, dotés de biens-fonds considérables, remplis de moines nombreux et instruits. Les empereurs de toutes les dynasties les exemptaient d'impôts à qui mieux mieux, avec leurs terres et leurs dépendants ; et ceci était encore une source de richesse, car bien des petits propriétaires cédaient ou vendaient fictivement leurs biens aux monastères, à condition d'y être maintenus comme tenanciers moyennant une faible redevance ; ils se trouvaient ainsi exemptés des impôts, des corvées, du service militaire.

Les monastères étaient dirigés par un abbé, assisté d'un trésorier *wei-na* et de divers dignitaires ; leur autorité ne s'étendait pas au-delà du monastère lui-même, et ne portait que sur les moines et les dépendants du temple. Sur ceux-ci, elle était d'autant plus forte que, jusqu'au VII^e siècle, les empereurs leur accordaient un privilège de juridiction sur leurs ressortissants, à l'exclusion des tribunaux laïques ; ils avaient le droit d'être jugés selon leurs règles disciplinaires et non suivant le code profane, même pour les délits passibles de ^{p.075} la loi civile. Mais jamais le bouddhisme n'a imposé aux laïques envers les chefs religieux ni la dépendance, ni la redevance fixe qu'exigeait l'Église taoïste. L'influence des grands abbés bouddhistes, souvent considérable, n'a jamais été due qu'à leur valeur morale. La division de la communauté bouddhique en moines et laïques fut toujours bien plus nette que, dans le taoïsme ancien, celle des simples fidèles et des religieux. Pour les bouddhistes, la vraie vie religieuse était la vie monastique, et la vie séculière n'était qu'un pis-aller.

Bouddhisme et taoïsme luttèrent âprement pendant des siècles pour la conquête des âmes en Chine. Tous deux, en effet, s'adressèrent sensiblement aux mêmes milieux, ceux où le sentiment religieux l'emportait sur le culte formaliste, et où même le culte public n'était qu'une forme de religion personnelle ; et par suite ils se heurtèrent constamment.

La religion chinoise dans son développement historique

Le taoïsme, dont le succès avait été considérable au temps des Han et des Trois Royaumes, ne pardonnait pas facilement au bouddhisme de lui enlever une part importante de ses fidèles. De leur côté, les bouddhistes étaient agacés de se voir constamment représenter par leurs adversaires comme des taoïstes qui avaient mal compris la doctrine de leur maître. Les discussions portaient rarement sur les questions fondamentales, mais plutôt sur des points de détail.

Un des points les plus discutés était de savoir si le Bouddha a été le maître ou le disciple de Lao-tseu. Au début du IV^e siècle, un *tao-che* nommé Wang Fou (ou Wang Feou) écrivit un « Livre de la conversion des Barbares par Lao-tseu » *Lao-tseu houa-Hou king* dans lequel, reprenant une légende déjà connue de Lie-tseu au III^e siècle a. C., celle du départ de Lao-tseu pour l'Occident (c'est-à-dire pour le Paradis des Immortels), il racontait comment Lao-tseu, voyant la décadence des Tcheou, avait quitté la Chine, emmenant avec lui comme disciple le gardien de la passe frontière, Yin Hi ; arrivé dans les Pays d'Occident, il avait converti à force de miracles le roi des Hou (Barbares Occidentaux) et le roi du Ki-pin (Inde du Nord-Ouest), présentant son disciple comme un Immortel ayant le rang de Bouddha. Plus tard, quand Çakyamuni était venu au monde, il avait envoyé auprès de lui, pour le surveiller, le même Yin Hi ^{p.076} sous le nom d'Ananda. Et enfin, après le Nirvâna du Bouddha, Lao-tseu était descendu lui-même, sous le nom de Mahâkâçyapa, présider le concile où furent mises en ordre les Écritures bouddhiques. Ainsi chaque religion et chaque personnage étaient mis à leur place : Lao-tseu était l'instructeur suprême, qui veille à la pureté de la loi taoïste et descend en ce monde pour la prêcher ; Yin Hi et Çâkyamuni devenaient des Immortels de haut rang, chargés par Lao-tseu de prêcher cette loi aux Barbares d'Occident parce qu'ils ne valaient pas la peine qu'il la leur enseignât lui-même. De tout cela, on pouvait inférer que, si le bouddhisme diffère du taoïsme, c'est d'une part parce qu'il avait été prêché par des maîtres de moindre rang, et de l'autre parce que les Barbares peu intelligents avaient mal compris la doctrine.

La religion chinoise dans son développement historique

Ce pamphlet ne pouvait être du goût des bouddhistes. Aussi racontaient-ils qu'un des leurs, le Maître de la Loi Bo Yuan, alors fort célèbre, l'avait réfuté et avait réduit au silence l'auteur Wang Fou ; certains milieux en furent si émus qu'un fidèle mort vers ce temps, mais qui ressuscita, vit aux enfers Po Yuan qui prêchait la doctrine bouddhique à Yama, roi des morts, pendant que Wang Fou était torturé par les démons.

Les démêlés sur ce thème reprirent sous un aspect un peu différent à propos de la « Dissertation sur les Barbares et les Chinois » *Yi-Hia louen* de Kou Houan (mort vers 483), dont la discussion dura un demi-siècle, L'auteur y soutenait que si le bouddhisme est bon pour les Barbares, les Chinois ont le taoïsme qui est bien supérieur ; l'idée non exprimée, mais suggérée, était que les deux religions sont au fond identiques et que les différences tiennent seulement à ce que les Barbares, inférieurs aux Chinois, ne méritaient pas une révélation aussi complète. Ces discussions furent assez violentes pour attirer l'attention de plusieurs empereurs qui hésitaient entre bouddhisme et taoïsme.

Sur le fond même des doctrines respectives, on ne discutait guère, et cela s'explique sans peine. Si les doctrines taoïstes, précises et concrètes, sur l'immortalité et les dieux étaient d'exposition facile, la notion bouddhique du Nirvâna ne l'était guère, et de même, pour peu qu'on la poussât un peu, celle de la transmigration. Étant p.077 donné que le Moi n'existe pas, qu'est-ce qui transmigre d'une vie à l'autre ? Et d'autre part, lorsque le saint échappe à la transmigration, que subsiste-t-il de lui pour entrer dans le Nirvâna ? Ces questions sur lesquelles, en Inde même, les différentes écoles bouddhiques n'étaient pas d'accord, et que l'on n'arrivait à discuter qu'en mettant en œuvre les ressources les plus subtiles d'une langue philosophique très développée comme le sanscrit, devenaient à peu près impossibles à exprimer en chinois. On le vit bien quand s'éleva, fait rare, une discussion de fond, celle de l'Immortalité de l'Esprit.

La religion chinoise dans son développement historique

Ce fut une belle confusion. La question discutée n'était pas s'il survit quelque chose de l'homme après la mort. Sur ce point, tout le monde était d'accord en Chine, malgré des divergences de détail. Pour les taoïstes, les âmes humaines, trois *houen* et sept *p'o*, subsistent et vont habiter aux confins des Geôles Sombres de l'Agent Terre ; les confucianistes, de leur côté, appelaient *chen* l'élément spirituel qui réside dans la tablette funéraire lors des sacrifices aux ancêtres ; et les bouddhistes, qui croyaient à la transmigration, reconnaissaient l'existence de quelque chose qui transmigre, bien qu'ils eussent de la peine à expliquer en chinois ce qu'était cette chose. Toute la querelle vint du mot *chen*, « Esprit », que chacun employait en un sens différent. Pour les taoïstes, l'Esprit est un élément matériel, formé de l'union du Souffle originel externe, qui pénètre dans l'homme à la première respiration, avec l'Essence interne propre à chacun. Produit à la naissance, il disparaît à la mort, quand le souffle se sépare de l'Essence ; il est pendant la vie ce qui régit l'homme, ce qui a connaissance, ce qui fait agir bien ou mal. Les lettrés ne s'intéressaient guère à l'origine du *chen* ni à son rôle dans l'homme, n'en tenant compte qu'après la mort pour les sacrifices funéraires. Et c'est probablement parce que ce mot confucianiste leur parut le plus adéquat que les bouddhistes, en quête d'un terme chinois pour désigner l'élément incertain qui transmigre de vie en vie (le Moi n'étant pas permanent), le définirent parfois comme *che-chen*, l'Esprit Connaisseur, quand ils se furent rendu compte de la pluralité des âmes taoïstes *houen* et de leur peu d'importance, et durent par suite renoncer à employer ce mot choisi d'abord.

Ainsi le mot *chen* avait un sens différent dans les Trois ^{p.078} Religions. De plus, ce qu'on entendait par « Extinction de l'Esprit » *chen-mie* était également différent pour chacune d'elles. Pour les taoïstes, cette extinction était traduite par la mort ; mais précisément, selon eux, le but de la religion était d'éviter la mort, et les fidèles savaient faire durer éternellement leur Esprit ; la doctrine de l'Extinction du *chen* était donc plutôt une menace à l'usage des incroyants et des méchants qu'une crainte pour les fidèles bien

La religion chinoise dans son développement historique

protégés contre ce malheur. Le malheur d'ailleurs ne consistait pas en la suppression de toute survie, mais en ce que la survie bienheureuse au Paradis des Immortels était impossible, les âmes descendant aux enfers. Pour les bouddhistes et les lettrés, au contraire, Extinction de l'Esprit signifiait suppression de toute survie après la mort. Ainsi le bouddhisme et le confucianisme se trouvaient alliés contre le taoïsme, bien qu'à tout prendre les confucianistes fussent les véritables incroyants, les seuls pour qui la survie après la mort fût chose douteuse. Pareille querelle ne pouvait aboutir à rien, et, de fait, les discussions durèrent indéfiniment sans résultat.

Tout cela n'était que discussions de religieux, qui n'intéressaient ni le public taoïste, ni le public bouddhiste et encore moins peut-être les lettrés. Pour le commun des fidèles, bouddhisme et taoïsme comptaient surtout comme pratiques de salut, et toutes ces distinctions n'étaient guère perçues. Chez les religieux, l'immortalité taoïste au Ciel de Grande Pureté, défini comme étant « au-dessus de la forme » *hing-eul-chang*, pouvait rejoindre en théorie la vie au ciel bouddhique de Brahmâ *Fant'ien*, ciel situé dans le monde « sans forme » *wou-sö-kiai* (*ârûpya-dhâtu*) et qui est le dernier stade d'existence avant l'obtention du Nirvâna. Les fidèles ne voyaient pas si loin et se contentaient de l'immortalité soit au Paradis taoïste de *Si-wang-mou*, soit dans celui du Bouddha Amitâyus, dont le nom signifie en chinois « le Bouddha de Longue Vie infinie » *Wou-leang-cheou Fo* ; entre ces paradis, tous deux concrets et compréhensibles (et tous deux également situés à l'Ouest), ils ne faisaient guère de différence, bouddhistes comme taoïstes, ils voulaient avant tout être sauvés, obtenir le salut quel qu'il fût, la vie éternelle bienheureuse ; et la distinction entre les deux religions ne fut jamais bien nette en dehors de certains milieux particulièrement instruits.

p.079 Mais, entre religieux, l'antagonisme se faisait toujours plus vif. Les pamphlets se multipliaient, ridiculisant les doctrines ou les cérémonies du camp opposé. Quelquefois, quand on le pouvait, on faisait intervenir l'empereur, qui faisait discuter les docteurs des deux religions devant lui et jugeait tant bien que mal. Les empereurs de la

La religion chinoise dans son développement historique

dynastie T'ang avaient le même nom de famille que Lao-tseu, Li, et les taoïstes du VII^e siècle tâchèrent de tirer profit de cette parenté problématique ; plusieurs empereurs de cette dynastie cherchèrent la drogue d'immortalité. Néanmoins, ce furent les religieux bouddhistes qui eurent la faveur la plus constante, malgré une persécution violente en 845, quand tous les monastères furent fermés et les religieux et religieuses forcés de rentrer dans la vie laïque.

En même temps qu'elles s'opposaient ainsi l'une à l'autre, les deux religions s'entremêlaient aussi ; tout un jeu d'influences mutuelles se poursuivait entre elles, les modifiant toutes deux, et plus d'une notion passait de l'une à l'autre imperceptiblement. On sait quelle importance revêt dans le taoïsme la notion de révélation des livres saints. Toute la littérature taoïste est une littérature inspirée, dictée aux hommes par les dieux. Les premiers siècles de notre ère ont été en Chine une période d'effervescence spirituelle intense où les phénomènes « métapsychiques » se produisaient constamment et se répandaient comme une contagion à travers toutes les couches de la population. Sur ce point, les bouddhistes n'eurent rien à envier aux taoïstes. Tout à fait au début de la propagande bouddhique, dans les premières années du III^e siècle, la femme d'un certain Ting de Tsi-yin étant tombée malade, se mit subitement à parler sanscrit et, saisissant du papier et un pinceau, écrivit en sanscrit un livre en vingt chapitres, que plus tard un homme d'Asie Centrale reconnut comme un *sûtra* bouddhique. Un autre fait est plus intéressant parce qu'il est rapporté par un contemporain. La fille d'un Savant-Maître de la Grande École, morte en 505, dicta, entre neuf et seize ans, une vingtaine d'ouvrages bouddhiques en chinois qui lui avaient été révélés :

Il y avait des moments où, fermant les yeux et assise en méditation, elle récitait ces livres ; ou bien elle déclarait qu'elle était montée au ciel, ou encore qu'un dieu lui avait donné ces livres. Elle ^{p.080} prononçait les mots de manière très distincte, comme si elle les avait appris antérieurement ; mais, quand on chargeait quelqu'un de les écrire, elle s'arrêtait immédiatement, et ne reprenait qu'au bout de plusieurs dizaines de jours ou de plusieurs mois.

La religion chinoise dans son développement historique

Elle récita ainsi quatre ouvrages à l'âge de neuf ans, trois à dix ans, deux à douze ans, trois à treize ans, un à quinze ans et trois à seize ans.

Un siècle et demi plus tard, un des moines bouddhistes du VII^e siècle, Tao-siuan, avait à la fin de sa vie une série de visions. Les dieux lui rendaient visite, causaient avec lui et lui apportaient des révélations de toute sorte, qu'il notait et qu'un de ses disciples publia après sa mort, survenue en 667 (21). C'est exactement de la même façon que, vers le milieu du VI^e siècle, le célèbre écrivain taoïste T'ao Hong-king et son disciple voyaient des Immortels taoïstes leur apparaître et leur dicter les révélations qu'eux-mêmes avaient reçues des dieux ou d'autres Immortels.

Une tendance à un certain syncrétisme se faisait sentir : si les bouddhistes n'admettaient pas qu'on fît du Bouddha Çâkyamuni un disciple de Lao-tseu, quelques-uns d'entre eux, en revanche, faisaient de Lao-tseu un Bodhisattva ; Confucius lui-même était donné par certains comme un disciple du Bouddha venu en Chine prêcher la Loi ; mais ces idées ne prirent jamais un très grand développement et disparurent à peu près complètement au temps de la dynastie des T'ang.

Si certaines pratiques taoïstes s'introduisaient dans le bouddhisme, à l'encontre nombre de notions et de pratiques bouddhiques pénétrèrent dans le taoïsme. C'est ainsi qu'au VI^e siècle Song Wen-ming imposait à ses disciples le célibat à la manière des moines bouddhistes, et cette pratique se répandit si bien qu'au temps des T'ang les communautés de *tao-che* mariés avaient disparu et que tous les *kouan* taoïstes étaient peuplés de religieux ou de religieuses célibataires. Certaines idées bouddhiques étaient même acceptées des lettrés, bien qu'ils n'allassent pas jusqu'à les faire entrer dans le confucianisme. Un lettré de la seconde moitié du V^e siècle, séduit p.081 par la doctrine bouddhique des vies successives, essaya de la justifier par les Classiques dans un petit écrit intitulé « Traité des Renaissances » *Keng-cheng louen*. Puisque les choses, disait-il, sont en nombre limité, ainsi que le dit le *Yi-king* (qui en compte 11.520), il faut, pour que le monde continue d'exister, que les mêmes choses reviennent plusieurs fois, naissant et mourant, renaissant et remourant sans cesse.

La religion chinoise dans son développement historique

Dès ce temps, la doctrine de la transmigration avait cessé d'être purement bouddhique ; elle avait gagné le taoïsme et s'était largement répandue dans toute la population. Bien plus, la conception taoïste des dieux se transforma sous l'influence du bouddhisme. Quelle que fût leur importance théorique, ces dieux que chacun gardait à vue, à l'intérieur de son corps, pour les empêcher de sortir, ne pouvaient jouir d'un grand prestige. Les plus élevés d'entre eux, dont la localisation dans le corps était relativement moins précise, comme le Roi Céleste du Commencement Originel *Yuan-che t'ien-wang* et d'autres Rois Célestes, virent peu à peu leur rôle conçu de façon toute nouvelle, et cette évolution se marqua par l'adoption d'un titre nouveau d'origine bouddhique : on les appela les Vénérables Célestes *t'ien-tsouen*, expression qui était la traduction chinoise d'un des titres du Bouddha et qui devint si bien taoïste que les bouddhistes l'abandonnèrent et la remplacèrent par celle de *che-tsouen* « Vénéré du monde ». Le rôle des Vénérables Célestes, transformé à l'imitation de celui des Bodhisattvas et des Bouddhas tout à la fois, fut dès lors conçu avant tout comme un rôle d'instructeurs et de sauveurs. Le plus grand de tous, le Vénérable Céleste du Commencement Originel *Yuan-che T'ien-tsouen*, enseigne les livres saints aux dieux, qui se les transmettent de degré en degré jusqu'à ce qu'ils arrivent aux hommes ; c'est lui qui sauve les âmes enfermées dans les Geôles Sombres des enfers et les en fait sortir. Les dieux du taoïsme ancien pâlirent devant ces divinités nouvelles d'imitation bouddhique. Le Houang-lao-kiun, qui avait été le dieu principal des Turbans jaunes et des taoïstes des Han, des Trois Royaumes et des Tsin, céda peu à peu la place au Vénérable Céleste du Commencement Originel, qui est au premier rang dans les « Livres du Joyau Sacré » *Ling-pao king*, et dont l'importance ne cessa de grandir à partir du IV^e et du V^e siècle.

p.082 De ce mélange d'idées bouddhiques et taoïques commença à naître peu à peu la religion populaire moderne, où ces idées se sont ordonnées de leur mieux dans le cadre des pratiques traditionnelles. La mythologie se transforma, les divinités prenant sous cette double

La religion chinoise dans son développement historique

influence un caractère particulier. En effet, pour les taoïstes comme pour les bouddhistes, les dieux étaient des hommes ayant obtenu une position divine par leurs mérites. Dans la hiérarchie taoïste, les petits dieux terrestres de la religion antique, divinités des fleuves, des montagnes, etc., se trouvaient placés au-dessous des rangs des Immortels : c'étaient des fidèles qui n'avaient pas réussi à gagner l'immortalité et à éviter la mort, mais dont les mérites cependant méritaient une récompense. Étant morts, ils échappaient aux enfers et recevaient ces postes divins, d'où leurs efforts leur permettraient de monter jusqu'au rang d'Immortel. De même les dieux bouddhistes sont des hommes à qui leurs bonnes œuvres ont mérité pour un temps le bonheur des paradis célestes. Chez les uns et les autres, la situation de ces dieux n'est que temporaire, avec cette différence toutefois que le dieu taoïste la quitte dès qu'il a acquis de nouveaux mérites qui lui permettent de s'élever plus haut, tandis que le dieu bouddhiste la perd quand ses mérites antérieurs sont épuisés. Aussi la notion s'établit-elle peu à peu dans l'esprit des Chinois que les titres divins sont des fonctions que des titulaires successifs remplissent au cours des âges. Les dieux ne furent plus que des hommes divinisés. Au ciel, le Seigneur d'En Haut céda la place à l'Auguste de Jade ; sur terre, les dieux du Sol devinrent les dieux des Murs et des Fossés *tch'eng-houang*, qui sont des héros historiques ou légendaires devenus dieux. Enfin, dans le monde des morts, l'enfer bouddhique avec son juge des morts, le roi Yama *Yen-lo*, et ses compartiments où sont punies séparément les diverses catégories de péchés, se substitue à l'enfer taoïque des Geôles Sombres, où toutes les âmes des morts s'entassaient dans l'obscurité, bons et mauvais pêle-mêle, sous la présidence de l'Agent Terre *Ti-kouan*. Quand en 592 Han Ts'in un haut fonctionnaire de la dynastie des Souei, célèbre par son équité et par sa droiture, fut sur le point de mourir, le bruit se répandit à la capitale qu'il allait être Yama dans les enfers, c'est-à-dire qu'il allait remplacer à ce poste celui qui avait tenu l'emploi jusqu'alors et qui devait renaître ailleurs. Une femme raconta p.083 qu'elle avait vu des gardes en grand nombre devant la porte de

La religion chinoise dans son développement historique

Han Ts'in comme à l'entrée du palais d'un roi ; et quand elle leur avait demandé qui ils étaient :

— Nous sommes venus chercher le roi !

avaient-ils répondu. Il advint même qu'un malade se rendit chez lui et demanda à être présenté au roi :

— Quel roi ?

demandèrent les domestiques.

