@

Marcel GRANET

DANSES ET LÉGENDES
DE LA CHINE ANCIENNE

à partir de :

DANSES ET LÉGENDES DE LA CHINE ANCIENNE

par Marcel GRANET (1884-1940)

Annales du musée Guimet, tome LXIVe. Première édition 1926.

Edition en format texte
par Pierre Palpant

www.chineancienne.fr
octobre 2014

TABLE DES MATIÈRES

Partie I — Partie II — Partie III — Notes

INTRODUCTION

PREMIÈRE PARTIE : SACRIFICES DE DANSEURS ET DE CHEFS

CHAPITRE PRÉLIMINAIRE : La CRÉATION du PRESTIGE au TEMPS des HÉGÉMONS.

1.0.A. L'histoire de la période Tch'ouen ts'ieou

1.0.B. Les Hégémons

1.0.C. Le Prestige au temps des Hégémons

1.0.D. Principes de Prestige et Principes de Ruine

CHAPITRE PREMIER : CAPTIFS SACRIFIÉS

1.I.A. Le triomphe

1.I.B. Le sacrifice au Dieu du Sol de Po

1.I.C. Le rituel de la reddition

1.I.D. Les oreilles coupées

CHAPITRE II : CHEFS SACRIFIÉS

1.II.A. Comment est créé un Lieu-Saint royal

1.II.B. Manger ou ne pas manger son semblable

1.II.C. Communion et aversion

CHAPITRE III : DANSEURS SACRIFIÉS

1.III.A. L'entrevue de Kia-kou
- Les récits de l'entrevue
- La filiation des textes
- Histoire et hagiographie
- La composition d'un récit d'histoire
- Le Danseur qui expie, alter ego du Chef

1.III.B. La danse des grues

DEUXIÈME PARTIE : LA CRÉATION D'UN ORDRE NEUF

CHAPITRE PRÉLIMINAIRE : LE RÔLE DES CATÉGORIES

CHAPITRE PREMIER : LES MONSTRES BANNIS. Vertu nouvelle : Temps nouveau

2.I.A. L'inauguration d'un Ordre neuf
L'expulsion des Vertus périmées
L'avènement d'un nouvel Espace-Temps
L'aménagement du monde nouveau
La danse du Monstre banni

2.I.B. La transmission du pouvoir
Le Monstre banni : Ministre ou Fils aîné
La mise à l'épreuve du nouveau Chef
La retraite du Chef vieilli

CHAPITRE II : DANSES MASQUÉES

2.II.A. Intronisation et expulsion des Génies de l'Année
La danse des Douze Animaux
Génies des mois et Génies des éléments

2.II.B. L'hiver, temps de retraite
Joutes, masques, possession
Morte-saison et saison des morts

CHAPITRE III : DRAMES RITUELS. Les Inspections du Souverain

2.III.A. L'exécution et la danse de Fang-fong
Assemblées féodales et joutes mythiques
Lieux-Saints et danses animales

2.III.B. L'exécution et la danse de Tch'e-yeou
Le Souverain joute avec son Rival
Emblèmes animaux et danses de confréries

2.III.C. La lutte à la course et l'exécution de K'oua-fou
Le Hâbleur joute avec le Soleil
Essence animale et Vertu dynastique

2.III.D. Le concours de tir et l'Archer tueur de Monstres
Le Soleil vaincu et le Monde aménagé
La conquête des Emblèmes

TROISIÈME PARTIE : SACRIFICE du HÉROS et DANSE DYNASTIQUE

CHAPITRE PRÉLIMINAIRE : LES FONDATIONS DE DYNASTIES

CHAPITRE PREMIER : LE DÉVOUEMENT DU DUC DE TCHEOU

3.I.A. Droit agnatique et droit utérin

3.I.B. Le sacrifice dans la banlieue

CHAPITRE II. : DANSE ET DÉVOUEMENT DE L'ANCÊTRE DES CHANG

3.II.A. Y'i Yiu, Héraut des Chang et les légendes du Mûrier creux
Comment le Héraut s'acquiert et comment il meurt
Comment naît le Héraut
Les Arbres creux, Demeures solaires et Tambours royaux

3.II.B. T'ang le Victorieux et la Forêt des Mûriers
Arbres cardinaux et Portes orientées
Le Lieu-Saint des Princes de Song
Le dévouement de T'ang
La danse de Sang-lin

CHAPITRE III : DANSE ET DÉVOUEMENT DE L'ANCÊTRE DES HIA

3.III.A. Le dévouement de Yu au Fleuve Jaune

3.III.B. La danse de Yu, vainqueur des Eaux
3.III.B.1. Les Travaux de Yu le Grand
Le Mineur qui assainit le monde
L'hiérogamie des fondeurs

3.III.B.2. Le Tambour de Yu
K'ouei, maître de danse et maître de forge
Le hibou
Tambour le hibou et les Fêtes de la Fonte
Hiboux, Forgerons et Foudre
L'action réflexe
3.III.B.3. Le Pas de Yu
La danse sur un pied
La danse de l'ours
Conflits d'emblèmes
Pierres fendues et pierres piétinées
La danse du faisan
Comment est produit le Tonnerre
Comment est produit le héros

3.III.C. Dépense, Sacrifice, Prestige.

CONCLUSION

À Marcel MAUSS

INTRODUCTION

@

p.1 Je ne ferai pas la faute de vouloir reconstituer une seule des légendes chinoises.

Décomposées, réduites à l'état de concrétions littéraires, dégradées plus encore, peut-être, — l'histoire a passé là — pour avoir servi à des entreprises diverses de reconstruction érudite, il n'en reste que des lambeaux méconnaissables, emmêlés, retaillés, mutilés. Une poussière de centons : pour qui désire voir d'où sort la Chine féodale, voilà l'unique héritage. Documents pauvres et précieux ! J'ai tenté la gageure de les utiliser. — Mais je veux le montrer : il suffit de soumettre ces légendes déformées à une analyse sociologique. On entrevoit qu'elles dérivent de l'affabulation de drames rituels et de danses religieuses. Cette valeur originelle est-elle reconnue ? On peut deviner les conditions sociales, techniques, ethnographiques qui présidèrent à la fondation des Seigneuries.

D'où cet Essai et son titre : *Danses et légendes de la Chine ancienne*.

*

Dans un autre Essai : *Fêtes et Chansons anciennes de la Chine* (1), j'ai établi, je crois, qu'à côté de la Chine des Villes, que les rituels classiques nous décrivent, avec ses mœurs p.2 nobles, sa famille patriarcale, sa vie de cour, existait une Chine des Villages dont les mœurs peuvent être assez bien définies. Nous les connaissons par des poèmes. Fixés sous la forme où nous les avons, ils ne se comprennent, à vrai dire, que comme des poésies de cour. À ceci près cependant : ils sont constitués par des thèmes qui ont l'allure de dictons de calendrier et dont les vers possèdent cette Vertu (incompréhensible, vraiment, s'ils étaient des productions savantes) d'obliger les hommes à

conformer leurs actes au cours de la Nature. Si je ne me suis pas trompé, ces thèmes, qu'utilisait la poésie de cour, étaient, à chaque Fête paysanne, inventés par des chœurs de garçons et de filles réunis au Lieu-Saint de leur pays. Paysages rituels des Fêtes où toute poésie emprunte des images et des rythmes doués d'un pouvoir contraignant, les Lieux-Saints sont les régulateurs de l'Ordre Naturel comme de l'Ordre Humain. Or, le prestige dont ils jouissent est identique à celui qui donne au Seigneur féodal son autorité. L'identité est absolue. Les Lieux-Saints apparaissent comme le principe extériorisé de tout gouvernement. Ils valent ce que vaut celui-ci. Ils durent ce qu'il dure. Ils périssent de la même façon. On voit le Chef ou son Grand-Ancêtre tirer d'eux ou son nom de famille ou son nom personnel (2). Ainsi, il y a un moment où le Seigneur est identifié au Lieu-Saint, devenu le Centre Ancestral de la maison princière. Aussitôt, son mariage et son union avec sa Dame, aux nuits de pleine lune, déterminent les astres, les hommes et toutes choses à garder une conduite et des mœurs régulières : ils suscitent une émotion sainte (3) — celle-là même qu'éveillent p.3 dans les cœurs paysans les noces équinoxiales où garçons et filles, en s'unissant sur la Terre sacrée, croient s'apparenter à la Mère de leur Race (4). C'est alors que les ritualistes des cours féodales veulent interdire, c'est alors qu'ils condamnent les Fêtes rurales (5). Tout s'est passé comme si le Prince s'était approprié et avait incorporé dans sa personne toute l'énergie mystique diffuse dans le Lieu-Saint.

Comment cette Vertu diffuse a-t-elle pu s'individualiser ? Par quels prestiges le Héros féodal s'est-il substitué à la Terre-Mère des paysans ?

Une fois entrevue l'hypothèse d'une révolution qui apparaît complexe et qu'on peut supposer riche d'enseignements, on hésite à considérer l'association des groupements nobles et paysans simplement comme une donnée de fait. La tentation s'impose d'une recherche résolument génétique.

Pour imaginer cette révolution. sur laquelle aucun texte n'apporte de témoignage direct, un historien a toutes ses aises : libre d'inventer à sa guise le système d'explication, il trouvera aisément, dans la masse des faits juridiques et religieux, de quoi l'illustrer et le rendre attrayant.

Se décide-t-il pour la thèse (6) que : la dualité constatée, pour l'ensemble des pays chinois, dans l'arrangement de la p.4 société, a pour principe, dans chaque pays, l'accouplement de deux groupes humains de races ou de civilisations différentes ? Il lui suffira d'insister sur l'opposition des mœurs nobles et paysannes.

Elles s'opposent, d'abord, mais non pas uniquement, par le principe hiérarchique ou communautaire qui commande l'organisation urbaine et l'organisation villageoise (7). La première, dans la famille comme dans la cité, accorde au premier né, issu de droite lignée et représentant direct d'un Héros Fondateur, un pouvoir monarchique qu'il acquiert et transmet par hérédité, qui est son bien. La seconde ne favorise que l'âge ; elle délègue, successivement, à la présidence des groupes indivis, celui de leurs membres qui se trouve le plus ancien. La famille noble, formée de sous-groupes différenciés, hiérarchisés, où chaque personne a son rang, est une famille quasi-patriarcale et foncièrement agnatique. La famille paysanne est un groupement homogène et qui, de plus, fait, avec un groupement symétrique, un couple dont les parties ne p.5 peuvent être isolées que par abstraction. Dans l'organisation de cette large Communauté, l'individu n'apparaît pas, mais seulement des catégories déterminées uniquement par le sexe, la génération et la règle exogamique. Les groupes des pères, des mères, des tantes paternelles, des oncles maternels, ainsi que les groupes qui leur correspondent dans la génération suivante, se distribuent de façon à former ce qui, par rapport à chaque membre de la Communauté, constitue les deux parts de celle-ci — sans que paraisse nettement prévaloir le principe agnatique (8). Bien au contraire : la maison paysanne est chose féminine ; dans la mesure où est reconnu un principe de filiation, dans la mesure où la notion de parenté, sentie comme spécifique, se distingue

de la notion mixte d'apparentement-alliance, on peut dire que filiation et parenté sont utérines (9). À l'intérieur de la Communauté, la pratique de l'exogamie maintient solidement l'union des groupes accouplés ; la règle joue d'une manière qui semble favoriser les femmes : le mari est avant tout un gendre reçu dans la maison féminine (10). La règle exogamique a pour fondement le principe de la séparation des sexes ; ce principe est lié à une division du travail qui laissant aux hommes les travaux des champs réserve ceux de la maison et du verger aux femmes ; celles-ci tissent les pièces d'étoffe, chanvre ou soie, qui sont une monnaie d'échange (11) : dans l'économie rurale leur rôle n'est certainement pas le moins grand. Il est au moins égal à celui des hommes dans les Fêtes du Lieu-Saint, où ce sont les filles qui engagent les tournois poétiques ; elles traitent de haut les garçons qu'émeuvent leur prestige et leurs beaux habits ; elles savent exiger d'eux, avec p.6 des cadeaux et une longue cour, des preuves d'habileté et de richesse (12). La séparation des sexes dans les campagnes ne fonctionne donc pas au détriment des femmes. Il en est autrement à la ville où elles vivent recluses dans les gynécées ; elles ne sortent que voilées, accompagnées d'une duègne, et se trouvent écartées de toute la vie publique ou religieuse (13) : chefs de guerre et de culte, les nobles, riches d'armes, de pierres précieuses, de métaux, n'ont plus grandes raisons d'estimer à haut prix le travail des tisserandes.

Voilà bien des traits de mœurs qui s'opposent. Prétend-on faire dériver l'une de l'autre ces deux morales antithétiques ? Il faut compter avec d'autres traits plus irréductibles et qui semblent bien être des traits de civilisation. Laissons de côté l'indication que, de deux jumeaux, le premier né est tenu pour le cadet par les nobles et, par les paysans, pour l'aîné (14) : le fait est mince, sinon insignifiant. Que dira-t-on de cet autre : les paysans préfèrent la gauche et les nobles la droite (15) ? Il suppose deux cosmologie antagonistes, car (nous le savons) la droite est significative de l'Ordre terrestre, et la gauche de l'Ordre céleste. Il suppose deux arithmétiques en conflit, car le nombre du Ciel, des jours et du soleil est 10, tandis que 12 est le nombre de la

Terre comme celui des mois et de la lune (16). Ne trouve-t-on pas dans les textes une hésitation p.7 perpétuelle entre les classifications par 5 et par 6 (17) ? Peut-on l'expliquer mieux que par le contact de deux civilisations, pourvues d'une idée différente du Monde, qui auraient adopté, l'une, le comput par 5, l'autre le comput par 6 (18) ?

Or, la maison des paysans, couverte de chaumes, est construite en terre ou en pisé (19). Est-il difficile de voir en elle un dérivé des habitations souterraines — on sait que les Chinois anciens furent troglodytes — qui furent celles des aborigènes du lœss ? Toute différente, faite de poutres et de charpentes (20), la maison des villes a pour caractéristique d'être surélevée par rapport au sol, — aucun des rites, privilèges des nobles, ne peut se faire s'il n'y a point trois degrés à gravir (21). Le nom dont on la désigne (22) se comprend (je suppose qu'on ait confiance dans les étymologies graphiques) (23) si, dans le principe, le bétail, les porcs en particulier, étaient logés p.8 au-dessous des hommes. N'est-ce point là un type exotique d'habitation importé au pays des cultivateurs sédentaires qui se nourrissaient de céréales et surtout de millet, par ceux qui devinrent les nobles et fondèrent les villes — la ville se distingue à peine d'un camp — envahisseurs nomades, chasseurs, éleveurs de bétail que toujours la plèbe appela « les mangeurs de viande (24) » ? La langue chinoise est apparentée à celles des Birmans et des Tibétains (25) : en contact avec ceux-ci, quelque part, en Asie centrale, a donc vécu le peuple qui conquit la Chine et lui donna son langage. Il y eut une invasion. C'est d'elle que date la dualité d'organisation qui est le fond du problème.

Qui oserait affirmer un fait négatif ? Dès que l'hypothèse d'une invasion apparaît vraisemblable, il est difficile de la repousser sous le seul prétexte que l'histoire n'apporte aucun témoignage. À l'admettre, au contraire, on se procure l'avantage de fixer un point de départ à la révolution qu'on voudrait expliquer. Si, de plus, l'on décide (26) — décision logique, étant donnée la marche du raisonnement qui a conduit à p.9 former l'hypothèse — si l'on décide que : traits de civilisation,

famille paternelle, privilèges masculins, majorat, pouvoir du chef, forment un tout et constituent l'apport des envahisseurs, ce parti pris confère un avantage nouveau : celui de passer au compte d'autres spécialistes (qui pourront aussi l'endosser) la charge d'expliquer l'avènement d'une autorité seigneuriale. Reste la donnée, capitale, que le prestige du Chef — un envahisseur — est identique à celui du Lieu-Saint — puissance autochtone — ; restent aussi les traces de filiation utérine et de privilèges féminins que l'on peut retrouver dans les usages nobles. Il suffit pour se tirer d'embarras de faire appel : au fait de la conquête — aux survivances possibles — aux compromis nécessaires. Ces clés ouvrent tout. Le problème se trouve transposé. Il revient à interpréter les réactions mutuelles de deux groupes ethniques vivant en symbiose : problème délicat, qui ne relève (si l'on n'a pas de statistiques) que de l'esprit de finesse.

Moins de penchant pour l'ingéniosité, plus de goût pour la rigueur logique, et le désir d'éviter les hypothèses proprement historiques peuvent conduire à préférer un autre système d'explication. À l'aide, cette fois encore, de faits religieux ou juridiques, on pourra l'illustrer, tout aussi bien.

Se décide-t-on pour l'opinion que : la dualité de l'organisation chinoise a pour principe un procédé de différenciation grâce auquel un ensemble homogène de population s'est, dans tous les pays chinois, divisé en deux groupements de masse et de volume inégaux, lesquels ont évolué dans un sens analogue p.10 mais avec des vitesses différentes ? On commencera, non sans raison, par insister sur la solidarité des nobles et des paysans.

Rien ne permet de découvrir, dans les associations hiérarchisées qu'il forment, des espèces de castes ethniques antagonistes. Il y a quelque arbitraire à réunir, sous le nom de faits de civilisation, des faits peut-être disparates et susceptibles d'interprétations variées. Assurément on ne doit pas s'attendre à découvrir moins d'emprunts dans la civilisation chinoise que dans toute autre ; assurément on peut

penser que la Chine a subi des invasions dont l'histoire ne sait rien, plus nombreuses, c'est possible, et plus importantes que les invasions historiques : qui prouve que les traits de civilisation non paysans soient tous des traits empruntés et, surtout, qu'ils forment un système lié et constituent un apport étranger ? La Chine ancienne était un pays vaste et divers ; elle s'unifia peu à peu et l'esprit de système régna en maître (27). Ne faut-il pas tenir compte de la variété des techniques locales et de l'esprit de systématisation qui a pu conduire à les opposer par deux ? Le comput par 5 est-il une caractéristique paysanne ? c'est là une induction possible ; mais, ceci est certain : dans les légendes et les usages patriciens, la classification par 5 tend à l'emporter sur la classification par 6 : or 6, dans l'hypothèse, est déclaré nombre caractéristique des nobles (28). Les valeurs de la gauche et de la droite sont interverties quand on passe du monde des vivants au monde p.11 des morts (29), tout comme quand on passe des cités aux villages. Aux femmes est réservée la droite, qui est significative de l'Ordre terrestre et que les nobles préfèrent : fait curieux et sans doute gênant pour qui tente d'opposer les citadins organisés agnatiquement aux ruraux partisans du droit maternel et, vénérant la Terre-mère. Que la diversité ethnique ait été grande dans les pays chinois, nul ne le nie : l'hypothèse qui voudrait expliquer l'histoire des institutions de la Chine par une dualité de population et qui tend à réduire à cette dualité uniforme la complexité des faits ethnographiques, est, à coup sur, celle qui simplifie le problème de la façon la plus arbitraire. En particulier (et sans parler des Barbares qu'on voit à chaque instant mêlés à la vie de toutes les seigneuries (30)) que fait-elle des artisans et des marchands, habitants des faubourgs urbains ? Ils forment, à côté des nobles, un groupe p.12 de population qui semble vivre d'une vie relativement autonome (31) : un récit (32) les présente comme descendant d'un Ancêtre qui a accompagné, aidé le Fondateur du fief et qui s'est lié, lui et ses successeurs, à la dynastie seigneuriale, par un contrat de fidélité réciproque. Les paysans, au contraire, sont unis aux nobles par la solidarité la plus étroite. Fantassins, ils sont toujours admis à combattre à côté des chars. Le prince, en revanche, inaugure par un labourage le

travail des champs ; la tradition veut que, quand on découvre un sage ministre, il ait la main à la charrue et que, lorsqu'un chef se dérobe au pouvoir, il se fasse laboureur. Où voit-on l'esprit de caste ? Où le fait de la conquête se fait-il sentir ? Où se révèle la diversité ethnique ?

La solidarité est certaine entre citadins et ruraux. De nombreuses indications, d'autre part, font voir que les institutions patriciennes ont leur source dans des usages assez voisins des p.13 usages paysans. Plus que le Héros Fondateur est vénérée la Mère de la Race (33). Les naissances héroïques proviennent de l'incarnation d'un Ancêtre maternel (34). Tout ce qui est féminin est tenu pour inférieur, cela est vrai : mais quelle autorité dépasse celle d'une douairière (35) ? Par l'influence des femmes, les fils prennent épouses de préférence dans la famille de leurs mères (36) : nul pouvoir, dans la résidence noble, n'est plus stable que celui dont dispose la dynastie des mères de famille. — p.14 Le groupe agnatique, distribué par générations alternées (37), est divisé en deux parts : cette disposition, analogue à celle des Communautés paysannes, n'impose-t-elle pas l'idée d'une dérivation ? — Le principe du majorat est souvent contesté (38) et ne l'emporte pas toujours : tantôt le choix de l'héritier est déterminé par une intervention de vassaux et de parents (39) et le droit communautaire se révèle plus puissant que le droit patriarcal ; tantôt ce choix est fait en considération du prestige de la mère ou de sa famille (40) et le droit utérin se révèle plus puissant que le droit agnatique. Comment se refuser à voir que l'organisation noble dérive d'une organisation communautaire imprégnée de droit maternel ?

Le passage de l'une à l'autre résulte d'une évolution. Quelques faits juridiques ou religieux permettent de la décrire et de la comprendre. — Un noble, par un mariage unique, épouse un groupe de sœurs (41) ; le nombre des femmes est fixé par le protocole, mais, dans tous les cas, le groupe qu'elles p.15 forment représente symboliquement la totalité des filles d'une génération. D'autre part, les rites nuptiaux supposent que le contrat matrimonial est, par essence, un contrat collectif et ne peut se conclure qu'entre groupes (42). Enfin, du mariage patricien

découlent certaines interdictions qui frappent le frère cadet et la femme de l'aîné ; destinées, nous dit-on, à mettre entre eux une barrière, elles ressemblent à celles qui sont momentanément imposées aux fiancés (43). Il est visible que la polygynie sororale, pratiquée par l'aristocratie chinoise, est sortie par évolution d'un mariage collectif unissant un groupe de frères à un groupe de sœurs : ce type d'union est impliqué par l'organisation bipartite des Communautés rurales où la solidarité des moitiés composantes est entretenue par un système d'alliances totales périodiques. Le mariage polygynique est lié à l'adoption du majorat. Les usages matrimoniaux se sont, en effet, transformés de manière à faire admettre dans le groupe des sœurs épousées, une de leurs nièces qui doit être fille de leur frère aîné. À la mort de l'épouse principale, nulle succession ne s'ouvre entre les p.16 suivantes ; en vertu des principes communautaires, l'une d'elles est simplement déléguée comme remplaçante. On hésite à déléguer la nièce de préférence à la sœur cadette : cette hésitation est un signe certain de la force persistante des droits appartenant aux groupes indivis ; elle est, de plus, un indice du fait que le privilège de majorité est un simple développement du privilège anciennement reconnu à l'âge (44). L'histoire du droit matrimonial montre que les contrats collectifs régulièrement renouvelés pour entretenir une alliance totale ont fait place à des contrats d'un type intermédiaire destinés à perpétuer une alliance entre des branches aînées, dynasties familiales substituées à la famille indivise : ces contrats, collectifs encore par essence, sont cependant conclus à l'avantage des individus qui représentent ces dynasties.

Ces individus sont des hommes. L'adoption du majorat va de pair avec l'adoption du privilège masculin. Ce qui, chez les nobles, se transmet par la filiation agnatique, c'est, essentiellement, le titre de chef de culte — chef du culte ancestral, chef, aussi, des cultes agraires étroitement unis au culte ancestral (45). L'histoire des dieux agraires révèle en eux un fond de nature féminine progressivement atténuée mais toujours prête à éclater (46). La représentation de ces divinités

tient au progrès des idées relatives au Lieu-Saint. Celui-ci fut d'abord le lieu neutre de tout apparentement. Le progrès se fit sous l'influence des croyances dont la terre domestique devint l'objet au moment où prévalut l'influence des mères de famille : alors apparut l'idée de Terre-Mère. Lui être présentée suffit à une fille p.17 pour prendre rang dans la parenté. Un garçon doit, en outre, être exposé sur le Lit du Père de famille. Le Génie du Lit est masculin ; il confère la puissance virile : le père, dans la maison, s'est substitué à la mère. Les usages nobles exigent, en effet, que le mariage se réalise par le déplacement des femmes ; celles-ci figurent dans la famille à titre de brus et non plus les maris à titre de gendres. Dans le droit aristocratique, cette règle est stricte ; on constate pourtant des exceptions (47). Chez les paysans, en revanche, l'usage des maris-gendres résiste mais tend à disparaître (48). N'est-ce pas la preuve qu'aux deux types d'organisation en présence, noble et paysanne, il faut supposer une origine commune et des développements comparables bien qu'inégalement avancés ? # Les dieux agraires des villes nobles sont des chefs héroïsés, cependant que subsiste une Vertu spécifiquement féminine dans la terre domestique. Entre les idées de Lieu-Saint et de Terre-Mère, espèces de divinités globales d'aspect neutre ou féminin, et la conception des dieux mâles du sol, hiérarchie féodale de Héros, le passage est apparent : il laisse voir que la tenure masculine est le résultat d'un progrès général, mais acquis de façon plus nette dans le droit public, ou, pour parler plus précisément, dans tout ce qui touche d'un peu près à l'autorité publique.

Mêlés indistinctement aux forces saintes du Sol public ou p.18 domestique, les mânes, selon les idées paysannes, vivent, masses confuses, dans les sources souterraines du pays natal (49) ou dans la terre du grenier. Les grains que les nobles présentent à leurs Ancêtres doivent provenir de la terre familiale ; les offrandes doivent se faire aux dates des Fêtes agraires ; les Sources Jaunes, enfin, restent les vraies demeures des morts (50). Ceux-ci, pourtant, tendent à se réunir dans une Cour Céleste où suzerains et vassaux conservent les rangs et les

insignes que, pendant la vie, leur assignait le protocole nobiliaire (51) : ils conservent la personnalité nettement définie que déterminait pour chacun d'eux le système de liens individuels où il était engagé. Le culte des ancêtres qui commande l'organisation noble tout entière (pouvoir paternel, majorat, infériorité féminine, filiation agnatique), a des racines certaines dans les croyances paysannes ; il n'a pris figure indépendante, il n'a mérité son nom, qu'à partir du moment où, dès le monde des vivants assez puissantes pour que la mort ne les fît point évanouir, étaient apparues des personnalités (52). Une personnalité, p.19 que la mort elle-même respecte, est un privilège réservé aux Substances enrichies par l'usage des nourritures, abondantes et exquises, que l'on tire de vastes domaines, champs, chasses et pêches, que l'on reçoit, consacrées par leur hommage, des groupes inféodés, parents ou vassaux, dans lesquelles, enfin, on incorpore des Vertus saintes grâce à un partage communiel avec les Dieux. Le droit de rendre un culte à des Dieux agraires ou ancestraux, la jouissance d'un domaine (53), l'aptitude à p.20 commander, tout cela est reçu par investiture de l'autorité publique, tout cela est octroyé ensemble à qui contracte avec un Chef un lien personnel.

La révolution dont dépend le progrès des institutions chinoises, tant privées que publiques, a un point de départ unique : l'apparition du pouvoir seigneurial et du contrat de vassalité. Tout le progrès, d'autre part, se résume en une évolution symétrique des mœurs urbaines et villageoises, évolution plus poussée pour tout ce qui a trait au droit public et dont la marche fut plus rapide dans les cités.

Or, le Héros féodal est avant tout un fondateur de ville (54).

Supposons qu'un groupe d'hommes se soit détaché de la communauté rurale et soit allé vivre dans l'enceinte d'une cité ou d'un gros village, au sein d'une agglomération permanente. Pour ces hommes, jadis, la vie de société était réduite aux périodes de Fêtes : à leur occasion, les individus entraient en contact, mais seulement à titre de délégués d'un groupe et pour servir des intérêts traditionnels nettement définis. Devenue p.21 maintenant chose quotidienne, la vie de

société engage chacun d'eux dans une multiplicité de rapports occasionnels, variables, incessamment renouvelés. N'apparaît-il pas que, détaché de l'ensemble, leur groupe, de volume moindre et de densité plus grande, forme un milieu favorable à l'avènement de nouveautés telles que les obligations personnelles et le pouvoir gouvernemental ? # Dès qu'une concentration à peu près permanente devient la règle de la vie sociale, la nécessité doit se faire sentir d'une puissance régulatrice dont le contrôle s'exerce de façon continue sur le jeu d'intérêts individuels variant sans cesse et toujours en opposition. Ainsi peut s'expliquer la fondation d'une autorité reposant sur des liens de nature personnelle, nouvellement conçus et surajoutés à des liens anciens de solidarité territoriale. Telle est l'autorité dévolue au seigneur féodal. Il est le chef d'une communauté, mais chaque vassal est lié à lui personnellement ; chaque terre est donnée par lui en fief et pourtant le pays tout entier est son héritage.

Les hommages des vassaux sont régis par le rythme des saisons. La cour seigneuriale garde encore quelque chose d'une assemblée saisonnière. Si le groupe féodal sort d'une communauté territoriale accordant au Lieu-Saint qui préside à ses réunions, une Vertu régulatrice s'étendant indifféremment aux hommes et aux choses, le Chef féodal ne doit-il pas avoir la même Vertu ? ne doit-il pas la posséder indivisément avec le Lieu-Saint, dans une espèce de collégialité ? Le Lieu-Saint, dès lors, apparaîtra comme une sorte de patron à la fois familial et personnel : car les liens individuels sont à la base du pouvoir des dynasties seigneuriales. Enfin, la Vertu globale de ce Centre Ancestral — à mesure que dans la Ville tend à se spécialiser l'action gouvernementale confiée à une hiérarchie de dignitaires — se répartira entre des Génies et des Dieux, hiérarchisés et spécialisés eux aussi : Ancêtres agnatiques des familles différenciées, Génies virils des maisons et des fiefs, ayant tous p.22 l'aspect de Héros et tous pourvus, mêmes les dieux agraires, d'une résidence urbaine. Avec les nouvelles conditions de vie qu'elle entraîne, la fondation des villes au sein des Communautés rurales (ou, tout au moins, l'établissement de fortes

agglomérations) est donc à l'origine du développement complexe qui permit au Chef d'incorporer en lui la Vertu diffuse des Lieux-Saints.

Présentées à titre d'analyses, et avec le simple objet de faire saillir les connexions des faits et leur ossature logique, ces vues paraîtraient légitimes et, peut-être, satisfaisantes. Le sont-elles, si, abandonnant l'ordre statique, c'est à bâtir un schéma d'explication génétique qu'on prétend les faire servir ? De ce dernier point de vue, rien, sans doute, n'est plus décevant que le *préjugé du processus interne*. Un exposé dont il inspirerait l'esprit — même s'il ne visait qu'à présenter une perspective cavalière, même si l'on avait soin de réserver l'importance des singularités, qu'élimine toute image générique — aurait encore cet inconvénient majeur : à chacune des étapes qu'on voudrait assigner au développement historique des faits, on éviterait difficilement d'employer (au moins par prétérition) des formules telle que : « il fut un temps où... », « la nécessité se fit sentir de... », « il arriva que... ». L'effet de ces formules serait, *au choix*, soit de faire apparaître l'évolution comme une suite d'accidents et de caprices, soit, tout au contraire, de la supposer déterminée par l'empire des besoins logiques : ceci revient, dans les deux cas, à une projection dans les faits de la philosophie de l'auteur, projection toujours abusive et singulièrement grave si elle se fait inconsciemment. En fait, chaque étape du progrès décrit se trouve appendue à une sorte de vide historique et particulièrement la première et la plus importante. On pourrait, en somme, passer sur l'indétermination des formules initiales, une fois entendu qu'elles sont p.23 mises, non pour nier l'existence et la diversité possible des faits inauguraux, mais pour témoigner d'une ignorance de détail à la rigueur excusable ; il conviendrait, à tout le moins, qu'on soit fixé sur le premier point de départ. En l'espèce, cette segmentation des communautés rurales, d'où tout le reste, en effet, peut suivre, quelles en sont les raisons de fait ?

L'hypothèse d'un envahisseur dont l'apport aurait modifié la constitution de la société chinoise, semble fournir un point de départ à

une étude historique. Elle revient, en réalité, à éliminer du champ des recherches la question dont l'intérêt peut pousser à les entreprendre, savoir : la constitution de l'autorité seigneuriale. Reste seulement à expliquer une série d'interactions (hypothétiques) entre deux milieux affrontés : les explications qu'on en peut apporter seront nécessairement d'ordre idéologique (55). C'est encore à de l'idéologie que ramène le second système ; car, s'il prend une allure génétique, il consiste à donner par transposition à une chaîne de connexions logiques l'apparence d'une suite de faits historiques.

Un défaut évident est commun aux deux partis pris. Si l'on prétend reconstituer à l'aide de faits institutionnels le développement historique où ils s'insèrent, on n'y peut arriver qu'à l'aide de pétitions de principe continues. Tel est le cas des systèmes qui expliquent tout. L'ambition, au reste, est bien paresseuse à la fois et pressée, qui fait épouser une thèse, pousse à l'illustrer et ne doute pas qu'il n'y ait rien de plus à faire qu'à la présenter, élue et séduisante. Ces arrangements concertés pour donner l'illusion du vrai et du neuf, il y a, tout au plus, intérêt à les produire aux regards des p.24 savants de ces disciplines usées pour qui c'est un bienfait qu'on les vienne inviter à rajeunir leur effort et à rompre de vieux attachements.