— Le roi Yama !

Han Ts'in lui-même accueillit ces bruits comme un hommage rendu à sa justice.

— De mon vivant avoir été ministre, après ma mort être le roi Yama, cela me suffit !

dit-il quand on les lui rapporta.

À lutter l'un contre l'autre, le bouddhisme et le taoïsme avaient usé leurs forces ; chacun fut assez puissant pour empêcher le triomphe de l'autre, mais non pour assurer son propre triomphe. Et quand, sous les dynasties T'ang et Song, le confucianisme, longtemps retardataire, réussit à constituer sa doctrine définitive, il ne trouva plus devant lui que des adversaires fatigués qui ne lui opposèrent pas une résistance bien sérieuse. Aussi le confucianisme, qui avait déjà l'avantage d'être la doctrine officielle, n'eut-il aucune peine à prendre le dessus sur les deux autres religions ; toutefois, il ne pénétra guère dans les masses populaires qui ne prirent de lui, comme des deux autres religions, que des éléments isolés, dans le curieux effort de syncrétisme qu'elles firent pour se créer aux temps modernes une religion vivante.

@

V

Le confucianisme

@

p.085 Pendant que taoïsme et bouddhisme se disputaient les esprits désireux de religion personnelle, et enclins au mysticisme, ceux qui à l'inverse avaient une tendance rationaliste s'efforçaient à grand-peine à ébaucher une théorie satisfaisante de religion athéistique. J'ai déjà parlé plus haut des origines de cette tendance. Ses représentants ne voulaient pas que les dieux eussent une volonté personnelle et consciente, parce qu'une telle volonté leur paraissait devoir être nécessairement arbitraire et capricieuse, et ils les ramenèrent à être des forces magico-religieuses comme ils en trouvaient déjà dans leur religion même, forces impersonnelles et inconscientes qui suivent leur Voie constante, leur *tao*, sans que rien puisse les en détourner.

Leurs progrès furent lents. Aux siècles qui précédèrent et suivirent immédiatement l'ère chrétienne, à l'époque des Royaumes Combattants, sous la dynastie Ts'in et sous la dynastie Han, la religion personnelle, de découverte encore assez récente, était pour les esprits religieux une source de joie toujours renouvelée qu'ils ne se montraient pas disposés à abandonner. Ils s'adonnaient, non sans quelque excès, au cours de leurs cérémonies collectives, à tous les débordements d'un sentiment religieux exaspéré que les pratiques taoïques n'étaient pas faites pour calmer. Il fallut attendre que le temps refroidît ces ardeurs et émoussât ces plaisirs spirituels pour que la « Doctrine des lettrés » — ce que nous appelons le confucianisme — eût quelque succès.

La grande époque du taoïsme avait été celle des Han et des Six p.086 Dynasties, du III^e siècle avant au VII^e siècle après notre ère. La floraison du bouddhisme s'était produite entre Kumârajîva et la fin des T'ang, du IV^e au X^e siècle. La Doctrine des lettrés commença à se

La religion chinoise dans son développement historique

développer à la fin des T'ang et eut son apogée sous les Song aux XII^e et XIII^e siècles de notre ère.

Mais elle avait une préhistoire déjà longue, qu'il sera bon de rappeler ici. J'ai déjà exposé comment une classe de scribes lettrés s'était constituée au cours du dernier millénaire avant notre ère, et comment, les princes et les grands ayant recours à eux constamment dans toutes les circonstances où ils avaient besoin de gens instruits, probes et fidèles, ils avaient fini par remplir à peu près toutes les fonctions autres que les hautes charges de cour. On ne peut penser qu'ils aient été parfaitement satisfaits d'une organisation qui faisait d'eux les chevilles ouvrières de la machine gouvernementale tout en les excluant de la plupart des hautes charges héréditaires dans les grandes familles ; ils rêvaient d'une société où le mérite seul fit choisir les conseillers des souverains. Mais, trop traditionalistes pour être d'esprit révolutionnaire, ils cherchaient cet âge d'or non dans un avenir incertain qu'il leur aurait fallu imaginer de toutes pièces, mais dans le passé lointain des saints rois de l'antiquité, au temps où Yao se choisissait comme successeur un homme du peuple, Shun, à cause de son mérite, en écartant son propre fils qu'il jugeait incapable. Et ils ne manquaient jamais l'occasion de vanter cet âge d'or aux princes de leur temps.

En attendant de trouver le prince saint qui ramenât le bon vieux temps, ils cherchaient à définir le bon gouvernement de l'antiquité, et cela les amena à élaborer une théorie du pouvoir royal qui devait par la suite avoir une grande influence, à travers toute l'histoire de la Chine sur la conception du rôle du souverain.

Le roi *wang* [c'est le titre que portait à l'époque antique le souverain suprême de la Chine, avant de prendre celui d'empereur *hoang-ti* en 221 a. C.) est le Fils du Ciel *t'ien-tseu*, dont l'autorité, d'origine divine, dérive de la Charge *ming* donnée par le Seigneur d'En Haut, ou, comme on dit d'ordinaire, du Mandat Céleste *t'ien-ming*. Son trône est l'Auguste Faîte, et lui, par sa position exaltée, est l'Homme Unique *yi-*

La religion chinoise dans son développement historique

jen (c'est un de ses titres) qui sert^{p.087} d'intermédiaire entre le Ciel et les Hommes. Son rôle consiste à mettre en pratique le bon gouvernement et, pour cela, il n'a qu'à faire observer les règles données par le Ciel, les Cinq Relations *wou-louen*, règles des relations des hommes entre eux, familiales ou individuelles, les Cinq Rites *wou-li*, règles des relations des groupes sociaux entre eux et avec les dieux, et les Cinq Châtiments *wou-hing* pour ceux qui contreviennent aux Cinq Relations et aux Cinq Rites. Pour l'aider dans le gouvernement, il faut qu'il choisisse bien ses ministres, et il le fait en les examinant au moyen des Neuf Vertus *kieou-tö* : qui en pratique trois est capable de bien régler sa famille ; qui en pratique six est capable de bien gouverner un État ; qui pratique les neuf peut seul bien gouverner le monde et être apte à lui succéder. Et, pour s'assurer de la bonne marche des affaires, il y a les Cinq Vérifications *wou-tcheng*, c'est-à-dire l'examen des phénomènes célestes, pluie, beau temps, froid, vent, etc. Si le souverain agit bien, le Ciel enverra les Cinq Bonheurs *wou-fou*, s'il agit mal le Ciel enverra les Six Calamités *lieou-ki*.

Ces idées, où l'éthique gouvernementale côtoie constamment les notions religieuses, dominèrent tellement toute la pensée chinoise de l'antiquité, que les lettrés se trouvèrent le plus souvent amenés à ne voir les choses religieuses que du point de vue de la société, ce qui était d'ailleurs le point de vue de la religion antique elle-même. Puisqu'ils tenaient à maintenir la religion dans le cadre traditionnel des cérémonies de groupes célébrées par le chef de groupe, et que par suite ils s'occupaient surtout des cérémonies types, celles du culte royal, ils se trouvèrent en face de deux problèmes : d'une part, expliquer l'action des cérémonies saisonnières sur la bonne marche des saisons, et comment, par exemple, en allant au-devant du froid au début de l'hiver, on fait réellement revenir le froid ; de l'autre, expliquer l'influence du mauvais gouvernement sur le retrait du Mandat Céleste et sur les phénomènes naturels qui le présagent.

Or, de ces deux problèmes, si le second était celui qui, considéré abstraitement, avait le plus d'importance pour l'élaboration de l'éthique

La religion chinoise dans son développement historique

personnelle, le premier était le seul qui eût un intérêt pratique, car on consultait chaque jour les lettrés sur les moyens d'éviter les sécheresses et les inondations. Aussi ce problème des rapports entre les rites et les phénomènes naturels s'imposa-t-il à eux et ^{p.088} domina-t-il toutes leurs spéculations. C'est lui qui les fit insister sur les cérémonies coercitives aux dépens des cérémonies déprécatives, et réduire les dieux à n'être que des forces impersonnelles que le seul jeu des rites bien accomplis mît en action sans qu'il fût nécessaire de leur supposer une volonté consciente ; et c'est ainsi, comme je l'ai déjà dit, que le Seigneur d'En Haut céda la place au Ciel, le Souverain Terre à la Terre, et ainsi de suite.

Mais ces forces impersonnelles et inconscientes, pourquoi et comment pouvaient-elles intervenir pour renverser les mauvais souverains ? Cet autre problème ne fut pas aisé à résoudre : les lettrés n'y parvinrent qu'en identifiant entièrement le monde moral au monde physique ; mais cette identification même n'alla pas sans peine, et les difficultés qu'ils éprouvèrent furent cause qu'ils imaginèrent diverses théories, théories des Trois Pouvoirs *san-ts'ai*, théorie des Cinq Éléments *wou-hing*, théorie du *yin* et du *yang*, toutes s'efforçant d'expliquer comment le monde marche tout seul par le seul jeu de forces transcendantes impersonnelles, sans aucune intervention d'une ou plusieurs volontés conscientes.

Le folklore fournissait aux scribes lettrés une image du monde constitué par le Ciel qui recouvre et produit, la Terre qui porte et nourrit, et entre les deux les êtres et les choses. Ils firent de l'Homme (représenté par le souverain) le plus noble des êtres produits, l'intermédiaire entre le Ciel et la Terre, à côté desquels ils le mirent comme l'un des Trois Pouvoirs qui régissent le monde. Il leur est inférieur puisqu'il est produit ; aussi n'est-il pas éternel comme eux. Mais il est seul conscient ; le Ciel et la Terre sont inconscients. Ils suivent leur « voie », leur *tao*, qui est l'alternance régulière du *yin* et du *yang* combinée avec le roulement perpétuel des Cinq Éléments. Le

La religion chinoise dans son développement historique

monde va régulièrement tant que l'Homme n'agit pas contrairement à cette voie : tout acte contraire réagit sur le Ciel et la Terre, par suite de la position de l'Homme comme leur égal ; c'est ce qui cause les cataclysmes, éclipses, inondations, et bientôt la chute des mauvais souverains.

Dans les autres théories, la réaction se fait moins directement. Pour la théorie des Cinq Éléments, ce qui fait aller le monde, c'est ^{p.089} la double ronde perpétuelle des cinq substances qui la constituent, les Cinq Éléments, Bois, Feu, Terre, Métal, Eau, qui se remplacent constamment de deux façons différentes mais coexistantes, en se produisant et en se détruisant les uns les autres. Les Cinq Éléments avaient été tirés d'une vaste collection de classifications numériques de toutes choses par groupes de 3, 4, 5, 6, 9, 10, 12, etc., que le folklore chinois, comme celui de tant de peuples primitifs, affectionnait particulièrement. Quand les scribes firent de cette classification incohérente un système d'explication scientifique du monde, ils rattachèrent les uns aux autres tous les groupes de cinq, qui devaient être les plus nombreux, et qui devinrent soit les Cinq Éléments eux-mêmes dans des conditions particulières (les couleurs furent les Cinq Éléments de la vue, les sons, les Cinq éléments de l'ouïe, etc.), soit leurs propriétés diverses. Les Cinq Vertus, base de la morale, et les Cinq Relations, bases de la société, sont les Cinq Éléments envisagés du point de vue éthique, comme les Cinq Points cardinaux (les Chinois firent du centre un cinquième point cardinal) sont les Cinq Éléments du point de vue cosmologique. Mais les Quatre Saisons de leur côté étaient considérées comme dépendant des Quatre Points cardinaux périphériques, parce que la Grande Ourse pointe à chaque saison vers un point cardinal différent ; elles dépendent donc des Cinq Éléments, puisque les Points cardinaux ne sont autres que les Cinq Éléments eux-mêmes. Le mauvais gouvernement, en troublant l'ordre des Cinq Vertus, trouble le roulement des Cinq Éléments, puisque Vertus et Éléments sont identiques, et il dérange aussi la succession régulière des saisons, puisque celles-ci dépendent des Cinq Éléments ; et quand la succession des saisons est dérangée, la Norme Céleste est dérégulée. C'est ce qui se produit lors des

La religion chinoise dans son développement historique

cataclysmes. Ceux-ci doivent servir d'avertissement au souverain ; s'il ne réforme pas sa conduite, il perd le Mandat Céleste *t'ien-ming*, et la dynastie tombe. Pour avoir une bonne conduite, il doit se conformer au Ciel, et pour cela il n'a qu'à suivre les enseignements des Saints rois de l'antiquité. Quant aux hommes ordinaires, ils doivent se préparer à être les conseillers du souverain, en cultivant leur personne conformément à ces mêmes enseignements.

La théorie du *yin* et du *yang* est analogue, mais remplace la ronde des Cinq Éléments par l'alternance des deux aspects de la ^{p.090} substance primordiale, son repos ou *yin*, et son mouvement ou *yang*. Cette théorie était issue du milieu des devins, qui utilisaient comme livre fondamental le *Yi-king*, et de leur recherche d'une base scientifique de la divination et de sa répartition de toute chose en faste et en néfaste, recherche tentée au moyen de l'analyse de 64 hexagrammes qui fournissaient les réponses de la divination. Les 64 hexagrammes divinatoires sont, sur le plan sacré de la divination, exactement ce que sont dans le monde profane les « 10.000 choses » (exactement 11.520 choses). Aux deux espèces de lignes, les unes pleines, les autres brisées, qui constituent les hexagrammes et qui ne sont, par elles-mêmes, ni fastes ni néfastes, doivent correspondre dans le monde profane deux aspects de la réalité : le *yin* et le *yang*. À la manière des Cinq Éléments, ces deux aspects se succèdent en un roulement infini. Le monde est régi par cette alternance perpétuelle du *yin* et du *yang*, qui en est la « voie » *tao*. C'est cette alternance qui constitue le monde tant moral que physique, et en même temps le régit ; le mauvais gouvernement est une perturbation du monde moral qui trouble cette alternance, et qui par là amène à la fois des cataclysmes célestes et terrestres, et la chute des mauvais princes.

Le nombre même de ces théories montre qu'aucune d'elles n'avait pleinement satisfait les esprits. Vers le IV^e siècle a. C., une famille de maîtres du royaume de Ts'i (dans le Nord du Chan-tong actuel), les Tseou, avait eu l'idée de les compléter les unes par les autres en les amalgamant, et, de plus, en y mêlant des notions cosmologiques

La religion chinoise dans son développement historique

empruntées à l'Occident et en particulier à l'Inde. L'école des Tseou paraît avoir eu un succès considérable ; ses idées furent largement acceptées dans les milieux savants. Elles y devinrent même si courantes qu'on oublia de qui on les tenait ; nous n'en connaissons guère que ce qui a passé dans le confucianisme et dans le taoïsme du début des Han, et il est difficile de juger par là de ses doctrines propres. On en vint à considérer celles-ci comme le bien commun de toutes les écoles et à n'attribuer plus aux Tseou que quelques idées particulières sur la constitution du monde, qui avaient paru trop singulières et n'avaient pas été admises.

Mais la spéculation métaphysique n'avait d'intérêt pour les ^{p.091} lettrés qu'autant qu'elle servait de fondement à une doctrine de gouvernement. Or, dès la fin des Royaumes Combattants, au III^e siècle a. C., les doctrines de gouvernement avaient fini par se réduire à deux systèmes typiques qu'on désignait par deux formules (nous dirions aujourd'hui deux slogans) opposés : gouvernement par les Hommes et gouvernement par la Loi.

La doctrine du gouvernement par la Loi était une doctrine pratique, celle de l'école qu'on a appelée les Légistes. Celle du gouvernement par les Hommes était soutenue surtout par les Ritualistes, et en particulier par les maîtres grands et petits de l'école de Confucius. Pour ceux-ci, le bon gouvernement ne peut exister que lorsqu'il survient un Saint roi qui gouverne en prenant pour principes de gouvernement l'Altruisme et l'Équité, et cela n'arrive que rarement, — au plus une fois tous les cinq cents ans, dit Mencius. Au contraire, pour les Légistes, le bon gouvernement existe quand la Loi est bonne et que le souverain l'applique rigoureusement sans jamais la relâcher. La conséquence est que, selon les premiers, pour préparer les voies au bon gouvernement, il faut étudier les préceptes des Saints rois tels qu'ils sont transmis dans les Livres Classiques en préceptes constituant la règle et la norme de tous les temps ; pour les seconds, les Livres Classiques ne servent à rien parce que, les circonstances actuelles étant autres que celles de l'antiquité, les préceptes qu'ils contiennent ne sont plus applicables.