La sinologie n'en est pas là. L'avantage qu'il y a pour nous à confronter des systèmes d'explication (en sus de celui que l'on trouve à faire le tour du problème, par des routes diverses, et de façon à l'apercevoir dans sa complexité) est de nous amener à concevoir nettement l'alternative suivante : ou bien, si l'on est réduit à des faits institutionnels, il faut se borner à une étude toute statique ; ou bien, si l'on est décidé à proposer une explication qui ait quelque droit à se dire génétique, il convient d'abord de trouver des documents où apparaissent les conditions réelles auxquelles, au moins à son début, est lié le développement des institutions féodales.

Le problème peut se formuler ainsi : par quelle méthode peut-on constituer un ensemble de documents (56) renseignant sur les

conditions de fait et de milieu qui ont favorisé l'apparition du pouvoir seigneurial et des institutions connexes ?

*

Si on laisse faire les Chinois et les Sinologues, de toute la littérature ancienne, il ne restera bientôt rien qui semble posséder quelque valeur documentaire.

Depuis deux bons siècles, l'érudition chinoise a produit un énorme travail. Toutes les traditions scolaires relatives aux œuvres léguées par l'antiquité ont été remises en question. Le moment où les Occidentaux ont connu ces recherches est une p.25 date de la sinologie. Rien qu'à les utiliser, le progrès fut considérable. Engagés dans la voie où marchaient les érudits de la Chine, les érudits de la sinologie ont quelquefois poussé plus loin (57).

Le succès de l'érudition chinoise tient à l'esprit critique qui semble l'animer. Si brillants que puissent paraître les résultats, je dois le dire tout de suite : l'esprit qui inspire cette critique érudite n'est point l'esprit positif et véritablement critique.

Elle se signale par deux traits.

Elle s'attache aux Œuvres et songe peu aux faits. Ses principes sont ceux d'une exégèse rationaliste qui n'a jamais conçu de doutes sur la légitimité de ses postulats.

Les ouvrages de la période classique ont si belle apparence et tant de pompe scolastique les entoure, qu'ils inspirent d'abord le respect le plus grand. Mais examinez leurs papiers de famille, cherchez les secrets de leur transmission : celle-ci apparaît comme une suite d'accidents ou de désastres. Dans la plupart des cas les interpolations se compliquent de mutilations ; quelquefois, des réfections partielles, sinon totales, succèdent à des disparitions plus ou moins longues, voire à des destructions quasi-complètes. L'histoire est lamentable : l'esprit le plus pieux et l'érudition la plus formidable ne sont pas de trop pour la reconstituer. Quant à reconstituer les œuvres, c'est une autre affaire :

trop heureux si l'on arrive, par des hypothèses savamment conduites, à induire que telle réfection fut inspirée par un esprit moderniste ou archaïsant. J'ai peur de dire trop : ce n'est guère que dans le choix d'un type plus p.26 ou moins désuet d'écriture que l'un ou l'autre esprit se révèle (58). Pour établir de façon positive quelques variantes véritables (peu nombreuses et relativement récentes), il a fallu attendre, heureuse et exceptionnelle fortune, la découverte des manuscrits de Touen-houang (59).

Sans doute des lettrés indigènes ne dépensent jamais trop de labeur et d'ingéniosité à établir l'histoire littéraire de leur pays : ce n'est, certes, pas chose sans intérêt que de connaître les modes et les préjugés archéologiques qui ont, au cours des temps, exercé leur action sur la lecture des ouvrages anciens. Pourtant, il faut bien le noter, de l'œuvre entreprise se dégage un esprit qui peut faire figure d'esprit critique, mais dont les conséquences sont parfois fâcheuses. À voir révélées tant de falsifications (on emploiera ce terme un peu gros si l'on veut donner de l'importance au travail qui les révèle), on se sent enclin — c'est au moins le cas des Occidentaux qui, pour avoir exagéré d'abord l'antiquité des choses chinoises, sont maintenant portés à la réduire — soit, c'est la manière brutale, à traiter de faux une bonne partie des œuvres anciennes, soit, c'est la manière modérée, à attribuer leur rédaction à une époque assez basse. On acquiert ainsi des libertés précieuses : tout invite à expliquer par des influences étrangères les faits qui, pour être expliqués en champ clos, demanderaient pas mal de peine. Pour aider à comprendre la Si-wang-mou, la Reine de Saba ne peut-elle venir d'Abyssinie avec un phénix c'est-à-dire une autruche, ou (pour varier et faire mieux) Héra descendre de l'Olympe ? Qui empêchera d'affirmer que le Taoïsme — cet immense courant de la pensée chinoise — n'est qu'une édition falsifiée du Bouddhisme ? Et, puisque, table rase étant faite du passé, une floraison d'œuvres (d'autant plus p.27 dense) surgit à une époque qu'on peut placer peu avant l'ère chrétienne, n'est-on pas en droit

d'admettre, n'est-on pas obligé d'admettre, que ce brusque éclat littéraire est dû à un apport de l'étranger ?

Je n'ai aucune raison de croire que les influences indiennes, grecques ou abyssines ne se sont pas exercées sur les Chinois. J'éprouve pourtant quelque pitié à voir ceux-ci tout près de perdre, sans compter leur vieille histoire, toute espèce d'originalité — cela par la faute de leurs lettrés, trop soucieux d'histoire littéraire. La faute est certaine ; nous n'en serions pas là, si leur travail au lieu de se porter presque tout sur les Œuvres, s'était porté sur les faits.

Admettons ce qu'on appelle les résultats les plus décisifs de la critique : les œuvres, toutes plus ou moins et toutes beaucoup, sont remaniées, interpolées — récentes. Le dommage est certain, si l'on désire connaître au juste l'art de l'auteur, primitif ou supposé : disons, par exemple, de Confucius. Ce dommage est-il grand ? Pour le prétendre, il faut croire que la personnalité de l'auteur s'affirmait dans la rédaction primitive de l'ouvrage : #soit, par exemple, du *Chou king*. Quel sinologue, depuis Legge, oserait dire que, dans une œuvre de ce type, puisse s'entrevoir autre chose que la tradition d'une école locale ? Mais laissons auteurs et œuvres, passons aux faits. Certains chapitres du *Chou king* sont authentiques : Sseu-ma Ts'ien les a utilisés. D'autres chapitres, parus après lui ou qu'il a méprisés, sont des faux. Que veut dire *authentique* et que veut dire *faux* ? Simplement ceci : que, de deux arrangements de faits, l'un s'atteste plus ancien que l'autre et que le second a été, par un artifice plus ou moins marqué, rattaché au premier. Quant aux faits, dans les deux cas, ils sont pris à la tradition. Celle-ci vaut ce qu'elle vaut (ce point reste à voir. Relative à un passé vieux d'un millier d'années, dans un pays où les archives (quand il y en eut) ont toujours été rapidement détruites, p.28 croit-on qu'elle vaille beaucoup plus ou beaucoup moins selon qu'elle a été recueillie à trois ou quatre siècles de distance ? Le *Chou king authentique* est plus proche de la rédaction confucéenne ? C'est possible. Le faux *Chou king* est *fabriqué* ? Il l'a été à l'aide de récits qui se retrouvent, par exemple, dans Mei ti. Mei ti et Confucius sont sensiblement contemporains. La

valeur de leurs documents diffère-t-elle ? Le *Chou king* authentique est-il moins *fabriqué* que l'autre ?

Mais parfois il arrive aux érudits chinois de s'occuper des faits : le plus souvent, c'est à titre subsidiaire et pour déceler des interpolations. Une critique strictement philologique devrait, en ce cas, parler en maîtresse. Hélas ! avec une langue comme le chinois, les ressources de la philologie et de la stylistique sont minimes ; comment utiliser le principe de l'unité de style pour une littérature où les œuvres les plus personnelles sont une marqueterie continue ? En fait, un désir anime les érudits : dégager le texte de ses impuretés. Leurs principes se résument dans l'idée spéciale (elle n'est peut-être pas particulière aux Chinois que l'on se fait de la pureté d'un texte quand c'est un texte saint : tel est le cas des Textes Classiques. Écrits par un Sage ou inspirés par sa Sagesse et destinés avant toute chose à former des sages, le lecteur n'y doit rien trouver qui ne soit conforme à l'idéal de la Sagesse, tel du moins qu'il le conçoit ou qu'on le conçoit dans son entourage.

Il est significatif que la critique érudite compte parmi ses ancêtres Tchou Hi, le plus grand des écrivains traditionalistes (60) ; significatif, que l'époque de son épanouissement coïncide, sous la dynastie mandchoue, avec un retour décidé à la tradition ; significatif, qu'elle soit en plein renouveau de nos jours, à un moment où l'esprit traditionaliste a tant de raisons de faire face et de se défendre. Avec des allures quelquefois p.29 frondeuses, l'érudition chinoise est toujours au service de l'orthodoxie. Si, de plus en plus, elle prend l'apparence d'une critique, c'est qu'elle ne songe pas à sortir des limites d'une scolastique ancienne et que le besoin de rigueur orthodoxe va croissant. Son œuvre est de purifier les textes, c'est-à-dire d'en éliminer (sous prétexte d'altérations) les faits où ne semble pas se manifester la raison profonde des Anciens.

Cette œuvre a été poursuivie avec une ardeur accrue pendant tout le cours de l'histoire chinoise. Je ne garantis pas que les ouvrages n'aient pas souffert des triomphes de la critique plus que des injures du

temps. Lorsque, aux débuts de l'ère impériale, la doctrine *dite* confucéenne commença à s'opposer résolument à la doctrine *dite* taoïste, le mot d'ordre fut de pourchasser dans les œuvres tout ce que l'on appela dès lors *fables taoïstes*. Rien de plus instructif, sur ce point, que la biographie de Confucius. Confucius est un Saint. Il est un Saint parce qu'il a, non pas accompli des miracles, mais manifesté un Pouvoir Princier s'étendant aux hommes comme aux choses. Cependant, lisez sa vie : c'est une vie de maître d'École, abondant en vérités moyennes. Quelques anecdotes, il est vrai, le montrent doué d'une faculté surhumaine de divination ou d'une perspicacité extraordinaire en matière de prodiges : on en conclut que le biographe a *emprunté* ces *fables* à des recueils non orthodoxes, où on les retrouve, en effet, et que l'on déclare entachés d'esprit taoïste (61). On peut, ajoute-t-on, apporter par surcroît, une preuve certaine de l'altération imposée à l'histoire. « Le Maître, dit le *Louen yu* (62), ne discourait pas sur les prodiges, les tours de force, les actes de rébellion et les êtres surnaturels. » La preuve paraît certaine, car l'idée ne vient pas : rien ne garantit que la formule du *Louen yu* soit p.30 primitive — ou ait eu primitivement le sens qu'on veut lui donner (63). Rien, pourtant, ne prouve que le précepte qu'elle paraît contenir ait été appliqué du temps de Confucius. Ne peut-on supposer que l'adoption du précepte conduisit précisément à faire éliminer les anecdotes édifiantes qu'il est étonnant, après tout, de retrouver en si petit nombre ? On devrait, ce semble, à propos d'un Saint (ou d'un Dieu), se demander si c'est l'histoire ou la légende qu'on trouve aux débuts. L'emprise de l'esprit historique est si grande que, sur ce point encore, les Occidentaux suivent les Chinois. On n'aperçoit pas le postulat. On admet comme vérité de bon sens que le récit, d'abord exact, des faits s'est altéré peu à peu, le recul aidant, sous l'effort combiné des zélateurs et des incroyants (64). Pourtant, même dans la vie laïque et même en temps normal, la première formule d'un événement (65), s'il est un peu émouvant et mérite d'être retenu, ne résulte-t-elle pas d'une association conventionnelle de thèmes imposés ? n'est-elle point un schème ? et n'est-ce pas le fait historique qui exige, pour se construire, p.31 quelque recul ? Une

croyance, une fois établie et devenue officielle, peut (luxe dangereux) affecter d'être fondée sur la raison humaine ; elle peut vouloir s'épurer par le travail d'une critique orthodoxe. Par quels prestiges s'est-elle fondée si elle n'était pas d'abord toute sainte et chargée de matière divine ? Moins factices que sa bonhomie sont, peut-être, les traits héroïques de Confucius. La question, tout au moins, doit être examinée. À *priori*, rien ne force, sinon une exégèse d'un rationalisme incorrigible, à admettre que les *fables taoïstes* sont des *interpolations*. Au reste, de quel droit parler d'*interpolations* ? Oublie-t-on que, de toutes façons, la biographie était constituée quand Taoïsme et Confucéisme s'organisèrent en écoles rivales (66) ?

Sseu-ma Ts'ien, sous l'empire d'un fidéisme rationaliste, qu'on peut appeler esprit critique, si l'on veut, puisqu'il conduit à faire un choix, a éliminé de la vie de Confucius à peu près tous les traits légendaires. Avec des données hagiographiques, il a fait une biographie. Pour la période la plus ancienne de l'histoire de Chine, il a transformé en documents historiques les débris d'une tradition mythique. Il donne ici moyen de l'esprit historique en flagrant délit de falsification. Sseu-ma Ts'ien avoue (67) quelque part qu'il a pour source un chant rituel. Ailleurs, *sans rien dire*, il en utilise un autre ; celui-ci, à propos de la Nativité d'un Enfant-Dieu, s'écrie (68) : « Or, dans la ruelle, abandonné, — bœufs et moutons l'ont *protégé* ! » « Les chevaux et les bœufs qui passaient, l'évitaient tous et *ne le foulaient pas aux pieds* » traduit Sseu-ma Ts'ien (69). Supposez les vers perdus : un mythe disparaît presque ; en p.32 revanche est créé un fait presque historique. Sseu-ma Ts'ien est communément appelé le Père de l'Histoire chinoise, voire même, par les amateurs d'analogie, l'Hérodote de la Chine. Il est vrai qu'il a voyagé : « Pour moi, j'ai été à l'Ouest jusqu'au K'ong-t'ong. au Nord, j'ai passé le Tchouo-lou ; à l'Est, je me suis avancé jusqu'à la mer ; au Sud, j'ai navigué sur le Kiang et la Houai ; lorsque je m'adressais aux notables et aux vieillards, tous, pris chacun à part, me parlaient communément des localités où se trouvèrent Houang-ti, Yao et Chouen ; *leurs traditions et leurs notions étaient, certes, fort*

diverses ; d'une manière générale, CELLES QUI NE S'ÉCARTENT PAS DES ANCIENS TEXTES *sont les plus proches de la* VÉRITÉ (70). » On peut voir par cette déclaration que l'esprit de la critique historique et ses méfaits remontent haut.

L'histoire de la Chine ancienne s'est constituée grâce à la fabrication de faits historiques que l'on obtenait en épurant de tout élément mythique un lot dépareillé de légendes locales, de romans et de gestes (71). L'épuration a été conduite par une volonté plus obstinée et plus systématique quand il s'agissait des Saints, des Héros, des Anciens (72) — des fondateurs de la civilisation nationale : dans leur vie ne doit se glisser p.33 aucune tache. Les ouvrages (conservés par chance) où se retrouvent des débris de légendes, ont été condamnés comme des œuvres hétérodoxes, pleines de fables et d'*inventions*. Quelques traits aberrants restent glissés dans les Classiques ou les Histoires officielles. Uniformément considérés comme des altérations ou des falsifications, ils servent de matière à l'exercice d'une critique scolastique. Celle-ci travaille à la plus grande gloire de l'orthodoxie : c'est-à-dire de la Raison.

Parmi les Occidentaux, les uns (c'est le parti prudent) se consacrent à l'histoire littéraire, satisfaits de découvrir les différentes modes qui ont régi la lecture des œuvres anciennes, et ne cherchant aucun moyen d'atteindre les sources profondes de ces œuvres ; les autres (plus hardis ou dominés par le goût de l'histoire) ou bien, poussés par le mépris de documents mêlés de fables et de faux, leur dénient toute antiquité et, heureux d'avoir fait table rase, s'ils ne se contentent pas du plaisir simple de détruire, goûtent les joies faciles d'un jeu de reconstruction arbitraire, ou bien, se résignant moins vite à ne rien savoir d'historique sur le passé chinois, hésitent devant chaque fait, tentés d'y trouver de l'histoire et devinant un fond légendaire, s'efforçant de démêler le faux et le vrai et désemparés, s'il s'agit d'indiquer des critères stables et justes.

Pour nous, nous voici, non pas tout à fait sans ressource, mais face à un héritage que l'inventaire révèle médiocre et montre divisé en deux lots disparates :

d'une part : une chronologie qui ne remonte pas très haut (73) ; — dont on sait très bien qu'elle a été refaite, p.34 refondue par principe et systématiquement rebâtie (74) ; — au reste, la plus sèche du monde et jointe à une liste de faits aussi insignifiants ou aussi abstraits que possible ;

d'autre part : quantité d'anecdotes dont certaines sont rattachées à la chronologie sans que jamais il puisse y avoir apparence de certitude ou que puisse être dosée la part d'artifice ; — dont les autres, rapportées à des âges sans chronologie, se présentent tout de même datées et localisées (75) ; — toutes ayant, par effet d'une passion d'orthodoxie qui tient lieu d'esprit historique et d'esprit critique, pris figure de faits singuliers ; — et toutes, cependant, présentant une allure figée, stéréotypée, conventionnelle.

Acceptons le fait.

La littérature chinoise est une littérature de centons : vérité fort simple, que bien peu, sans doute, refuseraient d'admettre parmi ceux qui ont une connaissance directe des textes, mais vérité qui, prise à la rigueur et dans toutes ses conséquences, fait éviter de fausses démarches et peut engager sur une bonne route.

On connaît l'importance des allusions littéraires dans les ouvrages récents. Ces ouvrages sont des compositions qui visent à l'Art et que l'on pare d'élégances empruntées : étoffes de luxe décorées au poncif de motifs éternellement plagiés. — p.35 Les œuvres anciennes sont tournées vers la pratique ; leur objet est l'éducation du Prince et des Sages qui pourront l'aider. De ces œuvres faites pour l'usage, les centons forment la traîne et non le décor : sentences oratoires, symboles philosophiques, thèmes d'action, destinés à persuader et à guider, ayant valeur de proverbes, non pas copiés de texte à texte mais

passant d'âme à âme, imposés à l'auteur, s'imposant au lecteur par l'empire des traditions.

S'agit-il de démontrer quelles Vertus sont nécessaires à un ministre et d'expliquer comment on doit s'y prendre pour défendre son prince, repousser l'outrage et gagner le prestige ? On nous peint Confucius qui, s'emparant de bouffons envoyés pour bafouer son seigneur, les fait écarteler aux quatre portes (76).

Lisons l'anecdote en historien et faisons la critique. Un récit ne parle pas de l'écartèlement : est-il expurgé ? Les autres, au contraire, qui en parlent, ont-ils été altérés par la fable ? Qu'a fait au juste Confucius ? La question n'est pas sans importance ; mais comment la régler avec quelque certitude ?

Une autre question la domine, susceptible, celle-ci, d'une solution correcte et qui mène plus loin. Pourquoi le thème de l'écartèlement s'est-il imposé, soit à l'esprit de Confucius pour guider son action, soit à quelques-uns de ses biographes pour guider leur rédaction ?

L'historien ne voit qu'un fait, qu'il intitule fait historique, savoir : l'acte de Confucius. Les textes dont il dispose sont contradictoires ; ils sont remaniés : dans quel sens ? Il faut le décider avant de conclure. Prend-on la décision en vertu d'une théorie générale (consciente ou non) ? il y a postulat. p.36 Prend-on parti en considérant seulement les textes ? il y a pétition de principe. Évite-t-on la faute de ne pas voir dans le document une formule toute faite ? nul problème ne semble plus en jeu.

Substituons à la critique des philologues une analyse qui soit résolument sociologique, ou, si l'on veut, qui tienne d'abord compte de l'histoire des institutions et des croyances.

Pour nous, il y a deux faits, connexes, articulés, qui, tous deux, sont des faits historiques. L'un, connu par les documents, l'action de Confucius, est incertain bien que daté. L'autre fait est la rédaction des textes, ou, plutôt, la croyance qu'elle implique. Si le thème de l'écartèlement ne s'est pas en réalité (question réservée) imposé à

l'esprit de Confucius, il s'est, en tout cas, imposé à celui de la plupart des rédacteurs. Ce second fait, difficile à dater, est certain.

Il commande l'autre. Ce n'est point une date abstraite qu'on a seulement à placer à son rang dans la chronologie : il invite à une enquête. Si la croyance, attestée par les biographes de Confucius, dans la vertu que possède un écartèlement pour dissiper l'outrage et amasser le prestige, ne s'est point formée après la mort du Maître, si l'étude que l'on doit en faire montre qu'elle régnait bien avant, le problème de fait se trouve précisé. Pour quelles raisons Confucius n'aurait-il pas obéi à cette croyance ? Cette remarque peut, sans postulat, orienter la critique des textes. Ainsi, dans la mesure où elle juge utile et possible d'établir un fait singulier, l'analyse sociologique vient aider la critique historique — impuissante sans son secours.

Ces observations font sans doute entrevoir que le fait singulier — que l'on nomme fait historique et qui est le fait tel que l'enregistre l'histoire — est, non pas un fait brut, mais le produit d'une élaboration ; c'est une construction abstraite, réalisée par le travail critique de l'historien, à partir d'une p.37 donnée qui constitue le fait réel. Cette donnée complexe — émotionnelle plus encore qu'intellectuelle, et, plus encore qu'émotionnelle, pratique — est le *thème* traditionnel, stéréotypée, convenu, ou le *schème*, la suite de thèmes, non moins traditionnel et non moins convenu, dans lesquels s'est nécessairement formulé tout d'abord (77) ce qui a mérité de donner lieu à un procès d'enregistrement.

Les documents chinois, poussière de centons plus ou moins raccordés à des dates, peuvent malaisément servir à établir ces suites de faits singuliers, hypothétiques et abstraits qui forment une histoire. Ils ne le peuvent pas, en tout cas, immédiatement et en se passant de l'analyse sociologique. Celle-ci en revanche, trouve, dans ces documents composés de thèmes et de schèmes, des faits, évidemment mal reliés entre eux, mais réels et certains, qu'elle est en mesure d'utiliser.

Un espoir nous est permis depuis que nous savons avoir affaire à un lot de formules proverbiales. Du même coup, de fausses démarches vont nous être épargnées.

Ayant reconnu dans les thèmes une valeur de croyance, nous ne serons point tentés par le jeu érudit qu'offre la recherche obstinée des *doublets* (78).

Une princesse en avalant un œuf d'hirondelle conçoit un fils p.38 et devient la Mère d'une Race. Nous trouvons ce thème deux fois : il fut exploité par les généalogistes de la dynastie des Ts'in comme par ceux de la dynastie des Yin. Y a-t-il là un doublet, un plagiat littéraire ? ou bien, est-ce un thème mythique qui subsiste à deux exemplaires ?

Un historien risque d'être séduit par la première de ces idées. Il voit, tout de suite, le profit qu'il en peut tirer. Il croit trouver un élément de solution pour un problème qui tient à cœur quand c'est aux textes qu'on s'intéresse. Lorsque la maison de Ts'in ou celle de Song (héritière des Yin) constituèrent ou reconstituèrent leurs Archives, quelle fut celle qui imita l'autre ? À qui appartiennent les Archives les plus anciennes ? Voilà matière à une discussion ingénieuse.

Je n'essaierai pas de l'imaginer.

Je me contenterai d'une remarque. Dans l'histoire des Ts'in un trait atteste une rédaction de basse époque. La Princesse Mère était en train de filer quand elle goba l'œuf miraculeux. La Mère des Yin, lorsqu'elle conçut, se baignait en plein champ. Ici ne se sent pas l'influence d'une morale qui enferme les femmes dans les gynécées. Les Ts'in sont-ils les copistes ? Si c'est par plagiat que leur aïeule avala son neuf, d'où dérive cette Vertu caractéristique de leur famille qui y fait apparaître, à des intervalles de générations qui semblent réguliers, des hommes apparentés à des oiseaux ? Il n'y a pas, dans la littérature, de faits où se retrouve plus aisément la trace de ce qu'il pouvait subsister de Totémisme dans la société chinoise des temps où furent recueillies les légendes qui nous restent. Alors, sont-ce les Yin qui ont copié ? La légende, telle qu'ils la content, toute fraîche et proche de ses sources,

est l'affabulation directe des rites pratiqués aux Fêtes printanières. Il est clair qu'il n'y a point de plagiat de part ou d'autre : nous possédons deux états du même thème mythique.

p.39 Qu'un sinologue s'avise du système des doublets, tel qu'on l'appliqua aux origines de Rome. En l'appliquant à la Chine ancienne, quelles belles ruines on pourrait accumuler avec méthode ! Et quel renom d'esprit critique à acquérir ! Il est des entraînements auxquels il faut apprendre à résister : quand une littérature est faite de centons, il est bien facile de faire de la critique littéraire et il est sans doute faux de parler toujours de plagiat. Si la facilité ne rebute pas, ni l'emploi d'un passe-partout, *si les textes empêchent de voir les faits, si l'on tient au système,* on pourra se flatter de réduire au même canevas (79) (et faire sortir des mêmes archives), l'histoire des Trois Dynasties Royales, Hia, Yin et Tcheou. Hypothèses et erreurs à part, ceci reviendra à montrer que le schéma d'une fondation ou d'une fin de pouvoir s'imposait — identique — à tous les chroniqueurs — et à tous les esprits. On aura réduit le nombre d'exemplaires de chaque thème ; il ne restera en fin de compte que des thèmes. Si on les prend alors pour tels, où est l'utilité du travail ? Où est la vérité, si on veut les prendre pour des faits (j'entends : des faits singuliers) ?

Sans chercher à nier ou à affirmer que les exemplaires d'un thème dérivent toujours d'un original, ou sont toujours indépendants, il nous suffit d'en posséder une collection abondante.

Il est vrai qu'elle est en désordre. Reste à voir si, sans trop d'artifice, on peut en tirer un ensemble documentaire.

Nous nous proposons de déterminer les conditions de fait et de milieu qui ont présidé à la fondation des Seigneuries. Nous savons que nous ne trouverons ni dates, au sens strict du terme, p.40 ni faits, dans l'acception donnée à ce mot par les historiens. Nous pourrons seulement recueillir, dans une littérature en assez mauvais état, une collection d'anecdotes stéréotypées, rédigées avec tant de concision qu'on peut les traiter de formules, répétées avec tant de conviction

qu'on peut les traiter de proverbes. Munis de ces formules proverbiales, notre situation n'est pas sans analogie avec celle où l'on se trouve, quand. étudiant le *Che king* pour tâcher de définir le milieu paysan où furent inventées les premières chansons d'amour, on a groupé en faisceaux les principaux thèmes poétiques.

Les différences cependant sont sensibles.

Le *Che king* est une anthologie disparate. Le choix fut arbitraire et il est possible que les pièces les plus intéressantes aient disparu : pourtant, étant données les règles de ces compositions, il y a des chances que les thèmes principaux soient représentés dans ce qui reste. — Dans les œuvres historiques, une passion orthodoxe a poursuivi l'élimination de tout élément mythique ou légendaire : il se peut bien que les pertes soient irréparables.

Les thèmes des chansons sont en relation avec un rituel saisonnier (lequel dépend de conditions éminemment communes et permanentes). Dès qu'on l'a vu, la diversité des temps et des pays paraît un fait secondaire dont il y a peu à s'inquiéter. Au contraire, les débris de légendes, que nous devrons utiliser, se rapportent à des milieux urbains : il y a lieu de supposer que, pour ceux-ci, l'évolution fut rapide et que furent nombreuses les variations dues aux conditions locales, aux phénomènes de contact, aux influences ethnographiques. Or, nous devons prendre nos matériaux dans des auteurs d'âges divers, de valeur inégale, d'histoire incertaine, de provenance variée, d'écoles opposées. Et ce serait peine perdue que de chercher, pour chacun des faits, des dates ou des localisations qui soient sûres et précises.

p.41 Les chansons qui nous sont parvenues sont des œuvres artificielles, de seconde ou de troisième formation ; mais les vers sont restés à peu près immuables, *les associations de thèmes* n'ont guère pu changer ; l'interprétation générale demeure inspirée du même principe : l'idée de la solidarité qui unit les hommes et la Nature. — Les débris de légendes qui, grâce à leur nature de formules proverbiales, échappèrent à la transposition historique, sont restés fixés sous cette forme résistante. Mais qu'il est grave de ne posséder que des débris !

Comment comprendre des faits légendaires sans savoir *de quel ensemble* ils sont détachés ? Ce n'est pas tout : on peut poser qu'ils proviennent d'ensembles variés. Non seulement le lien est rompu, mais la désintégration s'est compliquée d'une reconstruction. Empruntées à des périodes ou à des pays divers et se référant à des conceptions mythologiques peut-être hétérogènes, trouvées et prises à différents états de leur histoire et se rapportant à des milieux d'idées certainement disparates, les légendes, réduites à l'état de lambeaux, ont été conservées par morceaux et, souvent, les morceaux, réajustés et retaillés, ont servi à fabriquer une espèce de vulgate à prétentions historiques. La pire difficulté sera de ne point se laisser prendre à des *connexions* arbitraires.

Ceci vu, se sent-on engagé à jouer au *puzzle*, à la manière des archéologues ?

Faut-il abandonner la partie ?

On prendra seulement une décision ferme : même dans les cas où des faits en masse assez grosse paraissent se rapporter à un même ensemble, ne jamais se proposer de reconstituer une légende ou une figure mythique (80).

p.42 Un corollaire suit : s'interdire de travailler à l'aide d'encyclopédies ou de tout ce qui, en chinois, peut être pris pour système d'index. Le faire serait se condamner à accepter des liaisons de faits tardives et, sans doute, arbitraires (81).

Imposons-nous une lecture lente et directe des œuvres (82). Choisissons les plus riches en données légendaires. N'excluons ni celles où les données sont déformées par l'esprit historique, ni celles qui ont la réputation de n'être que des recueils de fables ou d'inventions (83). Dressons, pour chacune ou pour chaque groupe, une table de correction.

Dans les œuvres littéraires, oratoires ou philosophiques (84), p.43 la désintégration des légendes semble atteindre le maximum : l'aspect de formules proverbiales est éclatant. Les déformations secondaires, dues

à un arrangement systématique, ne vont point nous gêner trop. Mais, quel espoir de tirer de cette poussière un ensemble documentaire ? En fait — ce n'est guère à première lecture — des liaisons et des oppositions se révèlent, indiquées le plus souvent par les balancements rythmiques de la composition (85). Ainsi se trouvent décelées des associations qui ne furent ni le résultat d'un système, ni même l'effet d'une volonté de l'auteur. Elles étaient imposées à celui-ci par les traditions imaginatives : les raisons de l'association lue parfois nous pouvons retrouver, lui échappaient peut-être. — Les données extraites des œuvres littéraires serviront : d'abord, pour le contrôle d'autres données ; puis encore, établissant des ponts inespérés, pour témoigner de connexions insoupçonnables par ailleurs.

Dans les ouvrages géographiques et, plus encore, dans les ouvrages historiques, une volonté de construction est sensible. Qu'ils se présentent comme des travaux savants ou qu'ils laissent entrevoir leur caractère de romans, à tous un cadre est nécessaire (86). Mais, dans le détail, le travail de composition p.44 n'est jamais si parfait que tous les éléments soient vraiment intégrés au système : certaines données légendaires, n'ayant point trop perdu de leur valeur native, ont résisté à l'esprit rationaliste. Parfois celui-ci, après avoir échoué à les réduire, n'a pas même pu se résoudre à les éliminer. Elles figurent dans le récit sans les déformations secondaires imposées aux autres pour le bien du système. Par surcroît, il arrive que, même à l'intérieur d'un arrangement artificiel, elles se trouvent associées, par un lien qui n'est point volontaire et que la composition, ici encore, peut révéler, à d'autres données, fraîches ou déformées. Ainsi peut être établie une connexion. Ainsi peut même s'ébaucher une critique. Cette dernière a plus de chances encore de réussir, quand l'auteur s'est tiré d'affaire en éliminant de son œuvre la légende trop résistante. S'il se fait que, malgré ce parti pris de destruction, elle a subsisté d'autre part, et s'il se trouve que l'on soit en droit de la rapprocher de données symétriques *historisées,* non seulement les principes de la reconstruction apparaissent, mais ils apparaissent dans des circonstances définies ;

une possibilité de restitution est trouvée : on peut, par des extrapolations assez sûres, corriger les déformations des éléments connexes utilisés par l'historien et restituer l'ensemble traditionnel sur lequel il a travaillé (87). — Ceci est de la simple critique et n'aboutit qu'à des approximations.

Il y a mieux à faire et précisément dans les cas qui paraissent désespérés ; je veux dire, lorsque l'on reste face à face avec le système construit. Que l'on se décide alors à traiter les p.45 documents pour ce qu'ils sont : pour des faits — et que l'on procède à une analyse sociologique.

J'ai dit : artificielles — en pariant des œuvres construites à l'aide de débris de légendes ; j'ai dit : déformations secondaires — en pariant des altérations imposées par l'entrée dans un cadre systématique. Mais le cadre et le système sont-ils œuvres de fantaisie ? Les déformations sont-elles arbitraires ? L'artifice procède-t-il de l'imagination individuelle travaillant librement ? Ne faut-il pas plutôt présumer que les associations d'idées qui ont présidé à l'arrangement des données thématiques résultent de *schèmes traditionnels* s'imposant aux auteurs et dirigeant leur travail ?