La religion chinoise dans son développement historique

Parmi les savants, ceux qui faisaient métier d'instruire les jeunes gens et qu'on appelait, d'après le *Tcheou li* ou *Rites des Tcheou*, les Instructeurs *che* et les Instituteurs *jou*, étaient naturellement portés à la théorie du gouvernement par l'Homme, puisqu'elle se fondait sur les Livres Classiques, et que ces livres étaient la base de tout l'enseignement. Le monde des savants se divisa ainsi en deux partis antagonistes, l'École des Légistes *fa-kia* et l'École des Instituteurs *jou-kia* (terme rendu généralement par École des lettrés), dans une lutte qui ne fut pas seulement philosophique, mais eut son enjeu politique. En effet, vers la fin du III^e siècle a. C., les Ts'in protégèrent les Légistes et persécutèrent les lettrés, tandis que finalement, après un demi-siècle d'hésitation, les Han favorisèrent les lettrés. Cette discussion, qui dura deux siècles, n'a pas de rapport avec l'histoire religieuse de la Chine, mais elle explique comment le nom de ^{p.092} Confucius s'est trouvé rattaché à la Doctrine des lettrés *jou-kia* : les écoles qui se réclamaient de lui et de ses disciples furent les principaux adversaires des Légistes. C'est à une théorie de gouvernement opposée à celle des Légistes, et non à une doctrine métaphysique, que le nom de Confucius a servi de drapeau.

À l'époque des Han, la Doctrine des lettrés, devenue désormais le confucianisme, était essentiellement une doctrine de gouvernement se fondant sur des principes cosmologiques empruntés à l'école de Tseou, et s'appuyant sur l'enseignement des Livres Classiques, enseignement dont on faisait remonter la tradition immédiate à Confucius, mais qui n'était que la transmission de la doctrine séculaire des anciens Rois Saints. Les Cinq Livres Classiques, qui sont aujourd'hui comme la Bible du confucianisme, étaient sous les Han le « Livre des Mutations » *Yi-king*, le « Livre des Odes » *Che-king*, le « Livre des Documents » *Chou-king*, les « Printemps et Automnes » *Tch'ouen-ts'ieou*, le « Livre des Rites » *Li-king*. Ce Canon scripturaire, qui servait de base à l'enseignement dans les écoles des Han, s'était constitué assez tôt, au moins pour une partie. Dès le III^e siècle a. C., il est mentionné dans le *Tso-tchouan* et par le philosophe Siun-tseu ; au temps des Han, on en

La religion chinoise dans son développement historique

attribuait la compilation à Confucius. Antérieurement aux Han, la liste contenait un « Livre de la Musique » *Yo-king*, tandis qu'il y manquait le « Livre des Mutations », alors considéré comme un simple manuel technique de divination.

Le « Livre des Mutations » *Yi-king* était un recueil de formules les unes entières, les autres brisées (les *koua* ou « hexagrammes »), divinatoires. Soixante-quatre figures, formées chacune de 6 lignes, servaient d'en-têtes aux 64 chapitres divisés chacun en 6 paragraphes (un pour chacune des 6 lignes) contenant une petite formule en vers ou en prose, proverbe, allusion à un précédent divinatoire célèbre, etc. C'était la partie fondamentale du livre, celle qui servait à la divination : par un procédé qui varia suivant les époques, on obtenait la désignation d'un des 64 hexagrammes, et on tirait, des formules relatives à chacun d'eux, la réponse divinatoire. Cette partie technique était suivie d'explications, attribuées au roi Wen et au duc de Tcheou, et de petits traités séparés dont on rapportait la composition ^{p.093} à Confucius. Ceux-ci ont joué un rôle capital dans le développement de la pensée chinoise depuis les Han, parce qu'ils sont la seule partie des Classiques qui traite de métaphysique. Toute la langue philosophique leur a été empruntée de tout temps. Le sens originel tant de ces textes dans leur ensemble que de chacun des termes techniques en particulier n'est pas toujours facile à comprendre ; mais le sens qui leur a été attribué au temps des Han est relativement clair, et on peut en saisir assez bien l'évolution ultérieure à travers les transformations que des influences diverses, surtout bouddhiques, ont fait subir à leur interprétation.

Le « Livre des Odes » *Che-king*, recueil de pièces de vers anciens d'origines diverses, poésies de cour sur des thèmes populaires et hymnes rituels, avait été pris dès avant les Han comme un livre de morale gouvernementale. La première partie surtout, les « Odes des Principautés » *Kouo-fong*, formée originellement de petites pièces de toute sorte sur des thèmes populaires, chansons des réunions de jeunes gens au printemps et en automne, chansons d'épousailles, plaintes de femmes délaissées, etc., était considéré comme un véritable cours de

La religion chinoise dans son développement historique

morale ; chaque pièce, chaque vers, avait à côté de son sens littéral une interprétation exégétique qui les rapportait aux devoirs des princes ou des ministres et au bon gouvernement ; et cela en a fait par excellence le livre des exhortations et des remontrances au souverain, par le moyen d'allusions qui suggéraient la critique à tout lecteur, sans exprimer rien ouvertement.

Le « Livre des Documents » *Chou-king* ou, comme on l'appelait anciennement, *Chang-chou*, jouait un rôle analogue, mais avec moins d'ampleur. Il se composait de pièces, pour la plupart en prose, composées dans le style des documents officiels, mais où les considérations sur des questions d'éthique, de politique et de bon gouvernement (qui semblent avoir souvent servi de préambules aux documents réels, si on en juge par quelques inscriptions), recevaient un développement particulier ; il y avait des harangues des Saints rois, des récits de leurs hauts faits, et aussi de simples descriptions de cérémonies, comme « la Charge » *Kou-ming*, qui décrit la transmission du pouvoir d'un roi à son fils, des *libretti* des grandes danses des sacrifices aux ancêtres des rois Tcheou, etc. Toutes ces pièces étaient attribuées aux Saints rois de la haute antiquité, aux premiers rois des p.094 Tcheou, et à divers princes considérés comme des sages. La pièce la plus importante au point de vue philosophique, celle qui eut l'influence la plus considérable sur le développement des idées philosophiques et religieuses des lettrés, est le « Grand Plan » *Hong-fan* premier essai d'explication philosophique du Pouvoir royal, encadré d'une représentation générale du monde caractérisée par l'absence presque complète de toute croyance à des dieux personnels.

Les « Printemps et Automnes » *Tch'ouen-ts'ieou* sont les Annales de la principauté de Lu, patrie de Confucius. C'est une petite chronique sèche des événements se rapportant à la principauté et aux pays voisins. Il n'y a aucun jugement explicite sur ces événements ; mais, dès l'antiquité, on a cru trouver des jugements éthiques implicites dans la manière dont les faits et les noms sont exprimés ou même ne le sont

La religion chinoise dans son développement historique

pas : l'emploi d'un nom personnel, la suppression d'un titre, etc., sont des blâmes.

Enfin le « Rituel » *Li-king*, que l'on appelle aujourd'hui *Yi-king*, décrivait en détail les principales cérémonies de la vie des patriciens, banquets, tir à l'arc, ambassades, funérailles, etc. ; l'enseignement s'en accompagnait d'un enseignement des formules et de la manière de les réciter, donné par un récitant *song*, qui apprenait aux étudiants les textes et les mélodies justes sur lesquelles les prononcer. Cet ouvrage perdit de son importance dès les Han Postérieurs, et on lui préféra un recueil de « Mémoires sur les Rites » *Li-ki*, compilé au I^{er} siècle a. C.

Tous ces livres sont des ouvrages de dates et d'origines très différentes : les plus anciens, *Chou-king* et *Che-king* remontent aux IX^e-VIII^e siècles a. C., tandis que le *Tch'ouen-ts'ieou* et les appendices philosophiques du *Yi-king* sont du V^e et du IV^e siècle, et le « Rituel » est plus moderne encore.

C'est par ces livres que se faisait l'enseignement. Il ne s'agissait pas, à l'époque des Han, d'un enseignement *ex cathedra*, raisonné et suivi, de la doctrine, illustrée à l'aide des Classiques, mais au contraire d'une étude de chaque Livre au cours de laquelle divers points de doctrine étaient enseignés de la manière la plus incohérente. L'explication des Classiques n'avait pas du tout un caractère philologique : ce qui a subsisté des gloses du temps des Han Antérieurs p.095 montre que les maîtres ne serraient pas toujours le sens de très près ; ils se souciaient peu du sens littéral, et leurs efforts ou leurs travaux ne cherchaient nullement à le mieux saisir. Ce ne fut qu'avec le progrès des études, vers les dernières années du I^{er} siècle a. C., que certains lettrés commencèrent à y prendre intérêt. On loue un maître d'avoir « laissé douteux ce qui est douteux » : il avait bien maintenu la tradition, sans y rien ajouter de son cru. « Cultiver les Classiques » *sieou king*, c'était (et ç'a toujours été pour les Chinois) d'une part savoir lire le texte, ou plutôt savoir le réciter par cœur correctement (de là tant de gloses de prononciation), et de l'autre connaître non pas

La religion chinoise dans son développement historique

tant le sens littéral que le sens philosophique de chaque passage, tel que la tradition l'interprétait de façon plus ou moins arbitraire. Le texte lui-même n'était guère qu'un aide-mémoire auquel on accrochait toutes les théories métaphysiques, éthiques, politiques, etc., de la Doctrine des lettrés. Cet enseignement philosophique était la partie essentielle de l'enseignement de chaque Livre.

On enseignait le confucianisme, avec les traits propres à chaque école, à propos de chaque Classique. Dans les temps modernes, les différentes matières de l'enseignement se répartissaient entre chacun d'eux : le *Yi-king* fournissait la métaphysique, le *Che-king* la morale théorique, les Rituels la morale appliquée et les rites, etc. À l'époque des Han, rien de semblable. Chaque maître n'enseignait, la plupart des étudiants n'étudiaient qu'un seul livre ; au moyen de cet unique Classique, on expliquait tout à la fois métaphysique, morale, rites, etc. La divination n'était pas réservée au *Yi-king* ; l'école du *Che-king* du pays de Ts'i avait développé autour des « Odes des Principautés » un système de divination appliquée au gouvernement, des espèces de *sortes virgilianæ* d'un caractère particulier. Une théorie des nombres s'était également greffée sur le *Tch'ouen-ts'ieou* et le principal titre de gloire de Tong Tchong-chou, au début du règne de l'empereur Wou (entre 140 et 120), n'était pas d'être un excellent maître exposant très clairement les idées fondamentales du *Tch'ouen-ts'ieou* telles qu'elles ressortent du Commentaire de Kong-yang, mais bien de savoir tirer de ce livre soit des pronostics des choses futures, soit des explications des choses présentes ou passées. On trouvait les préceptes de l'éthique gouvernementale dans le ^{p.096} *Yi-king* autant que dans le *Tch'ouen-ts'ieou* et le *Che-king*. C'est cet enseignement philosophique qui constituait la partie capitale de l'enseignement de chaque école. De même que les textes eux-mêmes, il était considéré comme dérivant de Confucius ; bien plus, il était la parole même du Maître, tandis que les textes n'étaient pas son œuvre propre, mais étaient des ouvrages seulement recueillis par lui, et qui servaient en quelque sorte de crochets porte-idées, à quoi suspendre les développements

La religion chinoise dans son développement historique

philosophiques. L'enseignement oral était aussi nécessaire que le Livre écrit ; il en était le complément, l'explication orthodoxe sans laquelle les disciples se seraient égarés. C'est cette exégèse qui compte seule pour l'histoire religieuse depuis les Han (et même un peu avant), à l'exclusion du sens premier des textes, oublié dès le jour où ils furent adoptés comme Classiques.

Pour que le commentaire pût remplir son rôle de complément du Livre écrit, il fallait que l'enseignement oral fût transmis de maître à maître sans omission ni erreur. La crainte de perdre quelque chose de la doctrine fit conserver pour chaque Livre les explications, quelquefois contradictoires, des maîtres divers qui en avaient constitué l'enseignement au début du II^e siècle a. C. : on eut ainsi trois écoles différentes pour le *Che-king*, celle de maître Han, celle du pays de Ts'i et celle du pays de Lou ; trois aussi pour le *Chou-king*, c'est-à-dire pour les chapitres dont on attribuait la conservation au vieillard Fou Cheng ; quatre pour le *Yi-king*.

Aussi, lorsque l'enseignement se constitua officiellement à l'époque des Han, les divers maîtres n'étaient-ils nullement d'accord sur les explications de tous les points de chaque Classique. Dans la peur de risquer de perdre quelque chose de la pensée du Saint, on accueillit toutes leurs explications ; et lorsque l'empereur Wou, en 124 a. C., créa à la capitale une école supérieure, la Grande École *t'ai-hio*, avec ses Savants Maîtres des Cinq Classiques *wou-king po-che*, il fonda pour chaque Livre autant de chaires qu'il y avait d'interprétations diverses enseignées par des lettrés célèbres : non pas une chaire pour les Livres Classiques mais une pour chaque école particulière de chacun des cinq Livres Classiques.

On ne sait pas au juste combien il créa de chaires ; au I^{er} siècle de notre ère, il y avait quinze chaires pour les Cinq Classiques. Chacune de ces chaires avait son interprétation propre de son Livre, p.097 différente par certains points de celle des autres. Et les maîtres d'une école d'interprétation n'avaient pas même le droit d'adopter une explication venant d'une des autres ; ils devaient enseigner exactement ce qu'ils

La religion chinoise dans son développement historique

avaient appris de leurs propres maîtres, sans aucun changement ; en 102 p. C., Siu Fang demanda, dans un rapport à l'empereur, des châtements pour des maîtres dont les explications n'étaient pas conformes à l'interprétation des anciens maîtres de leur école. Les divergences allaient souvent loin : recension du texte, explications, endroits où les explications s'accrochaient, tout cela pouvait différer. Et cependant, quand les étudiants avaient achevé leurs études, quel que fût le Classique et quelle que fût l'école de ce Classique que chacun avait choisis, ils avaient tous appris la même doctrine : mieux encore, ils l'avaient tous apprise à peu près de la même façon. Il n'y avait aucun enseignement dogmatique ; jamais le maître n'exposait une théorie d'ensemble ; tout se faisait par de petites touches, des séries de détails à propos de passages des textes. Mais la doctrine que les maîtres suggéraient plus qu'ils ne l'exposaient était bien la même dans toutes les écoles, en dépit de toutes les divergences de détail, et se donnait pour celle des Saints transmis par tradition. De cette doctrine, le fond était la notion de l'interaction de ce que nous appellerions le monde physique et le monde moral, notion dont j'ai exposé ci-dessus les origines.

La Grande École joua un rôle considérable dans l'histoire du confucianisme et, par là, de la religion chinoise, parce qu'elle devint immédiatement la dispensatrice de la doctrine orthodoxe. À la fin du III^e siècle avant notre ère le Premier empereur de Ts'in (c'est ce que signifie le titre de *Ts'in che houang-ti* qu'il se donna) avait tenté d'organiser un ordre nouveau et, peu favorable à une doctrine qui prônait l'antiquité, il avait persécuté les lettrés, défendu l'enseignement des Classiques et ordonné de détruire tous les livres anciens. De cet Incendie des Livres (213 a. C.), les Classiques, qu'on apprenait par cœur, souffrirent relativement peu, de même que du changement d'écriture qui se produisit vers cette époque à la suite de l'invention du pinceau. Mais l'interdiction d'enseignement dispersa les écoles, et la guerre civile qui suivit la chute de la dynastie Ts'in chassa les maîtres. C'est seulement avec la paix des Han qu'ils ^{p.098} revinrent ; mais beaucoup d'entre eux

La religion chinoise dans son développement historique

avaient péri dans la tourmente, et bien des enseignements finirent alors. Néanmoins les écoles se reformèrent d'abord privées, comme celle de ce maître Chen qui, au début du II^e siècle a. C., fonda un enseignement du *Che-king* au Tch'ou (dans le Nord du Kiang-sou actuel), ou celle de Fou Cheng qui, vers le même temps, enseignait le *Chou-king* dans le Ts'i (Nord du Chan-tong). Quelques princes apanagés, le roi Ngan de Houai-nan, qui régna de 164 à 126, le roi Hien de Ho-kien, mort en 137, attirèrent les lettrés, recueillirent les livres anciens, créèrent des centres d'étude et des bibliothèques. Quand l'empereur Hiao-houei rapporta la prohibition des Classiques (191), il ne fit que reconnaître officiellement un état de choses déjà établi.

C'est dans ces conditions que l'empereur Wou, son petit-fils, en 124 a. C., organisa définitivement l'enseignement public dans tout l'empire en fondant la Grande École, complétée dans chaque commanderie par des écoles où un seul maître devait enseigner ce qu'il savait, un ou plusieurs Classiques. La Grande École des Han Antérieurs est mal connue ; celle des Han Postérieurs était formée d'un ensemble considérable de bâtiments. C'était une espèce de cité universitaire, avec des salles de cours, une bibliothèque, des appartements pour les maîtres et des logements pour les élèves ; le nombre des étudiants y fut toujours considérable : lorsqu'elle fut rebâtie en 130 p. C., on y fit 240 corps de bâtiments, avec 1.850 chambres pour loger les étudiants ; et, quelques années plus tard, on y voyait, outre les étudiants réguliers qui y étaient logés, plus de 30.000 auditeurs. Elle contribua à fixer l'enseignement des Classiques, en même temps qu'elle fut un centre de leur diffusion. Elle dépendait d'un recteur *t'ai-tch'ang*, ministre des Rites, qui veillait à ce que l'enseignement fût conforme à la tradition, et jugeait les maîtres accusés de corrompre la doctrine des anciens en introduisant quelque interprétation nouvelle. Les Savants Maîtres *po-che* n'enseignaient pas directement les élèves ; ils étaient assistés de professeurs adjoints appelés Disciples des Savants Maîtres *po-che ti-tseu*, en nombre variable suivant les époques (il y en eut à certains moments jusqu'à dix par chaire) ; ce sont ces Disciples seuls qui recevaient l'enseignement des Maîtres, et ils le transmettaient aux élèves.

La religion chinoise dans son développement historique

On étudiait chaque classique séparément ; à la fin du I^{er} siècle p.099 de notre ère, quelques-uns commençaient à les étudier tous successivement, comme ce personnage inconnu dont on a conservé un fragment d'épithaphe donnant sa carrière scolaire :

À quinze ans, il entra à la Grande École et apprit les « Rituels » ; à seize ans, il apprit les « Odes » ; à dix-sept ans, il apprit (le *Chou-king*) ; à dix-huit ans, il apprit le *Yi-king* ; à dix-neuf ans, il apprit le *Tch'ouen-ts'ieou*.

Mais la plupart se contentaient d'étudier un seul livre. Le règlement de 156 p. C. imposait l'étude de deux Classiques en deux ans. Les étudiants passaient un examen sur ces deux livres au bout de deux ans, et ceux qui étaient reçus recevaient un titre et un traitement ; ceux qui étaient refusés devaient recommencer le cycle complet de deux ans avant de pouvoir se présenter de nouveau. Ceux qui voulaient poursuivre leurs études apprenaient ensuite les trois autres Classiques, chacun en deux ans, avec un examen chaque fois. Cela faisait un total de huit ans pour l'ensemble des Cinq Classiques. Les examens se passaient ainsi : des questions étaient inscrites sur des fiches en bois, qu'on dressait les unes à côté des autres et sur lesquelles les candidats tiraient à l'arc pour déterminer la question à laquelle ils auraient à répondre ; ces questions étaient partagées en deux séries, que distinguait la taille des fiches en bois des questions faciles sur de petites fiches, et des questions difficiles sur de grandes fiches.