Si l'on pense aux textes avant de penser aux faits, on dira, par exemple : au début des *Mémoires Historiques* se trouve une succession de *Souverains* dont l'arrangement s'explique ainsi : Sseu-ma Ts'ien décida d'adopter la théorie des cinq Vertus Élémentaires ; il emprunta son classement *au Wou ti tö*, lequel suppose la même théorie (88). Fort bien : n'est-ce pas indiquer que Sseu-ma Ts'ien obéit à une tradition d'école, impersonnelle ? Mais on insiste : Sseu-ma Ts'ien opta pour une interprétation particulière de la théorie. Il choisit celle d'après laquelle les Cinq Éléments se succèdent en se détruisant et non en se produisant (89). Aussi met-il en tête de sa liste la Vertu de la Terre (jaune) et le Souverain Jaune (Houang-ti). [L'induction est vraisemblable, encore qu'on ait pu soutenir (90) que Houang-ti fut placé en tête par complaisance pour le Taoïsme. — Le Taoïsme est un grand courant de la pensée chinoise ; à l'époque de Sseu-ma Ts'ien, il est plus

qu'une École.] Si l'historien eût p.46 opté, comme d'autres, pour la conception inverse des Éléments, il eût fait précéder Houang-ti d'un groupe de trois (ou quatre) Augustes (91). Soit : il y eut option. Mais, remarquons-le, quelle que soit l'option, la liste des Cinq Souverains reste identique et ni l'une ni l'autre méthode n'éliminent complètement un Souverain, *Tche,* aberrant pour toutes deux (92). Il est clair que, quelle que fût la préférence de tel auteur pour telle théorie, personne n'a pu se libérer d'un schéma imposé par la tradition. Que la théorie des Cinq Eléments entre pour quelque chose dans ce schéma, c'est fort possible — cela montre simplement que la théorie a elle-même une valeur traditionnelle — mais elle n'en est pas le tout (93). On néglige, en effet, d'indiquer que, dans l'arrangement conçu ou transmis par les historiens, interviennent d'autres idées. Celles-ci, précisément, ne dépendent en rien de leur choix et de l'invention libre. Les généalogies des trois Dynasties Royales et de la Maison de Ts'in remontent au temps des Souverains : elles sont imaginées de manière à présenter l'Ancêtre Fondateur comme descendant d'un Souverain à la cinquième génération (souche comprise) (94). Le Temple Ancestral contient les tablettes des Aïeux de quatre générations seulement ; à la cinquième génération, la p.47 communauté de culte cesse et une segmentation de la famine peut se produire par la fondation d'une branche collatérale. Les Rituels (95) indiquent la règle : on peut, à la rigueur, présumer un emprunt des Historiens. Notons d'abord que leur intervention se réduit à ceci : projeter dans le passé une règle juridique qui est, peut-être, d'origine récente. Cette règle, pour une époque plus basse, était une régie réelle. Supposons que nous ne la connaissions pas par les rituels : nous pourrions l'inférer par la seule analyse des schèmes généalogiques. Ces schèmes attestent donc un fait réel, qu'il suffit de rapporter à une date exacte. Notons surtout que, dans l'espèce, ces schèmes interviennent seulement quand il s'agit des Dynasties Royales, c'est-à-dire pour établir les titres de Familles appartenant à une époque relativement récente. — Pour la période même des Cinq Souverains, les successions (si l'on met à part celle où paraît Tche (96), le Souverain aberrant) se font soit d'agnat à agnat (de Tchouan-hiu à Kao-sin) (97),

soit de grand-père à petit-fils (de Houang-ti à Tchouan-hiu) (98), soit de beau-père à gendre (de Yao à Chouen) (99). Or, ces deux derniers types de succession sont caractéristiques d'un certain droit familial, droit de transition qui correspond au passage de la filiation utérine à la filiation agnatique ; et nous verrons précisément que les légendes chinoises se rapportent à l'âge où pareille transition s'opéra. — Il faut avoir lu Morgan et les travaux des sociologues pour reconnaître la valeur du principe qui inspira les historiens chinois. Ils ne comprirent, ni n'inventèrent le schème qui les guida dans leurs arrangements de faits : il leur fut imposé par la tradition.

p.48 Les constructions historiques relatives aux Souverains et aux Ancêtres des dynasties royales se sont faites par la juxtaposition (forcée et plus ou moins factice) de lambeaux de légendes déjà décomposées. Cette juxtaposition a eu pour conséquence une déformation nouvelle de ces lambeaux mutilés : mais les principes de construction et les schèmes qui sont à l'origine de ces déformations secondaires reposent eux-mêmes sur des traditions qui peuvent être fort anciennes. Principes et schèmes constituent des faits ; je les appellerai : faits secondaires, sans être sûr qu'ils sont, dans tous les cas, d'une origine tardive et bien que, dans la constitution de la matière historique, ils aient joué le rôle directeur.

En raison même de ce rôle directeur, c'est de faits de cet ordre, mais les plus généraux possible, que je partirai pour réunir les documents dans un groupement provisoire.

Ce groupement correspond au plan adopté pour l'exposé. L'étude ne peut être que progressive. Elle tient toute dans une recherche de pistes.

Dans l'histoire ancienne de la Chine, la tradition distingue trois grandes époques : la période des Cinq Souverains (artificiellement reconstruite), — celle des Trois Dynasties Royales (légendaire et reconstruite presque entièrement), — celle des Hégémons (connue par des documents, sinon tout à fait sûrs, du moins assez vivants)(100).

J'étudierai dans ces trois périodes (101) ou plus exactement p.49 dans ces trois milieux -milieux documentaires plutôt que milieux historiques — des faits montrant à quoi tient le Prestige qui donne leur pouvoir aux chefs. J'étudierai les trois milieux dans l'ordre suivant : les Hégémons, les Souverains, les Rois — ordre adopté uniquement parce qu'il permet de prendre, pour le choix des faits, une orientation plus rapide et peut-être plus sûre.

Le thème le plus significatif de la période des Hégémons — d'autant plus significatif qu'il porte sur un usage jugé horrible et scandaleux par les chroniqueurs — est le thème des sacrifices humains. LES SACRIFICES DE CHEFS OU DE DANSEURS**,** soit à l'occasion de la mort d'un seigneur, soit, principalement, à l'occasion d'une assemblée féodale, servent à établir le prestige princier. Ils étonnent dans une civilisation relativement douce et dont la religion paraît vraiment humaine. La tradition chinoise aimerait persuader que ces sacrifices résultent de l'importation de coutumes barbares dans les provinces excentriques de la Chine. Mais on les voit signalés tout juste au moment où des princes ambitieux, sous prétexte d'hégémonie diplomatique, cherchent à substituer leur Maison a la Dynastie Royale tombée en décadence ; ne portent-ils pas témoignage de la nécessité d'une consécration imposée à toute Puissance naissante ? Cette consécration dispendieuse et terrible est obtenue par un grand appareil de cérémonies. Elle exige comme couronnement un véritable drame rituel. Elle suppose enfin tant de passion religieuse qu'elle implique pour les Dieux et les hommes une communion sanglante et le cannibalisme.

À l'un des récits montrant un Chef sacrifié à la gloire d'un Hégémon (102), correspond, dans la période légendaire, un récit exactement symétrique (103). Un chef est tué, dans une assemblée p.50 de seigneurs. Le prestige du sacrifiant « arrive à sa plénitude » : une dynastie est fondée. La race du sacrifié est investie d'un fief : un culte commémore le sacrifice de l'Ancêtre ; il le commémore par des danses. L'assemblée s'est tenue à l'occasion d'une inspection des Quatre

Orients destinée à assurer l'ordre des différents Espaces (104). Mais le thème des Assemblées cardinales a un équivalent : c'est, après la réception des vassaux des Quatre Orients aux Quatre Portes, la tenue d'une cour où est inauguré un règne et installé un ordre nouveau du Temps (105). Cette réunion se termine par l'expulsion aux Quatre Orients de Chefs qui deviendront les régulateurs de ces Espaces rénovés. Un de ces Chefs est dépecé — tout comme le furent (membres jetés aux quatre portes) des danseurs, sacrifiés, à l'époque des Hégémons, pour dissiper une injure et restaurer un prestige (106). LA CRÉATION D'UN ORDRE NEUF (qu'on peut étudier sous divers aspects, légendaires ou cérémoniels) réclame, avec du sang humain, un déploiement de combats rituels et de danses, avec déguisements et, parfois, avec masques.

LE SACRIFICE DU HÉROS ET LA DANSE DYNASTIQUE, voilà les thèmes conjugués que l'on trouve — plus ou moins déguisés et mutilés par l'Histoire — à l'origine des Trois Dynasties Royales. Le Fondateur se dévoue à un Lieu-Saint, se sacrifiant, « *Homme Unique* », à la place du peuple dont il devient le Roi et il crée une danse, sorte de blason musical et mimique de la Dynastie qui naît de son Sacrifice. Celle-ci, comme titre et gage de pouvoir, possède la Danse, le Lieu-Saint et le culte de l'Ancêtre ; les trois ne font qu'un : car la Danse de l'Ancêtre, c'est le Lieu-Saint qui danse et qui est dansé.

Telle est la voie principale que j'ai suivie. Beaucoup de pistes en partent dont j'ai cherché, aussi, à voir où elles mènent : p.51 expérience faite — et toutes réserves indiquées sur des fautes d'inattention possibles —, les pistes les meilleures se trouvent être précisément celles qui se raccordent le mieux à la voie qui me fut tout d'abord indiquée par la comparaison des groupements documentaires.

Le système des chemins ainsi frayés conduit à un point de vue dont il y a des chances qu'il ne soit pas trop artificiel et qui, peut-être, est central.

Si je m'y place, *pour une inspection provisoire des faits,* et si j'examine d'abord l'aspect des documents, une remarque s'impose à

moi : les lambeaux de légendes qui nous sont parvenues dérivent, au moins pour une bonne part, de scénarios où se trouvait l'affabulation de danses religieuses et de drames mythiques.

Bien entendu, je n'accorde à la remarque qu'une valeur provisoire ; je m'interdis de la prendre pour une formule magique, qui ouvre tout. Je crois tout au plus posséder un fil d'Ariane qui peut être fragile et s'arrêter court. C'est déjà posséder quelque chose quand on va à la découverte dans un labyrinthe ruiné.

J'essaie donc de dresser un premier inventaire des décombres.

À un moment déterminé de l'histoire chinoise, danses et drames rituels ont joué un rôle important. Des schèmes imaginatifs furent alors inventés, dont on peut voir qu'à de longs siècles de distance ils commandaient encore la pensée et l'action. Ils s'imposaient à l'esprit quand il s'agissait de fonder un pouvoir ou d'en décrire la fondation.

Je propose l'hypothèse que voici : danses et drames rituels ont joué un rôle important à l'époque où s'établit le pouvoir seigneurial.

Si l'hypothèse paraît valable, les débris qui restent de l'affabulation des drames et des danses permettent d'étudier le p.52 milieu d'idées et de sentiments — et par suite le milieu réel — où prit naissance l'organisation féodale.

Ce milieu, assurément, est très complexe et composé, si je puis dire, de couches différentes. On y découvre des vestiges de Totémisme et des traces, assez vagues, d'une organisation dont *les traits caractéristiques* sont : l'existence de confréries (liée, semble-t-il, à une classification par orients et par vents) — l'usage de la maison des hommes (lié, semble-t-il, à une distribution de la population masculine par classes d'âge, ainsi qu'à une distinction entre membres actifs et membres honoraires) ; — enfin, le caractère religieux de la saison d'hiver.

Ces traits, *s'ils pouvaient être mieux attestés,* suffiraient à donner la date sociologique de la fondation des chefferies.

Une date, au sens courant du mot, peut être suggérée par d'autres traits. Le Chef est le maître du Lieu-Saint et de sa Danse. Il est le Fondateur de la Ville et c'est d'Elle qu'il règle la marche du Soleil et le cours des Saisons. Il est aussi le forgeron des Talismans dynastiques.

Dans cet ensemble d'idées, on devine encore des couches différentes.

La possession des Talismans dynastiques, armes, chaudrons, tambours, qui, au cours des siècles, restèrent peut-être (Lieu-Saint à part) les plus précieux des gages de puissance, confère au chef des pouvoirs magiques. D'autre part, le dévouement des Fondeurs, *rituellement identique au dévouement des Chefs*, forme un thème qui a résisté au temps et au rationalisme. Ce dévouement, nécessaire pour que réussisse l'alliage des métaux, consiste dans un *hieros gamos* doublé de sacrifice.

J'indique, à titre de suggestion, l'hypothèse que voici : les prestiges qui ont permis au Chef de se substituer, Lui et sa Ville, au Lieu-Saint où se faisaient les noces paysannes, régulatrices de l'Ordre naturel, il en obtint le bénéfice parce que, p.53 maître de forgerons, il savait, à l'aide d'unions saintes et tragiques, fabriquer, pour les danses cérémonielles et les danses de guerre, des chaudières, des armes et des tambours divins.

Si cette induction était reconnue valable, on aurait le droit de dater la fondation des chefferies et des villes, l'établissement d'un régime féodal et militaire, la segmentation des communautés rurales en groupes de villageois et de citadins, à l'aide d'une date de l'histoire des techniques. On pourrait estimer que le fait cristallisateur a été l'apparition en Chine du travail et du commerce du cuivre et du bronze.

Ainsi, l'analyse sociologique de documents dont l'état, d'abord, désespère, aurait réussi à fixer le point de départ d'une évolution et rendu, enfin, possibles une étude génétique du problème posé, une histoire évolutive des institutions chinoises.

*

Mon travail se présente sous la forme d'une collection de documents analysés, placée entre une introduction un peu longue et une conclusion assez courte.

J'ai voulu isoler fortement les postulats de départ et les hypothèses d'arrivée.

J'ai résisté à plusieurs entraînements.

Je me suis privé du plaisir que procure toute reconstruction. J'aurais pu, dans quelques cas, présenter des reconstitutions, assez vraisemblables et assez riches, de telle figure divine ou de tel thème légendaire. C'eût été tricher avec un sentiment très net qui me vient des textes : les lambeaux sur lesquels on est obligé de travailler, proviennent de milieux d'idées (historiques ou géographiques) extrêmement divers. J'ai, parfois, p.54 rapproché dans l'étude et, parfois, étudié à grande distance, des faits qui, à première vue, semblent se référer à un même ensemble légendaire. Quand je ne les ai pas rapprochés, ce n'est pas par inadvertance ou maladresse. Quand je les ai rapprochés, — j'en donne l'avertissement — c'est pour des raisons plus positives que le désir de reconstruire un ensemble.

Les reconstitutions font meilleure figure quand on les présente isolément. J'ai évité de me procurer les bénéfices que l'on amasse par une production savamment ordonnée d'articles de détail. On lance doucement une première idée qui éveille l'attention ; on triomphe dans un second article des observations qu'on s'est attiré ; on roule la boule de neige ; les scories entrent dans la masse et on les oublie ; la surface s'accroît et brille ; par-dessous, de belles fissures peuvent se dissimuler : cela s'appelle progresser pas à pas et construire avec prudence. J'ai décidé de ne point apporter une pierre après une pierre. Chacun, au premier coup d'œil, verra les trous de la bâtisse.

Quand les documents laissent un vide, l'usage est de le masquer à l'aide des opinions *d'auteurs* (107). Ce sont même ces ponts fragiles que

le public savant considère comme les meilleurs passages — parfois les plus solides et souvent les plus décoratifs. Je me suis interdit ce luxe. J'avais à ma disposition peu d'opinions d'auteurs, peu du moins dont la discussion pût faire bel effet. En eusse je eu davantage, je n'en aurais point fait parade. Il me manque un certain respect des textes : je ne puis me résoudre à prendre les opinions d'auteurs pour des faits et leur discussion pour une analyse de réalités. Quitte à donner mauvaise opinion de mon habileté, je n'ai point mis de stuc là où j'avais pris la peine de regratter.

p.55 L'érudition ethnographique est une mode plus récente. Bien que je possède le *Golden Bough* ainsi qu'une collection de *l'Année sociologique,* que je sache me servir de leurs index et qu'il soit avéré qu'en les utilisant on peut faire des travaux savants, je ne me suis pas laissé prendre à la tentation d'enrichir mes pauvres documents chinois en les agglomérant à des documents prestigieux empruntés, par entremise, aux Africains ou aux Américains. J'ai eu peur de perdre ma poussière de centons dans ce riche mortier : j'estime que les pauvres ne doivent jamais emprunter aux riches. — Le problème, d'ailleurs, qui apparaît à la fin de mon étude, est un problème ethnographique. D'où sont venus en Chine (s'ils sont venus d'autres pays) le travail et le commerce du cuivre ? Peut-être y a-t-il espoir de solution. Indiquer tout de suite certains rapprochements eût été induire à préjuger trop vite de la réponse.

*

Je l'avoue tout net : je n'ai à aucun moment cherché à tout dire. J'ai établi mes hypothèses hors de l'influence des encyclopédies chinoises et sans leur secours. Je ne les ai point consultées, à la fin du travail, pour vérifier si j'avais épuisé *la matière. — Il* se peut qu'avec leur aide des spécialistes me signalent des oublis nombreux. Je serai ravi si, par ce biais, ils sont amenés à reprendre un travail dont j'ai voulu qu'il gardât, pour les autres et pour moi, la valeur utile de ce qui est provisoire.

*

Mon travail a été soumis au contrôle de l'enseignement : les textes qui y sont utilisés, ont été, pour la plupart, expliqués, en p.56 1922-1924, dans mon séminaire d'études chinoises de la Faculté des Lettres de Paris. — Des amis dévoués ont lu le manuscrit ou les épreuves (108) : je souhaite qu'ils ne m'aient point montré trop d'indulgence. — Mon premier vœu est qu'en me lisant chacun puisse sentir que j'ai été l'élève de Chavannes et de Durkheim. -J'ai obtenu, sinon mérité, la meilleure récompense que je pouvais espérer : l'amitié de M. Mauss m'a permis de mettre son nom sur la première page de mon livre.

*

Un exposé didactique m'eût permis d'éviter de nombreuses et graves difficultés d'exposition et d'expression. Surtout, je n'aurais point été obligé de demander l'effort constant de mémoire qu'exige de qui veut le suivre un développement par paliers. Cependant, c'est à la fatigue d'une ascension que je convie le lecteur. En fin de journée seulement, le paysage lui apparaîtra. Il découvrira la route et ses raisons. Il apercevra, mis en place dans la vue d'ensemble, les sites qu'on lui a fait traverser, avec de grands détours ou des lacets brusques, dans une marche obscure et décevante. Alors, sans doute, les impressions, recueillies à la montée, paraîtront enrichir de valeurs précises le spectacle qui s'offre du point de vue dominant. -Mettons que j'aie écrit pour ceux-là seulement qui ne prennent point le funiculaire. Ils préfèrent un guide du pays. — Je leur p.57 ai laissé la peine ou donné le plaisir de se voir gouverner par l'esprit des classifications indigènes.

Peut-être prendra-t-on, à lire ce livre, le sentiment de ce que sont les connexions proprement chinoises des documents et des faits. — J'ai désiré attirer l'attention sur le travail initial qui consiste à préparer le fond où les choses apparaissent avec leurs valeurs exactes (alors seulement se manifestent leurs rapports réels ; et l'on peut les traduire

dans un langage positif). À ce désir correspond le choix du titre : DANSES ET LÉGENDES. — Les documents que j'espère avoir présentés dans une juste lumière, peuvent servir à marquer quels sont, en Chine, les RAPPORTS DE LA MYTHOLOGIE POLITIQUE ET DE L'HISTOIRE. L'étude de ces rapports est, en un sens, l'essentiel de mon livre. — On y verra le rôle que jouent, dans la création du prestige, les légendes et l'organisation historique des légendes. — Le SACRIFICE DES CHEFS a été le thème principal de ces recherches. Les faits chinois montrent l'importance qu'ont les rites négatifs (éliminations, lustrations, confessions, expiations) quand il s'agit de constituer une Autorité. Robert Hertz (109) a déjà mis en lumière le principe inverse : les rites d'élimination, même sous leur forme la plus simple, se compliquent d'un élément positif, ablation. La lecture de ce livre pourra, je le crois, donner à penser que les faits sociaux (tels, par exemple, un fait principalement politique, comme l'intronisation, ou un fait surtout économique, comme le potlatch) ont une nature ambiguë où jouxtent étroitement les éléments positifs et négatifs. Les destructions violentes et les dépenses excessives apparaissent parfois comme des principes de Ruine : elles sont en fait les principes du Prestige et de la Fortune.

p.58 Je serais heureux si mon travail accréditait l'idée que l'antiquité de la (ou des) civilisation chinoise ne doit pas être sous-estimée sous le seul prétexte que les documents littéraires dont nous disposons sont de rédaction tardive. — Je pense, d'autre part, avoir fait sentir qu'il y a moyen (malgré les vices des documents et à l'aide d'extrapolations justifiées) d'écrire une *histoire évolutive* des institutions chinoises. La Chine a connu une organisation purement segmentaire ; elle a créé une organisation monarchique de la société et une organisation quasi-monarchique de la famille ; des types intermédiaires (organisation mi-segmentaire, mi-concentrée) se retrouvent dans l'intervalle. En particulier on constate, entre la famille indivise et la famille patriarcale, une forme intermédiaire de la famille définie par des liens de parenté, globaux encore, en principe, mais, sous certains aspects, déjà individualisés. Or, ce type de transition est en relation stricte avec le

type contemporain d'organisation politique qui est le régime féodal. Mieux encore peut-être qu'à Rome, peuvent être étudiés en Chine — étudiés *évolutivement* et dans leurs connexions — l'établissement du pouvoir seigneurial propre au chef politique et celui du pouvoir seigneurial propre au chef de famille. Après avoir pratiqué, avec l'organisation à base de clans, un système de prestations alternatives totales qui assure le mécanisme général de la vie sociale, après avoir passé par le régime du potlatch et créé des Chefferies, — la Chine est arrivée à édifier un système féodal appuyé sur le principe d'échanges protocolairement réglés — [pour aboutir, enfin, à une organisation à la fois monarchique et démocratique et à une économie individualiste (110)] — cependant que, progressant du même pas, sont apparues, dans la famille, l'autorité paternelle et la parenté individuelle. Sans doute y p.59 avait-il intérêt à dégager ces aspects successifs de la civilisation chinoise. Certains prétendent encore réduire la Sociologie aux « peuples sans histoire » (se réservant ainsi de lui opposer qu'elle ne peut aboutir qu'à des classifications logiques ou à des vues statistiques). Or, seul, l'emploi de l'analyse sociologique a permis de découvrir tout un ordre de faits qui, apparemment, éclairent l'évolution d'un des grands peuples de l'Histoire. Il y a beau temps que la méthode a prouvé sa valeur heuristique, mais on entend encore parler des « Dogmes de l'école sociologique ». Peut-être un ouvrier doit-il dire sa reconnaissance quand il s'est servi d'un outil efficace et qu'il ne l'a point inventé.

@

PREMIÈRE PARTIE

SACRIFICES DE DANSEURS ET DE CHEFS

1. 0. CHAPITRE PRÉLIMINAIRE

La création du prestige au temps des Hégémons (111)

1.0. A. L'histoire de la période Tch'ouen ts'ieou

p.63 La période de l'Histoire de Chine connue par les documents les plus vivants est la période dite *Tch'ouen ts'ieou :* le nom est tiré du titre d'une chronique attribuée à Confucius (551 à 479 avant J.-C.).

Cette chronique, selon la tradition, contient des faits enregistrés dans les archives du pays de Lou (petite seigneurie du Chan-tong) entre les années 721 et 482 avant notre ère.

p.64 La chronologie en est, paraît-il, relativement sûre. # Les faits se rapportent en principe à l'histoire locale de la seigneurie de Lou. Certains se rapportent à l'histoire des seigneuries liées à cette dernière par des relations diplomatiques. Ces faits-là, dit-on, avaient été annoncés à Lou par voie officielle (112). Comme les autres, ils avaient d'abord été notés par des fonctionnaires que l'on nommait Annalistes, et dont les attributions étaient d'ordre religieux (113). La plus importante était la charge de rédiger, selon des principes établis (114), le récit des événements considérés comme notables. Ce récit, réduit à une très brève formule, impliquait un jugement revenant à déclarer le fait : p.65 faste ou néfaste, — l'action : régulière ou irrégulière (115). L'intention était de conserver des précédents instructifs tant sur les rapports des hommes (des seigneurs) entre eux que sur leurs rapports avec les Puissances Divines (116).

La tradition veut que Confucius ait fait un choix parmi les faits et que, de plus, il ait modifié leur rédaction : ainsi fut créé le *Tch'ouen ts'ieou.* Les archives de Lou sont perdues. Le *Tch'ouen ts'ieou* eut une brillante fortune. Toute une littérature se rattacha à lui. L'œuvre, de même que toutes celles que l'on attribua à Confucius et qui formaient l'héritage de l'École placée sous son patronage, fut considérée comme destinée à former des Sages, je veux dire des Hommes d'État.

Dire quel esprit présida à la refonte des documents, quelle fut la part de l'École ou celle de Confucius (s'il en eut une) est possible seulement à l'aide d'une pétition de principe (117) : p.66 on doit partir de l'idée que l'on se fait du maître et du groupement qui se réclame de lui.

J'estime que l'esprit de l'École peut être défini par le désir de voir se généraliser une morale traditionnelle dégagée par les ritualistes du pays de Lou (118). La réflexion des adeptes paraît s'être concentrée sur des maximes de politique et de morale. L'effet fut de rendre conscients les principes qui étaient à la base de la tradition rituelle. Une fois apparents, ils semblèrent posséder une valeur générale. Toutes les Écoles, par suite du fléchissement de l'ordre féodal, cessant d'être attachées à une seigneurie déterminée, devinrent itinérantes : leur propagande eut pour résultat lointain l'unification morale du pays (119). Je résume — supposant que les traditions rituelles variaient d'abord, au moins légèrement, selon les contrées — que voyages, propagande, frottements et création en matière de mœurs d'une espèce de κοινή, aboutirent à détacher les principes moraux des règles rituelles locales. Quand, entre celles-ci, devenues plus ou moins désuètes et ceux-là reconnus valables pour la Chine entière, valables même (au p.67 moins, en théorie) pour toutes les classes sociales, le lien trop distendu sembla évanoui, les Commentaires apparurent. Ils s'efforcent de montrer que la Morale des *honnêtes gens* s'ajuste lentement aux rites féodaux.

Si les connexions que j'établis sont exactes, il faut compter deux temps pour l'établissement des traditions historiques relatives à la période *Tch'ouen ts'ieou.*

Au premier temps, Confucius (ou quelqu'un de ses disciples, ou qui que ce soit : peu importe) fait un extrait des chroniques de Lou. Il le fait dans l'espoir de renforcer la valeur d'enseignement incluse dans tout recueil de *précédents*. S'il fait un choix entre les faits, il n'élimine apparemment aucune des grandes catégories de thèmes historiques : prodiges, signes de la Nature, actions protocolaires ou néfastes restent catalogués côte à côte. S'il rédige à nouveau, il rédige encore à l'aide de formules ayant valeur de jugements. S'il intervient dans la

composition, c'est en accentuant les rapprochements, de façon qu'un événement tire la morale d'un autre.

Au deuxième temps, les glossateurs justifient les formules et les arrangements anciens. En les ajustant à la morale nouvelle, ils croient illustrer celle-ci. Ils procèdent : soit par commentaires directs : c'est l'usage ordinaire de *Kong-yang* et de Kou-Leang ; soit à l'aide d'anecdotes explicatives : c'est la manière la plus ordinaire du *Tso tchouan.*

Destinées à l'enseignement d'une morale universelle, les anecdotes peuvent être empruntées à la tradition historique de la Chine entière. Le *Tso tchouan* prend l'aspect d'une histoire générale de la Chine pendant la période *Tch'ouen ts'ieou.*

Aucun texte n'a pu plus facilement être grossi par des p.68 interpolations successives. — Il incorpore des débris de romans ; de gestes (120), de *conciones* (121), de traités techniques (122).

Il est le document le plus vivant et le plus riche de la littérature chinoise.

Quelle est sa valeur ?

L'histoire littéraire du *Tso tchouan* est encore à faire. Il est prouvé qu'il fut à certains moments tenu pour suspect (123). Ce serait peut-être un jugement sommaire que celui où l'on accorderait beaucoup d'importance aux modes littéraires. En Chine, l'anathème jeté à une œuvre peut masquer simplement une querelle de partis ou de personnes. Il ne signifie rien sur l'œuvre. Mais ce sont les faits qui nous intéressent : au p.69 sujet de ceux que rapporte le *Tso tchouan* une distinction est nécessaire.

Certains forment annexes et certains forment gloses au *Tch'ouen ts'ieou.*

1° Ces derniers servent au réajustement de la morale et de la tradition. Une critique peut d'ordinaire en être faite à l'aide des gloses symétriques de *Kong-yang* et de *Kou-leang.* Dans le *Tso tchouan,* le

commentaire est, le plus souvent, de forme anecdotique et, le plus souvent, l'anecdote est suivie d'un jugement exprès. Celui-ci est parfois attribué à la conscience commune : « le sage, l'honnête homme dira (dit ou a dit)... » On peut y voir une intervention de l'auteur : il est clair qu'il intervient au nom des Principes moraux. Parfois le jugement est attribué à un personnage contemporain de l'événement. Il arrive (124) que dans ses paroles figurent : soit un appel direct à la conscience commune, attesté par l'emploi du mot *honnête homme* ou de quelque équivalent ; soit une évocation indirecte de la Morale, sous l'aspect d'une citation du *Che king* (pris comme recueil de centons vertueux). Ces formules et ces citations apparentent la rédaction du *Tso tchouan* à celle de cet opuscule d'édification qu'est le *Kou lie niu tchouan ;* elles éclairent l'esprit de l'ouvrage. Même dans les cas où elles font défaut et où l'aphorisme et l'historiette sont attribués à un personnage ancien, il y a lieu, sauf indications contraires, de rapporter le jugement plutôt à la *Morale noble,* intellectualisée et généralisée, qu'à la *Morale féodale* caractéristique de l'époque *Tch'ouen ts'ieou.*

2° Les faits annexés au *Tch'ouen ts'ieou* doivent être critiqués un par un. Sseu-ma Ts'ien (fin du IIe siècle av. J.-C.) les p.70 a souvent utilisés ; il leur a parfois préféré d'autres traditions. Une comparaison et un contrôle sont généralement possibles (125). Ce sont ces faits qui donnent son principal intérêt au *Tso tchouan*. Les exemplaires des thèmes historiques sont en petit nombre dans le *Tch'ouen ts'ieou*. Le *Tso tchouan* accroît la collection. L'esprit général de l'œuvre apparaît dés qu'on collationne les thèmes. Une idée domine tout : montrer les effets des bons et des mauvais conseils, faire apparaître au Prince la nécessité d'utiliser de sages Conseillers. Il en résulte que le plus souvent l'aspect de *Conciones* est plus apparent que l'aspect de *Gestes*. La tradition chinoise veut qu'il y ait eu des annalistes employés spécialement à recueillir les actes et d'autres les paroles (126). Il est difficile d'échapper à l'impression que la matière historique incorporée au *Tso tchouan* (comme d'ailleurs au *Chou king* et au *Kouo yu*) dérive d'exercices d'école, plutôt qu'elle n'est extraite des registres des tenues

de Cour ou d'Assemblée féodale. La critique doit être faite dans le détail, pour chacune des idées exprimées. L'importance accordée aux conseillers et aux discours révèle une intention pédagogique, un pli professionnel, un intérêt corporatif. Elle révèle aussi un fait qui a des chances d'être authentique : le p.71 rôle capital des joutes oratoires (127) dans les luttes où s'acquiert le prestige féodal.

L'esprit professionnel a pu conduire les lettrés à déformer dans une certaine mesure le récit des faits. Il est clair que, pour eux, l'intérêt de la période *Tch'ouen ts'ieou* se trouve dans les exemples de luttes de prestige qu'elle fournit, nombreux, dramatiques, instructifs. Ces luttes sont-elles une pure projection, de l'esprit de l'école dans l'histoire du passé ? On imagine difficilement un régime féodal dont elles ne seraient point la vie même. Est-ce le rôle attribué aux valeurs proprement morales qui est une projection et le reflet de préoccupations nouvelles ? S'il est vrai que la morale noble — la morale des lettrés — est sortie du travail de réflexion des ritualistes à partir des mœurs et des rites féodaux, ce n'est point de projection qu'il faut parler, mais de *transposition.*

Nous ne nous soucions nullement de restituer des faits historiques et de les replacer dans une suite chronologique exacte. Il nous suffit de voir, sous leur vrai jour, des thèmes et de les référer à des milieux correctement étagés. Peu nous importe que le *Tso tchouan* soit ou ne soit pas un arrangement tardif. Nous pouvons l'utiliser, car nous avons une table de correction. Nous admettrons — c'est un postulat qui se p.72 justifiera par la pratique — que l'intervention des rédacteurs se résume, du point de vue qui nous intéresse, dans la transposition de valeurs proprement religieuses en valeurs proprement morales.

1.0. B. Les Hégémons

Il y eut, dit la tradition chinoise, *Cinq Hégémons*. Ce sont le duc Houan de Ts'i (685-643 av. J.-C.) ; le duc Wen de Tsin (636-628) ; le duc Siang de Song (651-635) ; le duc Mou de Ts'in (659-621) ; le roi Tchouang de Tch'ou (614-591) (128),

La période des Hégémons, si l'on prend le mot strictement dans son sens traditionnel, est comprise entre ces dates, c'est-à-dire, en gros, placée au VIIe siècle avant notre ère.

« En ce temps (écrit Sseu-ma Ts'ien (129), à propos du premier Hégémon), la Maison (Royale) des Tcheou était diminuée. Seuls les princes de Ts'i, Tch'ou, Ts'in et Tsin étaient puissants. Tsin avait commencé par prendre part aux réunions, mais depuis la mort du duc Hien (651), cette seigneurie souffrait de discordes intestines. Le duc Mou de Ts'in était à l'écart et éloigné ; il ne participait pas aux réunions et aux conventions de la Confédération chinoise (mot à mot : p.73 seigneuries centrales) (130). Le roi Tch'eng de Tch'ou avait commencé par recueillir les Man de la région de King et les gouvernait ; (Tch'ou était un État de Barbares) Yi et Ti qui maintenaient leur indépendance (131). Il n'y avait donc que Ts'i qui pût *organiser les réunions et les conventions* de la Confédération. »

La prépondérance de Ts'i, due à un affaiblissement momentanée de Tsin, fut de courte durée. Si les traditions historiques ne sont pas fausses entièrement (132), toute la période *Tch'ouen ts'ieou* (721-482) est marquée par la domination de Tsin, éclipsé un instant par Ts'i et fortement concurrencé, vers la fin, par d'autres États (133).

p.74 Les princes de Tsin se réclamaient des mêmes Ancêtres que la maison régnante des Tcheou (134). Ils prétendaient la protéger.

L'avènement des Tcheou est fixé au XIIe siècle et le commencement de leur décadence au règne du Roi P'ing, c'est-à-dire au VIIIe siècle et précisément au moment où débute le *Tch'ouen ts'ieou* (135). « Au temps du Roi P'ing, écrit Sseu-ma Ts'ien (136), la maison des Tcheou déclina et s'affaiblit ; les seigneurs usaient de leur force pour opprimer les faibles. Ts'i, Tch'ou, Ts'in et Tsin commencèrent à grandir : le pouvoir fut exercé par celui qui avait l'hégémonie dans sa région. »

La coutume est de traduire par Hégémon les mots *Po* et *Pa*. Le second (*Pa*) évoque l'idée d'une grande puissance et, p.75 plus particulièrement, l'idée d'une puissance usurpée. Il est réservé par l'usage à cinq

personnages du VIIe siècle, début de la période *Tch'ouen ts'ieou*. Le premier terme (*Po*) a une valeur juridique : c'est un titre. Il se donne à des Chefs, chargés, par une investiture spéciale du Roi, de faire la police d'un quartier du Royaume. La police consiste à maintenir le bon droit parmi les seigneurs locaux et à défendre le pays contre les Barbares.

Telle est la tradition rituelle (137). On notera que le titre de *Po* est accordé par les historiens au Héros qui fonda la dynastie p.76 Tcheou au déclin des Yin (138). Or, au déclin des Tcheou, le même titre est attribué par la tradition historique à quatre personnages dont les descendants, en incorporant des fiefs locaux, créèrent quatre grands États. De ces États devaient sortir, à la fin de la période *Tch'ouen ts'ieou*, les principaux des *Royaumes combattants* (ces mots servent de nom à la période nouvelle) lesquels luttèrent pour fournir à la Chine une dynastie qui succédât aux Tcheou.

La tentative du duc Siang de Song (on a vu que Sseu-ma Ts'ien ne nomme pas Song dans les deux passages que j'ai cités et, d'autre part, dans la période des *Royaumes combattants*, *Song n'eut qu'un rôle dérisoire* joint à une ambition déplacée (139)) est présentée comme une folie. Song descendait des Yin et la règle que « le Grand Bonheur ne vient pas deux fois » (140) est vraie des familles plus encore que des individus.

Sseu-ma Ts'ien (141) nous dit qu'en 639 Song s'était fait céder par Tch'ou le droit de présider les Assemblées seigneuriales. Ce droit, Song le demande à Tch'ou et non au Roi ; mais il n'y eut d'Hégémon à Tch'ou que de 614 à 591. En 639, p.77 y régnait un prince nommé Tch'eng qui, sans plus, s'occupait à « maintenir son indépendance » : c'est Sseu-ma Ts'ien qui vient de nous le dire (142). — L'historien déclare de même que le duc Mou de Ts'in « ne participait pas aux réunions et aux conventions » (143). Il figure pourtant dans les listes des Hégémons, à côté de Wen de Tsin et de Houan de Ts'i qui tous deux reçurent, dit-on, l'investiture spéciale. Pas plus que Tchouang de Tch'ou (144), Mou de Ts'in n'est dit l'avoir reçue. — Il est vrai qu'à l'époque des *Royaumes*

Combattants, Ts'in et Tch'ou jouèrent le rôle le plus important, que *Tch'ou* manqua de fonder la Dynastie nouvelle et que *Ts'in* la fonda.

Sans doute était-il honorable pour une maison seigneuriale ambitieuse de posséder un Hégémon parmi ses Ancêtres et peut-être faut-il supposer dans les traditions relatives à la période *Tch'ouen ts'ieou* une bonne part d'intentions politiques. La mise en œuvre de ces traditions suppose de même une bonne part d'intentions morales. Les lettrés étaient partisans de la légitimité : de là la nuance de blâme incorporée au mot Hégémon *Pa* (préféré à *Po*) ; de là encore la préférence accordée à Houan (145) de Ts'i et surtout à Wen de Tsin. Tous p.78 deux sont présentés comme ayant assumé un rôle de protection à l'égard des Tcheou. On peut même prétendre qu'ils l'ont joué en *vertu de traditions de famille légitimes*, l'un à titre de *Po-kieou*, l'autre à titre de *Po-fou* (146). Tous deux sont dits avoir reçu l'investiture les qualifiant au titre de *Po* (147). Tous deux cependant sont blâmés pour n'avoir point assez dissimulé l'intention d'usurper les droits du Fils du Ciel, mais le duc Houan (148) est blâmé davantage que le duc Wen (149) : l'histoire (150), en effet, attribue à Tsin la prépondérance pendant toute la période *Tch'ouen ts'ieou*.

Il est clair que toute la période est considérée comme préparatoire à la fondation d'une dynastie nouvelle (151).

On peut donc présumer que l'on découvrira dans les portraits des Hégémons (*tels que l'Histoire les a construits*) les traits qui conviennent à un Patron de dynastie. Ces traits doivent se retrouver dans d'autres figures : celles des personnages qui ont accru le Prestige des grandes Maisons féodales et de quelques Maisons d'importance plus récente (152).

1.0. C. Le prestige au temps des Hégémons

p.79 Un premier trait était imposé : *Le Prince a du Prestige quand il a de bons Conseillers* (153).

Le ministre occupe presque toujours plus de place que le seigneur dans leur histoire commune. Les aventures errantes du duc Wen de Tsin font de lui un Héros de premier plan. Cependant une anecdote est introduite où l'on voit le chef oublier sa mission et ses fidèles l'obliger à y revenir (154). Une p.80 autre scène montre le maître qui désespère : le vassal confiant sait transformer en gage de Fortune ce qui d'abord paraissait un Malheur (155). — Wou Kiu et Sou Ts'ong, de force et au mépris de leur vie, arrachent à la dissipation le *roi* Tchouang de Tch'ou et l'obligent à « voler jusqu'au Ciel ». — Les fidèles du prince de Tch'ou, comme ceux du prince de Tsin, représentent la Destinée et la conscience du maître : ce sont des associés, des vassaux, plus que des ministres et des conseillers (156). Le Kong-tseu (157) Mou-yi (Tseu-yu) est le frère du duc Siang de Song, mais il le conseille au nom d'une conscience supérieure : celle de l'honnête homme (158). — Po-li Hi, auprès du p.81 duc Mou de Ts'in (159), Kouan Tchong (160), auprès du duc Houan de Ts'i sont les porte-paroles d'une tradition de Sagesse : on leur donne des traits qui appartiennent au plus saint des Ministres-Fondateurs (161). — Fan Li, conseiller de Keou-tsien, quand il a procuré la victoire, s'évanouit mystérieusement et son prince lui consacre une montagne (162). — Wou Tseu-siu est p.82 mis à mort par le fils de son maître : il devient un Dieu des Eaux (163). — Au terme de la période *Tch'ouen ts'ieou*, Confucius use ses jours à trouver un seigneur qui veuille l'employer à restaurer l'ordre : il est pris pour Patron de la religion nationale (164).

p.83 Le premier mérite du Chef est de promouvoir les meilleurs vassaux (165). Son mérite est plus grand, s'il sait attirer à sa cour des fidèles nouveaux et qui vaillent mieux encore que les autres (166). Son Prestige est parfait quand il a la Vertu de découvrir et de s'attacher les talents ignorés et perdus. Toute la biographie du duc Wen de Tsin est construite pour montrer son application à distinguer les hommes de valeur (167). Le plus beau p.84 trait du duc de Song est d'avoir su reconnaître que son frère, plus que lui-même, était digne du pouvoir : quand il n'a pu réussir à lui faire accepter le rôle du prince, il lui donne

celui du conseiller (168). Tchouang de Tch'ou prend pour guides ceux-là mêmes qui, pour son bien, ont méprisé ses ordres (169). Non seulement le duc Houan oublie une injure et élit pour ministre Kouan Tchong qui d'abord a voulu faire monter un rival sur le trône de Ts'i : pour gagner à lui cet ennemi, dont tant de gens pourraient rechercher les services, il invente un stratagème merveilleux (170), Aussi habile est le duc Mou : il réussit à faire revenir à Ts'in, Po-li Hi. Po-li Hi est un inconnu. Une simple parole a mis le duc en éveil : son Intelligence Princière lui a signalé l'heureuse occasion d'un Sage à acquérir (171). Keou-tsien et Ho-lu possèdent le Prestige : avec Fan Li et Wou Tseu-siu, la Fortune vient à eux (172).

p.85 Pour savoir si le Ciel soutient un Chef et lui ouvre la voie (173), il n'y a qu'à connaître la valeur de ses conseillers ou de ses vassaux (174). Ce sont eux qui indiquent au maître l'occasion p.86 favorable où le Prestige peut réaliser son efficace sous la forme d'une Gloire traduite en Avantages matériels et moraux (175). Quand elle est Parfaite, la Vertu prestigieuse du Chef s'exerce d'esprit à esprit et non point matériellement (176) : il suffit que, par l'effet de son rayonnement, soit constitué le groupe de fidèles et inventé le Ministre. En principe, le rôle du Prince est passif. Lorsque les Ministres sont recrutés parmi les fidèles et qu'ils parlent au nom du groupe féodal, la passivité du Prince (177) est absolue : bien plus, elle se traduit p.87 par une suite de reculs devant les occasions offertes par le Ciel et signalées par les vassaux. C'est du cœur du Héros que partent les gestes de modération rituelle par lesquels il semble se dérober à son Destin glorieux ; il se laisse, comme à contrecœur, contraindre, par les sages qui veulent son exaltation, à obéir aux invitations du Ciel. Ainsi est prouvé son droit divin et manifestée sa prédestination. Le Prince, au contraire, semble courir au-devant de l'Investiture céleste dans le cas où le Conseiller ne sort point du groupe féodal, mais semble y importer la Fortune en même temps qu'une tradition de Sagesse. Les rôles sont alors intervertis. Le seigneur trop pressé pousse de l'avant ; le ministre le retient. Il faut que ce dernier l'emporte pour qu'arrive le succès : c'est,

en l'espèce, sa modération qui fonde la légitimité du pouvoir établi. Précisément lorsqu'il en est ainsi, les origines et les destins du Conseiller sont marqués d'un caractère mystérieux et divin.

Les signes de prédestination éclatent davantage chez le Prince ou chez le Ministre selon que l'historien a voulu soit, par préjugé politique, refuser les dons divins à tel seigneur, soit, par orgueil professionnel, proclamer la sagesse de tel patron. Peu importe que l'histoire, en son arbitraire, répartisse inégalement le mérite et la gloire : les faits attestent entre le Héros-Fondateur et le Ministre-Fondateur, en même temps qu'un fond de rivalité, une espèce de Vertu possédée à titre collégial. Cette Vertu, commune et différemment répartie, a deux aspects antithétiques : vocation qui appelle, modestie qui refuse. Les deux sont si bien liés que — non contents d'avoir d'abord interverti, au profit des ancêtres de leur corporation, les proportions du dosage — les Lettrés, libérés de l'esprit féodal, mais p.88 esclaves de leurs intérêts de caste, ont fini par attribuer le tout, exclusivement ou presque, au seul Conseiller. Dans leurs récits, celui-ci possède éminemment, avec la Sagesse et des traits divins — dont il faut sans doute restituer sa part au Prince — cette Vertu qui semble le fond du Prestige seigneurial : AVOIR DE QUOI CÉDER ET CÉDER POUR AVOIR. Cette Vertu s'appelle Jang : elle devint, sous des formes amenuisées et protocolaires, l'idéal de la morale noble (178).

p.89 Si le Chef mérite le Pouvoir, il possède ce don de l'âme la disposition à céder qui seule permet d'avoir. En exerçant ce p.90 don, il constitue son autorité matérielle. Celle-ci est fondée sur la pratique d'une règle : recueillir pour distribuer et, sans rien amasser, avoir la Fortune (179). Quand le Prince sait appliquer p.91 la règle, il provoque une circulation des richesses qui est la création de la richesse. Les offrandes qu'on Lui consacre prennent leur prix de la consécration qui Lui en est faite. Les cadeaux qu'il distribue sont enrichis par le fait que c'est Lui qui les donne (180). C'est par rapport à Lui que s'établit la p.92 hiérarchie des valeurs et que se crée la valeur. En même temps due toute la vie morale des seigneuries, toute la vie matérielle [rangs

protocolaires et situations de fortune — dignité nobiliaire et prestations des vassaux — considération familiale et services des épouses-vassales — insignes de noblesse et revenus des domaines — puissance de l'âme et luxe de la nourriture — prestige d'outre-tombe et somptuosités funéraires tout cela s'ordonne autour d'un fait qui est, si je puis dire, double et p.93 réversible : distribution des récompenses qui fait la gloire du prince et la richesse du vassal, apport du tribut qui donne au prince la puissance et au vassal la noblesse. Le seigneur doit répandre sa Fortune sur ses fidèles : le fidèle doit tout rapporter au seigneur. Par l'effet de ces largesses alternées, dieux, hommes et choses, sans exception, arrivent à leur développement suprême (181). De tributs en rétributions (*páo*), les présents vont en augmentant : par l'effet de ces prestations toujours accrues (*heou páo*) p.94 chacun possède des objets de prix (*páo*), des Joyaux, des Talismans : un trésor (182).

p.95 Le trésor d'un grand prince est d'abord fait de ses fidèles : ils sont les Joyaux et les Talismans de l'État : car les valeurs humaines ne sont point des valeurs nues et un vassal p.96 noble c'est une âme puissante, un clan dévoué, un domaine : choses liées. Il y a un commerce de vassaux : leur prix grandit à chaque investiture quand ils s'offrent à un puissant maître (183). Il y a un commerce réglé de vassales (184) : il correspond au système des alliances matrimoniales. Non seulement celles-ci maintiennent l'équilibre féodal par l'échange régulier de prestations alternatives : soumises à un protocole défini, elles servent à fixer les rangs. Le nombre des femmes fournies est la mesure de la prestation nuptiale la plus caractéristique. Il est significatif du prix de l'alliance et il détermine la valeur de l'allié. Cet allié est-il un Hégémon, un seigneur à Prestige Royal, une puissance qui s'accroît ? Le lot de femmes qu'on lui présente est accru. Le duc Wen de Tsin ne reçoit point d'un coup trois femmes, nombre régulier ; il en reçoit cinq : marque p.97 exceptionnelle de prestige (185). On peut aussi augmenter le nombre des lots additionnels : ceux-ci sont le complément de prestation qui incombe à un groupe solidaire de familles liées par la communauté de nom et par une participation traditionnelle aux mêmes alliances (186). Ils marquent

l'extension de l'alliance établie par le mariage. Si le total des lots est de quatre et non de trois (12 femmes au lieu de 9), le mariage n'est plus un mariage princier, mais un mariage royal (187). Rejette-t-on la règle de l'alliance unique ? Il devient possible, par des mariages multipliés, d'étendre à l'extrême la zone d'influence de l'Hégémon. Tel fut le cas pour le duc Wen, marié chez les Barbares, marié à Ts'i (famille de nom Kiang), marié à Ts'in (famille de nom Ying) (188). Tel fut aussi le cas pour Houan de Ts'i qui avait des épouses appartenant aux familles Ki, Ying et Tseu (189). En principe l'alliance est unique précisément parce qu'elle est totale (190), Elle est totale dès que sont fournis trois lots de trois filles, car trois est un nombre total (191). Porte-t-on à quatre le nombre de p.98 lots ou à cinq le nombre des filles, c'est surenchérir sur la totalité (192). On pousse encore la surenchère, si, par des alliances doubles ou triples, on vient multiplier des totalités exaltées. Ainsi s'enrichit le trésor de l'Hégémon et non pas en quantité seulement ; qui accroît la Gloire du Chef, accroît la noblesse des fidèles ; qui augmente le Prestige de l'allié, augmente, avec son propre Prestige, la valeur des gages donnés à l'alliance ; qui exalte l'Autorité du Prince, apporte des titres à ses vassales : neuf des femmes du duc Houan de Ts'i, et non pas une, avaient rang de princesses (193).

De même que les fidèles d'un puissant seigneur sont des Joyaux, de même son harem, composé richement, est un Trésor (194). Les procédés de surenchère le grossissent, puis encore tous les dons (prestations de femmes utilisées pour des alliances moins régulières que le mariage) qui servent à entrer en relation (195), ou bien à apaiser une vendetta (196), ou qui sont p.99 simplement un hommage attiré par la Fortune (197). Le Trésor de vassales des Hégémons est célèbre. Le duc Houan « avait un nombreux harem de favorites » (198). Mou de Ts'in n'était pas moins favorisé, car il laissa quarante fils (199). L'abondance de femmes a pour effet d'augmenter la puissance en hommes d'une famille féodale ; elle se traduit par la possession de gages et d'otages, principes d'influence sur les familles rivales ; elle permet d'accroître, par le travail des belles étoffes, les disponibilités monétaires de la seigneurie ; elle l'enrichit par l'apport d'objets

précieux, prestations complémentaires de tout don de vassales (200). Elle est avant tout un luxe : une manifestation fructueuse du Prestige, un étalage productif de la Fortune. D'une maison où il y a beaucoup d'enfants, les filles sont plus recherchées (201) ; entourée d'une superbe escorte de suivantes, la fille d'un Hégémon peut parler haut dans la maison de son mari (202). Quand l'Hégémon redistribue son Trésor de vassales (203), p.100 quand il envoie un cadeau de musiciennes et de danseuses, tout comme lorsqu'il accorde des épouses (204), il oblige son allié à le traiter en suzerain.

C'est en leur envoyant *deux* bandes de huit musiciennes que le duc Mou de Ts'in attache les Jong à sa Fortune (205). Quand il est devenu leur maître, il obtient du Fils du Ciel, en reconnaissance de son exaltation, un tambour (tam-tam ?) de métal (206). Wen de Tsin et Houan de Ts'i reçoivent, en cadeau du Roi, des armes, des flèches, etc. (207). Wen se voit de plus offrir un vase de vin aromatisé et une tasse à manche de jade (208). Le roi Tchouang de Tch'ou désire davantage : les trépieds merveilleux des Tcheou, Talismans proprement Royaux (209). Les p.101 vassaux, hommes et femmes, qui sont aussi des joyaux dynastiques ont une valeur de commerce ; la valeur de commerce des joyaux, jades ou métaux, tient aux valeurs religieuses dont ils sont chargés. Ils confèrent à leurs détenteurs des droits de commandement sur les hommes et sur la Nature (210). Ils servent dans les expéditions, les revues, les cérémonies où s'établit et se définit la Puissance. C:\Granet2\la_civilisation_chinoise.doc - n885 Arrivé au plus haut de sa gloire, le duc Houan veut procéder au sacrifice fong sur le T'ai chan. Ce serait s'inféoder ce Lieu-Saint, apanage traditionnel du souverain (211). Les Tcheou, dynastie déchue, ne reçoivent plus tous p.102 les tributs rituels ; les herbes à trois côtes ne leur sont plus apportées (212) ; ils sont incapables de faire des sacrifices complets, inhabiles à sacrifier. Houai de Ts'i suppléerait bien volontiers à la carence ; mais, s'il désire usurper, pour la fondation d'une dynastie, « sa Vertu est encore trop mince » (213) : elle ne suffit point à faire venir à lui des contrées lointaines les Talismans et les Êtres merveilleux (214).

Les Êtres merveilleux se présentent à un Chef digne du Pouvoir, à l'occasion des Chasses et des Inspections qui sont une revue des hommes et des choses (215). D'heureuses captures, p.103 à la chasse ou à la pèche, fournissent la viande des sacrifices et des banquets (216). Abondante matière à des communions qui enrichissent, selon un dosage protocolaire, l'âme des princes et des fidèles, du vassal et du suzerain, les bêtes de bon augure procurent en même temps les Insignes significatifs de la noblesse (217). Dans ces assemblées où se marquent les rangs et où s'acquièrent à la fois la puissance de l'âme et l'emblème de la dignité, dans ces revues où le tir bien réglé et les chars bien conduits manifestent la rectitude du cœur (218), toutes les vertus féodales éclatent et d'abord doit éclater la Vertu première, le *Jang*, la disposition à céder qui permet d'obtenir. Il est un moment où doit plus encore paraître cette confiance dans la Vocation qui s'exprime par la modestie et le désintéressement : c'est le moment de la mort. Alors s'étale l'ampleur du groupe féodal, parents, vassaux, alliés, inféodés ; alors resplendissent les tributs mérités par la Gloire du défunt (219) : revue suprême des Trésors et de la Fortune, consécration définitive du Prestige qui va alimenter pour la vie d'outre-tombe l'âme souveraine du Héros, Mais il faut que, dans tout le luxe p.104 de la parade, rien ne sente l'esprit d'arrogance et le désir de confiscation.

1.0. D. Principes de prestige et principes de ruine

Aucun des Hégémons classiques ne fonda de dynastie : l'Histoire en sait la raison. Le plus vanté de tous, Wen de Tsin, oublia une fois ou deux de dissimuler son ambition : il requit son Suzerain et Roi d'assister à une inspection (220). Le duc Houan de Ts'i, à chaque assemblée qu'il présida, se montra plus arrogant ; il osa de lui-même se comparer aux Trois Rois Fondateurs, et son sage ministre put à grand'peine le rappeler à la modération (221). Tchouang de Tch'ou n'eut pas le Prestige de ces deux princes : sa Vertu était minime, car il osa s'informer du poids des chaudrons magiques, n'ayant pas même la sagesse de comprendre qu'ils sont toujours lourds (222) à qui, pour les

saisir, dispose de la force des pertuisanes et non pas de la volonté du Ciel. # Le duc Siang de Song était encore moins prédestiné au pouvoir. Il put, toutefois, présider des assemblées ; mais il n'obtint pas de mourir de mort naturelle : dans l'une de ses Assemblées, l'orgueil l'aveugla au point qu'il crut nourrir son Prestige en sacrifiant un homme, pis encore : un seigneur (223). Mou de Ts'in n'eut pas même l'honneur de présider p.105 une assemblée. Son ambition n'était que folie. On le vit à sa mort où pour donner plus de substance à sa Gloire furent alors sacrifiés les meilleurs de son peuple. « Les sages dirent : «... il n'a point présidé l'assemblée des seigneurs ; c'est bien ce qui devait arriver, car, *à sa mort*, il sacrifie son peuple ; il *retient* ses meilleurs sujets pour qu'ils le suivent dans la mort... On apprend par là que Ts'in ne pourra plus gouverner dans l'Est (224). »

Thésauriser, *retenir* et ne pas remettre dans le commerce, confisquer, par une ambition trop prompte, des trésors dont le trafic pourrait encore accroître la valeur : voilà apparemment les signes d'une Vertu incomplète et d'une vocation insuffisante. « Quand les anciens Rois mouraient (*disent toujours les sages*), ils avaient soin de laisser ceux qui étaient vertueux, de transmettre ceux qui servaient d'exemple : aussi le fait de supprimer les hommes excellents et les sujets les meilleurs est-il une chose que le peuple déplore (225). » Les sages expriment les principes de la morale noble et les sentiments des honnêtes gens. Ils les expriment en donnant un sens élevé et humain à la maxime féodale qui ordonne de céder quand on veut avoir (*jang*). Ils s'en servent pour condamner les sacrifices humains (tout au moins les sacrifices des grands personnages) — au nom de l'intérêt commun.

Mais sacrifier, aux moments décisifs de la mort ou d'une assemblée plénière, ce joyau de valeur croissante qu'est un p.106 seigneur inféodé ou un fidèle vassal, est-il certain que ce soit la marque d'une ambition démesurée et trop prompte ou d'une passion égoïste du luxe ? La victime n'est-elle pas exaltée par le sacrifice autant, à proportion, que l'est le sacrifiant ?

Ne gagne-t-elle pas à être retirée du monde profane et enfin soustraite à la circulation, une valeur hors de pair avec les valeurs du commerce ? Le sacrifice détruit mais consacre, il tue un être mais libère une âme. Ne se peut-il pas qu'au moment où il paraît exiger une dépense absurde et priver d'une valeur matérielle, il dégage précisément et porte au maximum des valeurs d'un ordre supérieur ? Celles-ci de tout temps faisaient le prix : les voilà non seulement hors d'atteinte, mais soustraites à tout déclin et sublimées. Fructueuse conversion sans doute faut-il la faire au bon moment et ne point être inhabile ou indigne. Mais, si l'opération est bien faite, qui en souffre ? Qui peut la déclarer égoïste ? Ce n'est point la victime : elle participe à la gloire d'un Héros ; ni ses héritiers ou ses tenants : ils sont associés à cette gloire ; ni la famille ou le pays du sacrifiant : la perte d'une existence l'emporte-t-elle sur le gain d'un Patron Dynastique ?

Ni Song ni Ts'in n'ont fondé de dynastie : les sages ont beau jeu pour condamner les ducs Siang et Mou. Mais les procédés qu'ils employèrent pour consacrer leur prestige étaient-ils condamnables ? Les sacrifices humains étaient-ils le moyen juste et approprié ? Y eut-il invention perverse, en même temps que démence d'orgueil ?

Il est heureux (pour l'archéologue) que ni Song ni Ts'in n'aient réussi. Le sacrifice ordonné par le duc Siang a servi à prêter à son frère des déclarations dignes d'un lettré amateur de justice (226). Les victimes qui ont suivi le duc Mou dans la p.107 tombe ont permis aux Sages d'exprimer leurs pensées humaines et à Sseu-ma Ts'ien de rapporter leurs paroles. Ts'in, en fait, a fondé une dynastie, mais Ts'in Che Houang-ti a persécuté les lettrés et ceux-ci le traitent en usurpateur. N'est-ce point un plaisir et un devoir pour un Historien, sujet des Han, de montrer que l'Hégémon de Ts'in a compromis irrémédiablement le destin de sa famille ? D'autre part, si le *Tso tchouan* raconte le crime honteux de Siang, le *Tch'ouen ts'ieou* en parle de manière à déguiser sa responsabilité, Kong-yang et Kou-leang de façon à atténuer l'horreur de l'événement (227). Sseu-ma Ts'ien n'en parle d'aucune façon. Bien plus, aucun texte ne signale que la mort de

Houan de Ts'i fut accompagnée de sacrifices : elle le fut pourtant, car, au début du IVe siècle de notre ère, on trouva dans sa tombe les ossements des victimes (228). Mais n'y a-t-il pas mieux que le silence ? Et n'avons-nous pas vu que la mort de Kie-tseu Tch'ouei a pu servir à illustrer la gloire du duc Wen, l'Hégémon préféré, le héros du pays de Tsin qui fut l'allié constant de Lou, patrie des lettrés, et le protecteur des Tcheou, dynastie modèle (229) ?

Les œuvres anciennes nous parlent de sacrifices humains, mais seulement lorsque le récit peut tourner à l'avantage de la morale noble et de ses défenseurs. Les récits sont peu nombreux : faut-il croire qu'ils relatent des faits accidentels ? Les Chinois suggèrent que ces actes horribles résultent de l'imitation des coutumes étrangères ; ils notent la date de l'introduction et ils insistent sur le fait que l'usage se développa dans les seigneuries limitrophes des Marches barbares. Ne peut-on en retrouver des traces dans l'antiquité chinoise ? Et, puisqu'il se trouve que les sacrifices humains nous sont signalés à l'époque des Hégémons et, parfois, dans la biographie de ces derniers, p.108 n'y a-t-il pas lieu d'examiner si ces sacrifices ne sont point nécessaires à la consécration d'un pouvoir neuf ? Il ne serait plus alors question d'étudier de simples survivances. Au moment où des dynasties nouvelles ont tenté de supplanter les Tcheou, s'est-il produit une reviviscence de rites appropriés à la fondation de pouvoirs seigneuriaux ?

Sans doute, l'objet de ces rites terribles et dont l'histoire ne parle qu'à contre-cœur, était grand. La piste, en tout cas, paraît bonne : nous la préférerons à toute autre.

@

1. I. CHAPITRE PREMIER

Captifs sacrifiés

1. I. A. Le Triomphe

p.109 « Quand l'armée a de la Gloire, dit le *Tcheou li*, (le Grand Maréchal) prend de la main gauche la *flûte* et tient avec la droite la *hache d'arme* ; il marche en avant des *chants de triomphe* et fait l'offrande (des trophées) au Dieu du sol (230). »

« En automne, au 5e mois, le jour *ping-chen* (de l'an 631) les troupes se mirent en rang et chantèrent des *chants de victoire* pour entrer dans (la capitale de) Tsin. (Le duc Wen, vainqueur de Tch'ou) fit l'offrande des captifs, présenta les oreilles gauches [des ennemis (tués ?)], but (le vin de) l'arrivée et procéda à une grande distribution de récompenses. Il annonça une réunion (des seigneurs) et le châtiment de ceux dont la conduite avait été équivoque (231). »

p.110 Avant de faire sa rentrée triomphale, et de présenter les trophées, le duc Wen « au jour *ting-wei*, fit offrande au Roi (de la dynastie Tcheou) des captifs de Tch'ou, de cent quadriges de guerre à chevaux cuirassés et de mille fantassins... Au jour *ki-yeou*, le Roi offrit au duc un festin et de la liqueur douce... », puis lui conféra, avec des présents, un droit de surveillance sur le royaume (232).

p.111 Les rites ordonnent et la pratique comporte une cérémonie du triomphe. La partie centrale en est une présentation d'offrandes qui est précédée d'une parade militaire accompagnée de chants et qui est suivie de rites communiels (tout au moins d'une beuverie) et d'une tenue de cour où se distribuent les récompenses. Elle donne lieu à un envoi de trophées que la tradition rituelle réserve au seul suzerain. Dans la pratique, bien que le Droit l'interdise, les trophées sont tout aussi bien envoyés aux seigneuries alliées. En théorie, la Gloire qui autorise le Triomphe, ne peut être acquise que sur les Barbares. p.112 En

fait, toute victoire, même remportée sur une seigneurie confédérée, est une occasion à cérémonies triomphales.

Le seul triomphe qui soit conté en détails est antérieur à la période *Tch'ouen ts'ieou.* C'est celui que célébra le Roi Wou après qu'il eut défait Cheou-sin, le dernier des Yin (233).

Quand celui-ci, vaincu, se fut brûlé, revêtu de ses perles et de ses jades, sur la Tour du Cerf (234), le Roi Wou saisit le grand étendard blanc et donna le signal : après un échange de saluts entre lui et ses lieutenants, il entra dans la ville des Yin dont le peuple était massé hors des portes : une proclamation fut faite au peuple assemblé suivie de prosternations réciproques. Le Roi Wou s'avança en char vers le cadavre de son ennemi. # « Il lança sur lui *trois* flèches ; ensuite il descendit de son char ; avec son épée légère (235), il le frappa ; avec la grande hache jaune, il coupa la tête de Cheou-sin ; il la suspendit au grand étendard blanc. Puis il alla auprès des deux favorites de Cheou-sin ; toutes deux s'étaient tuées en s'étranglant. Le Roi Wou tira encore *trois* flèches, les frappa de son épée et les décapita avec la grande hache noire (236) ; il suspendit leurs têtes au petit étendard blanc. Quand le Roi Wou eut fini, il sortit et regagna l'armée. Le lendemain, il fit déblayer la route et réparer (l'autel du) Dieu du Sol ainsi que le palais de Cheou-sin. Lorsque le moment fut venu, cent hommes portaient les étendards *han* pour faire faire place devant lui. Le frère cadet du Roi Wou, le fils puîné Tchen-to présentait avec ordre le char de cérémonie ; le duc de Tcheou, Tan, avait en p.113 main la grande hache ; le duc de Pi avait en main la petite hache ; ils se tenaient ainsi aux côtés du Roi. San Yi-cheng, T'ai Tien et Hong Yao tenaient tous des épées ; ils faisaient ainsi une garde au Roi Wou. Puis ils entrèrent et *se tinrent debout au sud du Dieu du Sol.* Tous ceux des grands bataillons, à droite et à gauche, suivaient. Mao Tcheng le puîné offrait l'eau pure ; K'ang le puîné, (prince) de Wei, avait l'enveloppe de toile et la natte ; le duc de Chao, Che, avait la seconde étoffe ; le Che chang fou conduisit la victime ; Yin Yi tira les sorts et prononça la prière en ces termes : « Le dernier descendant des Yin, Cheou-sin, le plus

jeune de tous, détruisait et perdait la *Vertu illuminatrice* des anciens Rois ; il méprisait et négligeait les dieux du ciel et les dieux de la terre ; il ne faisait pas de sacrifices ; dans sa stupidité, il était cruel pour le peuple du Royaume de Chang (=Yin). *Que cela soit clairement et manifestement entendu par le Ciel-Auguste Souverain d'En-Haut* (237). » Alors le Roi Wou se prosterna deux fois et baissa la tête jusqu'à terre. L'invocateur dit : « Il faut changer le grand Mandat, dégrader les Yin et recevoir le glorieux Mandat du Ciel. Le Roi Wou se prosterna derechef deux fois et baissa la tête jusqu'à terre, puis sortit. » Suit une distribution de récompenses et de fiefs.

On voit que les historiens sont informés du moindre détail.