Après une période d'enthousiasme pour l'enseignement ainsi retrouvé et réorganisé, le rapprochement en un seul local de maîtres enseignant, avec une égale autorité, des interprétations différentes du même Livre fit saisir brutalement l'incohérence de la tradition : comment choisir entre ces interprétations qui toutes prétendaient également remonter à Confucius ? Ces divergences étaient particulièrement graves, pour les questions rituelles, qui ne sont pas seulement théoriques, mais aussi pratiques. C'était fort troublant, car il fallait dans chaque cas particulier faire un choix, donc laisser tomber

La religion chinoise dans son développement historique

une partie de la tradition : comment être sûr qu'on ne se trompait pas en faisant ce choix ? Dès la fin du I^{er} siècle de notre ère, de grands écrivains comme Wang Tch'ong et Hiu Chen se mirent à ^{p.100} composer des ouvrages où ils mettaient en lumière l'incohérence des traditions, bien plus, les contradictions entre les textes mêmes des Classiques. La belle certitude du début avait disparu ; il semblait que mieux on étudiait les Classiques, plus mal on connaissait la doctrine. L'orthodoxie s'effritait, et on ne savait où ni comment la retrouver.

Ce fut alors que, vers le milieu du II^e siècle p. C., deux lettrés remarquables, Ma Jong d'abord entre 140 et 150, puis Tcheng Hiuan entre 160 et 201, composèrent pour la première fois des Commentaires de tous les Classiques, et réussirent ainsi à établir, pour la première fois aussi une doctrine cohérente. Leurs idées ne différaient pas de celles de leurs devanciers ; mais l'effort pour établir une interprétation concordante de l'ensemble des Classiques les avait contraints à choisir entre les diverses interprétations d'un même passage, parfois même à écarter toutes les explications traditionnelles pour ne pas entrer en contradiction avec celles d'un autre livre ou d'un autre passage du même livre. De là, entre eux et leurs devanciers, d'innombrables différences de détail, que les lettrés des siècles suivants ont relevées soigneusement, et qui masquent souvent à nos yeux les ressemblances profondes. Car, pour le fond même de la doctrine, ils n'apportaient et ne voulaient rien apporter de neuf ; tout comme leurs prédécesseurs, ils se proposaient uniquement de mieux expliquer les idées du Saint, c'est-à-dire de Confucius. Pour eux comme pour leurs devanciers, monde physique et monde moral sont soumis aux mêmes règles et la ronde éternelle des Cinq Éléments régit aussi bien la succession des Vertus des Dynasties successives que celle des saisons de l'année ; en conséquence, l'Homme Supérieur doit se perfectionner pour être en état de remplir les fonctions publiques, car, par sa Vertu en ces fonctions, il aidera à la bonne marche de l'univers.

La religion chinoise dans son développement historique

Ces idées que la classe des lettrés devait essayer avec ténacité d'imposer à la masse du peuple chinois pendant vingt siècles ne faisaient presque aucune place à l'individu, simple rouage dans l'immense machine universelle, et ne touchaient qu'à l'éthique gouvernementale. Même si l'on « cultivait sa personne », on le faisait en songeant à la répercussion que cette « culture » aurait sur la ^{p.101} marche du monde, au cas où un bon souverain chercherait des sages pour en faire ses conseillers ; il fallait se mettre en état de remplir ces hautes fonctions. Il n'y avait aucune morale individuelle. On y suppléait dans une certaine mesure par la Doctrine de la Piété Filiale *hiao*.

La Piété Filiale n'est pas seulement le sentiment naturel des devoirs des enfants envers les parents ; c'est ce sentiment cultivé, réglé, canalisé dans son expression, et étendu à toute la vie morale. Il y a un code de la Piété Filiale qui impose strictement certains actes envers les parents vivants et morts, mais ce n'est pas l'essentiel ; l'essentiel est que l'amour et le respect dus aux parents inspirent et dirigent tous les actes du fils pieux. L'action de la Piété Filiale dépasse l'horizon de la famille dans tous les sens : elle s'étend aux relations des inférieurs avec les supérieurs, des sujets avec le souverain, et même en général des hommes entre eux, car « qui aime ses parents n'ose haïr autrui, qui honore ses parents n'ose être insolent envers autrui » ; elle atteint son point suprême dans le perfectionnement de soi-même. Le « Livre de la Piété Filiale », *Hiao-king*, composé un peu avant les Han, est le seul livre confucianiste ancien qui donne quelques principes d'éthique sociale pour l'homme qui n'est ni souverain ni ministre, dans ses rapports avec sa famille et avec les autres.

Ceux qui, plus enclins à la religion personnelle, s'intéressaient moins au problème de l'homme dans la société et dans l'univers qu'aux problèmes de la conscience individuelle, de la vie intérieure et de la morale privée, cherchaient dans les procédés des sorciers et sorcières des moyens d'entrer en relation directe et personnelle avec des dieux plus proches de l'homme, et même, par-delà les dieux, avec l'ultime réalité transcendante qu'ils appelèrent le Principe *tao*. De cette tendance devait sortir le taoïsme sous ses diverses formes.

La religion chinoise dans son développement historique

Le succès des Commentaires de Ma Jong et de Tcheng Hiuan sur les Livres Classiques du confucianisme fut immense. Désormais on pouvait prendre n'importe quelle question soulevée par les Classiques et, si l'on comparait les textes divers qui s'y rapportaient dans les divers Classiques, on ne se trouvait plus devant des explications contradictoires comme il arrivait trop souvent avant eux. Toutefois on p.102 reprocha bientôt à ces deux auteurs d'avoir subi trop fortement l'influence du taoïsme de leur temps. D'autre part, par son caractère même, leur œuvre avait fait sentir combien était léger, dans bien des cas, le lien qui rattachait la doctrine officielle aux Livres Classiques, et reconnaître tout ce qu'elle contenait d'étranger à ceux-ci.

Au III^e siècle, de nouveaux Commentaires furent composés par Wang Sou, dont le caractère moins métaphysique, et plus fortement athéistique, eut une grande influence sur le développement du confucianisme.

Pour confirmer leurs idées, Wang Sou et ses disciples fabriquèrent également quelques apocryphes. En rassemblant de nombreuses traditions sur Confucius, non sans y introduire des passages de leur invention, ils firent un ouvrage qui, malgré son succès, ne réussit pas à s'imposer, les « Entretiens d'école » *Kia-yu*. Et surtout ils essayèrent de reconstituer les chapitres, alors tout récemment perdus, du « *Chou-king* en caractères anciens » : ils rassemblèrent pour cela des fragments de textes divers, faisant intervenir leurs propres idées dans la manière de les choisir, de les classer et de les présenter, et dans les transitions par lesquelles ils les joignaient ; et ils y ajoutèrent un commentaire de leur cru qu'ils mirent sous le nom de K'ong Ngan-kouo, un lettré du II^e siècle a. C., ce qui justifiait leurs interprétations. Ils arrivèrent ainsi à faire entrer dans ces chapitres et dans leur commentaire leurs vues sur bien des sujets, en particulier à élargir la place du Ciel impersonnel aux dépens du Seigneur d'En Haut, le dieu personnel suprême, et à trancher diverses questions rituelles.

Le mouvement de réforme gagna peu à peu les autres Classiques. Nombre d'idées à la mode au temps des Han furent oubliées. L'emploi

La religion chinoise dans son développement historique

divinatoire de livres autres que le *Yi-king* fut abandonné ; les théories de l'école de Ts'i du *Che-king*, les parties les plus caractéristiques de la doctrine de Tong Tchong-chou, considérées comme superstitieuses et indignes du Saint, furent délaissées ; même les auteurs les plus célèbres furent frappés par cette nouvelle tendance, quand ils avaient donné dans ces idées, comme Tcheng Hiuan dans son commentaire sur le *Yi-king*. Mais cet ostracisme risquait de faire disparaître la belle cohérence que Ma Jong et Tcheng Hiuan avaient introduite dans l'étude des Classiques. Et l'on vit reflourir ^{p.103} pendant plusieurs siècles les commentaires spéciaux de chaque Classique, si bien que, le morcellement de la Chine en plusieurs États indépendants aidant, l'enseignement officiel redevint tout à fait disparate.

Au VII^e siècle, les fondateurs de la dynastie T'ang, voulant mettre de l'ordre dans les rites et dans l'instruction publique comme dans l'administration, firent faire une édition officielle des Classiques, accompagnée de commentaires anciens choisis et d'une paraphrase officielle, appelée « sens correct » *tcheng-yi* et destinée à mettre d'accord ces divers commentaires : ce fut l'œuvre de Kong Ying-ta, un descendant de Confucius. Le choix de commentaires anciens éliminait tous ceux qui se rapportaient aux notions de prévision de l'avenir et autres qui avaient perdu du terrain depuis les Han. Le cas est particulièrement net pour le *Yi-king* : le commentaire de Wang Pi qui fut choisi avait soulevé toute une polémique depuis sa publication au milieu du III^e siècle ; accepté par les dynasties chinoises du Sud à la Grande École des Tsin, des Song et des Leang, il ne l'avait pas été dans le Nord, où la Grande École des Wei Septentrionaux avait conservé le commentaire de Tcheng Hiuan. Wang Pi, dans la préface de son *Tcheou-yi lio-li*, déclare que le *Yi-king* explique le Principe de l'Homme *jen-tao* ; à la différence de celle de Tcheng Hiuan, son exégèse était centrée sur l'Homme et avait un caractère essentiellement philosophique.

On arriva ainsi à donner l'explication des Classiques en deux temps : d'une part, un certain nombre d'anciens commentaires, choisis exprès, donnaient l'explication philologique et quelques idées philosophiques

La religion chinoise dans son développement historique

fondamentales, en évitant toute tendance exagérée en quelque direction que ce fût, et en présentant autant que possible des idées moyennes ; de l'autre, la paraphrase de Kong Ying-ta reprenait en détail à la fois le texte et les anciens commentaires, harmonisant les divergences, discutant les points douteux, apportant de loin en loin les opinions d'autres commentateurs pour les accepter ou les repousser, et présentait ainsi, sans avoir l'air d'y toucher, l'interprétation définitive des textes suivant la doctrine orthodoxe officiellement adoptée et fixée par les maîtres de l'époque des T'ang.

Dans ce nouvel enseignement, chaque Livre Classique recevait ^{p.104} en quelque sorte sa part de la doctrine. La métaphysique était attribuée au *Yi-king* ; la philosophie politique se partageait entre le *Chou-king* et le *Tch'ouen-ts'ieou*, le premier donnant les principes généraux du gouvernement et des rapports entre princes et ministres, le second suggérant les règles de chaque cas particulier ; l'éthique gouvernementale ressortissait au *Che-king*, la philosophie des relations entre les membres de la société aux Rituels, surtout au *Li-ki*, la morale pratique au *Hiao-king*. On n'étudiait plus tout l'ensemble des doctrines à propos d'un seul Livre ; il fallait un cycle complet d'études embrassant les Treize Classiques, ou au moins les cinq grands Classiques.

Ce n'est pas une théorie nouvelle qu'apporta l'école des T'ang ; c'est une « somme » de tout le travail antérieur, somme raisonnée et raisonnable, qui remettait une fois de plus de l'ordre dans la Doctrine des lettrés et établissait l'unité dans les esprits comme il venait d'être rétabli matériellement dans l'empire. La compilation de cette énorme somme produisit une véritable révolution dans les études, en supprimant l'obligation de passer par les écoles ; avec ces gloses qui expliquaient phrase par phrase le texte et la tradition, et dont on était sûr qu'elles donnaient l'interprétation orthodoxe, il était possible de se passer de maître, et chacun pouvait étudier les Classiques tout seul sans crainte de tomber dans l'erreur, Aussi les écoles commencèrent-elles à perdre de leur importance, pendant que celle des examens grandissait : les concours devenaient la véritable pierre de touche des

La religion chinoise dans son développement historique

lettrés. Et le confucianisme y gagna en profondeur : le livre pénétra là où il n'y avait jamais eu d'école ; il atteignit des familles provinciales et de petits lettrés dont les fils, jusqu'alors, s'étaient vus réduits, faute d'école, à un enseignement confucianiste élémentaire. De là le renouveau du confucianisme, qui marqua l'époque des T'ang.

De même que les lettrés des Six Dynasties avaient travaillé sur l'œuvre de Tcheng Hiuan, ceux des T'ang et des Song travaillèrent sur l'œuvre de Kong Ying-ta : c'est elle qui a permis la grande floraison philosophique du confucianisme, et en particulier, sous les Song, aux XI^e et XII^e siècles, le mouvement des Cinq Maîtres, dont le dernier et le plus célèbre, Tchou Hi, élaborait la théorie qui fut ^{p.105} érigée en orthodoxie officielle un siècle après sa mort et qui l'était encore au début de ce siècle.

Une fois le premier enthousiasme passé pour l'œuvre de Kong Ying-ta qui réalisait la mise en ordre de la Doctrine des lettrés, on avait commencé, exactement comme au temps des Han, à y découvrir des contradictions. Puisque les lettrés avaient fait leur cet adage de Mencius que « la Nature Humaine est bonne », comment expliquer la « culture de la personne » *sieou-chen*, ce perfectionnement moral, que préconisait le *Tchong-yong* attribué à Confucius ? La difficulté était sérieuse et fut cause de nombreuses discussions sur la Nature Humaine *sing*. Dès la fin des T'ang, au IX^e siècle, le grand prosateur Han Yu, résumant en de courts essais la doctrine orthodoxe sur le *tao*, sur la Nature Humaine, etc., essayait d'expliquer l'existence du mal en dépit de la bonté foncière de l'Homme, par un procédé scolastique de distinction et classification. Il proposait de ne plus considérer la Nature Humaine comme une et pareille chez tous les hommes, mais, au contraire, de différencier trois degrés : chez certains, la Nature est tout à fait bonne, et ils n'ont pas besoin d'être enseignés pour agir bien : ce sont les Saints ; chez d'autres, elle contient du bon et du mauvais et ils ont besoin d'être enseignés ; chez les derniers, elle est toute mauvaise, et aucun enseignement ne les fera bien agir. Ces idées, en se

La religion chinoise dans son développement historique

surajoutant au vieux problème des réactions de l'Homme sur l'Univers, sur la Nature Céleste, tendirent à faire de celui-ci un problème de morale et de psychologie plus qu'un problème de métaphysique.

Cette recherche devait ramener au *Yi-king*, le seul des Classiques qui tente d'expliquer les relations de l'Homme avec le Ciel, alors que les autres se contentent de décrire les résultats de cette relation. L'étude de ce livre, délaissé à l'époque des T'ang, fut remise à la mode vers le milieu du X^e siècle par Li Mou, un des conseillers du fondateur de la dynastie Song ; et un des plus célèbres écrivains du siècle suivant, Sou Siun, fit de ce Classique un commentaire nouveau qui eut grand succès.

#Son contemporain Chao Yong en reprit aussi l'étude à laquelle il consacra sa vie ; il enseigna avec beaucoup d'éclat de 1040 à ^{p.106} 1077. Fortement imbu de taoïsme et de bouddhisme, il proposait pour méthode ce qu'il appelait « Précéder le Ciel » *sien-t'ien*. La doctrine vulgaire consiste, expliquait-il, à « Suivre le Ciel » *heou-t'ien*, c'est-à-dire à partir de l'étude des choses extérieures pour atteindre à la connaissance du Cœur ou, comme nous dirions, de l'esprit humain ; la vraie méthode, à l'inverse, part du Cœur pour atteindre les « traces », *tsi*, c'est-à-dire les choses extérieures. Elle conduit à reconnaître que « les 10.000 transformations et les 10.000 choses » (tous les phénomènes) naissent dans le Cœur et non à l'extérieur. La secte bouddhique du Dhyâna *tch'an-tsong* enseignait que les phénomènes sont irréels, et que le salut vient de la réalisation de leur caractère irréel, ce qu'elle exprimait par une de ces brèves formules qu'elle aimait : « Le Cœur, c'est le Bouddha ». Cette formule signifie que tout homme a la Nature de Bouddha, mais ne s'en rend pas compte ; quand il s'en rend compte, il est sauvé. T'chao Yong emprunta cette formule en la transposant en termes confucianistes : il déclara que « le Cœur, c'est le Grand-Faîte *t'ai-ki* » ; Cœur *sin*, Nature *sing*, Personne *chen*, ces trois termes différents des philosophes bouddhistes, confucianistes et taoïstes, masquent simplement la différence de vue, et ne sont que trois manières de saisir le Tao, présent à la fois dans le monde et dans l'homme. Aussi suffit-il de vider le Cœur de tout ce qui lui est extérieur

La religion chinoise dans son développement historique

pour qu'il appréhende ce qui est spontanément en lui, c'est-à-dire le Grand-Faîte ; c'est cette connaissance qui est celle de l'Homme Supérieur.

Les idées de Chao Yong eurent un énorme retentissement et une grande influence sur les lettrés du début des Song, dont beaucoup furent ses auditeurs ; mais elles étaient trop pleines de notions bouddhiques et taoïques empruntées telles quelles pour être admises facilement : on les admira plus qu'on ne les accepta. Leur élaboration se poursuivit pendant un siècle avant que le génie de Tchou Hi (mort en 1200 de notre ère) en tirât un système qui est devenu officiellement la Doctrine des lettrés *jou-kiao* depuis le XIV^e siècle.

Pour bien comprendre le système de Tchou Hi, il est nécessaire d'en examiner au préalable les antécédents historiques et d'indiquer la nature du problème qui se posait à sa pensée. Le problème central de la Doctrine des lettrés dans tous les temps, c'est ^{p.107} un problème d'éthique ; et c'est probablement ce qui a fait dire si souvent que le confucianisme était avant tout une morale, ce qui est loin d'être exact. Sous la forme où ce problème s'est posé aux lettrés chinois, il nous apparaît sans objet ; il s'agit, en effet, d'une éthique très particulière, bien différente de ce que nous entendons généralement par ce mot, et c'est probablement pour cela qu'il est si souvent omis dans les exposés occidentaux du confucianisme. En réalité, ce problème est celui de l'action des actes bons ou mauvais de l'Homme (et en particulier des actes de gouvernement du Souverain, représentant l'humanité) sur la marche régulière des phénomènes naturels, marche des astres, éclipses, tremblements de terre, inondations, etc., et sur les affaires humaines, morts des souverains, révoltes, renversements de dynasties, etc.