Tant de science n'a sans doute rien de mystérieux. « Seriez-vous le seul à n'avoir point entendu le récit (de la bataille) de Mou-ye ? » dit (238) quelqu'un qui est précisément en train de décrire la *danse Wou,* c'est-à-dire la danse du triomphe du *Roi Wou* tel que la dynastie Tcheou le commémorait (239).

p.114 La danse commence par de longs préparatifs aux sons prolongés des tambours qui donnent l'alarme (anxiété du Roi Wou qui a peur de manquer de Prestige et auquel il tarde de voir rassemblés ses vassaux et associés). — Les danseurs agitent les bras et frappent du pied (le temps de l'attaque est venu). — À la fin du chant, ils s'agenouillent (un règne pacifique va commencer). La danse comprend plusieurs actions : 1° une marche vers le Nord ; 2° la destruction des Yin ; 3° une marche vers les frontières du Midi ; 4° l'organisation du Sud du Royaume ; 5° l'organisation de la Gauche [=(sans doute) Est] et l'organisation de la Droite [=(sans doute) Ouest] (240) ; 6° Retour au point de départ (hommage au Fils du Ciel). — « Ceux qui flanquent (les bandes de danseurs à droite et à gauche) en agitant (des sonnettes) font entendre *quatre* sonneries (par quoi) éclate le Prestige (du roi Wou) sur *toute* la Confédération chinoise (241). »

p.115 Telle est la représentation scénique qui servait à commémorer la victoire. — Celle-ci, sitôt acquise, fut, dit-on, célébrée par *un*

concours de tir à l'arc. Les archers, séparés en deux groupes, tirèrent des flèches en cadence, les uns au son du *Li cheou* dans le *gymnase* de gauche (Est), les autres au son du *Tcheou yu,* dans le *gymnase* de droite (Ouest) (242). Cette parade p.116 destinée à obtenir le classement des mérites, fut suivie *par un sacrifice offert dans le Ming-t'ang* (243). D'après la tradition, le p.117 Ming-t'ang [on traduit : salle de distinction ; on pourrait entendre : salle d'illumination (extase)] est le lieu des p.118 assemblées où les vassaux se forment en carré, où le Roi promulgue le Calendrier qui met en ordre le Temps et l'Espace et où sont p.119 distinguées et illuminées les Vertus qui ont droit à une investiture (244). En l'espèce, la tradition veut que le Roi Wou y ait offert *un sacrifice à ses Ancêtres* (245), Elle enseigne encore qu'il donna à manger aux *vieillards* et les servit lui-même : *saisissant le bouclier des pantomimes, il dansa en leur honneur* (246).

p.120 Ainsi une danse commémorative du triomphe célébré par les Tcheou, vainqueurs des Yin, a servi de document aux historiens. Elle laisse entrevoir quelque chose du scénario des chants de victoire et nous montre leur importance. Plus vaguement se distingue le dessin de la partie terminale des cérémonies : banquets, concours, distribution de récompenses, jugement des mérites. Un point est obscur : c'est le centre de l'ensemble rituel. En quoi consistent ces offrandes de trophées ? À qui étaient consacrés les dépouilles et les prisonniers ? Comment se faisait la consécration ?

Une partie au moins des dépouilles et des prisonniers servait à la distribution de récompenses. Nous savons que pour sa part de trophées, le prince, fieffé à Lou après la victoire sur les Yin, reçut six familles du peuple vaincu, plus une grande voiture, un grand étendard (orné de figures de dragons), la pierre précieuse *Houang* des princes de Hia (première Dynastie Royale) et l'arc Fang-jo de Fong-fou ; un autre obtint avec un fief, sept familles du peuple des Yin, une grande voiture, un étendard *chao-pe* (fait de soies de diverses couleurs), une bannière *ts'ien-pei* (de couleur garance), un étendard *tchan* (unicolore), un guidon tsing (fait de plumes fendues), une cloche (rendant le son

ta-liu). Un troisième, avec la seigneurie de Tsin et neuf familles, eut en partage une grande voiture, un tambour (venu) de Mi-siu, une cuirasse *kiue-kong,* une cloche (donnant la note) *kou-sien* (247). Certains de ces joyaux faisaient depuis longtemps partie du trésor des Tcheou et témoignaient d'une Gloire ancienne (248). D'autres joyaux, par p.121 exemple, la pierre précieuse des Hia (249), peuvent provenir des dépouilles des Yin.

Avant que le butin ne fût distribué, il était présenté en offrande. Cette consécration, d'où les trophées tiraient une valeur accrue, le Maréchal du *Tcheou li* la fait à *l'Autel du Dieu du Sol*, mais le duc Wen de Tsin semble y avoir procédé dans le *Temple Ancestral.* La proclamation du triomphe des Tcheou consiste en une prière dite par l'invocateur auprès du *Dieu du Sol*, mais c'est le *Ciel-Auguste Souverain d'En-Haut* qui l'entend. *Le roi Wou offre un sacrifice dans le Ming-t'ang, mais il est destiné à ses Ancêtres.*

Les Ancêtres sont considérés comme des divinités bienveillantes qui président à la répartition des faveurs (250). Le Dieu du Sol est d'aspect plus terrible : il se nourrit de viandes crues et paraît se plaire aux offrandes sanglantes (251). La guerre est un p.122 châtiment, une punition infligée à qui trouble l'Ordre Royal et spécialement aux Barbares qui ignorent tout de cet Ordre. Seuls les captifs barbares, si l'on obéit aux rites, peuvent servir d'offrandes au Roi et le rituel royal ordonne la consécration au Dieu du Sol. Celui-ci présidait aux châtiments. Le triomphe comportait un jugement des vassaux indociles (252). Le duc Wen, quand il célébra le sien, fit exécuter *trois* coupables (253). Tout vaincu était un coupable ; si c'était un Chinois, il s'était mis hors la loi ; il était, par nature, hors la loi, s'il était Barbare. La consécration triomphale comporte-t-elle des exécutions ? Cheou-sin, pour ne point être pris, s'est tué. Le Roi Wou, cependant, tire sur lui *trois* flèches (254) : il tient à posséder *tout entier* l'honneur d'avoir purgé le monde du cruel qui méprisait les hommes et les Dieux. Il lui coupe la tête et la suspend à l'étendard de commandement (255) qui doit être porté, dans la pompe du Triomphe, auprès du Dieu du Sol.

Une victime fut offerte à ce Dieu : on nous dit que ce fut une victime animale. Devait-il en être ainsi obligatoirement ? La victime animale est-elle substituée à une victime humaine ? La victoire sur les forces p.123 du désordre et les danses triomphales ne comportent-elles, en aucun cas, des sacrifices de captifs ?

1. I. B. Le sacrifice au dieu du sol de Po

La seigneurie de Lou était faible et petite. Tout son prestige vient de sa fidélité aux traditions rituelles (256) : elle posséda avec son Héros, Tcheou-kong, et son Sage, Confucius, les deux plus illustres patrons de la morale noble. Elle ne connut point la gloire militaire.

Pourtant, un triomphe y fut célébré en l'année 531 — si du moins l'on se fie au *Tso tchouan. Ni le* Tch'ouen ts'ieou ni *Sseu-ma Ts'ien n'en parlent* — bien que l'événement ne soit pas sans intérêt pour l'histoire politique.

Il se place à la fin du VIe siècle, à un moment de confusion. Les petites seigneuries sont absorbées par les grandes. Celles-ci échappent à l'autorité du prince. Le pouvoir effectif y est exercé par quelques grandes familles, qui se combattent et s'exterminent. Elles espèrent, en fin de compte, supplanter la maison princière (257). Elles luttent pour obtenir, à l'intérieur d'un État, une espèce d'Hégémonie, prélude d'usurpation et amorce d'un changement dynastique.

À Lou, régnait le marquis Tchao (541-510). À 19 ans, il avait encore les sentiments d'un enfant. Il n'était pas fils d'épouse principale. Il ne sut pas porter le deuil convenablement ; il p.124 salissait ses pectoraux blancs et dut en changer trois fois ; les sages dirent : « C'est signe qu'il ne finira pas bien (258) » — car le deuil est un ensemble de rites qui habilitent à une succession. Tsin à plusieurs reprises manda le duc Tchao, puis refusa de le recevoir : il fut couvert de confusion. Le seigneur de Tch'ou se joua de lui. Les enfants le bafouaient dans leurs prophéties (259). Il n'eut même pas la prudence de se tenir coi ; il tenta un coup de force maladroit, fut réduit à s'enfuir de son pays, quémanda

des secours auprès de divers princes, porta malheur à qui prit son parti, se fit traiter, lui marquis, de « messire » (260) et mourut en terre étrangère : honte suprême.

Depuis la mort du duc Tchouang de Lou (662), trois familles issues de ses frères, les familles Mong, Chou-souen et Ki avaient peu à peu usurpé pouvoir et richesse (261). La plus puissante était la famille Ki. Une prophétie (datée de 660) lui prédisait un illustre destin. Au temps du duc Tchao, le chef de cette maison *« dont l'héritage, de génération en génération, avait augmenté* (262) » était Ki P'ing-tseu (*alias* Ki-souen Yi Yi-jou). Il réussit en 517 à chasser le duc de Lou, et gouverna seul jusqu'à sa mort.

En 631 Ki P'ing-tseu, dit le *Tch'ouen ts'ieou* (263), accompagné de deux dignitaires de Lou, attaqua la petite seigneurie de Kiu. Le *Tso tchouan* ajoute : Il prit (la ville de) Keng. Il fit l'offrande triomphale des captifs. *Pour la première fois* furent sacrifiés des hommes (fut sacrifié un homme ?) à l'Autel du Sol de Po ».

Que veut dire : *pour la première fois ?* On peut entendre : « p.125 Ki P'ing-tseu fit l'offrande des captifs et pour la première fois (de sa vie) sacrifia des hommes à l'Autel de Po. » « Ki P'ing-tseu fit l'offrande des captifs : ce fut la première fois que l'*on* (un dignitaire et non le seigneur ?) fit (à Lou ? en Chine ?) des sacrifices humains. On les fit à l'Autel de Po. » « Ki P'ing-tseu fit l'offrande des captifs. Ce fut la première fois que des victimes humaines furent sacrifiées au Dieu du Sol de Po. »

L'auteur du passage prétend indiquer une innovation dans les mœurs. La première version ne traduit certainement pas sa pensée. La troisième semble rendre exactement la structure de la phrase. La seconde implique une coupure qui paraît assez gauche : elle n'est point contraire au génie de la langue. C'est assurément cette version qui répond le mieux aux intentions de l'écrivain : le développement qui suit porte sur les sacrifices humains et non sur le Dieu de Po. Il est vrai que le *Tso tchouan* est un manuel illustré et commenté à l'usage des hommes d'État ; l'occasion était bonne pour faire valoir un thème de la

morale noble. Un *excursus* sur le Dieu du Sol de Po (264) eût été moins plaisant et moins facile.

Po est le nom que la dynastie des Yin donna à trois capitales successives. Le Dieu du Sol de Po est donc, affirme la tradition, le Dieu du Sol royal des Yin. Les Tcheou avaient aussi leur Dieu du Sol royal : son Autel, à la Capitale, était placé au Sud de la résidence du Roi et à l'Ouest, en face du Temple Ancestral élevé à l'Est ; c'était un Autel largement ouvert à toutes les influences de la Nature. Sur la même ligne, mais à l'Est, tout près du Temple des Ancêtres et lui servant d'écran, se trouvait un autre Autel du Sol, celui de Po. On le considérait comme l'Autel de la dynastie vaincue ; il était muré et ne recevait, par p.126 une fenêtre, placée au Nord, que les influences destructives de la Nature. Certains affirment qu'il était entouré d'une palissade (à la manière d'un prince en temps de deuil (265)) ». On l'appelait le Dieu du Sol des Capitales défuntes, et l'invocateur qui servait d'intermédiaire auprès de lui, était l'invocateur funèbre, l'invocateur des défunts. Quand on lui offrait un sacrifice, le représentant *chēu* du Dieu, qui mangeait pour lui, était le prévôt criminel, chargé de veiller à l'application des interdits. On donnait au Dieu de Po le nom de : Dieu du Sol d'interdiction. Sa présence rappelait à tous que les crimes doivent être châtiés et qu'une dynastie périt quand elle viole les interdits célestes. Le Roi n'était point le seul à en posséder un. De même que chaque Dieu du Sol seigneurial était fait d'une motte de terre prise à l'autel du Dieu du Sol royal, de même chaque seigneur possédait une motte de l'ancien Dieu royal, vaincu et *dépecé*, qui lui était conférée à la fois à titre de *trophée* et d'*avertissement*.

Telle est la théorie traditionnelle. Elle sent l'artifice. L'histoire ne dit point que les Tcheou distribuèrent le Dieu du Sol des Yin : elle affirme que les Yin ne purent déplacer celui des Hia ; ils inventèrent alors de l'emmurer (266). Tout ce que l'on sait de positif peut se résumer ainsi : le Dieu de Po est un Dieu du Sol en rapports plus particulièrement étroits avec le Temple Ancestral et d'un aspect sinistre plus nettement caractérisé.

Temple Ancestral et Dieu du Sol ont fini par s'opposer à la suite d'une spécialisation et d'un partage d'attributs ; la spécialisation se poursuivant, les attributs reconnus au Dieu du Sol ont subi de nouveaux partages. Une partie en a été distribuée à un Dieu du Sol particulier, celui du Temple Ancestral. Il p.127 était le représentant de l'ancienne intimité existant entre divinités ancestrales et divinités de la terre : les attributs qui lui sont échus sont ceux dont le caractère est le plus archaïque. Les joutes de chants entre filles et garçons avaient lieu dans le Lieu-Saint. C'était devant un Arbre Saint considéré comme un Dieu du Sol, que le duc de Chao présidait à des procès sexuels qui étaient des joutes chantées (267). Or, le *Tcheou li* ordonne que les débats de ce genre soient portés devant le Dieu de Po (268). Les questions sexuelles, selon les principes de la morale féodale, étaient d'ordre néfaste et sinistre (269).

Le partage des attributs a pu, selon les pays, se faire avec une rapidité inégale, ralentie ou accélérée par des retours au passé ou par des emprunts soudains à des coutumes plus évoluées. Ainsi peuvent s'expliquer les contradictions apparentes des documents et se justifier, dans son fond, la théorie chinoise. Tantôt les dépouilles sont offertes au Dieu du Sol, tantôt aux Ancêtres, tantôt au Dieu du Sol de Po (270) : il n'y a là rien d'étonnant, *si ces divinités sont de même famille*, si leur héritage est sujet à révision, si telle offrande ou telle forme de consécration paraissent, à un moment donné, mieux correspondre au caractère, sinistre ou libéral, de chacune d'elles. Rien d'étonnant non plus, si les Chinois ont supposé que le Dieu du Sol dépendant du Temple Ancestral était constitué par les dépouilles d'un Dieu du Sol vaincu. On peut admettre que ces dépouilles qui sont le principal trophée des Ancêtres en constituent la p.128 Gloire. Le Dieu du Sol s'est, comme les aïeux, nourri de ces dépouilles. *Mais il faut être de même famille pour partager la nourriture.*

« Quand Tsang Wou-tchong, qui était à Ts'i, apprit (dit le *Tso tchouan* le sacrifice célébré à Lou par Ki P'ing-tseu) il dit : « Le duc de Tcheou, certes, ne mangera pas le sacrifice de Lou (271). Le duc de

Tcheou (ne) mange (que) (des sacrifices faits selon) le Droit. Lou manque au Droit ». Le *Che king* dit : « Leur prestige quel grand éclat ! envers le peuple nul mépris (272) ! » Le mépris (du peuple) que l'on doit déclarer le pire, c'est, assurément, d'assimiler (les hommes aux animaux de sacrifice) en les sacrifiant (comme eux) (273). Viendra-t-il (désormais, à Lou) quelque Bonheur ? Hélas ! »

Le duc de Tcheou, qui est le grand ancêtre de Lou doit donc pouvoir manger quand on sacrifie au Dieu du Sol de Po. Le pourrait-il jamais si ce Dieu était un dieu des Yin, un p.129 vaincu, une puissance de mort ? Tout au contraire, puisque l'idée se présente tout de suite que le festin où tous vont participer doit être servi conformément aux règles de la morale dont le duc de Tcheou était l'un des grands patrons, n'est-ce pas parce qu'entre le Dieu de Po et les Ancêtres de Lou existe une parenté ?

Tout le groupe, hommes et dieux, prend part aux mêmes communions. Mais, selon la nature de l'offrande, les formes de la consécration varient. Après les grandes battues destinées à fournir les Ancêtres de gibier, celui-ci est présenté au Dieu du Sol (274). Après une guerre victorieuse, les trophées sont donnés soit aux Ancêtres, soit au Dieu du Sol, car ce sont là des divinités parentes. Seulement, quand la consécration est sanglante, l'offrande s'adressera de préférence aux dieux les plus terribles et non à ceux qui paraissent bienveillants. Quand Ki P'ing-tseu sacrifia des hommes, la divinité à laquelle il les consacra fut le Dieu de Po : ce Dieu apparaissait comme le dieu des châtiments et des trophées suprêmes.

Ainsi le *Tso tchouan* signale sans doute deux innovations liées. Le triomphateur décida d'immoler des (une ?) victimes humaines ; il choisit pour les lui consacrer le Dieu du Sol de Po. Mais faut-il refuser toute créance à l'expression : pour *la première fois ?* Elle embarrasse la critique chinoise : car on sait bien que ce ne fut pas une innovation sans précédents (275). Prenons-la pour l'indice que le fait mentionné n'était point ordinaire. En 489, Lou célébra un autre triomphe sur une petite seigneurie (276) ; le seigneur lui-même était parmi les p.130

captifs, victime désignée pour une consécration éclatante. Le triomphateur (c'était le prince régnant) se contenta de l'interner après l'avoir présenté au Dieu de Po. Ki P'ing-tseu, au contraire, n'hésita pas à sacrifier un homme. Sans doute un prétendant au titre de seigneur éprouvait-il, plus qu'un prince établi, le besoin de nourrir son prestige.

Il est possible que, par principe, les historiens aient dissimulé quelques faits jugés abominables. Ce n'est point une raison suffisante pour déclarer entièrement fictive la tradition qui présente comme exceptionnels les sacrifices humains. Mais, précisément parce qu'elle est exceptionnelle, l'histoire de Ki P'ing-tseu est révélatrice.

Un groupe féodo-familial a senti ses forces s'accroître pendant plusieurs générations. Il possède plus de pouvoir effectif que la maison régnante. Le conflit va éclater entre elle et lui. Son chef se prépare à chasser le prince et espère usurper : il s'empresse de célébrer un triomphe. Il verse du sang humain, car il désire consacrer sa gloire. Or, l'horreur du sacrifice n'inspire point contre lui de prédictions néfastes. Un Annaliste (277), fort de toute la science des précédents, déclare que Ki P'ing-tseu n'a rien à craindre. Il se porte garant de sa prospérité : « La maison de Ki ne disparaîtra pas. »

1. I. C. Le rituel de la reddition

Ki P'ing-tseu sut utiliser toutes les ressources du triomphe. Si l'histoire ne le condamne point pour crime d'arrogance, c'est qu'il sut aussi s'humilier et utiliser toutes les ressources de la supplication. Il n'attaqua pas son prince le premier. Attaqué, il p.131 commença par présenter trois prières de plus en plus humbles (278). Il finit par avoir la victoire et chassa le duc Tchao. Celui-ci demanda alors protection à Tsin, allié suzerain. Ki P'ing-tseu se rendit à la semonce de Tsin, vêtu de *deuil* et pieds nus (279). Son crédit l'emporta.

Dans les cas désespérés et pour fléchir une volonté inexorable, les supplications se montrent toutes-puissantes. Elles possèdent la

puissance de contrainte qui amène un revirement complet, quand elles consistent dans un don total que le suppliant fait de lui-même.

Tch'ou est vaincu (505 avant J.-C.). Le prince est en fuite, en danger de mort. Un vassal court à Ts'in, demande un secours et se voit éconduire : « Je réfléchirai », dit le prince de Ts'in. Le vassal, alors, resta « debout, appuyé contre un mur de la cour du palais, poussant des lamentations jour et nuit, sans que le son s'arrêtât, et pas une cuillerée de boisson n'entra dans sa bouche ; le septième jour, ... le prince de Ts'in lui chanta (280) : « Pourquoi te dis-tu sans habits ? — Avec toi *je mets en commun* les miens ! » Le vassal se prosterna neuf fois, la tête jusqu'à terre, et se mit à genoux. L'armée de Ts'in alors entra en campagne (281). »

p.132 Comment le prince aurait-il pu se refuser à une *alliance complète ?* Le contrat lui était imposé par la force coercitive que possède la symbolique d'un *deuil* accepté *dans sa rigueur entière* et qui prend l'allure menaçante d'un suicide par le jeûne.

Telle est aussi la valeur du rituel de la reddition.

Le vaincu contraint le vainqueur à lui faire grâce en s'offrant lui-même au sacrifice. Il lui présente une alternative : ou bien, se contenter d'un triomphe qui, pour être symbolique, n'en est pas moins absolu et grossir son prestige en répondant à l'humilité par la modération ; ou bien, saisissant l'occasion que le Ciel semble offrir, cherchant avec une vocation confiante la plénitude du Prestige, et s'adjugeant le droit de prendre un Avantage total, risquer de le payer du Grand Malheur promis à qui accapare la Fortune et outrepasse le crédit permis à son Destin.

Le *roi* Tch'eng de Tch'ou (653 avant J.-C.) attaque et bat le prince de Hiu (282). Celui-ci alla se présenter au roi, « les mains liées derrière le dos et tenant dans sa bouche un anneau de jade. Les grands officiers portaient le pectoral et le bandeau de *deuil*. Les nobles traînaient un cercueil. » Le vainqueur s'informa et apprit que jadis le frère du dernier des Yin s'était présenté devant le Roi Wou dans un attirail analogue :

« Prenant avec lui ses ustensiles de sacrifice, il était allé à la porte du camp, *le buste nu, les mains liées derrière le dos*, tirant de la main gauche *un bélier,* tenant dans la droite du *chiendent,* et marchant sur les genoux (283). » — « Le Roi Wou, de ses propres mains, le délia, reçut l'anneau, le délivra de toute impureté et fit brûler le cercueil (284). Il le traita avec honneur, et, l'*investissant*, le fit rentrer dans sa seigneurie. » Se conformant au précédent, le roi de Tch'ou accorda le pardon rituellement demandé.

En 596, Tcheng assiégé se rend au *roi* Tchouang, l'Hégémon de Tch'ou, qui, déjà, pénètre dans la ville (285). Le prince, « le *buste nu* et tirant un *bélier »*, va à la rencontre du vainqueur et lui parle humblement : il reconnaît qu'il n'a pas le Ciel pour lui, qu'il est en faute, qu'il mérite d'être emmené comme captif, et de se voir, lui et son peuple, « distribués aux seigneurs à titre de *vassaux et de vassales »* ; il invoque les plus puissants de ses Ancêtres, promet leur protection à Tch'ou, s'il veut faire grâce, et se remet à merci. — Certains conseillers de Tchou poussent le prince à aller jusqu'au bout de la victoire ; il refuse car : « un seigneur qui est capable de *s'humilier*, est certainement capable d'obtenir de son p.134 peuple le respect du contrat de *fidélité* : comment lui prendre sa seigneurie ? »

En 547, Tch'en se rend à Tcheng (286). L'armée victorieuse est dans la ville. Le Maréchal de Tch'en lui apporte d'abord en présent les Talismans du Temple Ancestral. Le prince lui-même prend la coiffure de *deuil* et tient dans ses bras la tablette du Dieu du Sol. Tous les sujets, *hommes et femmes, divisés en deux groupes,* s'attachent comme des captifs. Tous attendent dans la cour du palais. Un général des vainqueurs s'avance avec des saluts respectueux et portant lui-même un lien : il offre au prince vaincu *une coupe de vin.* Puis vient un autre général qui *dénombre* les captifs et sort sans les emmener. Après quoi le Dieu du Sol est délivré de toute impureté et l'armée victorieuse s'éloigne.

La même année, les habitants d'une autre ville s'étaient rendus à merci : divisés *en deux bandes d'hommes et de femmes*, ils avaient

offert les Talismans du Temple Ancestral et les instruments de musique. La paix fut accordée : la modération du vainqueur lui amena de nouveaux alliés (287).

p.135 En 537, un prince de Tch'ou (288), destiné à une fin mauvaise, détruit la principauté de Lai. Le seigneur de Lai, *les mains liées derrière le dos,* tenant dans la bouche un anneau de jade, et suivi des nobles du pays tirant, *épaules nues, un cercueil,* se présente au centre de l'armée victorieuse. Le prince de Tch'ou s'informe et apprend d'un conseiller qu'il existe un précédent (celui de 653). Il s'y conforme, délie les mains, reçoit l'anneau, brûle le cercueil. Mais, ayant satisfait aux formes rituelles, il emmène en captivité les gens de Lai. Il s'était montré arrogant : il périt misérablement.

Le suppliant qu'on refuse d'entendre arme le Destin de sa créance. Le don total qu'il fait de lui et de ses biens (ses femmes, ses vassaux, ses joyaux et ses Dieux) exige une rétribution. Seul pourra soutenir la charge de la créance, celui que le Ciel soutient ; seul celui qui se croit investi d'une Destinée plénière, peut accepter dans sa réalité un don total. S'il emmène effectivement, dans son triomphe, les joyaux et les captifs, il se hâtera (s'il n'est point Fils du Ciel) de remettre p.136 le tout, symboliquement, tout au moins, à l'Homme Unique qui représente le Ciel unique et le peuple entier (289). Ce qu'il gardera, il le remettra à ses Dieux.

Mais prendre pour remettre au Dieux, c'est obtenir plus qu'une valeur matérielle : c'est sacrifier et posséder une valeur sublimée. *La possession n'est complète que si elle comprend le droit de détruire. Inversement le don n'est total que s'il se présente comme une offrande destinée au sacrifice.* La supplication revêt la forme d'une parade de deuil ; la reddition à merci se fait à l'aide des rites qui préparent une immolation de victime.

Le suppliant approche muni de son cercueil, les bras liés, le torse nu, mais accompagné d'une victime dont il suggère qu'elle pourrait lui être substituée. Le vainqueur doit choisir : à lui de connaître l'appel de

sa vocation. Il peut décliner la pompe triomphale et se contenter d'un dénombrement. Il peut triompher avec modération, immoler le bélier, brûler le cercueil, et se borner à présenter les captifs à ses Dieux ou à son suzerain. Il peut, confiance suprême dans son génie, consacrer inexorablement à sa gloire le butin tout entier et, *pour mieux les posséder,* détruire et sacrifier les plus nobles dépouilles. Le vaincu s'est déjà dévoué à la mort. Il peut craindre la mort civile, la captivité, la dégradation. L'immolation sacrificielle est une chance à courir.

C'est au Ciel de dire qui en bénéficiera : le sacrifié ou le sacrifiant.

1. I. D. Les oreilles coupées

Le dénombrement des captifs est un geste liminaire auquel peut se borner le triomphe modeste. Le dénombrement des p.137 morts occupe une place centrale dans le triomphe réalisé. L'offrande des captifs aux Dieux est suivie de la présentation des oreilles gauches (290).

En 606, l'armée de Tcheng (291) prit, dans une bataille contre Song, 460 chars à chevaux cuirassés, 250 hommes et les oreilles gauches de 100 hommes. — Ces trophées s'exposaient : en 637, Tchouang, l'Hégémon de Tch'ou, passant à Tcheng après une victoire, chargea un chef de musique de montrer les prisonniers et les oreilles coupées aux femmes de son hôte (292).

Toutes les oreilles n'étaient pas coupées sur les cadavres. Le trophée s'enlevait aussi en plein combat sur les ennemis vivants (293). Après la bataille, le prisonnier doit s'attendre à subir cette mutilation.

Tuer un prisonnier lié et lui couper l'oreille, voilà une épreuve de bravoure qui permet de choisir un compagnon de combat (294).

La même action procure des profits d'un ordre plus élevé. Le sang des prisonniers sert à consacrer les tambours (295). Couper l'oreille est sans doute le geste initial de la consécration.

On n'immole point tout d'un coup une victime. On commence par offrir aux dieux un peu de poil et un peu de sang. On p.138 prend le poil

près des oreilles. On se sert d'un couteau à sonnettes. Les esprits *prêtent l'oreille* et viennent voir si la victime convient au sacrifice (296).

On ne commence point tout d'un coup la tuerie qu'est une bataille. Avant que le sang ne coule en abondance, il faut d'abord en faire couler selon des règles définies. On peut envoyer sur le front de l'armée des braves dévoués à la mort qui provoqueront l'ennemi *en poussant un grand cri* et en se coupant la gorge (297). On peut, poussant plus loin la bravade et accusant les torts, accueillir l'adversaire en lui offrant des vivres ; le délégué qu'on lui envoie sait d'avance que son sang servira à oindre un tambour ennemi : mais les siens seront excités à la vengeance et les dieux avertis (298). On peut enfin envoyer des éclaireurs qui tireront de l'ennemi le premier sang : un char s'avance, « le lancier en descend, entre dans les retranchements de l'adversaire, coupe une oreille, saisit le trophée et s'en revient » (299). C'est un bon commencement.

Le geste inaugural de la bataille pour qui veut la victoire, le geste initial du sacrifice d'actions de grâces pour qui a triomphé, doivent se correspondre. Le premier veut présager et fixer les responsabilités ; l'autre consacre le châtiment du parti que le succès des armes a révélé coupable. Le triomphe réalise p.139 ce que la provocation a inauguré : il est le jugement de la guerre. Il la répète, la commémore, la sanctionne. La guerre est la procédure du châtiment ; le triomphe assure l'exécution de la peine.

Au retour d'une expédition-châtiment « on saisit les coupables et rentré (à la capitale) on fait des offrandes dans l'*École* : une proclamation est faite au sujet des *mises en jugement et des oreilles coupées* (300). Cette formule des rituels s'appuie sur deux passages du *Che king.* L'un (301) proclame la gloire militaire du Roi Wen ; il a reçu l'ordre du Souverain céleste : « *Condamne la terre ennemie ! — Unis-toi à tes alliés ; prends tes échelles à crochets — tours roulantes et catapultes : — attaque les remparts de Tch'ong.* » Les soldats du Roi Wen se saisissent de captifs pour le jugement, et l'on coupe les oreilles. — L'autre poème (302) chante la Vertu d'un marquis de Lou. Celui-ci a

construit un gymnase seigneurial (*Pan-kong*) *:* que les Barbares de la Houai se soumettent ! Sinon, dans ce *gymnase,* on fera des offrandes d'oreilles coupées et l'on y prononcera des jugements dignes de Kao-Yao (303) !

Le chant qui célèbre le triomphe du Roi Wen précède dans le *Che king* une pièce où il est parlé d'une cérémonie musicale faite dans le *Pi-yong* édifié par le Roi. Le texte du *Li ki* signalant la proclamation faite dans l'École au sujet des jugements et des oreilles coupées suit une phrase (304) où il est dit p.140 que l'École royale s'appelait *Pi-yong* et les Écoles seigneuriales *Pan-kong ;* on écrit aussi *P'an-kong* : ainsi se nomme le gymnase bâti par le seigneur de Lou et que célèbre le *Che king.* Il est entouré d'un demi-cercle d'eau (*p'an chouei*). Le *Pi-yong* royal est, selon la tradition, entouré d'un étang circulaire : il a la forme d'un anneau de jade Pi, rond et percé d'un trou rond. Le *Pi-yong* de Wen Wang est en relation avec le *Ling-t'ai* (tour des influences célestes = astrales) : cette tour passe pour être un observatoire des signes célestes et des émanations fastes et néfastes. On dit encore que le Roi Wen édifia la Tour *Ling,* la Tour des Bonnes Influences, à la joie de son peuple heureux de voir qu'il possédait une Vertu à Bonne Influence (*ling-tö*), laquelle atteignait et attirait les oiseaux, les quadrupèdes et toutes les bêtes (305). La tour célébrée par le *Che king* est en rapport avec un étang qualifié de *ling* et avec un parc qualifié lui aussi de *ling.* Dans l'étang ou le parc des Bonnes Influences, les *cerfs,* les oiseaux reluisant de santé et les poissons s'ébattent (306). Là se fait *la musique* du Roi (307). D'autre part, le *Pi-yong* est nommé (308) à côté du *Ming-t'ang,* la Maison du Calendrier, où le Roi promulgue les ordonnances qui assurent la prospérité et l'harmonie de la Nature entière : p.141 or, c'est par un sacrifice dans le Ming-t'ang que s'est terminé le triomphe du Roi Wou — si bien connu des historiens grâce à *la danse* qui le commémore et qui consiste dans une répétition du combat.

Dans le triomphe du Roi Wou, une cérémonie de tir à l'arc a précédé le sacrifice. Cette cérémonie est une parade guerrière (les tireurs sont

séparés en deux groupes tout comme les danseurs de la danse triomphale) ; elle est aussi le prélude d'un jugement : parmi les archers, le parti battu doit boire une coupe de vin. Or, nous avons vu un général victorieux limiter son triomphe à l'offre d'une coupe au prince vaincu.

On sent dans ce rite quelque chose d'une ordalie.

Le juge idéal du triomphe où l'on veut châtier les *gens au cœur double,* est Kao-Yao, le Justicier Ferme (309). Son emblème est un *cerf,* non pas à double corne, mais d'une espèce rare, à corne unique : c'est la *Licorne* (310). Quand les châtiments qu'inflige le Chef touchent juste, cet animal de bon augure apparaît à la Cour, attiré par la Vertu à Bonne Influence du Roi (311). Il sait épargner les innocents, il frappe le seul coupable de sa corne unique.

p.142 Kao-yao (à défaut de licorne) savait se servir d'un *bélier* (312). Quand il ne réussissait pas à former sa conviction, il ordonnait au bélier de frapper avec ses cornes : le bélier ne frappait que le seul criminel.

Le mythe ne fait que recouvrir un usage judiciaire. Nous le connaissons par un bon exemple. Un prince, lassé des querelles de deux plaideurs, décide qu'ils iront présenter un bélier à l'*Autel du Dieu du Sol.* On commence par prendre au bélier du sang qui sert à humecter la terre de l'autel. Chaque partie lit le serment, où elle se déclare non coupable. L'une d'elles ne peut achever. Le *bélier* jette sur le tertre l'auteur du faux serment et le frappe à mort (313).

Celui qui se rend à merci, se présente au vainqueur suivi d'un *bélier.*

Il l'emmène, apparemment, en vue de l'ordalie suprême, le triomphe, qui termine la guerre, cette ordalie.

Le sang qu'on tire des oreilles sert à sacraliser le champ du triomphe, comme il a servi à sacraliser le champ de bataille (314).

p.143 Grâce à cette onction préparatoire, les Dieux sont présents et attentifs. Viennent-ils assister à un demi-sacrifice, à une ordalie atténuée ? Attendent-ils une victime complète ? Président-ils un combat

judiciaire ? Et que vont-ils faire du vaincu ? Nous savons déjà qu'on ne se contentait point toujours de sacrifier un bélier ou de couper des oreilles. Nous allons voir qu'un triomphe somptueux rassasiait avec de riches victimes l'appétit de justice des dieux vainqueurs.

@

1. II. CHAPITRE II

Chefs sacrifiés

1. II. A. Comment est créé un lieu-saint royal

p.144 On a vu que le *roi* Ling de Tch'ou (541-529) eut une mort sans gloire : ce fut à peine s'il fut suivi dans la tombe par deux femmes, filles d'un vassal fidèle qui les lui sacrifia par pitié (315). Le *roi* Ling était un Hégémon sans vocation.

Il avait à peine pris le pouvoir qu'il s'enquit des moyens d'arriver à l'Hégémonie. Il décida d'imiter Houan de Ts'i. En 538, il se fait céder par Tsin le droit de réunir les seigneurs ; plusieurs manquèrent au rendez-vous ; malgré les efforts d'un sage conseiller, Ling se montre arrogant. L'année suivante, il détruit Lai ; il consent à obéir, dans la forme, aux précédents, et, ne poussant point l'orgueil à l'extrême, s'il emmène en captivité, il ne tue pas (316). En 534, il se fait bâtir une Tour. En 533, il prétend détruire la seigneurie de Tch'en avant que la Destinée de la famille princière ne soit arrivée à son terme (317) ; le prince peut s'enfuir. En 530, il est au plus haut de sa gloire — p.145 il touche à sa perte qui sera consommée l'année suivante — et il songe à réclamer aux Tcheou leurs trépieds magiques. Il consulte pour savoir s'il les obtiendra. Il se laisse sans peine convaincre qu'il mérite qu'on les lui donne. D'où lui vient tant d'assurance ou tant de folie ?

L'année précédente, « en hiver, au onzième mois, au jour *ting-yeou,* l'armée de Tch'ou éteignit la principauté de Ts'ai. Elle saisit Yeou, prince héritier de Ts'ai, pour l'emmener (dans son retour triomphal à Tch'ou) et le sacrifia (318). » « Elle (le) sacrifia au mont Kang (319).

On ne nous apprend rien du mont Kang, sinon que c'était une montagne de Tch'ou.

Le duc Siang de Song (651-635), un siècle auparavant, voulut remplacer comme Hégémon le duc Houan de Ts'i. L'année (641) qui suit la mort de ce dernier (320), allié à quelques seigneurs, il rétablit l'ordre troublé à Ts'i par des querelles de successions. Deux ans après (639) il se sent assez de prestige — il touche au moment (638) où il sera outragé par Tch'ou, p.146 saisi et menacé de captivité — pour vouloir réunir les seigneurs et mander près de lui les plus puissants d'entre eux.

Que s'est-il passé dans l'intervalle qui explique tant de confiance dans le Destin ? En 640 (321), le duc Siang s'était d'abord emparé du prince de T'eng : celui-ci ne fut pas tué. Trois mois plus tard, il avait convoqué plusieurs petits seigneurs et il avait fait saisir l'un d'eux, le prince de Tchou : celui-là fut offert en sacrifice au Dieu du Sol de la station sur la Souei (322).

On ne nous apprend rien sur la rivière Souei, sinon que le Dieu du Sol de la station n'était point une divinité régulière.

Voilà donc deux divinités obscures qui reçoivent des sacrifices éclatants.

En 645, la Chine manqua d'assister à un sacrifice qui eût été plus éclatant encore : il devait être offert au plus grand p.147 des Dieux. Mou de Ts'in (qui figure sur la liste traditionnelle des Hégémons bien qu'il n'ait jamais présidé d'assemblée) prit à la guerre un prince de Tsin qui avait les torts les plus graves envers lui, Il rentra dans son pays avec son captif, le logea dans la Tour des Influences heureuses et ordonna à ses sujets de faire les purifications qui précèdent une cérémonie religieuse, annonçant : qu'il allait sacrifier le prince de Tsin au Souverain d'En-Haut (323). Tsin était le p.148 plus puissant État de la Chine. Ses princes portaient le nom de la famille royale et la protégeaient. Une sœur du vaincu était la femme du vainqueur. Elle intervint énergiquement en faveur de son frère. Le Roi intercéda pour son parent. Le duc Mou abandonna son projet. *Un triomphe total ne pouvant être remplacé que par une alliance totale,* l'affaire se termina par un *banquet* (on sacrifia à cette occasion sept groupes de trois victimes) et par un *mariage* (324).

Seul, le Fils du Ciel peut sacrifier au Souverain d'En-Haut. Les princes de Ts'in, se préparant de longue date à usurper le pouvoir sur les Tcheou, sacrifiaient à des émanations régionales du Souverain. Augmentant peu à peu le nombre de ces hypostases (Souverains d'un orient, d'un élément, d'une couleur), ils pensaient, élément par élément et couleur par couleur, reconstruire un Souverain complet, qui serait à eux. Quand ils créaient une Hypostase, ils créaient aussi un Lieu-Saint. — Les Lieux-Saints de Ts'in ne sont devenus célèbres que parce que Ts'in réussit plus tard à fonder l'unité impériale (325).

p.149 On comprend l'intervention du Roi (et les hésitations du prince de Ts'in). — Si le duc Mou avait sacrifié (et s'il avait réussi le sacrifice), le Souverain d'En-Haut lui eût appartenu.

Ces lieux destinés à rester obscurs, les bords de la Souei, la montagne Kang, Ling de Tch'ou et Siang de Song voulaient-ils par leurs sacrifices présomptueux, les transformer en Lieux-Saints royaux ?

Ling de Tch'ou avait décidé d'imiter le duc Houan de Ts'i qui désirait sacrifier sur le T'ai chan (326). Sans doute, comme bien des héros chinois, le duc Siang, lui aussi, avait consulté les précédents et choisi son modèle, lorsque, présidant une Assemblée, il fit saisir et immoler le seigneur de Tchou — arrivé en retard (327).

Le seul fait historique que Sseu-ma Ts'ien rapporte au règne de Yu le Grand, fondateur de la première lignée royale, est une inspection de fiefs. Elle se termina par l'assemblée de Kouei-ki. Un seigneur, Fang-fong, arriva en retard à la réunion. Yu l'immola. Le mont Kouei-ki est devenu la montagne sainte de Yu (328).

1. II. B. Manger ou ne pas manger son semblable

p.150 Les sacrifices humains sont condamnés (par les conseillers justes) parce qu'ils impliquent le cannibalisme.

Chen Wou-yu dit au *roi* Ling après son sacrifice au mont Kang (530 av. J.-C.) : « Néfaste ! Les *cinq animaux d'offrande* ne sont point

sacrifiés à un animal de même espèce. À plus forte raison, est-ce qu'on peut immoler un seigneur ? Le roi se repentira certainement de ce qu'il a fait. »

Tseu-yu jugea en ces termes le sacrifice à la Souei que son frère, le duc de Song avait fait « *dans le désir de réunir les Barbares de l'Est sous son autorité* » : « Anciennement, *les six animaux domestiques* n'étaient pas sacrifiés à un animal de même espèce (329). Dans les petites offrandes, on ne sacrifiait pas de grands animaux de sacrifice.

À plus forte raison, aurait-on osé sacrifier un homme (330) ? Les p.151 sacrifices sont faits pour être utiles aux hommes. Les hommes sont (à leur occasion) les hôtes (qui traitent) les dieux. Si l'on sacrifie un homme, qui (parmi les dieux et les hommes) (voudra) en manger (331) ? Le duc Houan de Ts'i a conservé trois seigneuries sur le point de périr (332) ; grâce à cela, *il a réuni sous son autorité les seigneurs* (333) : et cependant les gentilshommes amis du Droit (334) ont dit de lui : « Pauvre Vertu ! Or (vous), voici qu'à p.152 la première assemblée (que vous présidez), vous traitez avec violence les princes de deux seigneuries (335) ; bien plus, vous sacrifiez (l'un d'eux) à un Esprit obscur et irrégulier (336). Vous voulez briguer l'Hégémonie ! Ne sera-ce point le Malheur ? Si vous obtenez de mourir de mort naturelle, ce sera une chance ! (337) »

Le principe de l'argumentation n'est pas : il est cruel de tuer un homme, mais : un sacrifice se termine par un banquet où mangent, hôtes ou invités, les hommes et les dieux. Les dieux mangent d'abord par l'intermédiaire d'un représentant *cheu*, puis les hommes mangent leurs restes. Aux uns et aux autres peut-on offrir de la viande humaine ?

À l'argument central s'ajoute un argument secondaire. La valeur des offrandes doit être calculée avec le sentiment des proportions ; un homme, un seigneur sont au plus haut de l'échelle des valeurs : on ne peut les sacrifier à des divinités de second ordre.

Ainsi, le respect de la personne humaine n'est point affirmé p.153 d'abord, puis le cannibalisme interdit, et, fait curieux, l'horreur du cannibalisme elle-même ne fournit point le principe qui domine l'argumentation. Ce qui la domine, c'est une formule générale : on ne sacrifie point le semblable au semblable ; on ne mange point son semblable. D'où il suit qu'un homme ne doit pas manger de l'homme.

Comment se fait-il que le dégoût inspiré par un festin de viande humaine n'intervienne qu'à titre secondaire dans la condamnation des sacrifices où la victime fut un homme ? Pourquoi nous présente-t-on comme le sentiment premier — il paraît bien moins émouvant — la répulsion qu'ont des dieux animaux à consommer leurs semblables ?

L'étrangeté de la formule générale apparaît mieux encore quand on constate la difficulté que les glossateurs éprouvent à illustrer le principe. On n'immole point de cheval dans les sacrifices faits au Premier Cheval, dit l'un d'eux. Mais c'est à grand peine si l'on arrive à citer d'autres Animaux-Dieux, le Chien céleste, le Coq céleste, le Porc céleste. Tous sont des constellations. On ne sait rien du culte que ces constellations pouvaient recevoir — si elles en recevaient un.

Seuls, les sacrifices au Cheval sont attestés par le *Tcheou li* (338). Les éleveurs font aux quatre saisons (on ne dit point comment) des sacrifices à quatre divinités différentes : l'une est p.154 une divinité malfaisante, Ma-pou, dont on ne sait rien, *deux sont des divinités à forme humaine,* le Premier-Eleveur, le Premier-qui-attela-des-chars ; la quatrième, le Premier Cheval est une Constellation : c'est à elle que pense la glose, quand elle veut illustrer le principe.

Le principe est illustré par l'exemple du cheval à l'occasion du texte : « les six animaux domestiques n'étaient pas sacrifiés à un animal de même espèce ». Le cheval fait partie de la liste des SIX ANIMAUX DOMESTIQUES : cheval, bœuf, bélier, porc, chien et coq. — Aucune note quand le principe s'énonce : « les cinq animaux d'offrande ne sont pas sacrifiés à un animal de même espèce ». *C'est précisément le cheval qui ne se trouve plus dans la liste des* CINQ ANIMAUX

D'OFFRANDE. [Le *Tcheou li* parle de *six animaux d'offrande* à propos des repas royaux (339). Ces repas ont une p.155 valeur rituelle ; *le roi mange l'animal et la céréale de la saison.* Le *Yue ling* en donne les règles : cinq saisons, cinq animaux (point de cheval).

Aux animaux des saisons correspondent les animaux du début de l'année : ils sont six ; à chacun est consacré un jour (*le septième jour est consacré à l'Homme*). La règle du *Yue ling*, est qu'*on mange l'animal dans la saison qui lui est attribuée.* Une autre règle semble avoir été pratiquée au début de l'an : *il était interdit de tuer un animal le jour qui lui était consacré*. C'est le commentateur du *Calendrier de King Tch'ou* qui énonce cette règle ; mais il la présente comme un usage *moderne*. Il signale que, le premier jour, on peignait un coq sur les portes : le jour de l'an est le jour du coq. Anciennement, ajoute-t-il, on ne se servait point d'emblème : le coq de la porte était un coq réel *que l'on tuait*. De tout temps, il a été régulier de manger des œufs le jour de l'an (340). — Y a-t-il eu une réforme ? à quoi se rattache-t-elle ?

L'embarras des Chinois, pour illustrer le principe général : on ne sacrifie point à un animal *son semblable,* s'explique facilement : leur littérature ne connaît, pour ainsi dire, point de dieux qui ne soient pas anthropomorphes (341).

p.156 Mais si les dieux chinois avaient toujours été anthropomorphes, quelle aurait été l'utilité d'une formule générale ? D'ordinaire la pensée chinoise préfère le particulier ; le particulier, en la matière, était autrement émouvant que le général. — Pour comprendre la valeur dominatrice de la formule, on est conduit à supposer qu'elle fut adoptée à une époque où dominaient les cultes animaux. [A la même p.157 époque était admis le principe d'une répartition cardinale des êtres.

Or, aux temps classiques, un adage commandait la technique rituelle. On l'entend ainsi : les dieux ne mangent que les *sacrifices offerts par leur famille.* Le culte principal étant le culte ancestral, l'idée qu'on a en vue est que les Ancêtres acceptent seulement d'être nourris par la cuisine de leurs descendants. L'interprétation s'imposait. Ce n'est

pourtant qu'une interprétation. La maxime, comprise littéralement, est plus brutale et plus générale : « Les dieux, dit-elle (*tous les dieux, non pas les ancêtres seuls*), ne mangent pas, si ce n'est *leur groupe familial* (342). »

Cette expression, qui est de Sseu-ma Ts'ien, est substituée par lui à la proposition suivante, qui se trouve dans le *Tso tchouan* (343) : « Les dieux (*tous les dieux*) ne goûtent pas à une offrande, sinon de *leur espèce*. »

Ces maximes s'éclairent si on les rapproche d'un autre adage. Celui-ci est employé à l'occasion d'une manifestation divine dont on s'inquiète : il faudrait, pour la propitier, fixer l'état civil et la nature de la puissance sacrée qui est apparue : p.158 le spécialiste (c'est-à-dire l'annaliste) déclare : *Il faut lui faire offrande en employant son essence* (344). »

Il ajoute : « *le jour de son apparition, voilà, à la vérité, son essence*. Cet adage qui peut sembler énigmatique, paraît relativement clair aux glossateurs : « Si l'apparition a lieu au jour *kia-yi,* par exemple, on sacrifiera en mettant au premier rang la rate (de la victime) ; le président de la cérémonie se servira d'habits azurés, mettant en honneur le vert-azur. » L'essence des êtres divins est identique à celle des jours où ils se manifestent : chaque jour a des emblèmes variés qui expriment son essence : caractères cycliques, couleur, viscère *et, aussi, animal.* Le *Yue ling,* qui fonde son système sur la classification par 5, attribue à chaque saison-orient, un couple de caractères cycliques de la série dénaire et un animal de la série des 5 animaux de sacrifice [le mouton par exemple, pour (les jours et) la saison (printemps) *kia-yi*].

Voici donc que le principe « les dieux ne goûtent qu'aux offrandes de leur espèce », comme le principe contradictoire « on ne sacrifie pas le semblable au semblable » nous ramènent à un système de répartition cardinale des Êtres.

Nous verrons plus tard que « *l'essence,* c'est aussi le *drapeau.* Aux premières cérémonies de la mort, on plante (*l'essence*)p.159 le drapeau sur la tablette provisoire qui représente le défunt (345). Ce geste rituel

suit de près le rappel de l'âme (âme-souffle *houen*), qui se fait en criant le nom personnel : le nom personnel (*ming*), c'est la Destinée et c'est la Vie (*ming*) (346). Pour savoir si un mariage doit se faire, avant de conclure les p.160 fiançailles, on demande le nom personnel de la future : ceci, dit la tradition chinoise, se fait dans le désir de respecter la loi d'exogamie (347). Sous la seconde dynastie royale, disent encore les Chinois, le nom personnel (essence intime de la personnalité en rapport avec l'essence de famille) était un caractère cyclique de la *série dénaire* (laquelle est en rapport avec les *cinq animaux de sacrifice* — le cheval ne figure point parmi les cinq) : ce caractère cyclique était, prétend-on, celui du jour de la naissance (348), du jour de la *première apparition.*

Les hommes possédaient donc une essence emblématique qui les apparentait à tel ou tel animal, à tel ou tel Secteur du monde.

Ainsi, tel qu'on le formule, le principe : on *ne mange pas son semblable,* semble se rapporter à un temps où les festins rituels étaient offerts à des Êtres d'essence animale et, de plus, il paraît avoir succédé à un principe inverse.

Tout d'abord, tandis que les Dieux se nourrissaient d'essences réellement identiques à la leur, les fidèles, grâce à un système de symbolisation impliquant des participations déterminées, pouvaient, par les communions sacrificielles, entretenir et renforcer en eux une substance animale, emblématiquement identique à celle de leur Dieu.

Seuls alors les Dieux mangeaient, au sens propre, leurs semblables : les hommes, pour nourrir leur substance emblématique, ne consommaient que des animaux.

Quand les Dieux (tout au moins les grands Dieux) parurent p.161 doués d'une nature entièrement humaine (et non plus d'une nature mixte), quand ils furent principalement conçus sous la forme d'Ancêtres Humains, le principe des communions substantielles aurait pu conduire à la pratique du cannibalisme et, plus précisément, de l'endocannibalisme.

Les Dieux pour entretenir en eux une essence humaine auraient dû, ainsi que les chefs de leur culte, se nourrir de la substance de leurs fidèles, du moins si la persistance du système de symbolisation n'avait pas permis aux uns et aux autres de communier simplement en consommant des essences animales traditionnellement apparentées à la leur. Au moins *en temps normal,* on pouvait se borner à communier en utilisant les participations multiples du système traditionnel de symbolisation : il n'était point nécessaire de consommer ses semblables, au sens propre.

Le Dieu et le Chef se contentent de manger, préparées par la cuisine domestique, des essences (*wou*) fournies par leur domaine — tant du moins que celui-ci leur suffit et qu'ils ne veulent point l'agrandir.

Un seigneur qui, par droit d'hérédité, règne à Lou ne sent point, s'il est vainqueur, le besoin de célébrer un triomphe sanglant. Ki P'ing-tseu doit à son ambition d'acquérir un supplément de prestige : il veut devenir seigneur. Tout comme font ailleurs les prétendants à l'hégémonie, il sacrifie et mange le vaincu.

S'agit-il de créer une autorité ? d'annexer définitivement un nouveau domaine ? Veut-on incorporer dans le groupe inféodé des éléments nouveaux ? Désire-t-on accroître la puissance et le rayonnement du Dieu de l'association ? Faut-il créer un Lieu-Saint dynastique ? y installer un Dieu suprême et qui puisse prétendre à un commandement universel ? Le Dieu est instauré, le domaine annexé, les nouveaux fidèles incorporés par l'effet p.162 d'une communion décisive : le Chef vaincu est sacrifié et mangé. Du même coup ses Dieux sont assimilés et possédés. Pour que soit acquise une autorité adéquate, pour que soient annexées les nouvelles Vertus nécessaires à un pouvoir neuf, pour que d'un seul coup soient possédées les qualifications emblématiques requises, le festin cannibalique s'impose à un pouvoir qui s'inaugure ou qui s'étend.

C'est ainsi que l'on supprime une frontière (349), c'est ainsi que l'on commence un règne.

1. II. C. Communion et aversion

Est-ce par application du principe : on ne mange pas son semblable, que s'explique cet usage pratiqué aux moments désespérés des sièges ? « On fend les os des morts pour faire chauffer les marmites ; on *échange* les enfants pour les manger (350) ». Il s'agit d'éviter cette honte : une capitulation, p.163 un traité juré sous les murs de la ville (351), la reddition et tout ce qui peut suivre. Il n'est point question de prolonger, par n'importe quels moyens, la résistance ; on ne veut pas décevoir l'ennemi et lui faire croire qu'on est en mesure de tenir : tout au contraire on va lui annoncer qu'on a échangé les enfants pour les manger. *Il fait alors des conditions raisonnables.* Le sacrifice a rétabli l'équilibre, compensé la victoire. Quand on sait sacrifier, on peut posséder ; en manifestant le pouvoir de détruire, on étale le droit de propriété. La mort des enfants conjure la disparition du peuple et la perte du chef.

On affirme sa confiance, on établit ses droits sur l'avenir quand, en mangeant des enfants, on semble sacrifier sa postérité.

Mais c'est mieux encore préserver ses droits, c'est mieux encore consacrer son Prestige, nourrir sa Vertu et celle de sa Race que d'avoir la force — non pas simplement de manger des enfants, de manger son semblable — mais de manger les siens, ses propres fils.

En 408, un général assiège (352) une ville où se trouve son fils. Les assiégés font bouillir le fils et envoient le bouillon au père. Vont-ils l'effrayer ? Reculera-t-il ? Le père s'installe convenablement sur une natte ; il avale le plein bol de bouillon : *la ville se rend.*

Le Chef de l'Ouest (le futur Roi Wen) a trop de Vertu (Prestige) ; le dernier Roi des Yin qui craint pour son trône, l'emprisonne. Le Roi qui tient en otage le fils aîné du rival pressenti, le fait bouillir, et gratifie du bouillon le prisonnier. « Un Saint est-il capable de ne pas manger le bouillon de son enfant ? » Le Saint p.164 mangea. Le Roi dit alors : « Qui prétendra que le Chef de l'Ouest est un Saint ? Il a mangé le bouillon de son fils ! » *Sur quoi, il le délivra de prison* (353).

Il y a dans le festin cannibalique quelque chose d'une ordalie. Celui qui ingère le bouillon prouve sa Vertu ; mais celui qui a imposé l'épreuve peut s'arranger pour tourner à son propre avantage l'issue du jugement. L'éprouvé est libéré. On peut déclarer que, s'il est tenu quitte, c'est seulement parce qu'en acceptant l'épreuve, il s'est disqualifié, ou, tout aussi bien, parce qu'il s'est délivré d'une vertu incriminable.

Le bouillon administré est à la fois purge et sacrement.

L'endocannibalisme touche aux rites du deuil. Le prince Yi, le mauvais chasseur, l'archer néfaste, fut assassiné par ses propres vassaux. Il s'était livré à la chasse des animaux sauvages dans les plaines : c'était une âme grande et grandement nourrie. Quel deuil adopter, pour éliminer les dangers et les souillures de sa mort ? On fit bouillir le cadavre pour le donner à manger à ses fils. Les fils ne furent point capables de manger leur père : on les mit à mort à *la porte* du palais (354). Ils s'étaient refusé à assumer la charge d'une purgation pour tous nécessaire. Ils n'avaient point acquis la vertu p.165 qui permet de succéder. Ils avaient refusé le don terrible et suprême d'un contre-poison et d'un sacrement.

Le dernier des Yin tremblait devant le Prestige grandissant du Chef de l'Ouest : il ne se borna pas à lui faire révéler sa Vertu par une épreuve. Il s'efforça d'autre part de restaurer les fidélités défaillantes. Deux seigneurs lui firent des remontrances ; il se déclara insulté et les tua (355). Il hacha l'un et le mit en saumure ; l'autre fut cuit et servi en tranches assaisonnées : le festin était complet (356). Il fut offert rituellement dans le Temple Ancestral à l'ensemble des feudataires. Tous furent éprouvés, tous furent appelés à sanctionner le châtiment de l'offense, à expier les conséquences de l'exécution, à communier dans la gloire de la dynastie renaissante et vivifiée.

Une vengeance réussie se traduit par un accroissement substantiel de Prestige. Le vainqueur, s'il veut augmenter son lot de participations symboliques et reculer la frontière des sacralisations communielles qui lui sont permises, doit songer à manger le vaincu.

Ainsi s'expliquent les vœux de vendetta : « Si je ne réussis pas — dit le duc Wen, le plus modéré, le plus vanté des Hégémons — je mangerai votre chair, mon oncle (357) ! » « Si mon père pouvait les manger — dit une princesse en parlant p.166 de généraux battus — il ne serait pas encore rassasié(358). » Ts'an, général de Tch'ou, veut livrer bataille à Tsin ; un autre conseiller s'écrie : « Si nous sommes battus, suffira-t-il de manger la chair de Ts'an ? » L'autre réplique : « Si nous sommes battus, la chair de Ts'an sera à l'armée de Tsin : pourrez-vous en manger(359) ? »

Nombreux sont les coupables ou les vaincus bouillis à la marmite, préparés en tranches ou mis en saumure (360) : on ne dit point s'ils furent mangés. Un dicton semble indiquer un goût modéré pour la chair humaine : « Les anciens disaient : quand on tue un vieux bœuf, personne n'ose faire le représentant (du dieu, au sacrifice, et manger la viande). À plus forte raison, s'il s'agit d'un prince (361). » On ne se propose pas toujours de manger l'ennemi : « Si ç'avaient été des animaux, j'aurais mangé leur chair et je me serais couché sur leur peaux. » « S'ils étaient des animaux, je voudrais me reposer (sur leurs peaux) (362). »

On en finit avec l'ennemi, si on le mange. On jouirait plus longuement de la victoire, si, tannant la peau ou conservant les oreilles, on s'en faisait un trophée. Met-on le corps en saumure ? ce peut être un procédé de conservation. C'est ainsi que le corps préparé de Tseu Lou, disciple de Confucius, tué dans une équipée, fut exposé sur la porte orientale de la capitale de Wei. [Son maître s'abstint dès lors de manger des conserves (363).]

p.167 Les portes d'un ville sont saintes : y exposer les corps est une espèce de sacrifice, une consécration de trophées. Mais qui s'honore, abaisse l'adversaire ; pour celui-ci, l'exposition est une insulte, la pire de toutes, l'outrage aux morts, Quand les défenseurs d'une ville exposent sur leurs remparts les cadavres des assiégeants, ceux-ci n'ont plus qu'une ressource pour rendre l'injure : aller camper dans le

cimetière de l'adversaire, les morts tout aussitôt leur sont rendus de manière honorable (364).

Exposer sur les remparts est aussi un geste de rejet et d'expulsion. Le triomphateur est maître du trophée. Il peut faire durer et monnayer sa gloire, s'il conserve le vaincu, vivant ou mort. Il peut la consommer d'un coup et cela de deux manières. Ou bien, s'il voit dans le vaincu une force à assimiler, il le sacrifiera et le mangera communiellement avec ses fidèles ; ou bien, préférant affirmer son mépris et sa haine, déniant à l'adversaire toute valeur utilisable, il voudra le supprimer par une élimination totale et le vouera aux plus puissantes et aux moins honorables des forces destructives. Le passage est continu entre ces formes extrêmes de la vengeance et du triomphe : l'assimilation sacrificielle et l'aversion (365). Choisir la dernière revient p.168 à refuser l'honneur d'un apparentement suprême. L'aspect d'exécution l'emporte alors sur tout autre.

Le dernier des Yin, insulté par des remontrances, communie avec ses fidèles en mangeant ceux qui l'ont outragé. Il leur témoigne le respect dû aux victimes. Le festin se fait dans le Temple Ancestral. Un roi de Wou punit deux vassaux coupables du même outrage. Il leur accorde la mort. Les vassaux répondent par des menaces ; ils auront leur vengeance. Ils soupirent en se tournant vers le Ciel ; ils en appellent à la postérité. Le roi fait jeter le cadavre de l'un d'eux dans une profonde montagne. « (Que) les loups mangent ta chair ! (Que) le feu des champs brûle tes os ! (Que) le vent d'Est à force de voler jusqu'à toi disperse ton squelette ! Quand tes os et ta viande seront dissipés et consumés, quel pouvoir auras-tu de faire quelque bruit (366) ? » L'autre était Wou Tseu-siu, un grand ministre (367) ; en présence de la mort ses menaces avaient été terribles : «... (je t'ai mis) au-dessus de tous les seigneurs ! (je t'ai fait) avoir la gloire d'un Roi-Hégémon ! et maintenant tu refuses de m'écouter et, tout au contraire, tu me gratifies de l'épée (des suicides) ! Eh bien ! aujourd'hui je mourrai ! mais le palais de Wou deviendra une ruine ! dans sa cour, poussera le liseron ! et les gens de Yue feront un trou à la place de tes

Autels du Sol (368) ! » Le roi fit enfermer le corps de Wou Tseu-siu dans une outre p.169 que l'on jeta en plein Fleuve Bleu : « Siu ! une fois mort, quel pouvoir de connaissance te reste-t-il ! » La tête, coupée, fut placée au sommet d'une haute tour : « (Que) le soleil et la lune grillent ta chair ! (Que) la bourrasque souffle et tourbillonne dans tes yeux ! (Que) les astres brûlants consument tes os ! (Que) poissons et tortues mangent ta chair ! Ainsi réduit en poussière, y aura-t-il quelque chose que tu puisses voir ? »

Dans le duel d'imprécations où s'affrontent les menaces de destruction totale, l'exécuteur doit et peut s'arranger pour avoir le dernier mot. Une victime consommée sert de réactif à la Vertu de qui la consomme. Le duel de malédictions est, lui aussi, un réactif. Il faut, après d'horribles défis, se sentir sûr de soi pour penser détruire complètement l'âme furieuse de celui que l'on tue, de celui que l'on contraint à la mort et que l'on maudit — tout comme de celui qui vous supplie et qui veut vous contraindre par sa mort.

La mise à mort (le suicide volontaire, le suicide imposé, l'exécution), qu'elle prenne la forme d'un sacrifice et d'un essai d'assimilation de la victime, ou qu'elle prenne la forme d'une expulsion et d'une répudiation complète, qu'elle ait le caractère d'un rite communies ou d'un rite d'aversion, qu'elle paraisse plutôt un acte religieux ou plutôt une sanction pénale, a toujours quelque chose d'un sacrifice et d'une ordalie. C'est une spéculation sur le Destin.

Le Héros qui en prend la responsabilité, a-t-il assez de Vertu pour assimiler ou pour détruire, pour manifester qu'il est le Maître et que le Ciel est pour lui ? Mort du vaincu qui p.170 niait la puissance du Chef en ne se reconnaissant point pour son vassal, mort du vassal qui, par ses résistances, limitait l'autorité du seigneur et niait l'appel de la Destinée, le meurtre est la sanction d'un outrage. Il poursuit la restauration du Prestige. C'est un jugement triomphal et qui veut être sans appel. Il a toujours la valeur d'une lutte engagée par des défis ; il a la valeur d'un combat probatoire entre deux Vertus qui s'affrontent et dont l'une, par une confiance extrême dans sa vocation, engage un pari sur la volonté

du Ciel. Détruire, tuer, c'est déposer les arrhes du pari : l'avenir dira qui doit payer. Seul un Chef que soutient le Ciel, seul un Sage que le Ciel inspire, peuvent manger un vaincu ou rejeter aux Puissances du Mal sa chair répudiée.

@

1. III. CHAPITRE III.

Danseurs sacrifiés

1.III. A. L'entrevue de Kia-Kou

p.171 En 499, le duc Ting de Lou rencontra le duc King de Ts'i à Kia-kou (369). Cette entrevue est célèbre. Le duc de Ts'i avait pour ministre Yen tseu (370), sage fameux. Le duc de Lou était conseillé par Confucius (371).

Lou et Ts'i qui sortaient d'une guerre, firent alors un traité. Les traités jurés entre seigneuries comportent une réunion qui ne se fait point dans une ville, mais en pleine campagne et le plus souvent aux abords d'une montagne ou d'un fleuve. p.172 Kia-kou (le Val de Kia) était une petite vallée du Chan-tong, région où étaient situés Ts'i et Lou (372).

Les seigneurs allaient ordinairement aux assemblées escortés de soldats qui dressaient un camp, véritable ville provisoire, avec murs et portes. Pour manifester que la confiance régnait, on se bornait parfois à entourer les campements de simples haies (373). Le traité était une affaire civile qui se concluait en habits civils : sous eux parfois se dissimulaient des cuirasses (374). Les réunions étaient propices aux guet-apens.

La partie capitale de l'entrevue était la cérémonie du serment. Les princes montaient alors sur un tertre, tandis que leur suite restait en bas. — Une question de prééminence dominait tout : qui aurait le pas ? qui frotterait le premier ses lèvres du sang de la victime (375) ? Celui à qui ce privilège était reconnu jurait le premier : ceci le rendait maître de la rédaction du serment. Si l'on jurait en second, il fallait être capable d'improviser une formule qui parât aux effets de la rédaction méditée par l'adversaire (376).

p.173 Il était bon, en pareil cas, d'être secondé par un conseiller disert et sage (377). Le Chef qui doit rester passif, a besoin d'un *Héraut*.

Grâce à Confucius l'entrevue de Kia-kou fut une victoire pour son maître : sans avoir besoin de recourir aux armes, Lou récupéra sur Ts'i de vastes territoires.

1.III. A. 1. Les récits de l'entrevue

Les récits de ce triomphe pacifique sont nombreux (378).