Au temps des Han, on avait donné de cette question une explication métaphysique : elle est fort bien exposée vers le milieu du II^e siècle a. C., par Tong Tchong-chou, un Savant Maître de la Tradition de Kong-yang du *Tch'ouen-ts'ieou*, dont les idées jouirent d'une vogue considérable au début du règne de l'empereur Wou ; elles paraissent

La religion chinoise dans son développement historique

avoir exercé sur la pensée de cette époque presque autant d'influence que plus tard la théorie des Cinq Maîtres sur celle des Song. L'intervalle entre le Ciel et la Terre est rempli de Souffle *k'i*, sorte de fluide où l'Homme est enfoncé « comme le poisson dans l'eau ». Le Souffle du Ciel est le *yang*, le Souffle de la Terre est le *yin*, et ces deux Souffles en s'unissant produisent l'Unité d'où dérivent toutes choses ; ils ne constituent pas une qualité, parce qu'étant opposition ils ne peuvent jamais commencer d'agir ensemble, mais se succèdent constamment, en sorte qu'il n'y a jamais qu'un seul des deux en action. À cette union des Souffles du Ciel et de la Terre, l'Homme, c'est-à-dire le souverain, se mêle par le Souffle de son gouvernement ; celui-ci n'a pas de peine à se mêler à eux, parce qu'il n'en diffère pas. Le Souffle du *yin* et du *yang* est à la fois dans le monde et dans l'Homme : dans l'Homme, il fait l'amour, la haine, la joie et la colère, dans le monde, le beau temps, le mauvais temps, le chaud et le froid. Les actes mauvais de l'Homme sont donc susceptibles de réagir sur le Ciel et la Terre, produisant des perturbations des Cinq Éléments, éclipses, inondations, prodiges, etc. ; si la cause de ce trouble ne ^{p.108} cesse pas, c'est-à-dire si le mauvais gouvernement continue, les perturbations atteindront l'aspect moral des Cinq Éléments, c'est-à-dire les Cinq Vertus, et ainsi le peuple sera troublé et des révoltes surviendront ; le prince qui gouverne mal perdra le Mandat Céleste et sa dynastie tombera.

Ces idées qui furent acceptées par les lettrés des Han parurent un peu crues aux lettrés des époques postérieures. Dès le temps des T'ang, on les avait abandonnées et on cherchait une explication moins grossière, en attaquant cette fois le problème du côté psychologique, l'identité de la Nature Humaine et de la Norme Céleste devant servir de terme de passage entre l'Homme et le Ciel, le monde moral et le monde physique. Les lettrés de la fin des T'ang posèrent les données fondamentales du problème comme je l'ai indiqué ci-dessus ; mais il ne fut résolu définitivement que par les maîtres des Song. Après eux, sous les Ming, Wang Yang-ming franchit le dernier pas et finit par ne plus

La religion chinoise dans son développement historique

envisager que le problème moral lui-même, celui de la Nature Humaine, du bien et du mal, et de la conscience.

Le système des Song, auquel Tchou Hi a donné sa forme définitive au XII^e siècle, peut être considéré comme un système philosophique plutôt que comme un système religieux ; mais il est si étroitement lié à la religion officielle qu'il est difficile de l'en séparer. Il lui sert de base métaphysique et d'explication rationnelle tout à la fois ; il tient la place des croyances religieuses dans l'esprit de la plupart des lettrés, et, de la classe des lettrés, il s'est répandu dans les milieux populaires qu'il a influencés sans toutefois les convertir entièrement. Il a par suite sa place dans un exposé du développement de la religion chinoise.

Selon Tchou Hi, l'univers et chacune de ses parties sont composés de deux principes coéternels, infinis, distincts mais inséparables ; un principe normatif, la Norme *li*, et un principe matériel, le Souffle *k'i*. Le premier est imperceptible aux sens, le second peut prendre une forme sensible ; leur réunion constitue la Grande-Unité *t'ai-yi*, qu'on appelle aussi le Grand-Faîte *t'ai-ki*, entité infinie, douée d'activité par la présence intime du *li* qui la rend capable de produire en elle-même toutes choses. Le Grand-Faîte, en produisant p.109 toutes choses, passe indéfiniment par deux phases : il sort du repos pour être actif, il cesse d'être actif pour rentrer dans le repos. La phase de repos est le *yin*, la phase d'activité est le *yang* ; et cette alternance perpétuelle du *yin* et du *yang* produit à son tour les Cinq Éléments, Bois, Feu, Terre, Métal, Eau, qui se succèdent en un cycle sans fin. Des Cinq Éléments dérivent le Ciel et la Terre, et de ceux-ci toute la création.

Le monde sensible (et en particulier les affaires humaines) est réglé par le Ciel : c'est en tant que recteur suprême du monde qu'on donne au Ciel les titres d'Auguste Ciel *Houang-t'ien*, *Hao-t'ien*, et de Seigneur d'En Haut *Chang-ti*. Cela ne veut pas dire qu'il soit une divinité personnelle. Le Ciel, comme tous les êtres produits, est constitué par une substance matérielle que nous voyons dans la voûte azurée, et par la Norme, le *li*, qui en est le principe recteur. Le *li* régit le Ciel comme

La religion chinoise dans son développement historique

l'esprit régit l'homme, on peut dire qu'il est l'esprit du Ciel ; mais son activité ne s'exerce pas à la manière de l'esprit humain : il ne pense pas, il met en œuvre simplement la Bonté *jen* (une des grandes Vertus du confucianisme), et par cette Vertu le Ciel crée constamment et indéfiniment les êtres et les choses. Il ne met pas la Vertu du *jen* en œuvre volontairement, intentionnellement : il le fait simplement parce qu'elle est le mode d'activité spirituelle du *li*, comme les Cinq Eléments sont le mode d'activité physique du *k'i*. En somme, le Ciel crée le monde parce qu'il ne peut faire autrement, sa Nature propre étant la parfaite Bonté ; mais la création n'est pas un acte volontaire d'une divinité consciente. Et son action sur le monde conserve le même caractère : il élève ou abaisse les souverains, parce qu'ils agissent conformément ou non à la Vertu de Bonté qui est le principe d'activité de la Norme Céleste. Sur un plan moins élevé, le destin de chaque homme est également régi par le Ciel, qui se montre favorable ou défavorable suivant qu'il agit ou non conformément à la Norme Céleste. L'action du Ciel se fait sentir directement sur l'esprit même de l'homme, en tant que la Nature de l'homme est en lui la Norme, le *li* donné par le Ciel, et que le *li* particulier de chacun de nous est foncièrement identique au *li* universel dont il est un fragment : mais un fragment qui n'amoindrit pas plus le *li* universel que les mille reflets de la Lune sur les vagues, bien qu'ils ^{p.110} soient autant de reflets distincts, n'amoindrissent le disque de la Lune qui brille dans le ciel.

Quel est le rôle de la religion officielle dans le monde ainsi conçu ? Il est double. Les rites agissent réellement sur le plan matériel, et aident à la bonne marche du monde ; d'autre part, ils agissent sur l'esprit de chaque homme en le rappelant à la mise en pratique des Vertus qui constituent la Norme Céleste. L'univers étant un, et le monde physique et le monde moral n'étant pas essentiellement différents, tous les actes de l'homme réagissent sur l'un comme sur l'autre. C'est ce qui fait l'utilité de la religion officielle telle que l'ont établie les Saints de l'antiquité, et en particulier Confucius, en conformité avec la Norme Céleste, à la fois pour la bonne marche du monde et pour le

La religion chinoise dans son développement historique

développement moral de chaque individu. Au contraire les religions hétérodoxes, comme le bouddhisme et le taoïsme, sont des superstitions sans fondement et jettent le désordre dans le monde comme dans les esprits.

Tel est le confucianisme de Tchou Hi, qui, enseigné officiellement depuis cinq à six siècles, a tenu lieu de croyance à un nombre sans cesse croissant de lettrés chinois.

@

VI

La religion populaire moderne

@

p.111 Le confucianisme et le taoïsme, les deux grands systèmes créés en Chine même, avec le bouddhisme importé de l'Inde, alimentèrent pendant des siècles la vie religieuse des Chinois de toute classe, menant les uns contre les autres une lutte tantôt ouverte, tantôt sournoise, qui les usa peu à peu. Le bouddhisme et le taoïsme moururent lentement entre le VII^e et le XIV^e siècle, non sans jeter encore quelque éclat ; aujourd'hui, par une sorte de paradoxe comme l'Orient en présente si souvent, ils ont encore un clergé, mais ils n'ont plus de fidèles. Leurs cérémonies s'accomplissent encore journellement et souvent avec grand faste ; mais ils n'ont plus de vie propre ni l'un ni l'autre, du moins en tant que systèmes religieux définis et distincts. Le confucianisme est resté plus vivant, sinon comme système religieux, au moins comme système de direction de vie ; mais ce n'est que dans un milieu relativement restreint, celui des lettrés.

À mesure que les masses populaires se détachaient des religions anciennes, elles se créaient à leur usage propre une sorte de système syncrétique qui unissait en proportion inégale des croyances empruntées à ce qu'on appelle les Trois Religions, et spécialisait de plus en plus le clergé qui s'est réduit, en somme, à deux classes de sorciers supérieurs ayant des rôles différents. Bonzes bouddhistes d'une part, *tao-che* de l'autre, possèdent des pouvoirs surnaturels, les premiers en ce qui concerne les âmes des morts qu'ils savent délivrer des supplices infernaux en rachetant leurs péchés, p.112 les seconds contre les démons qu'ils savent chasser et toutes les influences mystérieuses dont ils délivrent les vivants, sans que d'ailleurs les domaines respectifs de ces deux classes de prêtres soient nettement définis et aient des limites exactes ; leur importance respective varie suivant les régions et les

La religion chinoise dans son développement historique

milieux. Ils remplissent les fonctions des prêtres spécialisés de toutes les religions anciennes, sacrificateurs, évocateurs des morts, exorcistes, prophètes, médiums, devins, etc. Mais, même dans les cérémonies dont le rituel est exclusivement bouddhique ou taoïque, ou relève du culte officiel confucianiste, l'interprétation des fidèles (et même, le plus souvent, celle des officiants) n'est pas celle du système religieux auquel le rituel appartient : c'est une interprétation distincte, qui appartient à un système à part, tout différent de chacun des trois, celui de la religion populaire moderne.

Les observateurs occidentaux, tout en parlant de la religion populaire chinoise, n'en ont guère reconnu l'indépendance, et en traitent en disséquant les éléments taoïques, bouddhiques, etc. Autant vaudrait décrire le christianisme contemporain en disséquant les éléments qui appartiennent au judaïsme, ceux qui proviennent de la philosophie grecque ou des anciennes religions orientales, ceux enfin qui remontent aux anciens cultes locaux. Que dirions-nous d'un Chinois qui viendrait nous déclarer que les Français actuels pratiquent à la fois trois religions : le christianisme parce qu'ils vont à la messe, le judaïsme parce qu'ils célèbrent la fête de Pâques, et les mystères de la Grande Déesse parce qu'ils se font baptiser ? Tous ces éléments, qu'il est intéressant de distinguer si l'on envisage l'histoire des origines, se sont fondus dans la religion moderne, et le croyant contemporain, même si les études historiques lui ont appris à les distinguer, ne les sent pas comme distincts, mais bien comme les parties d'un tout. Il en est de même du croyant chinois. Quand tel sinologue contemporain fait des remarques comme la suivante : « Quelle est la confession de la divinité ? On ne s'en soucie guère ; on sait seulement que, selon les milieux, il faut pour brûler de l'encens s'adresser à un bonze ou à un *tao-che* », ou comme celle-ci : « Que le dieu ait été inféodé à tel ou tel panthéon, que le desservant ait la tête tondu ou porte un bonnet, cela n'a pas d'importance », ou enfin lorsqu'il ajoute que le paysan qui ^{p.113} fait « quelques menues offrandes à des divinités taoïstes ou bouddhistes) n'est point pour cela bouddhiste ou taoïste ou les deux à

La religion chinoise dans son développement historique

la fois » (22), il montre que ceux qui étudient les questions religieuses auraient intérêt à tenir compte de la distinction entre diachronie et synchronie que Saussure a fait si heureusement entrer dans les études de linguistique. Le caractère bouddhique ou taoïque de telle divinité, de tel rite ou de telle croyance, c'est de la diachronie, c'est un fait d'histoire ; leur caractère actuel, tel que le conçoit le paysan contemporain, est de la synchronie. Pour prendre un exemple, il ne nous avance pas beaucoup de savoir que Kouan-ti est un personnage historique, un ancien général du début du III^e siècle de notre ère, pour comprendre son rôle actuel de chasseur de démons et en particulier de renards ; ou que Kouan-yin est originairement un Bodhisattva de l'Inde, Avalokiteçvara, pour expliquer son rôle populaire de déesse donneuse d'enfants ; cela a même si peu d'importance que certains Européens ont voulu voir (à tort) dans cette Kouan-yin populaire une ancienne divinité chinoise qui aurait été absorbée par le bouddhisme et aurait changé de nom. Ce qui nous induit en erreur, c'est la survivance distincte des deux clergés, bouddhiste et taoïste, avec leurs temples séparés et leurs cérémonies différentes, et nous avons peine à croire que les Chinois ne voient pas ces différences qui sautent aux yeux. Ils les voient en effet, mais autrement que nous. Nous y voyons des différences de dogme, de panthéon, de rituel ; ils n'y voient que des différences de spécialistes à l'intérieur d'un seul et même système religieux : le bonze est le prêtre qui sait ce qu'il faut faire pour les morts, le *tao-che* le prêtre qui sait chasser les démons.

La religion populaire s'est intégrée dans les cultes paysans, seuls débris survivants de la religion antique. Ceux-ci lui ont donné un cadre général de fêtes saisonnières, qui servent d'armature à une énorme masse de pratiques et de croyances assez flottantes et variant l'une région à l'autre. Ces fêtes paysannes elles-mêmes sont loin d'être tout à fait fixes : elles se sont naturellement mieux conservées à la campagne qu'à la ville, mais le grand développement de la vie urbaine en Chine depuis le X^e et le XI^e siècle a contribué à faire p.114 disparaître quelques-unes de ces fêtes et à diminuer l'importance des autres même

La religion chinoise dans son développement historique

à la campagne, car, en Chine comme ailleurs, la campagne suit facilement l'exemple de la ville ; et celles qui ont subsisté ont tellement changé de caractère qu'il est souvent malaisé d'en reconnaître l'origine. D'autre part, la religion personnelle a pris dans le peuple une place prépondérante, sous des formes tantôt taoïques, tantôt bouddhiques suivant les occasions et aussi suivant les lieux. Enfin, la tendance à transformer toutes les forces religieuses en divinités personnelles, continuant de s'exercer, a constitué une mythologie populaire énorme et des plus confuses, sous forme d'une hiérarchie analogue à celle de l'administration impériale, avec des dieux temporaires, qui montent en grade ou descendent comme les fonctionnaires de ce monde, et qui sont conçus suivant un curieux dosage d'Immortels taoïstes et de Saints bouddhistes. Seul peut-être le culte des Ancêtres s'est conservé sans grand changement, bien que les idées sur les morts aient changé et que la croyance bouddhique à la transmigration soit universellement adoptée, ce qui rend ce culte assez difficile à expliquer.

C'est se faire étrangement illusion que de penser, avec certains auteurs, que « les sentiments (religieux des Chinois) sont, à peu de chose près, ceux qui dominaient la vie de leurs ancêtres » dans l'antiquité. Presque tout a changé, et ce qui par chance s'est conservé est loin d'avoir la même valeur dans l'ensemble des idées religieuses. La notion d'une solidarité entre l'homme et le monde, de ce que De Groot appelait « universisme », a survécu ; mais si elle reste assez forte dans les milieux confucianistes, elle n'est plus guère en dehors d'eux que l'ombre de l'influence de la Doctrine des lettrés. La divination reste usitée dans toutes les classes de la société ; mais ni dans sa pratique, ni dans les croyances qui s'y rattachent, elle n'a plus rien de semblable à celle de l'antiquité. Ce sont les ancêtres que les rois de la dynastie Chang consultaient par la tortue, ce sont des divinités de toute sorte que l'on consulte aujourd'hui en tirant les sorts dans les pagodes ; et le mobile du croyant n'est plus d'obtenir l'agrément des ancêtres sur un acte donné et le moment où il l'accomplira : on se propose simplement de tirer de la science supra-humaine des divinités la connaissance d'une chance ou malchance pour le temps de l'accomplissement de l'acte prévu. Le

La religion chinoise dans son développement historique

paysan ^{p.115} chinois qui consulte le calendrier ou obéit à la géomancie ne cherche pas à orienter son existence dans le temps et l'espace ; il veut seulement se documenter sur le faste et le néfaste dans des circonstances particulières de temps et de lieu. Peut-être un lettré rattacherait-il ces pratiques à des notions générales d'ordre philosophique : mais c'est qu'il essaie de les interpréter dans le système confucianiste, système qui a contribué (et contribue encore) à la formation de la religion populaire, mais n'est pas plus celle-ci que le bouddhisme ou le taoïsme ne la sont ; et la justification qu'il tire de ses principes est aussi étrangère à l'esprit du paysan que celle de certains savants européanisés qui, pour expliquer la géomancie, ont voulu faire intervenir le magnétisme terrestre. Si les paysans chinois manifestent aujourd'hui une répugnance certaine à abattre des arbres au printemps, est-ce parce qu'ils continuent à pratiquer l'« universisme », ou simplement parce que les ordonnances répétées des préfets et sous-préfets (des lettrés qui ont appris le Yue-ling) l'interdirent depuis des siècles ? Personnellement, je n'ai jamais obtenu des paysans (au Tchö-kiang et au Kiang-sou) que la seconde réponse ; et il m'a fallu m'adresser à un *tao-che* et à un ancien préfet devenu bonze, pour avoir la première. En fait, pour comprendre la religion populaire moderne, ce ne sont ni les Rituels confucéens, ni les livres saints du bouddhisme ou du taoïsme qu'il faut interroger. Ce sont les paysans eux-mêmes. Par l'étude des livres, on peut établir l'origine historique d'une cérémonie ou d'une croyance, mais on n'a aucunement le droit d'en tirer une explication de sa valeur ou de son interprétation actuelles.

La religion populaire moderne d'aujourd'hui, comme celle de l'antiquité, s'adresse avant tout à des dieux personnels. Ce n'est pas que les forces impersonnelles ne jouent un grand rôle dans la vie des Chinois, puissances obscures et mal caractérisées comme le Bonheur *fou* ou le Destin *ming* de chaque homme ; mais même ces forces impersonnelles (sauf peut-être ces influences mystérieuses que produisent « le Vent et l'Eau » *fong-chouei*, et que savent reconnaître les géomanciens), le peuple a tendance à les concevoir comme le don

La religion chinoise dans son développement historique

de divinités personnelles qui les accordent, les accroissent ou les diminuent à leur gré pour chacun.

p.116 Les dieux sont pour la plupart ceux de la religion antique ; mais la transformation qu'a apportée dans la manière de les concevoir l'influence des idées bouddhiques et surtout taoïques vers le temps des Six Dynasties a été durable, et, en recevant les titres bouddhiques et taoïques de Bouddhas, Bodhisattvas, Vénérables Célestes, Immortels, ils ont pris un caractère particulier. Ces notions se sont fondues en se simplifiant ; elles ont perdu les traits particuliers que chacune devait au système religieux auquel elles appartenaient.

Dans la religion populaire, tous les êtres surnaturels, qu'on leur donne les titres de *Fo* (Bouddha), *P'ou-sa* (Bodhisattva), *Lo-han* (Arhat), *T'ien-tsouen* (Vénérable Céleste), *Sien* (Immortel), *Ti* (Empereur), *Heou* (Impératrice), *Wang* (Roi), ou même le moins élevé de tous, *chen* (dieu ou déesse), sont des êtres de même nature, et ne se distinguent guère les uns des autres que par les pouvoirs plus ou moins étendus dont ils jouissent ; les titres divers qu'on leur donne marquent simplement les degrés d'une hiérarchie un peu flottante. Le Soleil et la Lune reçoivent de leurs dévots le titre de Bouddha ; l'empereur Kouan, dieu des plus populaires, est souvent appelé Bodhisattva.

Tous les dieux, grands et petits, sont des hommes qui après leur mort ont été promus à la dignité de dieux. Les plus importants, Bouddhas, Vénérables Célestes, Empereurs, ont mis plusieurs existences successives à acquérir les mérites qui les ont fait promouvoir ; à ceux de moindre puissance, il suffit d'une seule. Les légendaires bouddhiques donnent les biographies successives des Bouddhas et des grands Bodhisattvas au cours d'âges innombrables ; les légendaires taoïques, fabriqués à leur instar, donnent celles du *t'ai-chang Lao-kiun* (dont une des nombreuses descentes sur terre fut Lao-tseu) et des Vénérables Célestes ; on a des recueils analogues sur le Grand-Empereur de la Gloire-Littéraire *Wen-tch'ang ta-ti*, dieu de la constellation Wen-tch'ang et protecteur des candidats aux examens, et sur d'autres divinités. Le principal des dieux chasseurs de démons, qui

La religion chinoise dans son développement historique

sous la dynastie Ts'ing avait pris place dans le panthéon officiel comme dieu de la Guerre, l'empereur Kouan *Kouan-ti*, est un général qui mourut au début du III^e siècle de notre ère. Le dieu du fleuve Jaune est un homme qui s'y est noyé au temps de la dynastie Tsin. Celui de la barre du Tchö-kiang est ^{p.117} Wou Tseu-siu, ancien ministre d'un prince local, qui, mis à mort injustement, se venge en essayant chaque année de détruire le pays et sa capitale en lançant les vagues du mascaret lors des grandes marées d'équinoxe. Chacun des dieux protecteurs des villes a sa biographie humaine.

La divinité est une charge comme les fonctions publiques : le titre est durable, mais les titulaires varient et se succèdent les uns aux autres. Ces dieux fonctionnaires reçoivent une charge, ont de l'avancement, sont rétrogradés, et finalement meurent pour renaître comme hommes sur terre ; seuls les plus élevés, comme les Vénérables Célestes ou les Bodhisattvas, ont cessé d'être soumis à la naissance et à la mort et tiennent leur charge à perpétuité : c'est que, grâce à leurs mérites, ils ont reçu l'élixir d'immortalité, ou une des pêches de la Dame Reine d'Occident *Si-wang-mou*. Les idées taoïques ont à ce point pris le pas sur les idées bouddhiques que les Bodhisattvas eux-mêmes sont conçus comme des Immortels (la légende populaire de Kouan-yin le montre bien).

La divinité est si bien une fonction qu'elle se délègue. Les grands dieux qui ont beaucoup de temples et de statues ne peuvent résider à la fois dans toutes leurs images, pour animer chacune d'elles, ils y convient des âmes de justes, qui sont chargées de les représenter et de leur rendre compte de ce qui se passe dans les temples et qui, en échange, ont le droit de prélever une partie des offrandes.

Sous des aspects nouveaux, sous des noms et des titres nouveaux, une bonne partie des dieux de l'antiquité ont survécu en se transformant. Du moins le cadre reste-t-il, si les idées ont changé ; et cela permet aux lettrés, tout en protestant contre les « superstitions » populaires dont ils ne trouvent pas l'origine dans les Classiques, de

La religion chinoise dans son développement historique

continuer à prendre un certain intérêt aux manifestations extérieures de la religion populaire, tout au moins à certaines de ces manifestations qui remontent à l'antiquité.

L'antique Seigneur d'En Haut occupe la tête de la hiérarchie céleste, où il joue le rôle de l'empereur parmi les hommes ; mais l'influence athéistique de la religion officielle lui a fait perdre son ^{p.118} nom pour être appelé simplement le Ciel, sans réussir à lui faire perdre son caractère de dieu personnel ; car les dieux personnels de l'antiquité se refusent à mourir dans la conscience religieuse du peuple. Il est le Ciel *T'ien*, mais aussi Monsieur le Ciel *T'ien lao-ye* : noms commodes qui donnent satisfaction à tout le monde, aux élites qui peuvent y voir le Ciel impersonnel de la Doctrine des lettrés, et aux gens du peuple qui y voient le dieu suprême personnel de la religion populaire. On lui donne aussi le titre taoïste d'Empereur Suprême, Auguste de Jade *Yu-houang chang-ti* (*chang-ti* est la vieille désignation du Seigneur d'En Haut), titre d'origine fort ancienne, mais qui ne prit de l'importance que tardivement, aux XI^e et XII^e siècles, quand l'Auguste de Jade apparut à deux empereurs de la dynastie des Song.

Le Ciel voit tout, il entend tout. « Rien n'échappe à l'œil du Ciel », dit un proverbe, et un autre : « Les secrets dits dans une chambre obscure, le Ciel les entend comme les roulements du tonnerre. » Il décide tout suivant son bon plaisir : « Si le Vénérable Ciel veut qu'il pleuve, il pleuvra ; s'il veut qu'une vieille se marie, elle se mariera ! » Et : « Ce que le Ciel ordonne, l'homme n'y peut désobéir. » D'ailleurs juste, il protège et aide les bons et punit les méchants, souvent dès cette vie même ; sa bonté omnisciente n'oublie personne : « Chaque tige d'herbe a sa part de gouttes de rosée. » Du reste, son gouvernement du monde ne s'exerce pas par caprices ; il a établi un ordre constant pour la marche du monde, le *yin* et le *yang* qui produisent la succession des saisons, laquelle à son tour ramène avec le froid et le chaud tout ce qui est nécessaire à la nourriture de l'homme. Mais, comme il advient souvent des dieux suprêmes, si on le met très haut, on ne lui rend guère de culte, et l'on préfère s'adresser à

La religion chinoise dans son développement historique

des divinités plus proches de l'homme ; et le portier du Palais de l'Auguste de Jade, celui qu'on appelle le Fonctionnaire Transcendant *Ling-kouan* et qui, armé d'un bâton noueux, poursuit les mauvais esprits, joue un rôle plus vivant dans la religion populaire. Et il y a, sous les ordres du Ciel, toute une série de dieux des phénomènes naturels. Les uns portent encore les vieux noms de Comte du Vent, de Maître de la Pluie ; les autres revêtent des noms et des titres nouveaux d'origine taoïste, tel Monseigneur le Tonnerre *Lei-kong*, le seul qui soit vraiment ^{p.119} vivant dans la croyance populaire ; il est le bourreau céleste, car c'est le tonnerre qui châtie les crimes les plus graves. Tous ces dieux sont connus, on en parle, mais ils n'ont guère de place que dans le folk-lore ; le culte populaire les a laissé tomber, au point que les sacrifices pour obtenir la pluie, par exemple, n'ont rien à faire avec le Maître de la Pluie.

Le véritable assistant du Ciel, c'est le Grand Empereur du Pic de l'Est *Tong-yo ta-ti*. C'est au propre le dieu du mont T'ai-chan, dans le Chan-tong ; mais cette montagne, la plus haute de l'Est de la Chine, appartient au groupe des Cinq Pics, les montagnes qui président chacune à une des cinq régions du monde. Le T'ai-chan préside à l'Orient et, par suite, au principe *yang* naissant, et à l'élément Bois ; il préside à la vie, fixe la naissance et la mort, établit la destinée humaine. Dans les temples qui lui sont consacrés, de nombreuses inscriptions rappellent ce rôle :

À tous les êtres il procure la vie ;
Son autorité préside au mécanisme de la vie.

Il a pour cela sous ses ordres une immense administration avec d'innombrables employés. Une inscription du XIII^e siècle énumère 75 bureaux qui dépendent de lui ; son temple à Pékin en contient maintenant plus de 80. Il s'occupe de tout ce qui concerne la vie sur la terre, humaine et animale — il serait impossible qu'il en fût autrement, puisque la naissance animale est un des châtiments des âmes coupables — ; il préside à la destinée, à la fortune, aux honneurs, à la

La religion chinoise dans son développement historique

postérité, etc. Il a des bureaux d'enregistrement des naissances et des décès, un bureau pour distribuer la fortune, un autre pour fixer le nombre d'enfants de chaque famille ; il a aussi un bureau des voleurs, un des empoisonneurs, un bureau de la piété filiale, un de la lecture des livres saints, etc. Un bureau est chargé d'ajuster le destin accordé au moment de la naissance avec les mérites et les démérites acquis au cours de l'existence, en ajoutant ou retranchant des années au nombre primitif. Il a enfin des bureaux chargés de la surveillance et de l'inspection de tous les dieux terrestres, ainsi que des bureaux des maladies, etc. Le personnel de tous ces bureaux est recruté parmi les âmes des morts : ce sont les âmes des hommes de bonne conduite qui remplissent toutes ces ^{p.120} fonctions. C'est un dieu très populaire, et nombreuses sont les femmes qui, dans son temple de Pékin, vont emprunter une des petites poupées déposées en ex-voto par celles qui ont obtenu de lui d'avoir un fils. Elles font une petite offrande ou brûlent quelques bâtonnets d'encens, puis choisissent parmi les poupées celle qu'elles veulent et l'emportent à la maison ; elles la rapporteront quand elles auront eu un enfant, et en offriront une autre en remerciement.

La hiérarchie des dieux du Sol, qui dans l'antiquité tenaient une place si importante dans le culte, a subsisté, mais en se transformant : chaque préfecture ou sous-préfecture a son dieu protecteur, le dieu des Murs et des Fossés *Tch'eng-houang*, qui est le représentant actuel de l'ancien dieu du Sol seigneurial. Il protège le territoire et ses habitants, et il a même gardé au moins une partie de son rôle de dieu des morts. Le titre de *Tch'eng-houang* apparaît entre les Han et les Six Dynasties, et dès le VI^e siècle les *tch'eng-houang* étaient si bien les protecteurs attitrés des villes qu'en 555 le général Mou-jong Yen, chargé de défendre la place de Ying (aujourd'hui Wou-tch'ang dans le Hou-peï), adressa au *Tch'eng-houang* de cette ville des pièces officielles, comme dans l'antiquité un prince féodal aurait fait au dieu du Sol. On lui demandait ce qu'on avait coutume de demander jadis au dieu du Sol : le bonheur et la paix en général pour la circonscription, que les fauves

La religion chinoise dans son développement historique

n'attaquent pas les habitants, que les insectes ne dévorent pas les récoltes : c'est ce que lui demanda le poète Tchang Yue en 717 quand il était gouverneur de King ; ou plus particulièrement d'arrêter les pluies torrentielles, ou de faire cesser une sécheresse, comme firent deux écrivains célèbres, Tchang Kieou-ling en 727 à Hong, et Tou Mou en 842 à Houang. Sous les T'ang, bien que ces dieux ne fussent pas encore inscrits au registre des sacrifices officiels, la fondation d'un centre administratif s'accompagnait aussitôt de la construction d'un temple du dieu des Murs et des Fossés.

Ce protecteur des habitants d'un district s'est complètement humanisé au cours des siècles. On le représente comme un homme, généralement un ancien fonctionnaire local qui a reçu la charge, dans l'autre monde, d'administrer comme dieu les territoires qu'il a administrés autrefois de son vivant comme fonctionnaire. Il n'est pas p.121 le fondateur : celui-ci a souvent son culte particulier sous le nom d'Ancêtre de la Commune *chö-tsou*. Il est une sorte de fonctionnaire divin chargé d'un territoire et de ses habitants, comme le préfet ou le sous-préfet en est le gouverneur humain. Il a son temple dans la ville, et c'est à lui qu'on demande de donner paix, bonheur, richesse, bonne récolte, comme le disait au début du XIX^e siècle un vice-roi des Deux Hou, Wou Yong-kouan, « le dieu des Murs et des Fossés préside réellement à l'administration d'une région ; il donne du bonheur aux bons et du malheur aux méchants ». Il a sous ses ordres toute une administration : ses subordonnés les plus célèbres sont le Monsieur Blanc *Po lao-ye* et le Monsieur Noir *Hei lao-ye*, deux personnages larges et efflanqués, coiffés de hauts bonnets coniques, vêtus l'un tout de blanc, l'autre tout de noir, qui voient tout ce qui se passe dans la ville, le premier de jour et le second de nuit.

Une part importante du rôle du dieu des Murs et des Fossés est de recevoir les âmes des morts et de leur faire subir un premier jugement avant qu'elles n'aillent aux enfers. La mort est produite par la convocation du roi infernal Yen-lo (le Yama bouddhique), qui envoie deux émissaires appeler l'âme à se présenter devant lui. Ces émissaires ne

La religion chinoise dans son développement historique

sont pas nécessairement des démons ou des morts ; ce sont souvent des vivants. Quand le roi Yen-lo a besoin d'eux, ils tombent en catalepsie pour quelques heures ou quelques jours, et, pendant ce temps, leur âme accomplit l'ordre du roi Yama ; quand l'ordre est accompli, elle revient dans le corps, qui se réveille ayant tout oublié. Mais le dieu des Murs et des Fossés ne peut admettre qu'on emmène l'âme d'un de ses administrés sans savoir de quoi il s'agit ; et les dieux infernaux reconnaissent son droit : c'est à lui qu'on amène l'âme du mort, il la garde quelques jours pendant lesquels il examine si le temps fixé par le destin est bien arrivé, et il lui fait subir un premier jugement sommaire ; puis il la fait conduire aux enfers, où elle sera jugée définitivement.

D'autre part, tous les dieux des lieux de la circonscription dépendent de lui. Les dieux du Lieu *t'ou-ti chen* sont de petits dieux locaux chargés d'un territoire plus ou moins grand. Chaque village de campagne, chaque quartier ou chaque rue des villes, chaque temple, chaque bâtiment public, chaque pont, chaque champ ^{p.122} a le sien ; ils ont leur temple, leur chapelle, leur pagode ou tout au moins leur tablette suivant leur importance. Ceux des villages jouent le même rôle que, dans les villes, le dieu des Murs et des Fossés ; ils tiennent le registre des habitants, et c'est pourquoi, chaque fois qu'il survient un décès, un groupe de femmes de la famille va le lui annoncer dans son temple, le soir qui suit la mort, en pleurant et en brûlant des papiers d'or et d'argent.

Les maisons ont leurs dieux comme dans l'antiquité, mais certains des Cinq Dieux et quelques autres dieux ont pris de l'importance aux dépens des autres.

Le premier des dieux de la maison est maintenant le dieu du Foyer, Son Altesse le Foyer *Tsao wang-ye*. On le trouve, lui et sa femme, dans toutes les maisons chinoises. Son image est un simple dessin colorié où il est figuré comme un vieillard à barbe blanche en costume de mandarin, assis dans son fauteuil, devant une table où deux urnes reçoivent le compte des bonnes et des mauvaises actions des gens de

La religion chinoise dans son développement historique

la maison. Sa femme est quelquefois assise à ses côtés, mais le plus souvent elle est debout et donne à manger aux six animaux domestiques ; quelquefois on ajoute derrière lui ses deux assistants, l'Adolescent Rameneur de Bois et Monsieur le Porteur d'Eau. Le dessin est collé dans une petite niche d'un pied de haut et d'autant de large, ouverte face au Midi, au dessus du foyer ; on place dans cette niche toute l'année une coupe vide et quelques bâtonnets d'encens ; deux fois par mois, le père de famille brûle quelques bâtonnets d'encens devant lui. Ce n'est qu'un petit dieu sans importance, mais il est le chef des esprits de la maison, et il faut se le concilier. C'est lui qui, au moment du Jour de l'An, monte faire un rapport à Monsieur le Ciel.

Il commande aux autres dieux de la maison, dont les plus importants après lui sont les dieux de la Porte *Men-chen*, ces deux personnages dont on colle sur chaque vantail l'image violemment enluminée : ce sont deux généraux de la dynastie T'ang, Monseigneur Yu-tch'e et Ts'in Chou-pao, qui, au VII^e siècle, avaient vigoureusement défendu la porte du Palais Impérial contre un démon ; selon la croyance populaire, l'un est bon et l'autre méchant. On les ^{p.123} représente en costumes militaires, casqués, revêtus d'une armure, et la hallebarde à la main ; ce sont eux qui empêchent de passer les mauvais esprits, les démons des épidémies.

La maison est pleine de dieux : la porte de derrière a le sien qui diffère de ceux de la porte de devant ; il y a un dieu du Puits, il y a le Seigneur et la Dame du Lit, le dieu de la Fosse d'Aisance, le dieu des Balais, le dieu de la Richesse. Les dieux de la Richesse *Ts'ai-chen* sont fort nombreux et ne manquent pas de fidèles. L'un d'eux, le Généralissime de la Terrasse Sombre *Hiuan-t'an ta-tsiang-kiun*, passe dans le Nord pour avoir été musulman ; par suite, on évite de lui offrir du vin et du porc et on lui présente de la viande de bœuf, ce qui n'empêche pas de le désigner par le titre bouddhique de *p'ou-sa* (Bodhisattva).

La religion chinoise dans son développement historique

Enfin la maison contient une petite chapelle ou un coffre contenant les tablettes des Ancêtres, c'est-à-dire les planchettes de bois sur lesquelles sont écrits ou gravés les noms de chacun des ancêtres défunts, leurs titres s'il y a lieu, avec les mots : « Siège de l'âme de... » et souvent les dates de naissance et de mort. Les Ancêtres sont, comme dans l'antiquité, les ascendants proches du chef de famille avec leurs femmes ; les ascendants de la femme ne comptent pas : elle est sortie de sa famille par son mariage, et les Ancêtres de son mari sont devenus les siens. On ne les figure ni par des statues ni par des images ; même quand on a leur portrait, ce n'est pas devant lui qu'on fait les cérémonies.

Toutes ces pratiques extérieures ne diffèrent pas de l'antiquité. Mais le bouddhisme a introduit dans les idées sur l'existence de l'âme après la mort la notion de la transmigration ; celle-ci est devenue la croyance courante, et par elle s'est posé un problème compliqué, mais qu'on n'a pas cherché à résoudre, au sujet du rapport entre ce qui transmigre et ce qui vient résider dans la tablette pour prendre les offrandes.