I. TSO TCHOUAN		
p.174 En été (499), le prince (de Lou) eut une réunion avec le marquis de Ts'i à Tchou-k'i, c'est-à-dire à Kia-kou. *Confucius l'assista* (379). Li Mi (*alias :* Li Tch'ou, conseiller de Ts'i) (380) dit au marquis de Ts'i : « *Confucius est savant en matière de rites, mais il n'a pas de courage* (381). Si vous employiez des *gens de Lai* (382), *munis* p.175 d'armes, *à enlever* (383) le marquis de Lou, certainement vous *réaliseriez vos désirs* (384). » Le marquis de T'si suivit le conseil (385). (Quand les gens de Lai se montrèrent) (386), *Confucius fit retirer en arrière le prince* (*de Lou*) (387) *et dit : « Que les soldats usent de leurs armes contre ces gens* (388) **! Nos deux seigneurs se réunissent pour conclure amitié** *et voilà que des captifs* p.176 *des Marches* (389) *viennent avec des armes jeter le trouble parmi eux : ce ne sera pas pour le prince de Ts'i le moyen de donner des ordres aux seigneurs* (390). *Les gens des Marches ne doivent pas prendre part aux conciliabules des Chinois* (391) *; les Barbares ne doivent pas jeter le trouble parmi les seigneuries civilisées* (392) ; *les captifs ne doivent pas faire obstacle aux traités ; les armes n'ont pas à intervenir dans les contrats d'amitié. Vis-à-vis des Dieux* (*du traité*) (393), *ce serait néfaste ; vis-à-vis de la Vertu, ce serait outre passer le Droit* (394) *; vis-à-vis des hommes, ce serait manquer aux Rites* : *un prince ne saurait y consentir. »* Le marquis de Ts'i, quand il eut entendu cela, se hâta (395) de faire ÉCARTER CES GENS. *Au moment de jurer le traité, les gens de Ts'i ajoutèrent au texte : « Quand l'armée de Ts'i franchira la frontière, si, avec trois cents chars de guerre, vous ne nous suivez pas, soyez témoins* (*Vous ! Dieux de*) *Ce Traité* (396) *». Confucius* p.177 *ordonna à Tseu Wou-siuan* de faire une inclination profonde et *de répliquer : « Et vous, si vous ne nous rendez pas le domaine de Wen-yang, et si vous exigez des contributions et le droit d'ordonner* (397), *qu'il y ait Mêmes Témoins ! ». Le marquis de Ts'i se proposait*	III VII V V VII V III, IV, V, VI V V, VI	V V

d'offrir un *festin rituel* (398) *au* prince (de Lou). *Confucius dit à Leang-k'ieou Kiu* (*personnage de Ts'i*) *:* « *Le passé de Ts'i et de Lou, monseigneur, ne le connaissez-vous pas* (399) *? Quand l'affaire traitée est conclue, si, par surcroît, l'on offre un festin,* p.178 *c'est imposer trop de peines aux officiers. D'ailleurs***,** LES COUPES HI ET SIANG ne doivent pas *sortir des portes* (400) ET LA MUSIQUE DES GRANDES CÉRÉMONIES (401) N'A POINT DE PLACE AUX RÉUNIONS FAITES DANS LA CAMPAGNE (402)**.** *Si l'on offrait un banquet et qu'il fût complet, ce serait rejeter les règles rituelles ; s'il n'était point complet, ce serait se servir de paille* (*quand il faudrait du grain*). *Si l'on se sert de paille, un seigneur est couvert de honte, si l'on rejette les règles rituelles, le renom devient mauvais. Seigneur, pensez-y ! un festin doit servir à faire éclater la Vertu. S'il n'en peut être ainsi, alors, qu'on en reste là. En fait, il n'y eut point de festin.*	IV, V IV, V	V
II. KONG-YANG		
p.179 À la réunion de Kia-kou, le marquis de Ts'i fit faire de la musique de NAINS (403). Il désirait par p.180 ce moyen *SE SAISIR DU DUC TING* (de Lou). Confucius dit : « DES GENS DU COMMUN ! QUI JETTENT LE TROUBLE *et l'illusion* PARMI LES SEIGNEURS ! QU'ON LES CHÂTIE ! (404) » Sur quoi l'on châtia *les nains.* LEURS TÊTES ET LEURS **pieds** FURENT **dispersés** (405) EN DIVERS ENDROITS. *LE MARQUIS DE TS'I EN ÉPROUVA* une grande *CRAINTE* (406).	V, VI III, IV, VII V, VI VI V - III, IV. III, IV, V, VI. V, VI V, VI, VIII	*V, VI* *V, VI*
III. KOU-LEANG		
Lors de l'entrevue de Kia-kou, *Confucius assista* (le duc de Lou). *LES DEUX SEIGNEURS MONTÈRENT SUR LE TERTRE. Les deux assistants se firent une inclination profonde* (407). *Les gens de Tsî* (408), *(AU BRUIT) DES TAMBOURS ET DES HURLEMENTS, s'avancèrent DANS LE DÉSIR DE SAISIR LE PRINCE DE LOU. CONFUCIUS,* ***gravissant les degrés*** (***du*** p.181 ***tertre***) *SAUF LE DERNIER* (409), regarda en se tournant vers le	I IV, V, VI IV IV, V, VI II, IV, VII IV, V, VI, VII, VIII, IV, *V*, VI	IV
marquis de Ts'i et dit : **« Nos deux seigneurs se réunissent pour conclure amitié :** *ces espèces de Barbares qu'ont-ils à venir* (410) ? QU'IL Y AIT UN ORDRE *au Maréchal de les arrêter* (411) *! » Le marquis de Ts'i recula* et s'excusa en disant : « *J'ai fait une faute* (412). » *Il se retira,* réunit *ses grands officiers* et leur dit : « Ceux qui *guident* leur seigneur le font marcher dans la Voie (Tao : VERTU) des Anciens ; VOUS SEULS m'avez guidé de façon à me faire entrer	I, IV, V, VI IV IV, VI IV IV IV	IV

dans les manières des BARBARES (413). *Comment faire ?* » *La réunion terminée* (414), *les gens de Ts'i envoyèrent* (*le*) *DES BOUFFONS* Che *danser au bas de la tente du seigneur de Lou* (415). p.182 Confucius dit : « Se moquer d'un seigneur est un crime qui *mérite la mort : qu'on envoie le Maréchal* APPLIQUER *la loi.* » LES TÊTES *et les* **pieds** (*des bouffons*) *furent* **dispersés** *hors des diverses portes* (416). Les gens de Ts'i vinrent remettre à Lou les domaines de Yun, de Houan et de Kouei-yin (417).	IV V, VI V, VI — VI, IV IV, V, VI IV IV, V II, IV-II, IV, V, VI	V,VI IV
IV. SIN YU		
Au temps du duc Ting de Lou, (le duc) eut avec le marquis de Ts'i une réunion à Kia-kou, Confucius *faisant l'office d'assistant-conseiller* (du duc de Lou) (418). *LES DEUX SEIGNEURS MONTÈRENT SUR LE TERTRE.* p.183 Les deux assistants restèrent en bas. *Les deux assistants* désirèrent *se faire une inclination profonde.* Les rites des seigneurs et des vassaux furent accomplis parfaitement (419). *Les gens de Tsî,* (*AU BRUIT*) *DES TAMBOURS ET DES HURLEMENTS, s'avancèrent DANS LE DÉSIR DE SAISIR LE DUC DE LOU* (420). *CONFUCIUS,* ***gravissant les degrés du tertre*** *SAUF LE DERNIER,* dit au marquis de Ts'i (421) : « **Nos deux seigneurs se réunissent pour conclure amitié**. C'est à l'aide des rites que l'on se *guide* mutuellement ; c'est à l'aide de la musique que l'on subit une influence mutuelle. J'ai appris que LA MUSIQUE DES GRANDES CÉRÉMONIES N'A POINT DE PLACE AUX RÉUNIONS FAITES À LA CAMPAGNE, et que l'offre DES COUPES HI ET SIANG ne se fait point dès qu'on est descendu de la salle de réception. *Ces espèces de Barbares, qu'est-ce* (*qu'ils font ici*) *? Je demande qu'*IL Y AIT UN ORDRE *au maréchal* l'invitant *à les arrêter* (422). » Le duc Ting (de Lou) dit : « Je le veux ainsi (423). » *Le marquis de Ts'i recula* et quittant sa natte (424) *dit* : » *J'ai fait une* p.184 *faute. Il se retira* et lui-même réprimanda (425) *ses grands officiers. La réunion terminée, les gens de Ts'i envoyèrent des* (*le*) *BOUFFONS* Tchen *danser au bas de la tente du seigneur de Lou.* Arrogamment, ils (il) FIRENT DES TOURS, dans le désir d'attendre que le seigneur de Lou leur donne occasion de (le) saisir, (lui) le duc Ting (de Lou) (426). Confucius soupira (427) et dit : « Quand un seigneur est couvert de honte, le vassal *mérite la mort. Qu'on envoie le maréchal* APPLIQUER *la loi* (aux bouffons) et les DÉCAPITER ! » LES TÊTES *et* **les pieds** (*des bouffons*) *furent* **dispersés** *hors des diverses portes*. Sur quoi les gens de Ts'i furent effrayés (428).	VIII III, V, VI III III III—III, V, VI II, III, VII III, V, VI, VII, VIII III, V, VI I, III, V, VI III I, V I, V III III—VI—III, VI III III III III III, V, VI V, VI III III, V V, VII-II, III II, III, V, VI	III III III III
V. KIA YU		

Le duc Ting (de Lou) et le marquis de Ts'i se réunirent à Kia-kou. *Confucius faisait alors fonction de* p.185 *ministre* (429). *Il dit* (*au duc Ting*) *: « J'ai appris que, pour les affaires civiles, on doit faire des préparatifs militaires et, pour les affaires militaires, des préparatifs civils. Autrefois, quand des seigneurs sortaient* à la fois *de leurs frontières, il fallait que leurs fonctionnaires, au complet, les accompagnassent. Je vous prie* (*d'amener avec vous*) *tous vos Maréchaux de gauche et de droite* (430). *» Le duc* suivit le conseil. Il arriva à la réunion ; le tertre que l'on fit *avait des escaliers de terre à trois marches* pour que la rencontre se fit (selon) le rite *des entrevues*. *Après* (*le rite*) *des inclinations profondes et* (*le rite de*) *céder le pas* (jang), (les *SEIGNEURS*) *MONTÉRENT* (*SUR LE TERTRE*). *Quand fut finie la présentation mutuelle* des coupes (431), Ts'i fit venir *des gens de Lai, avec des armes,* (*AU BRUIT*) *DES TAMBOURS ET DES HURLEMENTS, pour enlever le duc Ting* (de Lou) (432), ***Confucius gravit les degrés*** et avança pour *faire retirer en arrière le prince* (*de Lou*) (433). *Il dit : « Que les soldats usent de leurs armes contre ces gens !* **Nos deux seigneurs se réunissent** p.186 **pour conclure amitié** : *des captifs des Marches osent, avec des armes, jeter le trouble parmi eux : ce ne sera pas pour le prince de Ts'i le moyen de donner des ordres aux seigneurs. Les gens des Marches ne doivent pas prendre part aux conciliabules des Chinois ; les barbares ne doivent pas jeter le trouble parmi les seigneuries civilisées ; les captifs ne doivent pas faire obstacle aux traités ; les armes n'ont pas à intervenir dans les contrats d'amitié. Vis-à-vis des dieux* (*du traité*), *ce serait néfaste ; vis-à-vis de la Vertu, ce serait outrepasser* (434) *le Droit ; vis-à-vis des Hommes, ce serait manquer aux rites. Un prince ne saurait y consentir. » Le marquis de Ts'i eut au cœur de la* HONTE (435). *Il fit signe de son drapeau et* ÉCARTA CES GENS. *Au bout d'un moment* (436), Ts'i fit *faire de la musique du palais* (437). *DES BOUFFONS et* DES NAINS FAISANT DES TOURS *s'avancèrent. Confucius, d'une marche rapide* (438), *s'avança et,* **gravissant les degrés du tertre**, *SAUF LE DERNIER, DIT :* « DES GENS DU COMMUN ! QUI JETTENT LE p.187 TROUBLE et l'outrage PARMI LES SEIGNEURS ! LEUR CRIME MÉRITE QU'ON LES CHÂTIE (439). *Je demande* (440) que le Maréchal de droite se hâte D'APPLIQUER les châtiments ». Sur quoi ON DÉCAPITA les nains. *Leurs mains et leurs* **pieds furent dispersés** EN DIVERS ENDROITS (441). *LE MARQUIS DE TS'I ÉPROUVA DE LA CRAINTE* et eut un sentiment de honte (442). *Quand on fut sur le point de jurer le traité* (443), *les gens de Ts'i ajoutèrent au texte : « Quand l'armée de Ts'i franchira la frontière, si, avec trois cents chars* armés, *vous ne nous suivez pas, soyez témoins* (*Vous ! Dieux de*) *Ce Traité ! » Confucius ordonna à Tseu Wou-siuan* de répliquer : « *Et vous, si vous exigez des contributions et le droit d'ordonner, qu'il y ait mêmes témoins ! » Le marquis*	VI VI VI III, IV, VI VI I III, IV, VI—I II, IV, VI, VII, VIII I I, III, IV, VI I VI VI, VII I, VI VI III, IV, VI-II, VI IV, VI—VI III, IV, VII-VII, VIII III, IV, VI—II, VI II, VI VI III, IV IV, VII — II VI — II, III, IV, VI II, VI — II, VI, VIII I	VI VI I I VI I I

de Ts'i se proposait de disposer le rituel *d'un festin. Confucius dit à Leang-k'ieou Kiu* (*personnage de Ts'i*) *: « Le passé de Ts'i et de Lou,* p.188 *Monseigneur, ne le connaissez-vous pas ? Quand l'affaire traitée est conclue, si par surcroît l'on offre un festin, c'est imposer trop de peine aux officiers. D'ailleurs,* LES COUPES HI ET SIANG *ne doivent point sortir des portes et la* MUSIQUE DES GRANDES CÉRÉMONIES N'A POINT DE PLACE AUX RÉUNIONS FAITES À LA CAMPAGNE. *Si l'on offrait un banquet et qu'il fût complet, ce serait rejeter les règles rituelles ; s'il n'était pas complet, ce serait se servir de paille* (*quand il faudrait du grain*). *Si l'on se sert de paille, un seigneur est couvert de honte ; si l'on rejette les règles rituelles, le renom devient mauvais. Seigneur, pensez-y ! un festin doit servir à faire éclater la Vertu. S'il n'en peut être ainsi, qu'on en reste là ! » En fait, il n'y eut pas de festin.* Le marquis de Ts'i, de retour chez lui, réprimanda (444) ses vassaux : « À *Lou, c'est avec la* VERTU *des honnêtes gens que l'on seconde le seigneur ;* VOUS SEULS, vous m'instruisez *de la Vertu* DES BARBARES. *Vous m'avez fait être coupable. » Sur quoi il remit* (à Lou) les quatre villes et le domaine de Wen-yang qu'il lui avait pris (445).	I I, IV I, IV	I I
VI. (SSEU-MA TS'IEN. Biographie de CONFUCIUS)	VI III, VI III, VI — VI III, VI — VI VI	III,VI
La dixième année du duc Ting, au printemps, (Lou) fit la paix avec Ts'i. En été, un grand officier de Ts'i, p.189 Li Tch'ou dit au duc King (de Ts'i) : « Lou se sert de Confucius : cette circonstance est un danger pour Ts'i. (446) » Alors, le duc de Tsi envoya un ambassadeur pour inviter (le duc de) Lou à une réunion pour conclure amitié — à Kia-kou (447). Le duc Ting de Lou, donc, avec ses chars ordinaires et dans des dispositions amicales, allait partir (448). *Confucius faisait fonction de ministre, Il dit* (au duc Ting) : « *J'ai appris que, pour les affaires civiles, on doit faire des préparatifs militaires et, pour les affaires militaires, des préparatifs civils. Autrefois, quand des seigneurs sortaient des frontières, il fallait que leurs fonctionnaires, au complet, les accompagnassent. Je vous prie* (*d'amener avec vous*) *tous les Maréchaux de gauche et de droite.* » Le duc dit : « Je le veux ainsi. » Il prit avec lui tous ses Maréchaux de gauche et de droite. Il se réunit avec le marquis de Ts'i à Kia-kou. On fit un tertre pour la cérémonie avec *des escaliers de terre à trois marches* afin que l'on pût faire les rites de la rencontre aux réunions et *ceux des entrevues* (449). *Après le rite des inclinations profondes et le rite de céder le pas* (*LES SEIGNEURS*) *MONTÈRENT* (*SUR LE TERTRE*). *Quand le rite de la présentation mutuelle* des coupes p.190 fut fini, du côté de Ts'i il y eut un officier qui, d'une marche rapide, s'avança et dit (450) : « Je demande que l'on fasse (faire) de la musique des Quatre	V V V	V V

Orients (451). » Le duc King (de Ts'i) dit : « Je le veux ainsi (452). » Sur quoi, guidons de plume, guidons de poils, plumes, genouillères, piques, hallebardes, épées, boucliers, (*AU BRUIT*) *DES TAMBOURS ET DES HURLEMENTS,* arrivèrent (453). Confucius, *d'une marche rapide,* p.191 s'avança ***gravissant les degrés*** (***du tertre***), sauf *LE DERNIER,* leva en l'air ses manches (454) et dit : « **Nos deux seigneurs se réunissent pour conclure amitié**. La musique des barbares qu'a-t-elle à faire ici (455) ! *Je demande* QU'UN ORDRE SOIT donné et que les officiers *enlèvent* ces gens. » Ils ne s'en allèrent pas : de tous côtés l'on regardait Yen tseu et le duc King (de Ts'i). *Le duc King* (*de Ts'i*) *eut au cœur de la* HONTE (456). Il fit *signe de son drapeau* et EXPULSA CES GENS (457). *Au bout d'un moment* (458), du côté de Ts'i il y eut un officier qui, d'une marche rapide, s'avança et dit : « Je demande que l'on fasse *faire de la musique du palais* ». Le duc King (de Ts'i) dit : « Je le veux ainsi (459). » *DES BOUFFONS et* DES NAINS FAISANT p.192 DES TOURS *s'avancèrent. Confucius, d'une marche rapide, s'avança* gravissant les degrés (du tertre) sauf *LE DERNIER* et dit : « DES GENS DU COMMUN ! QUI JETTENT LE TROUBLE *et l'illusion* PARMI LES SEIGNEURS ! LEUR CRIME MÉRITE QU'ON LES CHÂTIE. *Je demande* QU'UN ORDRE SOIT DONNÉ aux officiers et que les officiers appliquent la loi. » *Les mains et les* pieds *des danseurs furent* dispersés *en* DIVERS ENDROITS. *Le duc King* (*de Ts'i*) *ÉPROUVA DE LA CRAINTE* et fut ému. Il comprit qu'il ne s'était pas conformé au Droit (460). *À* son retour il eut une grande colère et donna cet avertissement à ses vassaux (461) : « À *Lou, c'est avec la* VERTU *des honnêtes gens* que l'on seconde *le seigneur ; vous* SEULS, *vous m'instruisez de la vertu* DES BARBARES. *Vous m'avez fait coupable* auprès du seigneur de Lou. *Comment faire* (462) ? » Un officier s'avança et lui répondit : « Un honnête homme qui a fait une faute, s'en excuse avec des réalités. Les gens de peu, qui ont fait une faute, s'en excusent par des mots. Seigneur, si vous êtes affligé de la chose, excusez-vous avec des réalités. » *Sur quoi le marquis de Ts'i remit* (*à Lou*) les domaines de Yun, Wen-yang et Kouei-yin qu'il lui avait pris, afin de s'excuser de sa faute (463).	III, IV, V V III, IV, V V III, IV, V, VII, VIII III, IV, V I, III, IV, V IV III, IV I V—V, VII—V I, V V V III, IV, V—II, V IV, V—V III, IV, V, VII, VIII III, IV, V—II, V II — II, V V — III, IV V — II, III, IV, V II, III, IV, V-II, IV, VI II, V, VIII V — III, V V — III, V V — III, V. V IV	V V V III,V
VII. (SSEU-MA TS'IEN. HIST. DE TS'I) p.193 La quarante-huitième année, (le duc King de Ts'i) eut une réunion pour conclure amitié avec le duc Ting de Lou à Kia-kou. Li Tchou (personnage de Ts'i) dit (au duc King de Ts'i) : « Confucius *est savant en matière de rites, mais il n'a pas de courage.* Je vous demande d'ordonner que les *gens de Lai* fassent de la musique. Par ce moyen *VOUS SAISIREZ LE PRINCE DE* Lou et pourrez *réaliser vos désirs* (464). Le duc King de Ts'i	V	

trouvait nuisible que Confucius fût conseiller (assistant, ministre) de Lou (465) : il avait peur qu'il ne fit obtenir (à Lou) l'Hégémonie, Aussi suivit-il le plan de Li Tch'ou. Sitôt commencée la réunion, il fit avancer les musiciens de Lai (466). ***Confucius gravit les degrés*** et commanda aux officiers de saisir les gens de Lai et de LES DÉCAPITER (467). En utilisant les rites, il (jang) obligea à céder le duc King (de Ts'i) : le duc King plein de HONTE (468), rendit à Lou les terres qu'il lui avait prises (469), puis termina la réunion et s'en alla (470).	I I II, III, IV I	
VIII. (SSEU-MA TS'IEN. HIST. DE LOU)$_{p.194}$	III, IV, V, VI, VIII IV,	
La dixième année, le duc Ting (de Lou) eut une entrevue avec le duc King de Ts'i à Kia-kou. *Confucius faisant* l'office *d'assistant-conseiller* (471). (Le duc de) Ts'i désirait attaquer par surprise (le duc de) Lou. Confucius, en utilisant les rites, ***gravit les degrés*** (***du tertre***) et châtia les musiciens irréguliers de Ts'i (472). *LE MARQUIS DE TS'I ÉPROUVA DE LA CRAINTE* et ; s'arrêta (dans son entreprise) (473). Il rendit à Lou les terres qu'il lui avait prises et s'excusa de sa faute (474).	V, VI IV III, IV, V, VI, VII II, V, VI	

1.III. A. 2. La filiation des textes

Examinons ces récits et bornons-nous à la critique des textes. Comme de juste, il paraîtra qu'ils dérivent de deux manuscrits et que la dérivation ne s'est point faite sans qu'ils ne se soient contaminés les uns les autres.

Le *Sin yu* (IV), d'une part, le *Kia yu* (V) et Sseu-ma Ts'ien (VI), d'autre part, donnent des versions qui ont un aspect $_{p.195}$ complet et qui s'opposent. Le *Sin yu* est très proche de *Kou-leang* (III). *Sseu-ma Ts'ien* et le *Kia yu* se rapprochent du *Tso tchouan* (I) et de *Kong-yang* (II).

Le *Kia yu* est la plus tardive des œuvres du groupe. Sseu-ma Ts'ien a connu les trois commentaires du *Tch'ouen ts'ieou* (475) ; l'auteur du *Sin yu* les connaissait de même. On admettra que les cinq derniers textes dérivent des trois premiers.

Le *Kou-leang* (III) donne un récit développé (qui est suivi par le *Sin yu*) : il forme la version B. À cette version s'oppose la version adoptée par Sseu-ma Ts'ien (IV) et le *Kia yu* (V) *;* elle semble résulter d'une combinaison du *Tso tchouan* et de *Kong-yang* (476) : ceux-ci constituent les éléments d'une version C (= I + II) [reconstituée dans V et VI].

Kou-leang (III) narre deux tentatives de guet-apens. Le *Tso tchouan* (I) en conte une et *Kong-yang* (II) en conte une aussi. La tentative décrite par le *Tso tchouan* (I) paraît se rapprocher de la première tentative racontée par *Kou-leang* (III) ; la tentative décrite par *Kong-yang* (II) paraît se rapprocher de la deuxième tentative racontée par *Kou-leang* (III). *Kou-leang,* dont le récit diffère au moins dans le détail des deux autres, représente une tradition indépendante.

Kong-yang et le *Tso tchouan* représentent-ils deux autres traditions, ou dérivent-ils d'une source commune ? *Leurs récits sont-ils contradictoires ou complémentaires ?*

Sseu-ma Ts'ien (comme le rédacteur du *Kia yu*) connaît les trois commentaires ; s'il avait jugé contradictoires les récits du *Tso tchouan* et de *Kong-yang,* pourquoi les aurait-il combinés p.196 alors qu'il pouvait, comme a fait le *Sin yu*, suivre la version de *Kou-leang ?* Sseu-ma Ts'ien, en estimant que ces récits sont complémentaires, a-t-il pu se tromper ? Il était au courant des controverses sur les trois commentaires du *Tch'ouen ts'ieou ;* c'est par lui qu'on connaît un tournoi littéraire où, pendant le règne de l'empereur Wou, les partisans de *Kong-yang* affrontèrent les partisans de *Kou-leang* (477).

Tous les textes, sauf le *Tso tchouan,* signalaient des exécutions capitales. Il faudrait, semble-t-il, si l'on supposait que le *Tso tchouan* a voulu présenter un récit complet, admettre qu'il a cherché à nier un fait que tous les autres auteurs attestent (478). La difficulté disparaît, si l'on accepte de considérer comme complémentaires le *Tso tchouan* (I) et le *Kong yang* (II).

Sseu-ma Ts'ien et l'auteur du *Kia yu* en ont ainsi jugé. La version C reconstituée par eux s'oppose à la version B (*Sin yu* et *Kou-leang*),

mais le même dessin d'ensemble se retrouve dans l'une et dans l'autre. Les deux princes étant sur le tertre de la réunion, des gens armés (I, gens de Lai ; III et IV, gens de Ts'i ; V, gens de Lai ; VI, danseurs barbares) essaient d'enlever ou de saisir le duc de Lou. Confucius écarte le danger. Les deux princes étant encore sur le tertre [II(?), V et VI] ou bien la réunion étant terminée et le duc de Lou revenu dans sa tente (III, IV), des nains (II) ou des bouffons (III, IV) ou encore des bouffons et des nains (V, VI) viennent faire des tours. Confucius les fait châtier (II) ou décapiter (IV, V) ; leurs membres (V, VI) ou bien leurs têtes et leurs p.197 pieds (II, III, IV) sont dispersés (II, V, VI) ou jetés hors des diverses portes (III, IV).

Pour le premier épisode, l'opposition entre B et C se réduit à ceci : B qualifie les auteurs de l'attentat de gens de Ts'i (ayant des mœurs de Barbares) et C les qualifie de gens de Lai (sujets de Ts'i, de race barbare). Pour le deuxième épisode, la divergence porte non pas tant sur les acteurs que sur le lieu et le temps de la scène : la dispersion des membres hors les portes (B) ou la dispersion pure et simple (C) se rattachant au fait que la scène se passe sur le tertre (C), ou bien, la réunion terminée, dans le camp de Lou (B). Sur le deuxième point, la variante peut paraître d'importance faible ; sur le premier, on peut facilement expliquer la divergence en rappelant que le lieu de l'entrevue est Kia-kou, *pays de Lai annexé par Ts'i.* Rien n'empêche que B et C ne dérivent d'une version ancienne A qui serait la *version originale* et donnerait accès à la *vérité historique.*

Or, remarquons que *Kou-leang* introduit de façon bizarre le récit du deuxième guet-apens. Il le place après des excuses publiques et formelles du duc de Ts'i et une réprimande aux vassaux où le duc paraît, même dans le privé, marquer un repentir sincère. Ajoutons que la réprimande se termine par une question qui reste sans réponse : « Comment faire ? » Le *Sin yu,* qui suit *Kou-leang,* a le sentiment de la gaucherie de cette réprimande sans réponse et sans effet. Il la réduit en effet à un mot. Le glossateur de *Kong yang* place la réprimande après le retour du duc à Ts'i (479) ; de même Sseu-ma Ts'ien. Ici,

comme là, elle se termine par la question : « Comment faire ? » Mais un conseil répond à la question (480) : p.198 « Excusez-vous avec des réalités. » Le duc alors rend les territoires relatés, grâce à Confucius, dans le traité du *Tso tchouan :* cette remise est un fait noté par le *Tch'ouen ts'ieou* et signalé peu de temps après la mention de l'entrevue. Il y a plus : non seulement dans la version C (reconstituée par Sseu-ma Ts'ien), le deuxième guet-apens ne se présente pas de façon inexplicable, mais encore le châtiment terrible des danseurs se comprend aisément, car ils mettent en danger le duc de Lou, et il se motive par une incrimination sérieuse : celle de jeter le trouble parmi les seigneurs. S'ils ne sont venus que pour se moquer (III) du duc de Lou, la punition paraîtra excessive. Ici encore, le *Sin yu* (IV) présente une rédaction qui veut justifier la version (B) commune à lui et à *Kou-leang :* il affirme que les danseurs cherchaient une occasion de saisir le duc de Lou. Ceci se comprend quand le duc est sur le tertre, isolé, désarmé : est-ce admissible quand la scène se place dans le camp où le duc est gardé par ses maréchaux ?

Plus *vraisemblable* que la version B, la version C peut être estimée plus proche de la version originale et de la vérité historique. Sseu-ma Ts'ien lui apporte son crédit, le *Kia yu* la confirme et tout assure que l'auteur de cet opuscule possédait des documents indépendants.

On doit donc se représenter les faits ainsi :

Li Tch'ou et le duc de Ts'i ont organisé un premier guet-apens pour lequel ils emploient des gens du pays, des natifs de Lai, évitant ainsi d'éveiller l'attention. Au cours de cette exhibition toute naturelle de danseurs locaux, ils espèrent saisir le duc de Lou. Grâce à Confucius, leur tentative échoue. On la renouvelle à l'aide des danseurs privés du duc de Ts'i. Confucius déjoue à nouveau l'embûche. Il y a récidive et il s'agit de gens méprisables : Confucius exige un châtiment. Il réussit à impressionner les gens de Ts'i : se reconnaissant p.199 battus, ils exécutent le traité d'alliance de façon satisfaisante pour Lou.

Sseu-ma Ts'ien comprend ainsi les faits : les documents sont près de lui ; il sait les critiquer : c'est un historien.

De semblables observations critiques peuvent être judicieuses ; elles peuvent conduire à une opinion vraisemblable sur la filiation des récits et, à la rigueur, sur la façon dont a pu se passer l'événement. Mais tout cela n'est que du vraisemblable, but ordinaire de la critique. Qui prouve que ce soit le vrai ?

Qui prouve en particulier qu'avant Sseu-ma Ts'ien, le *Kou-leang* n'a pas combiné des traditions analogues à celles du *Tso tchouan* et du *Kong-yang ?*

Admettre une pareille filiation revient, en apparence, à ne plus placer au même niveau de créance les trois commentaires du *Tch'ouen ts'ieou.* Mais, si l'hypothèse fait apparaître dans le *Kou-leang* un travail de compilation, ne peut-elle, du même coup, suggérer l'importance qu'a eu chez les deux autres, le travail de reconstruction ? Elle amène à sentir qu'en Chine et, peut-être ailleurs — la matière historique tire sa substance non pas tant des faits que des opinions des auteurs sur les faits.

Le métier d'historien a toujours consisté à prendre, dans un ensemble traditionnel, ce qui peut s'arranger de façon vraisemblable et à l'élire comme vérité de fait. Mais l'important, quand on établit une hiérarchie entre des traditions, est de ne rien préjuger sur les faits ni sur leur enchaînement. Quand nous aurons rangé en ordre les opinions des historiens chinois, quand nous aurons compris leurs méthodes de travail et les idées qui les inspirent, nous resterons encore en présence de deux ordres de faits : les faits contenus dans les récits, les faits que constituent les opinions.

p.200 Le problème ainsi se déplace. Il devient plus historique, car il se charge d'histoire sociale. On n'a plus à rechercher, de façon plus ou moins arbitraire, deux ou trois versions, déclarées principales et diversement combinées ou simplifiées. On préfère se mettre en face de

huit opinions d'auteurs. Le problème prend alors un tout autre aspect et l'on dispose, pour le résoudre, de huit faits comparables.

1.III. A. 3. Histoire et hagiographie

Par une chance précieuse, trois de ces faits se présentent pour la comparaison dans des conditions remarquables : ces faits sont trois opinions du même auteur. Sseu-ma Ts'ien, quand il écrit la biographie de Confucius, construit un récit où figure un double guet-apens et qui a même allure que les récits du *Sin yu* et du *Kia yu :* il y semble emprunter surtout à *Kong-yang.* Quand il écrit l'histoire de Lou (VIII) ou de Ts'i (VII) il compose une rédaction où ne figure qu'un seul guet-apens ; il semble emprunter surtout au *Tso tchouan.*

La version qu'il présente alors suppose inadmissible la combinaison du *Kong-yang* (II) et du *Tso tchouan* (I) ; il affirme en effet (VII) que ce furent *les musiciens de Lai* (comp. I) que, dès le début de la réunion, Confucius ordonna de décapiter ; ou bien il déclare (VIII) que Confucius châtia *les musiciens irréguliers* de Ts'i, employés à attaquer par surprise le duc de Lou. Placer ceci est très net au moins dans l'histoire de Ts'i (VII) l'exécution au début de l'assemblée revient à déclarer *contradictoires et non complémentaires* les récits de *Kong-yang* (II) et du *Tso tchouan* (I).

La critique de Sseu-ma Ts'ien *aboutit à des résultats opposés quand il veut raconter les mêmes faits en composant un exposé historique ou en rédigeant une vie de Saint.*

p.201 Les récits où un double guet-apens est narré, ne sont pas les seuls à avoir l'allure de récits complets. Les deux brefs résumés de Sseu-ma Ts'ien (VII et VIII) ont ce caractère et, par suite, il n'y a pas de raison de le dénier au *Tso tchouan :* voilà un groupe de trois relations historiques. Le *Kia yu* et le *Sin yu* sont des ouvrages à prétentions morales : Ils présentent, ainsi que Sseu-ma Ts'ien biographe (VI), des narrations hagiographiques. Les principes de la composition diffèrent, dans l'un et l'autre cas, au point de faire que le

même auteur se soit imposé des contradictions formelles. Essayons de dégager ces principes.