Le culte des Ancêtres est probablement le seul de tous les cultes familiaux qui soit absolument universel en Chine ; toutes les familles, sauf les chrétiennes et les musulmanes, ont ce petit sanctuaire des Ancêtres devant lequel est posé un petit brûle-parfum entre deux cierges qu'on n'allume que pour les fêtes. En temps ^{p.124} ordinaire, ils ne brûlent pas ; on n'allume cierges et bâtonnets d'encens que deux fois par mois, le 1^{er} et le 15, ainsi qu'aux fêtes fixes, par exemple le jour de la Fête des Lanternes, et encore lorsqu'il y a un événement familial à leur annoncer, naissance, mariage, mort, changement de résidence, promotion d'un membre de la famille ; et surtout, à chacun des anniversaires de naissance et de mort des Ancêtres (au moins des trois derniers), on offre un repas complet. La tablette est alors descendue du tabernacle et posée sur une table. On dispose devant elle l'encens, le vin, le riz et tout le repas ; le père de famille se prosterne avec sa femme et fait une prière, et tous les enfants et petits-enfants se prosternent à leur tour ; après quoi on mange le repas.

La religion chinoise dans son développement historique

Pour les dieux de la maison, le culte dépend surtout des femmes de la famille ; il dépend aussi dans un certain sens du chef de famille, et de ses dévotions personnelles ou, à l'inverse, de son opposition à certaines dévotions. Dans les familles lettrées, il est courant qu'on réduise au minimum, sans toutefois l'éliminer complètement, tout ce qui n'est pas justifié par les Classiques et qui est tenu pour superstition. Il n'y a pas de famille, même lettrée, où on ne fasse de cérémonie au moins au dieu du Foyer et au dieu des Richesses ; les offrandes aux dieux des Portes, au Seigneur et à la Dame du Lit sont moins générales.

Le culte est rendu de la façon la plus uniforme : toute la variété des offrandes antiques a disparu, et aujourd'hui, quelle que soit la divinité, tout se fait suivant le rituel des offrandes aux morts, c'est-à-dire sous forme d'un repas complet. Il n'y a d'exception que pour les divinités dont le caractère bouddhique est encore bien net comme Kouan-yin (Avalokiteçvara) ou Ti-tsang (Kshitigarbha) : on ne leur offre que de l'encens et des fleurs, en y ajoutant, pour les offices les plus importants, un repas maigre offert à des bonzes.

Le nombre des jours d'offrandes varie non moins que le nombre des divinités auxquelles on les fait : on brûle des bâtonnets d'encens devant l'image du dieu du Foyer et du dieu des Richesses ; pour le dieu du Foyer, comme pour les Ancêtres, on fait une cérémonie deux fois par mois, le 1^{er} et le 15 : au matin, avant le premier repas, le chef de famille brûle devant lui deux bougies et ^{p.125} un bâtonnet d'encens. Ce n'est que trois fois par an qu'on lui offre un repas, le jour anniversaire de sa naissance, et les jours du départ et du retour de son voyage au Ciel pendant les fêtes du Nouvel An, voyage dont il sera question ci-dessous.

Quant au dieu des Richesses, ceux qui ne peuvent avoir sa statue ou son image ont au moins une affiche portant les deux caractères Ts'ai-chen « dieu de la Richesse » ; ses offrandes égalent celles du dieu du Foyer : les gens riches lui offrent un repas deux fois par mois ; et au jour anniversaire de sa naissance, on lui offre un coq avec le sang duquel on frotte le seuil de la porte. Il a son nom et ses titres, mais ils diffèrent suivant les provinces et les familles. Les autres divinités moins

La religion chinoise dans son développement historique

importantes sont moins bien traitées : on ne leur offre guère que de l'encens, quelquefois du vin ou du thé à leur jour de fête.

En dehors de la maison et de la famille, chaque profession, chaque métier a son dieu protecteur auquel les membres de la corporation rendent un culte régulier. Je ne peux les mentionner tous : ce serait une énumération d'innombrables divinités et génies. Quelques-uns sont bien chinois, comme le dieu des Examens littéraires, K'ouei-sing, le docteur le plus laid qui ait jamais été reçu, si laid que lorsque, selon l'usage, le lauréat fut présenté à l'empereur, celui-ci frappé d'horreur se retira sans mot dire. Désespéré, il se jeta à l'eau, mais un énorme poisson le ramena à la surface. Avec lui, on trouve un dieu plus curieux encore, l'Habit Rouge, dieu de la chance aux examens, qui fait passer les candidats dépourvus de mérite quand ils lui plaisent, ou au contraire fait refuser les bons candidats qui lui ont déplu pour quelque raison.

Les femmes ont leur patronne particulière, la Sainte Mère Cheng-mou ou la Dame Donneuse d'Enfants *Song-tseu niang-niang* ; suivant les pays et les familles, elle est accoutrée à la bouddhique ou à la taoïque ; mais c'est toujours au fond la même déesse sous des noms différents. bouddhiste, on la qualifie de Kouan-yin Donneuse d'Enfants *Song-tseu Kouan-yin* ; elle est en effet conçue comme une forme féminine du Bodhisattva Kouan-yin (Avalokiteçvara), l'assistant du Bouddha Amitâyus, et on la représente assise, portant dans ses bras un enfant. Taoïste, on l'appelle la Princesse ^{p.126} des Nuages Bigarrés *Pi-hia yuan-kiun*, et elle est la fille du Grand Empereur du Pic de l'Est ; on la figure assise sur son trône, avec ses deux assistantes, dont l'une porte l'enfant et dont l'autre, un œil dans la main, guérit les ophtalmies des nouveau-nés, et avec ses neuf suivantes, les Neuf Dames *Kieou niang-niang*, dont plusieurs président aux diverses phases de la grossesse, tandis qu'une est la déesse de la petite vérole, une autre celle de la rougeole, etc.

Il y a encore des dieux et des esprits des maladies, la déesse de la Petite Vérole par exemple ; ou des calamités, comme la déesse qui Conduit les Sauterelles.

La religion chinoise dans son développement historique

Toutes les divinités ne sont pas secourables. Bien au contraire, les êtres dangereux abondent. Ils sont de toute sorte. Il y a d'abord certains revenants *kouei*, en particulier les âmes des morts de mort violente, noyés qui hantent le lieu de leur noyade jusqu'à ce qu'ils aient pu attirer un remplaçant dont la mort les délivrera, suicidés surtout qui sont très dangereux. La religion populaire explique l'origine de ces revenants par le fait que chaque homme a un nombre d'années fixe qui lui est alloué à sa naissance : tant qu'il n'a pas atteint ce nombre, il ne peut entrer aux enfers et son âme reste errante sur la terre. Ce n'est qu'après ce temps écoulé qu'elle pourra rentrer dans le cycle des transmigrations ; ou, si c'est l'âme d'un suicidé, elle habitera la Ville des Suicidés, d'où l'on ne sort jamais pour renaître.

Certains animaux, en vieillissant, prennent un pouvoir transcendant et sont capables de nuire aux hommes, parfois en se transformant en hommes et en femmes. Les renards sont particulièrement redoutés : transformés en beaux jeunes gens ou en jolies femmes, ils séduisent jeunes filles et jeunes gens et dévorent lentement leur substance pour s'en nourrir et protéger leur longévité ; les maladies de langueur sont souvent attribuées à la hantise de démons-renards. D'autres animaux ont des pouvoirs analogues, comme le blaireau. D'autres encore, comme le tigre, s'asservissent les âmes des gens qu'ils ont dévorés, et qui chassent pour eux, attirant les victimes dans l'espoir de se libérer elles-mêmes. Toute chose ancienne prend un pouvoir dangereux, surtout si elle a été longtemps en contact avec les hommes : les tertres qui portent des stèles funéraires sont ^{p.127} hantés ; les statues de chevaux dressés devant les anciens tombeaux de hauts fonctionnaires se promènent parfois la nuit, et même arrivent, elles aussi, à prendre la figure humaine ; un vieil oreiller, avec l'âge, se charge d'un pouvoir maléfique et attaque celui qui s'en sert. De vieux arbres, des pierres ont souvent une vertu redoutable. Il ne s'agit pas d'esprits habitant ces arbres ou ces pierres, mais des choses elles-mêmes, et ce pouvoir est le plus souvent inconscient et impersonnel ; cependant il arrive souvent que des choses prennent conscience et personnalité et se transforment

La religion chinoise dans son développement historique

en hommes ou en femmes capables de faire du mal. Et il y a pire encore : les maléfices des sorciers ; le scolopendre d'or qu'on produit en nourrissant des scorpions et des scolopendres les uns des autres jusqu'à ce qu'un seul survive, qui donnera la richesse à son possesseur, mais qui veut une victime humaine chaque année et, s'il ne l'obtient pas, se nourrira de son maître.

Contre tous ces mauvais esprits et ces mauvaises influences, les hommes ne sont pas entièrement démunis. D'abord les dieux des Portes les arrêtent presque tous au seuil de la maison, et si par hasard ils entrent par surprise, le dieu du Foyer et les autres dieux de la maison les chassent ou les exterminent. Mais il ne faut pas leur donner trop de besogne, sans quoi il n'y suffisent pas. Aussi évite-t-on de placer une maison à la sortie d'un pont (les esprits chinois ont la même répugnance à passer l'eau courante que les esprits occidentaux) ou à l'extrémité d'un chemin. Quand il est impossible de l'éviter, on place un écran de brique, ou simplement une pierre, qui arrête les mauvais esprits et les force à se détourner. À l'intérieur de la maison, on colle des amulettes taoïques ou bouddhiques, pour chasser les maléfices en général ou certaines espèces de mauvais esprits ou de mauvaises influences en particulier. Il y a peu de maisons où il n'y ait aucune de ces amulettes ; leur nombre et leur variété diffèrent suivant que le chef de famille et surtout sa femme sont plus ou moins superstitieux.

C'est là une sorte de défense passive. Mais l'homme qui sort de chez lui, pour voyager ou simplement pour se promener, est toujours en danger. Le calendrier note soigneusement, pour chaque mois de chaque année, les jours où il est faste de partir en voyage, de traiter une affaire, etc., et ceux où à l'inverse il vaut mieux ^{p.128} rester chez soi. Le 5^e mois est un mois dangereux (transposition religieuse d'un fait réel : le 5^e mois, qui tombe en juillet, est le plus dur dans la Chine du Nord), et le 5^e jour du 5^e mois est le pire jour de ce mois : les mauvais esprits sont lâchés et rôdent partout. Ce jour-là, on pulvérise du vinaigre à la porte des maisons, on colle des amulettes représentant un tigre sur les

La religion chinoise dans son développement historique

murs et les portes, on dessine un tigre et on écrit le caractère « tigre » sur le front des petits enfants.

Les enfants, en effet, sont toujours particulièrement exposés, et on leur fait porter toute sorte d'amulettes pour écarter démons et mauvaises influences, ou bien on fait diverses cérémonies pour eux. La vie des enfants entre la naissance et l'âge de seize ans traverse trente passages dangereux *kouan*, mais qui ne sont pas tous également à craindre pour tous les enfants : le caractère plus ou moins périlleux de l'un ou de l'autre dépend en grande partie des mois, jour et heure de sa naissance, notés en caractères cycliques. Cependant tous les enfants partagent le péril des cent premiers jours, où les Revenants Voleurs d'Enfants *t'eou-tseu kouei*, c'est-à-dire les âmes de jeunes filles mortes avant leur mariage, essaient de voler leur âme, prenant pour cela toutes les formes, chien, chat, homme, femme, etc. Pendant cette période, on brûle de vieux souliers près du berceau, ou encore on entoure celui-ci d'un filet de pêcheur pour les écarter. Pour les autres « passages », on consulte un *tao-che* ou un simple diseur de bonne aventure qui, au vu de la date de naissance, renseignent les parents sur les dangers et les moyens de les éviter ; on pourra ainsi accomplir au moment voulu les cérémonies nécessaires.

En dépit de toutes ces précautions, il y a de mauvais esprits ou de mauvaises influences qui réussissent à se glisser dans les maisons. Les enfants, les jeunes gens, les parents tombent malades ; ou bien la malchance poursuit toutes les entreprises, les accidents surviennent à tout propos. Il faut alors exorciser la maison. On fait venir un *tao-che*, représentant moderne du *fang-siang-che* qui, vêtu d'un habit mi-parti, la figure couverte d'un masque à quatre yeux, la hallebarde et le bouclier à la main, danse, suivi de son aide, à la poursuite des mauvais esprits et des mauvaises influences et, après les avoir pourchassés, les expulse de la maison.

p.129 Les fêtes calendériques à date fixe sont fort nombreuses. Il y a d'abord le Jour de l'An, avec presque un mois de fêtes massives du milieu du 12^e mois d'une année au milieu du 1^{er} mois de la suivante. Le

La religion chinoise dans son développement historique

fait principal de la religion populaire actuelle, c'est le voyage au ciel du dieu du Foyer pendant cette période. C'est à ce moment, en effet, qu'il monte saluer Monsieur le Ciel pour lui présenter l'hommage du Nouvel An, et il profite de ce voyage pour rendre des comptes et faire son rapport sur la famille. C'est très important, parce que c'est sur ce rapport que les bureaux de l'administration céleste fixeront le détail du destin de l'année suivante, les événements agréables ou pénibles qui surviendront, etc. Aussi fait-on le possible pour donner au dieu du Foyer une bonne impression au moment du départ. Les dieux ne sont à vrai dire pas très intelligents, et il suffit d'un petit effort au dernier moment pour leur faire oublier la négligence de toute l'année. Le jour du départ du dieu, le 24 du douzième mois, on lui offre un repas somptueux de six plats, avec un gâteau à la farine de haricots rouges, puis on place devant la niche qui lui sert de sanctuaire un petit palanquin en papier ; le chef de famille décolle l'image du dieu et la met dans le palanquin, il l'emporte hors de la maison et là il brûle le palanquin et l'image, avec des lingots d'argent en papier, pour que le tout monte au ciel. Quand, au milieu du premier mois, arrive le jour du retour du dieu au Foyer, on colle une image neuve sur le sanctuaire et on place devant cette image une petite offrande, riz, vin, et quelques bâtonnets d'encens.

Puis vient tout le long de l'année une série de fêtes grandes et petites : la Fête des Lanternes, procession pour les âmes des morts affamés ; la Fête du Nettoyage des Tombeaux au troisième mois, où la famille entière se transporte au tombeau familial et y fait une offrande suivie d'un grand banquet ; la Fête du dieu des Murs et des Fossés, qui dure plusieurs jours, avec sa procession de la statue du dieu dans sa chaise à travers toute la ville (qui n'a lieu qu'au printemps), et souvent des représentations théâtrales dans le temple ; la Fête de la Lune au milieu de l'automne : toute la famille quitte alors la maison afin de dépister les mauvais esprits, monte sur les collines les plus proches et y passe la journée à manger, boire et s'amuser ; et d'autres encore.

La religion chinoise dans son développement historique

Dans la plupart de ces fêtes, en creusant bien, on finit par p.130 découvrir un vieux fond de fêtes paysannes remontant à la religion agraire de l'antiquité ; mais les apports nouveaux ont si bien recouvert ce vieux fond que les gens d'aujourd'hui n'y pensent guère. Le culte des dieux des Murs et des Fossés conserve un certain lien, d'ailleurs purement traditionnel et devenu inconscient, avec le vieux culte saisonnier : ces dieux ont chacun leurs jours de fête propres, qui sont les jours de naissance et de décès de leur existence dernière avant leur promotion au rang de divinité ; mais, de manière générale, tous ces jours se groupent en deux périodes, printemps et automne, qui rappellent les deux fêtes du dieu du Sol antique, bien qu'elles ne tombent pas exactement au même moment.

Tout le monde aujourd'hui en Chine, sauf un petit nombre de lettrés, croit à la transmigration : c'est un des grands apports du bouddhisme à la religion chinoise. Mais, ainsi que je l'ai indiqué déjà à propos du culte des Ancêtres, la théorie bouddhique n'a pu être acceptée telle quelle ; sa négation de toute âme substantielle, et d'un Moi permanent, rendait trop compliquée l'explication de la rétribution des mérites et des démérites. Pour les Chinois, l'homme a une âme, support de la personnalité, et c'est cette âme qui est récompensée ou châtiée après la mort. À strictement parler, l'homme vivant a dix âmes, à savoir trois *houen* et sept *p'o* ; mais, bien que les taoïstes donnent des noms à chacune d'elles, la religion populaire en fait deux groupes indistincts qui pourraient tenir le rôle du *chen* et du *kouei* de l'antiquité, à cela près que les modernes ont sur eux des idées bien plus précises que les anciens. À la mort, ces deux groupes se séparent ; le groupe des *p'o* reste avec le corps dans la chambre mortuaire, d'où les dieux des Portes les empêchent de sortir, puis ensuite dans la tombe, tandis que le groupe des *houen* s'en va devant les juges d'outre-tombe, portant le poids de leurs péchés et les mérites de leurs bonnes actions.

À l'heure fixée par le destin, les messagers de mort se présentent. Les satellites du dieu des Murs et des Fossés, Tête-de-Bœuf et Face-de-Cheval, saisissent l'âme du mort (ses *houen*) ; ils la ligotent, et

La religion chinoise dans son développement historique

l'emmènent au temple de ce dieu. L'âme y restera sept semaines. Le dieu fait tout d'abord une brève enquête sur sa conduite, en consultant le registre où sont inscrits les rapports annuels ^{p.131} du dieu du Foyer ; selon le résultat, il la laisse libre ou lui inflige une peine, cangue ou bastonnade. Puis il fait vérifier dans les bureaux du Grand Empereur du Pic de l'Est si le temps de vie qui lui avait été alloué est vraiment écoulé. Au cas où un suicide ou même un accident ont mis fin à sa vie avant le temps, l'âme doit attendre sur terre la date fixée (c'est pourquoi, comme je l'ai déjà dit, les âmes des suicidés ou des personnes mortes de mort violente sont si souvent des revenants dangereux). Dans le cas contraire, les satellites infernaux viennent reprendre l'âme du mort, le 49^e jour, et la conduisent devant les dix rois des enfers pour être jugée. Elle n'est pas jugée en bloc pour toutes ses fautes ; les péchés sont catalogués et répartis en dix listes, une pour chacun des dix rois des enfers ; et les morts passent successivement devant chacun des dix rois pour que chacun d'eux prononce en ce qui le concerne. Ce n'est qu'après avoir subi toutes les peines qui lui ont été infligées que l'âme pourra renaître. Les dix juges infernaux président chacun à un enfer différent où sont punis des péchés particuliers. Le premier d'entre eux est non seulement le souverain du premier enfer, mais encore le chef des neuf autres rois. C'était jadis Yen-lo (Yama), le roi des morts de la mythologie hindoue : mais il était trop bon et trop doux ; il lui arrivait de permettre aux pécheurs de retourner quelques jours sur terre pour y accomplir de bonnes œuvres et racheter ainsi leurs fautes, en sorte que les mécontents n'étaient pas punis ; il fut dégradé de son rang suprême et envoyé gouverner le cinquième enfer. Il ne perdit pas pour autant son indulgence. Les « Mémoires sur les dieux » *Seou-chen ki* rapportent le cas d'un certain Li Sin de Tch'ou-lieou qui, à l'âge de 38 ans, rêva une nuit que le directeur du Destin l'envoyait chercher par un démon. Conduit au palais du roi Yama, il comparut devant lui et lui demanda à être renvoyé sur terre pour soigner sa mère veuve et âgée, et mourir le même jour qu'elle. Frappé de cette piété filiale, Yama était près de consentir, lorsque le chef des démons lui déclara qu'il créait un

La religion chinoise dans son développement historique

précédent bien fâcheux et proposa qu'au moins, avant de réexpédier Li Sin chez les vivants, on lui fît subir la peine que méritaient ses péchés ; et il le jeta dans un chaudron bouillant. Quand le roi Yama se souvint de lui, il avait déjà la tête et le visage si bien bouillis que le chef des démons prit peur et lui mit aussi vite que possible ^{p.132} une autre tête, qui se trouva être celle d'un Barbare d'Occident ; à son réveil chez lui, ce changement de tête causa naturellement certaines perturbations dans sa famille.

Je n'insisterai pas sur la description des enfers et des supplices effroyables que les âmes subissent, dévorées par les fauves, jetées du haut de montagnes, percées de couteaux affilés, sciées en deux, écrasées sous des meules. Aussi bien y a-t-il heureusement très peu d'âmes assez mauvaises pour mériter les supplices des enfers, de même qu'il y en a malheureusement peu d'assez bonnes pour mériter les joies du paradis : presque toutes les âmes, n'étant ni très bonnes ni très mauvaises, sont renvoyées immédiatement renaître en ce monde comme êtres humains ou comme animaux. Un lettré, mort par suite d'une erreur d'un greffier des tribunaux infernaux, qui ressuscita et raconta son voyage aux enfers dans un petit ouvrage qui était très répandu en Chine il y a quelques années, rapporte que pendant les quelques jours qu'il resta l'hôte du roi du premier enfer, il ne vit que trois âmes qui montèrent aux Palais Célestes, une quarantaine qui furent condamnées aux supplices infernaux, tandis que 752 reprirent l'existence humaine.

Les cérémonies funéraires montrent un curieux mélange de pratiques disparates. Il y a, d'une part, des pratiques que les Rituels avaient notées et que cette inclusion dans des Livres Classiques a conservées ; de l'autre, nombre de pratiques d'origine bouddhique ou taoïque, reflétant la nouvelle conception que se font les Chinois de la vie d'outre-tombe. Le cadre reste celui des cérémonies funéraires antiques, espacées de la mort à l'ensevelissement, puis de l'ensevelissement à la fin du deuil de trois ans ; mais, le plus souvent, ce sont des cérémonies nouvelles qu'on accomplit aux jours fixés, et

La religion chinoise dans son développement historique

l'esprit dont ces cérémonies s'inspirent ne s'accorde guère avec leur occasion.

Ce qui se passe au moment de la mort et de l'enterrement n'a guère changé : lamentations, rappel de l'âme, lavage du cadavre, habillage, mise en bière, offrandes devant le cercueil, tout cela est essentiellement pareil ; il s'y ajoute seulement des prières pour le mort, faites ordinairement par des bonzes, afin d'assurer le salut de l'âme. L'enterrement se fait en général au bout de quelques jours. ^{p.133} Le cercueil est emporté de la maison précédé de domestiques, qui jettent à droite et à gauche des lingots de papier pour acheter le passage aux esprits, et suivi d'une chaise à porteurs et de domestiques en papier, de bannières portant les titres du mort, et enfin des enfants et petits-enfants conduits par le fils aîné en grand deuil, vêtu de la robe blanche sans ourlet, pleurant ostensiblement et s'appuyant sur un bâton parce que sa douleur doit l'empêcher de marcher sans support. Au retour, après une nouvelle offrande à la maison, a lieu le banquet funèbre. Jusqu'au troisième jour, on ne doit rien déranger de sa place habituelle dans la maison, car le mort n'est pas encore parti pour les enfers et peut revenir, en particulier pour chercher la lumière de ses yeux qu'il peut avoir laissée à la maison en partant ; et si les objets sont dérangés, il risque de ne pas la retrouver. C'est le troisième jour qu'a lieu le voyage aux enfers et qu'on fait la cérémonie du passage du Pont des immortels, cérémonie dont le but est d'aider l'âme à franchir ce pont dangereux, gardé par deux démons, Courte-Vie et Prompte-Mort, qui veulent précipiter dans le Torrent de la Douleur les âmes qui s'y engagent. Parfois la scène est mimée : on figure le pont à l'aide de quelques tables, et, le soir, le fils portant entre ses bras la tablette provisoire franchit le pont, arrêté par deux bonzes figurant les deux démons, à qui il doit payer le passage pour continuer son chemin ; pendant ce temps d'autres bonzes récitent des prières. Le 49^e jour, on offre au mort une maison avec son mobilier, des domestiques et des lingots d'or et d'argent, le tout en papier.

La religion chinoise dans son développement historique

Les œuvres pies qui permettent d'échapper aux enfers sont de toutes sortes. Il y a des fêtes de pénitence, les unes bouddhiques, les autres taoïques, pour effacer les péchés. Mais, de plus, la restauration de temples, l'érection de statues, l'impression des livres saints sont des œuvres de haut mérite. L'aumône, sous toutes ses formes, est aussi excellente, surtout les dons aux temples. L'œuvre la plus méritoire, c'est de sauver la vie des êtres vivants, ou, à défaut, de rendre la liberté aux captifs. On s'en procure le mérite sans peine et à peu de frais : en achetant à la porte des temples des poissons ou des oiseaux vivants qu'on lâche les uns dans une pièce d'eau, les autres au milieu d'une des cours du temple. Le ^{p.134} végétarianisme, c'est-à-dire l'abstention de toute viande et de tout poisson, est cultivé par certains dévots et surtout par des dévotes.

La piété filiale, le loyalisme envers le souverain, la probité sont vantés dans de nombreux tracts populaires ; et, pour raffermir dans de bonnes intentions les hésitants, les temples des Murs et des Fossés et ceux du Pic de l'Est contiennent des représentations réalistes des divers enfers, quelquefois en grandeur naturelle, dont le spectacle se grave dans l'esprit des enfants quand ils visitent le temple aux grandes fêtes avec leur mère ou leur grand'mère.

Un autre genre d'œuvres pies, c'est la récitation du nom du Bouddha Amitâyus, grâce à laquelle on ira renaître en son paradis. Le Livre d'Amitâyus, traduit du sanscrit, rapporte comment, il y a des âges sans nombre, un roi ayant entendu la Loi bouddhique se convertit et abandonna son royaume pour se faire moine. Il se rendit auprès du Bouddha de ce temps, et fit vœu de devenir un jour, lui aussi, un Bouddha parfaitement accompli ; puis il ajouta le vœu suivant :

Je fais vœu de ne pas prendre une terre de Bouddha qui soit impure ; j'émets ce vœu que, lorsque j'arriverai à l'état de Bouddha, dans mon monde il n'y ait d'existence ni dans les enfers, ni parmi les démons affamés, ni parmi les animaux, et que tous les êtres y soient exempts de la naissance, de la douleur et de la mort, qu'ils

La religion chinoise dans son développement historique

soient tous couleur d'or et que, naissant par transformation, ils jouissent d'une vie qui dure éternellement.

Il prononça ainsi quarante-huit vœux pour le monde où il voulait aller obtenir le Nirvâna. C'est au 18^e de ces vœux que les hommes doivent de pouvoir aller renaître en son paradis :

Je fais vœu que si, dans les mondes des autres Bouddhas, il y a des êtres qui, ayant entendu mon nom et pratiquant les œuvres excellentes, font vœu de renaître dans mon monde, conformément à leur vœu, à la fin de leur vie, ils obtiennent nécessairement d'y renaître.

C'est par la force de ces vœux qu'en effet, lorsqu'il devint Bouddha, ce fut dans une Terre Pure de l'Occident, située à une distance incalculable de notre monde, dont elle est séparée par plusieurs milliers de mondes pareils au nôtre : p.135

Ce monde est embelli de sept gradins de terrasses avec sept rangs d'arbres et de guirlandes de clochettes. Dans ce monde sont des étangs de lotus au bords faits des sept joyaux ; ils sont remplis d'une eau limpide, pure, fraîche, douce au goût, et le fond en est de sable d'or ; il y pousse des fleurs de lotus bleues, jaunes, rouges et blanches, grandes comme des roues de chars ; et tout autour poussent des arbres merveilleux. Dans ce monde, une musique céleste se fait toujours entendre ; et trois fois par jour et trois fois par nuit, il pleut des fleurs odorantes. Tous les jours, à l'aurore, les êtres de ce monde s'en vont offrir des fleurs à tous les Bouddhas des autres mondes, et ils reviennent dans leur monde à l'heure des repas. Il y a, dans ce monde, des oiseaux merveilleux, aux couleurs variées, qui trois fois par jour chantent d'une voix charmante, et de leur chant s'élève un son qui célèbre les Cinq Vertus et la doctrine excellente : quand les hommes de ce monde entendent ce son, ils pensent au Bouddha, à la Loi et à la Communauté. Dans ce monde, le vent en soufflant doucement agite les feuilles des arbres de pierres précieuses, ainsi que des guirlandes de clochettes, et fait entendre des sons pareils à un concert d'instruments de musique ;

La religion chinoise dans son développement historique

et ceux qui entendent ces sons pensent au Bouddha, à la Loi et à la Communauté.

Ce n'est pas tant par de bonnes actions qu'on mérite de renaître dans ce monde, que par une dévotion totale :

Si des hommes vertueux et des femmes vertueuses récitent constamment le nom d'Amitâyus pendant sept jours ou pendant six jours ou pendant cinq jours ou pendant quatre jours ou pendant trois jours ou pendant deux jours, ou seulement pendant un jour, sans avoir l'esprit distrait, Amitâyus accompagné des Bodhisattvas apparaîtra devant eux au dernier moment de leur vie ; quand ils mourront, ils obtiendront de renaître de suite dans la Terre Pure d'Amitâyus.

Des confréries se sont formées pour la récitation perpétuelle du nom d'Amitâyus. Les dévots ont un petit sanctuaire, et ils s'y relaient suivant un roulement établi pour qu'il n'y ait jamais un instant, ni jour ni nuit, où ne soit prononcé la formule *Na-mo A-mi-t'o Fo*, « Adoration au Bouddha Amitâyus ». À la fin du siècle dernier, on voyait encore des religieux ou des dévots laïques qui se faisaient enfermer plusieurs mois dans une salle obscure d'un temple afin de s'adonner plus complètement à la méditation et à la répétition ^{p.136} du nom d'Amitâyus ; je ne sais s'il s'en rencontre encore aujourd'hui.

Après avoir passé en revue le panthéon moderne et décrit les cérémonies du culte populaire, quand on se demande dans quelle mesure cette description correspond à l'état réel de la religion chinoise actuelle, il est bien difficile de répondre à cette question. La part de croyance vraie et de simple observance traditionnelle qui entre dans ces pratiques varie, en Chine comme ailleurs, suivant la région et la classe sociale, et selon les personnes. De manière générale, la part de la croyance diminue et celle de la tradition augmente à mesure qu'on monte de la classe populaire à la classe des lettrés, et aussi quand on passe des femmes aux hommes. Mais, même dans les familles lettrées qui affichent l'incroyance et le mépris des superstitions et prétendent

La religion chinoise dans son développement historique

écarter tout ce qui ne se justifie pas par les Classiques, il n'est guère possible de se soustraire aux actes traditionnels que les voisins attendent. Il y a une trentaine d'années, tel ministre du dernier empereur mandchou, qui s'était rendu célèbre par ses attaques contre le bouddhisme, n'en appela pas moins, après la mort de sa mère, cent huit bonzes qui se relayaient constamment pour dire les prières funéraires, simplement parce que c'était la coutume à Pékin pour un homme de son rang, et qu'en ne le faisant pas il aurait paru manquer de piété filiale. En cela la Chine n'offre pas un spectacle très différent de l'Occident.

Ce qui est vraiment propre à la Chine, c'est une certaine tendance à expliquer et justifier les cérémonies en dehors de toute participation de divinités personnelles. Tendance ancienne, puisque sa première manifestation date de la fin de l'antiquité ainsi qu'on l'a vu, mais tendance philosophique qui ne se manifeste guère hors de la classe des lettrés. Dès le temps des Han, on prétendait justifier les sacrifices aux Ancêtres par leur utilité sociale, qui n'exigeait pas qu'on prît parti sur la question de savoir « si les morts avaient ou non la connaissance », si les âmes des morts survivaient outre-tombe ou non. Au XVII^e siècle, les missionnaires catholiques se sont laissés à demi convaincre que les cérémonies funéraires n'avaient rien de religieux ; l'interprétation qu'on leur en donnait alors, et d'autres analogues, sont encore courantes aujourd'hui. Il ne faut pourtant pas ^{p.137} s'y tromper : il y a autant de traditionalisme dans cette interprétation rationaliste des uns que dans la croyance raisonnée des autres.

Même quand on laisse de côté ceux qui font profession de scepticisme, pour ne s'adresser qu'à des croyants, le tableau varie énormément d'une région à l'autre de la Chine : il n'y a pas de dogme fixé, et chacun prend et laisse ce qu'il veut. Il est d'autant plus difficile de se rendre compte de la part de croyance et de simple observance que, vis-à-vis des étrangers, dont le scepticisme est connu et qui, de plus, sont volontiers considérés comme méprisants, une certaine pudeur fait dans bien des cas adopter un scepticisme de commande qui

La religion chinoise dans son développement historique

n'est combattu que par la crainte que des paroles trop sceptiques n'exposent à quelque vengeance celui qui les prononce. Tout ce que je puis dire est que, pour toutes les régions que je connais et partout où j'ai pu en faire l'expérience, la croyance est bien plus profondément ancrée dans les esprits, même dans les milieux lettrés, que des voyageurs superficiels ne l'ont cru et dit souvent, et que c'est le scepticisme qui est à fleur de peau plutôt que la foi.

Les dieux de la religion chinoise moderne, même ceux qui apparaissent à l'esprit occidental comme les plus grands parce qu'ils ont des titres élevés et sont classés au haut de la hiérarchie, n'en ont pas moins une activité strictement limitée et spécialisée, et hors de leur domaine propre il n'y a rien à attendre d'eux. Même les divinités d'origine bouddhique ont fini par se spécialiser en Chine : Kouan-yin (Avalokiteçvara) est spécialisée presque entièrement dans la protection des femmes et le don d'enfants ; Ti-tsang (Kshitigarbha) délivre les âmes des enfers ; Amitâyus accueille en son paradis ceux qui invoquent son nom. On ne saurait attendre de dévotions aussi spécialisées qu'elles aient une grande influence sur l'ensemble de la vie ; elles ne peuvent guère s'élever au-dessus de la notion *donnant donnant*. Les seuls sentiments qui aient une action générale sur la vie religieuse et morale sont la Piété Filiale et, dans une moindre mesure, la notion de rétribution entendue non dans son sens bouddhique de récompenses et de châtiments dans l'autre monde, mais sous la forme de récompenses et de châtiments en cette vie même.

p.138 La Piété Filiale n'a guère changé depuis l'antiquité ; peut-être est-elle devenue un peu plus formaliste, mais à peine. Et le « Livre de la Piété Filiale » *Hiao-king* reste toujours l'unique fondement de l'éducation morale dans toutes les classes de la société. Tous les enfants l'ont étudié ; tous ont lu ou entendu l'histoire des fils pieux et en ont vu les images. Cet ouvrage n'est pas d'une inspiration très haute, et les histoires des fils pieux qu'on peut y lire ont presque toutes la naïveté un peu bête de tous les livres de morale à l'usage des enfants en tous pays. Mais, ressassés, récités, commentés non

La religion chinoise dans son développement historique

seulement en paroles mais en action par la famille à tout instant, les préceptes du « Livre de la Piété Filiale » finissaient par s'imposer à l'esprit des enfants et leur restaient pour la vie entière. Ils sont en quelque sorte le catéchisme de la morale privée en Chine.

Telle est dans ses grandes lignes l'histoire de la religion chinoise de l'antiquité jusqu'à nos jours. Elle a passé par des phases qui rappellent celles des religions de l'Occident. C'est le même point de départ : une religion du groupe social reposant sur un culte agraire ; puis, à mesure que le sentiment religieux se développe, le même désir se fait sentir de religion personnelle et de rapports directs avec les dieux. Le taoïsme et le bouddhisme, qui donnèrent corps à ce sentiment religieux, ont eu en Chine à peu près la même relation l'un avec l'autre que les religions dites orientales et le christianisme dans notre antiquité méditerranéenne. Le taoïsme a préparé les voies au bouddhisme, mais celui-ci n'a jamais triomphé complètement en Chine comme le christianisme en Occident ; et, à la fin, il a même dû reculer devant le confucianisme, puis devant la religion populaire. C'est la religion populaire qui est la vraie triomphatrice des temps modernes ; elle a absorbé les Trois Religions en prenant quelque chose de chacune d'elles, et rien n'est plus vivant aujourd'hui que ce curieux mélange d'idées élevées et de superstitions grossières, extrêmement différent selon les personnes qui le pratiquent.

@

NOTES

- (1) *Tso-tchouan*, 21^e année du prince Siang. [c. a. : [Couvreur, II, p. 430.](#)] ; cf. Chavannes, [Dieu du Sol](#), 516.
- (2) *Tso-tchouan*, 32^e année du prince Tchouang. [[C., I, p. 205.](#)]
- (3) *Tso-tchouan*, 28^e année du prince Hi. [[C., I, p. 398-399.](#)]
- (4) *Tso-tchouan*, 5^e année du prince Tch'eng. [[C., II, p. 48.](#)]
- (5) *Tso-tchouan*, 6^e année du prince Houan. [[C., I, p. 87.](#)]
- (6) *Tso-tchouan*, 5^e année du prince Hi. [[C., I, p. 255.](#)]
- (7) *Mo-tseu*, VI, 22, traduction Forke, 305-306.
- (8) *Che-king*, III, 3, 4. [[C., p. 391.](#)]
- (9) *Mo-tseu*, VIII, 31, trad. Forke, 344.
- (10) *Tchao-houen*, dans *Tch'ou-tseu*.
- (11) K'iu Yuan, *Kieou-ko*, dans *Tch'ou-tseu*.
- (12) *Tso-tchouan*, 10^e année du prince Hi, trad. Legge, I, 157. [[C., I, p. 279.](#)]
- (13) *Ts'ien-Han chou*, k. 63, 6 b.
- (14) Wang Tch'ong, *Louen-heng*, k. 20, trad. [Forke, I](#), 196.
- (15) *Tchouang-tseu*, section 6. [cf. [Les pères du système taoïste, Wieger](#), p. 255.]
- (16) *Ibid.*, section 27. [cf. [Les pères..., p. 451.](#)]
- (17) *Ibid.*, section 4. (texte corrigé par Yu Yue) [cf. [Les pères..., p. 451.](#)]
- (18) *Ibid.*, section 22. [cf. [Les pères..., p. 391.](#)]
- (19) *Ibid.*, section 23. [cf. [Les pères..., p. 407.](#)]
- (20) *Ibid.*, section 19. [cf. [Les pères..., p. 451.](#)]
- (21) [Peri, B.E.F.E.-O., XVI, III, 46.](#)
- (22) Granet, *La religion des Chinois* (1922), p. 184-185.

@