La plus parfaite des narrations hagiographiques est donnée par Sseu-ma Ts'ien (VI) ; le *Tso tchouan* offre le modèle des exposés historiques (I). Comparons-les. — Ce sont des récits impeccablement ordonnés.

Celui de Sseu-ma Ts'ien est remarquable par la symétrie et par la progression de l'intérêt. Il a son exorde et sa conclusion. Le duc de Ts'i craint la concurrence de Lou qui possède *un sage conseiller.* Sur la suggestion d'un *vassal injuste*, il tente une action de force contre le rival qu'il pressent. Quand le coup a échoué, sur le conseil d'un *sage* qu'inspire la morale des *honnêtes gens*, il reconnaît sa faute et veut gagner l'affection de Lou en abandonnant le profit de ses victoires. C'est le triomphe de l'*esprit de modération* (*jang*)*,* des vertus civiles et de la morale confucéenne. — Confucius est l'auteur du triomphe : tout le récit est arrangé pour montrer *son esprit de modération.* Jamais il ne donne un ordre de lui-même ; il demande qu'un ordre soit donné. Il ne requiert pas l'intervention des maréchaux de Lou, bien que, par prudence et à la suite d'un pressentiment digne d'un Sage, il les ait fait emmener. Il suggère, ménageant l'honneur du duc de Ts'i, que l'on donne un ordre aux officiers, en évitant de dire qui leur donnera l'ordre et s'il sera donné à ceux de Lou ou à ceux de p.202 Ts'i, Il invoque des motifs courtois : les danseurs qui gênent la réunion amicale des seigneurs ou qui jettent le trouble parmi eux, offensent le duc de Ts'i tout autant que le duc de Lou. Il attend une récidive pour exiger une sanction grave : il prend soin de noter qu'elle ne sera appliquée que contre des gens du commun et qu'elle est conforme à la loi. Il veut agir par la force des rites et celle du droit. Le cas de nécessité ne lui fait point oublier qu'un vassal en présence de seigneurs doit observer cette règle de l'étiquette : une marche rapide. Il se souvient, dans cette scène désordonnée, du geste convenable : élever en l'air ses manches. Jamais, *en aucun cas*, il ne monte sur le tertre réservé aux princes.

— À l'aide de gestes rituels, protocolaires et mesurés, mais *contraignants,* le Sage arrive à faire naître dans le cœur du duc de Ts'i un sentiment de honte, puis un sentiment de crainte ; il parvient à faire avouer à cet ambitieux confiant dans la force que les mœurs barbares et violentes n'ont pas la valeur de la morale rituelle. — Quels succès aurait obtenus le duc Ting de Lou, si, au lieu de charger, pour peu de temps, Confucius des fonctions de ministre, il en eût fait *son conseiller ordinaire* (481) !

Sobre en gestes et riche en discours, le récit du *Tso tchouan* est arrangé pour n'oublier aucun des principaux moments d'une entrevue seigneuriale : la *réunion, le serment, le banquet*. À chacune de ces trois occasions, Confucius sait inventer un discours heureux et montre la présence d'esprit qui convient au Héraut d'un Prince. Non seulement il sait improviser des formules appropriées, qui sont des parades : il se montre disert, quand il en est temps. À propos du festin comme à propos de l'entrevue, il raisonne en agençant des principes de rituels, il contraint par la parole, tandis qu'ailleurs il contraint par les gestes. Ce n'est point sur ceux-ci que l'attention de p.203 l'auteur s'est portée. Il indique, au début, un geste de son héros que la plupart des hagiographes ont trouvé trop brutal (482). Mais voici, précisément, quelle est, dans le *Tso tchouan,* la progression de l'intérêt. À la fin du récit, au moment où les hagiographes, après une préparation savante, montrent Confucius s'armant enfin contre les récidivistes, le *Tso tchouan* nous présente ce modèle des orateurs et des conseillers d'État arrivant à supprimer, sans geste aucun et par la force seule de la persuasion, un plan dangereux de récidive. — Le duc de Lou aurait-il pu avoir à ses côtés *meilleur assistant* (483) ?

1.III. A. 4. La composition d'un récit d'histoire

Quand un auteur compose une chronique, comme le *Tso tchouan*, il ne veut point produire un répertoire où l'on ira chercher des faits, mais un manuel où l'on pourra se renseigner sur les recettes oratoires dont la vie publique rend la science nécessaire. Quand tel autre auteur

entreprend une composition hagiographique, ce n'est point, non plus, pour recueillir des faits, mais bien pour présenter une collection de gestes édifiants dont l'arrangement concerté manifestera la vertu contagieuse de qui l'on propose comme Patron spirituel. Mais, qu'il vise à l'éducation civique ou à la sanctification, celui-là seul atteint le but qui sait composer avec vraisemblance : il doit, en bon historien, s'inspirer des idées communes qui s'imposent à lui comme à ses lecteurs.

Du même effort qu'il se prouve historien, il crée les faits historiques.

Un récit d'histoire (il ne s'agit ici que d'histoire chinoise) p.204 est fait de thèmes localisés et datés. Ces thèmes traduisent des pratiques et des croyances. Or, celles-ci, dans la réalité, sont groupées par catégories : elles forment des ensembles coordonnés, qui sont les institutions. Ce qui s'offre à lui comme un impératif, l'historien le présente au passé, et, dans l'organisation de son récit, il transforme les connexions réelles des pratiques traditionnelles en suites chronologiques d'événements singularisés. Il obéit en organisant son récit à des schèmes directeurs : ceux-ci correspondent aux sentiments obscurs et puissants qu'impriment à l'esprit l'observance des règles institutionnelles. De même que les thèmes dérivent des pratiques, les schèmes imaginatifs qui président à leur arrangement, dérivent des institutions qui coordonnent ces pratiques. Une institution n'a de force sensible qu'au moment où elle s'exerce. Un schème n'a de vigueur probante que lorsqu'on l'illustre. Donnez à un chroniqueur une histoire à conter. Un schème directeur s'imposera à lui. Une série de thèmes en procèdent. Il n'y aura que la peine de les présenter au passé sous forme de faits historiques.

Imaginez (484) une École de Lou où l'on s'instruit à la lecture *du Tch'ouen ts'ieou.* On y lit le passage relatif à l'entrevue de Kia-kou.

Le Livre dit : « *Au printemps, au troisième mois de l'année selon le calendrier royal, Lou conclut la paix avec Ts'i. En été, le prince* (*de Lou*) *eut une réunion avec le marquis de Ts'i à Kia-kou. Le prince* (*de Lou*) *revint de Kia-kou.* [Tchao-yang de Tsin assiégea la capitale de Wei.] *Un*

officier de Ts'i vint faire la remise des domaines de Yun, de Houan et de Kouei-yin. »

> p.205 Tout le monde sait que le duc régnant à Ts'i cherche à se soustraire à l'autorité de Tsin (485) ; qu'il aime les armes, qu'il est fastueux et se plaît à s'entourer de *bouffons* (486), qu'il a un ministre réputé, Yen tseu, lequel est petit comme un nain. Ts'i est l'ennemi héréditaire de Lou. Il tire gloire d'une prédiction où il est dit que Lou sera soumis à Ts'i, parce que Ts'i n'a pas imposé aux aborigènes (LES GENS DE LAI) les rites des Tcheou (487). Lou se considère comme le gardien de la tradition rituelle. Toutes ses écoles travaillent à répandre dans la Chine entière la morale des honnêtes gens, amateurs de rites et de justice, *promoteurs de cette politesse rituelle* (jang) *qui fait, en montrant du respect, acquérir le droit au respect* (488). — Confucius, patron des lettrés, vivait à Lou à l'époque où se place l'entrevue de Kia-kou : c'était même le moment où il fut en faveur.

[Le texte du *Tchouen ts'ieou* est une suite de faits historiques, localisés et datés, mais vides et nus. Il s'agit de les rendre instructifs, profitables, *réels*. Ils ne le seront, en l'espèce, jamais autant que si l'on mêle à l'affaire de Kia-kou (*les dates imposent le rapprochement*) le Maître de toute Vérité]

— Confucius prit part à la réunion de Kia-kou. Cette présence bienheureuse explique assurément le résultat inespéré de cette entrevue.

— Mais à quel titre Confucius fut-il présent ? — Dans tous les rites, le principal personnage est assisté par un auxiliaire. Confucius fut choisi comme assistant du duc de Lou ; choix bien naturel, Confucius était alors en faveur. N'était-il pas ministre de la justice ?

> L'entrevue a lieu la 10e année du duc Ting, en été. Or, la 9e année, « *Confucius, bien que très expérimenté, ne trouvait pas cependant à être mis dans les fonction publiques...* QUELQUE TEMPS APRÈS *le duc* p.206 *Ting le nomma gouverneur de Tchong-tou ;* au bout d'un an, *AUX QUATRE POINTS CARDINAUX, tous prenaient Confucius pour modèle. Du poste de gouverneur de Tchong-tou,* IL FUT PROMU *à celui de ministre des travaux publics et,* DE CE POSTE, À CELUI DE *chef de la justice*. » [En fait, Confucius n'a pas pu être ministre des travaux publics *:* ce poste avait un autre titulaire (489).]

[Un premier point étant acquis, savoir que Confucius fut l'*assistant* du duc de Lou, la possibilité de décrire l'entrevue et d'ajouter du réel à la chronologie était assurée à qui connaissait *le rituel* d'une réunion seigneuriale. — Une autre possibilité (plus précieuse encore et qui finalement devait dominer la pensée hagiographique) en résultait. *Siang, assistant occasionnel* (telle est la valeur du mot dans le *Tso tchouan* [I] et dans *Kou-leang* [III]) veut dire aussi *ministre-conseiller.* Le *Li ki*, texte confucéen, affirme que, *jamais*, à Lou, Confucius ne fut autre chose que ministre de la justice (490). Mais Sseu-ma Ts'ien écrit dans un de ses récits (VIII) de l'entrevue : « Confucius *FIT OFFICE d'assistant-conseiller* » (cette expression est reprise par le *Sin yu*). Il écrit dans un autre (VI), « *Confucius FAISAIT FONCTION de ministre-conseiller* (cette expression est reprise par le *Kia yu* ; Sseu-ma Ts'ien, tout en l'employant, signale une page plus loin *que ce fut seulement la 14e année du duc Ting que Confucius cessa d'être justicier pour* FAIRE FONCTION *de ministre-conseiller*). Sseu-ma Ts'ien enfin écrit (VII) dans un troisième passage : « Le duc King de Ts'i trouvait nuisible que Confucius *FUT ministre-conseiller* de Lou. » ET CECI DEVIENT LA RAISON DU GUET-APENS. Mais, en p.207 outre, Sseu-ma Ts'ien insère, dans quatre histoires locales (491), celles de Wou, de Tsin, de Tch'ou et de Wei, à la date même où eut lieu l'entrevue, une note indiquant que Confucius *devint alors conseiller de Lou*. AINSI S'ENRICHIT L'HISTOIRE GÉNÉRALE.]

— Comment donc Confucius arriva-t-il, dans la réunion où il assista son duc, à récupérer les domaines perdus ? — Les *entrevues servent à manifester l'esprit de modération* (JANG). Confucius, le plus sage des enfants de Lou, connaissait les rites dont la vertu est d'obliger les hommes « à ne point appliquer aux choses des désirs démesurés ». Les gens de Ts'i ignoraient les rites au point d'être obligés de venir les apprendre à Lou (492). Ils étaient fastueux, violents, arrogants. Ils firent preuve d'arrogance et de violence pendant la cérémonie du traité. Confucius leur démontra que la véritable force est celle du Droit.

L'emploi de la violence dans les traités est un thème courant. Il y en avait au moins un exemple dans l'histoire de Lou et de Ts'i (493). Le vainqueur à la guerre était Ts'i : la violence fut employée par Lou, qui était, cette fois encore, le vaincu : « Au moment où le prince de Lou allait jurer le traité, Ts'ao Mo (de Lou) menaça d'un poignard le duc Houan de Ts'i *qui était sur le tertre* en lui disant : p.208 « Rendez à Lou le territoire que vous lui avez pris. » Le duc Houan ayant dit « oui », Ts'ao Mo jeta son poignard, « *se tourna vers le Nord et prit l'attitude d'un vassal* ». Le duc Houan de Ts'i, *qui avait un sage conseiller,* Kouan Tchong, exécuta la promesse donnée par contrainte. Sa modération lui valut la confiance des seigneurs qui, tous, désirèrent s'attacher à lui.

— Comment les gens de Ts'i firent-ils preuve de violence ? — Ils voulurent contraindre par la force, saisir, enlever le duc de Lou sur le tertre édifié pour la cérémonie du serment. — Les réunions pour conclure amitié se font en habits civils. De qui se servit-on pour tendre un guet-apens ? — Sans doute Ts'i était-il en habits civils et, même, il n'emmena point de soldats afin de ne pas éveiller l'attention. Mais l'entrevue eut lieu à Kia-kou : n'est-ce point le pays des Lai ? Ce furent les *Barbares Lai* qui servirent d'exécutants.

[Dès qu'il a, par une intuition érudite, découvert les acteurs de l'embûche tendue, l'historien qui travaille à l'instruction civique, a trouvé la matière d'un bel exercice oratoire. Ts'i a vaincu les gens de Lai quelque soixante ans auparavant, il suffira d'évoquer les captifs traînés au triomphe pour construire une période où s'opposeront la paix et la guerre, la civilisation et la barbarie, la concorde chinoise et les fureurs des sauvages. Elle donnera à entendre que l'hégémonie est le fruit de la modération. — D'autres discours prouveront à Ts'i que Lou, armé d'un conseiller disert, est inattaquable. Ce sage pressent les embûches et les déjoue à temps ou même par avance. Tout aussi bien que radouber un traité, il sait décliner l'offre d'un festin. Ses discours, en des circonstances semblables, pourraient servir de modèles : ils sont composés de proverbes (494).]

> C'est un thème traditionnel que le banquet offert en vue d'un guet-apens. Sseu-ma Ts'ien (495) raconte qu'en 457 le roi de Tai et sa suite furent assassinés par Tchao Siang-tseu et ses cuisiniers à p.209 l'aide de cuillers de cuivre. Lu Pou-wei (496), narrant le même fait, donne le rôle principal à *des danseurs* qui avaient caché des armes parmi leurs plumes.

[L'enseignement historique peut être déclaré satisfaisant quand il a trouvé la matière d'une série de thèmes oratoires. Qui vise à l'édification doit mettre en actions sa morale : il doit évoquer des gestes qui se gravent en images ; il doit, pour approfondir l'empreinte, grouper ses tableaux avec une symétrie vigoureuse et dans une progression dramatique. Ce n'est point assez que la Vertu se sauve des embûches du Mal, il faut encore que les méchants s'opiniâtrent dans le crime, qu'après avoir été couverts de confusion, ils soient réduits par la terreur, et qu'enfin ils s'avouent vaincus par la toute-puissance des justes,]

— Ts'i se déclara-t-il battu quand il eut manqué l'attaque sur le tertre ? — Ts'i n'est pas seulement la seigneurie qui n'a point su civiliser les barbares, c'est encore le pays dont les chants respirent « l'arrogance, la dépravation et l'orgueil (497) ». Le duc de Ts'i entretenait des chanteurs et des histrions ; son ministre n'était point un saint et un géant, tel Confucius (498), mais un nain et un faux sage qui traitait les lettrés de sophistes (499). Les gens de Ts'i à l'aide de *nains,* de *bouffons,* de *danseurs* renouvelèrent leur folle tentative.

> p.210 Sseu-ma Tsien donne à Confucius le titre de *faisant fonction de ministre-conseiller* une première fois à l'occasion de Kia-kou et il nous dit alors que *Li Tch'ou de Ts'i* conseilla au duc King d'attirer Lou dans un guet-apens : le duc employa pour cela des DANSEURS irréguliers. Confucius gagna la partie. Quatre ans plus tard, Sseu-ma Ts'ien déclare à nouveau que Confucius quitta le ministère de la justice pour *faire fonction de ministre-conseiller.* « Les gens de Ts'i apprirent cela *et en furent effrayés*, ils dirent : « Puisque Confucius exerce le gouvernement, certainement Lou obtiendra l'hégémonie. Quand il aura atteint l'hégémonie, comme c'est nous dont le territoire est le plus proche, c'est nous qui serons les premiers annexés. Pourquoi ne pas lui donner un territoire ? » *Sur le conseil du même Li Tch'ou,* le duc de Ts'i préféra envoyer à Lou 80 belles DANSEUSES : le duc de Lou accepta les danseuses. Confucius quitta son pays ; il chanta : « Les bouches de ces femmes — ont réussi à me chasser ! » Il perdit donc la seconde manche. — Mais à vrai dire, à Kia-kou, il en avait gagné deux (500).

[Le thème du festin est lié au thème du guet-apens. Le thème du festin est aussi lié au thème de la *musique de palais,* musique irrégulière qui s'oppose à celle des grandes cérémonies. Les banquets n'ont point lieu sur le tertre des réunions, mais dans ces villes improvisées que p.211 sont les camps. De là, sans doute, l'idée de placer dans le camp de Lou une tentative de guet-apens faite par des nains bateleurs : danseurs irréguliers et impurs. Nous verrons que l'expulsion des impuretés se fait en écartelant des victimes et en dispersant leurs membres aux quatre portes : de ce thème est sortie l'idée du châtiment des nains. Mais la pensée hagiographique exige le drame, l'unité de lieu, de temps et d'action.]

— Comment fit Confucius pour assurer le triomphe du Droit ? — Il agit en se conformant au Droit. Sans cesser de garder l'attitude d'un vassal, sans donner un ordre, rien qu'en se montrant loyal, il enseigna la loyauté. Il se tenait au bas des degrés, lui, ce géant sage, face à Yen

tseu, le nain. Les deux ducs étaient sur le tertre et tous leurs vassaux à l'entour. D'abord vinrent les danseurs barbares avec leurs tambours et leurs cris ; puis, ce furent, bouffons et nains, des bateleurs. Le duc de Ts'i (tout le monde l'avait entendu) avait autorisé ces mascarades perfides. Sitôt que, l'une après l'autre, elles s'avancèrent, on vit Confucius, d'une marche rapide, gravir tous les degrés, moins un ; une fois, il leva en l'air ses manches. Il parla : il parla en homme qui sait les convenances, puis en justicier qui connaît la loi. Tous regardaient : on ne dit point que Yen tseu fît rien pour assister son duc. Le duc, la première fois, fit un signe de son drapeau ; il chassa lui-même les Barbares qu'il avait convoqués ; on sentit qu'il avait eu honte. Pourtant, l'empire des mauvais conseils le tenait encore : il fit venir les bateleurs, Mais il ne sut rien faire pour empêcher qu'on ne les coupât en morceaux. La crainte le saisit : « il sentit qu'il ne s'était pas conformé au Droit ». C'est alors que, pour faire pénitence, il rendit les domaines de Lou.

> Sseu-ma Ts'ien, quand il réduit l'histoire à un guet-apens unique, parle, dans un texte (VII), du sentiment de honte et, dans l'autre, du sentiment de crainte (VIII). Quand il raconte deux guet-apens, il signale la honte comme conclusion et morale du premier épisode et p.212 la crainte comme conclusion et morale du second. On ne peut mieux indiquer quel fut le principe du dédoublement.

Le *Tch'ouen ts'ieou* est un livre d'annales : c'est de l'histoire pure, vraie ou fausse. Les commentateurs ont peiné pour réintégrer un peu de concret dans les abstractions historiques. Ils y sont arrivés par une utilisation ingénieuse des thèmes institutionnels ou moraux qui s'imposaient à leur esprit. Ils ont ainsi créé une matière dont peut se servir de façon positive une enquête sociologique.

Confucius a-t-il, vers l'an 500, fait décapiter des danseurs et découpé en morceaux leurs cadavres ? c'est là un fait singulier sur lequel aucune certitude n'est possible.

Mais voici le fait certain : qu'ils aient voulu écrire de l'histoire et enseigner une politique, ou qu'ils aient désiré enseigner une morale et en sanctifier le Patron et les fidèles, les Chinois, tout au moins ceux du VIe au

IIe siècle avant notre ère, pensaient que, dans une entrevue féodale, pour repousser l'outrage et gagner le prestige, le moyen qui doit venir naturellement à la pensée d'un Saint, consiste à écarteler des danseurs.

L'histoire de l'entrevue de Kia-kou a été reconstituée à l'aide de thèmes traditionnels qui s'organisent autour d'une idée centrale : *l'autorité d'un Prince et d'un Sage*) *se fonde grâce à une mise à mort et celle-ci sert à expulser des forces nocives que l'on écartèle et que l'on étale aux Quatre Orients comme des trophées.* C'est là (plus qu'un thème) un véritable schème directeur qui peut servir à organiser et à grouper tout un ensemble de données rituelles ou mythiques. Or, il sert à les transformer en faits historiques : il joue le rôle du principe d'organisation qui rend (à l'aide de certaines transpositions) le récit vraisemblable émouvant, édifiant. Il atteste donc — non pas un fait singulier : ce serait peu, pour nous, car pour qu'un tel fait prenne p.213 une signification, il faudrait en trouver de nombreux exemples — il atteste une tradition vivante, une croyance, un usage.

Que l'usage ait été suivi ou non par Confucius, peu importe, puisque dire qu'il l'a suivi, sert à sa mémoire.

Mais la coutume est-elle ancienne, ou bien, au contraire, les historiens ont-ils reconstitué l'histoire à l'aide de croyances qui n'étaient valables que pour leur époque ?

1.III. A. 5. Le danseur qui expie, *alter ego* du Chef

Il n'y a aucune apparence que l'idée de punir des danseurs pour corriger leur maître se soit établie au temps où ont travaillé les entrepreneurs de reconstruction historique. Tout au contraire, c'est le déplacement des responsabilités qui a fait traiter leur récit de fable et d'invention (501). Cette suspicion s'est étendue au *Tso tchouan* lui-même. Le châtiment, cependant, n'y est conté qu'à mots couverts : tout au plus y laisse-t-on entrevoir qu'il y eut expulsion (502) et, peut-être, emploi des p.214 armes. Dans les autres essais de restitution, la donnée historique a été accueillie plus franchement :

mais que d'efforts pour la rendre acceptable ! La raison profonde du dédoublement ne doit-elle pas être cherchée dans le désir d'obtenir une récidive qui fasse paraître légitime la sévérité de Confucius ? Ne sommes-nous pas en présence (plutôt que d'une histoire accommodée au goût du jour), d'un thème qu'imposait l'imagination traditionnelle, mais qui dut être transposé soigneusement — de façon à lui assurer le crédit accordé à ce qui est vraisemblable et ne blesse point trop la morale courante ?

Or, le déplacement de responsabilité qui, sans ménagements, paraîtrait odieux à des gens élevés dans la morale des honnêtes gens, n'avait rien qui pût déplaire à leurs ancêtres ; ceux-ci, au temps où Confucius vécut, pratiquaient la morale féodale.

Pour celle-ci, le vassal est solidaire du seigneur.

Tchao Kien-tseu conspire. La conspiration échoue. Mais le rebelle est trop puissant pour qu'on le châtie. On lui demande seulement la mort de son plus dévoué fidèle. Celui-ci se suicide. En revanche, il reçoit des offrandes dans le temple ancestral de son maître, et la maison de ce dernier voit sa puissance affermie (503).

La valeur de la reconstruction archéologique est attestée par ce trait archaïque : le maître est atteint dans ses fidèles ; le vassal paye pour le seigneur.

Mais pour que le maître puisse être atteint et pour que le vassal puisse payer, il faut qu'entre eux l'intimité soit grande ; *il faut que la mort saisisse un ALTER EGO.*

On attendrait donc que la victime offerte ou choisie fût le p.215 conseiller ou l'assistant du duc de Ts'i : Li Tch'ou par exemple ou *Yen tseu, le nain.*

Les nains que, d'après Kong-yang, Confucius choisit pour leur appliquer la sanction, ce sage ne se déclara autorisé à les châtier que parce que c'étaient des *gens du commun.* Cette déclaration, véritable précaution oratoire destinée à atténuer l'horreur du châtiment, décèle

l'esprit nouveau de la morale mais, en fait, elle rend incompréhensible le déplacement des responsabilités.

Si des danseurs peuvent être substitués à leur maître, c'est qu'ils peuvent le représenter. N'est-il pas remarquable que l'on nous dise d'eux que ce sont des gens de Ts'i qui se conduisent en Barbares, précisément lorsqu'on désire nous présenter le duc de Ts'i reconnaissant (quand il lui faut dire sa coulpe) qu'il a des manières de Barbare (504) ?

Mais pourquoi les danseurs représentent-ils le chef ?

Supposons ce fait acquis : la donnée originelle du récit ne comporte qu'un attentat. Les nains et les bouffons figurent dans l'histoire par l'effet du besoin de progression et de symétrie, par le désir de développer le thème du festin et de faire pièce à Yen tseu. Des danseurs de Ts'i ou de Lai (c'est tout un pour les gens de Lou qui taxent de barbarie la seigneurie rivale) exécutent une danse de leur pays, au moment où Ts'i et Lou cherchent à *prendre le pas* l'un sur l'autre. Ts'i doit s'avouer battu. Notons un détail : c'est par un signe de son drapeau que le duc de Ts'i reconnaît sa défaite (505).

La règle, pendant les danses, est que ce soit le chef des pantomimes qui porte le drapeau (506).

Or, quand Ts'i avec des danses barbares a prouvé sa p.216 barbarie et qu'il s'avoue vaincu par « une seigneurie civilisée », c'est le duc de Ts'i qui tient le drapeau.

N'est-ce pas parce qu'ils portent d'ordinaire le drapeau du chef que les danseurs peuvent représenter le chef ?

N'est-ce pas parce qu'ils dansent la danse du chef qu'un même jugement peut être porté sur le chef et sur la danse ?

Combats oratoires et joute de gestes rituels (507), une assemblée féodale n'est-elle pas une lutte entre deux danses qui concourent et entre deux Vertus qui s'affrontent ?

Quand le triomphe est complet et qu'il comporte le sacrifice du vaincu, consommé dans un banquet honorable ou voué aux pires forces

de destruction, si l'on peut opter entre ces variantes de la sanction : manger le chef, écarteler les danseurs, c'est apparemment parce que toutes deux ne sont que la réalisation d'un même symbole : la défaite d'un drapeau, celui de la Danse qui échoue et de la Vertu qui succombe.

T E X T E S	I TSO TCHOUAN	II KONG-YANG	VII *S. M. T.*, Hist. de TS'I	VIII *S. M. T.*, Hist. de LOU	III KOU-LEANG	IV SIN YU	V KIA YU	VI *S. M. T.*, BIOGRAPHIE DE CONFUCIUS
Rôle ou fonction de Confucius	Assistant	?	Conseiller	Fait office d'assistant-conseiller	Assistant	Faisant fonction d'assistant-conseiller	Faisant fonction de ministre	Faisant fonction de ministre
Ordre des faits	Conseils de Li Tch'ou — — — Guet-apens — — — — — — — Traité (impliquant remise des domaines) Festin décliné.	……. — — — Guet-apens — — Châtiment des acteurs du guet-apens — — — — —	Conseils de Li Tch'ou — — — Guet-apens — — Exécution des acteurs du guet-apens — — Remise des domaines. Excuses de Ts'i	……. — — — Guet-apens — — Châtiment des acteurs du guet-apens — — Remise des domaines. Excuses de Ts'i	……. — — — 1er guet-apens : — Excuses de Ts'i Réprmandes de Ts'i à ses vassaux 2e guet-apens : Exécution des acteurs du 2e guet-apens — — Remise à Lou Des domaines	……. — — — 1er guet-apens : Intervention du duc de Lou Excuses de Ts'i Réprmandes de Ts'i à ses vassaux 2e guet-apens : Exécution des acteurs du 2e guet-apens — — — — — —	……. Pressentiments de Confucius. Lou emmène ses maréchaux 1er guet-apens : — Acteurs du 1er guet-apens écartés par Ts'i. — 2e guet-apens : Exécution des acteurs du 2e guet-apens Traité (impliquant remise des domaines). Festin décliné. Ts'i de retour chez lui réprimande ses vassaux. Remise à Lou des domaines	Conseils de Li Tch'ou Pressentiments de Confucius. Lou emmène ses maréchaux 1er guet-apens : — Acteurs du 1er guet-apens écartés par Ts'i. — 2e guet-apens : Exécution des acteurs du 2e guet-apens — Ts'i de retour chez lui réprimande ses vassaux. Leçon sur la manière de s'excuser. Remise à Lou des domaines
Nombre des guet-apens	Un (effectué) (un 2e ébauché)	Un	Un	Un	Deux	Deux	Deux	Deux

TEXTES	I TSO TCHOUAN	II KONG-YANG	VII *S. M. T.*, Hist. de TS'I	VIII *S. M. T.*, Hist. de LOU	III KOU-LEANG		IV SIN YU		V KIA YU		VI *S. M. T.*, BIOGRAPHIE DE CONFUCIUS	
					1er guet-ap.	2e guet-ap.	1er guet-ap.	2e guet-ap.	1er guet-ap.	2e guet-ap.	1er guet-ap.	2e guet-ap.
Acteurs du guet-apens	Barbares (captifs ?) de Lai	Nains-musiciens	Musiciens de Lai	Musiciens irréguliers	Gens de Ts'i	Bouffons *Che*	Gens de Ts'i	Bouffons *Tchen*	Gens de Lai	Bouffons et nains	Musiciens des 4 orients	Bouffons et nains
Gestes de Confucius	Fait retirer le duc de Lou. Donne un ordre. Fait un discours.	Donne de lui-même l'ordre de châtier	Gravit les degrés et donne de lui-même aux officiers l'ordre de décapiter	Gravit les degrés et de lui-même procède au châtiment.	Gravit les degrés sauf un. Parle à Ts'i. Réclame un ordre.	Réclame un ordre.	Gravit les degrés sauf un. Fait un discours à Ts'i. Sollicite un ordre.	Réclame un ordre.	Gravit les degrés, s'avance et fait retirer le duc de Lou.Donne un ordre. Fait un discours.	Gravit les degrés sauf un. — — — Sollicite un ordre.	Gravit les degrés sauf un. Lève en l'air ses manches — Sollicite un ordre.	Gravit les degrés sauf un. — — — Sollicite un ordre.
Rôle du duc de Lou	.....	.....	.....	.....	.....	.....	Approuve Confucius	.....	.....	.....	.....	.....
Rôle de Yen-tseu	.....	.....	.....	.....	.....	.....	.....	.....	.....	.....	Ne fait rien	.....
Sentiments du duc de Ts'i	.....	Crainte	Honte	Crainte	.....	.....	.....	.....	Honte	Crainte et honte	Honte	Crainte
Sentiments des gens de Ts'i	.....	.....	.....	.....	.....	.....	.....	Crainte	.....	.....	.....	.....
Rôle du duc de Ts'i	Se hâte d'écarter les acteurs du duet-apens	.....	.....	.....	Recule. S'excuse. Réprimande	.....	Recule en quittant sa natte. S'excuse. Réprimande	.....	Signe du drapeau	.....	Signe du drapeau	.....
Moment du guet-apens	Avant le traité	?	Avant le traité, au début de la réunion.	Pendant la réunion ?	Pendant la réunion.	La réunion finie.	Pendant la réunion.	La réunion finie.	Avant le traité	Avant le traité	Pendant la réunion.	Pendant la réunion.
Lieu du guet-apens	Sur le tertre	?	Sur le tertre	Sur le tertre	Sur le tertre	Au bas de la tente de Lou.	Sur le tertre	Devant la tente de Lou.	Sur le tertre	Sur le tertre	Sur le tertre	Sur le tertre
Châtiments	Acteurs écartés	Châtiés	Décapités	Châtiés	Arrêtés	Coupés en morceaux	Arrêtés	Décapités et coupés en morceaux	Ecartés (?)	Décapités et coupés en morceaux	Expulsés	Coupés en morceaux
Parties dispersées	.....	Têtes et pieds	.....	.....	.....	Têtes et pieds	.....	Têtes et pieds	.....	Mains et pieds	.....	Mains et pieds
Lieu de la dispersion	.....	?	.....	.....	.....	Hors les portes	.....	Hors les portes	.....	?	.....	?
Auteur de l'exécution	.....	.....	Officiers	.....	Maréchal	Maréchal	Maréchal	Maréchal	.....	Maréchal de droite	Officiers	Officiers
Moment de la réprimande	.....	.....	.....	.....	Entre les deux guet-apens		.....		Après retour à Ts'i		Après retour à Ts'i	
Remise des domaines	(Impliquée par le traité)	.....	Dès la honte éprouvée avant de lever la réunion	Dès la crainte éprouvée	Après l'exécution		.....		Après retour à Ts'i et réprimande		Après retour à Ts'i, réprimande et conseil.	

@

1.III. B. La danse des grues

C'est une cérémonie triomphale que la mort d'un chef plein de gloire et qui se transforme en un grand Ancêtre.

Son corps va se dissoudre dans la terre natale et enrichir ces forces obscures qui sont la Fortune du fief. Son âme que les rites funéraires détachent du périssable et du contingent, se spiritualise et s'illumine, si, du moins, le deuil est splendide. Tandis qu'en grand apparat, chargé de tous les dons qu'a réclamés la puissance du défunt, le cadavre se dégage de toute impureté sur le haut de l'estrade qui sert aux pompes des p.217 réceptions, au bas de cette estrade, dans la cour où se font les danses et les festins, se dresse une effigie dont les vêtements archaïques recouvrent des marmites de riz. Elle porte le drapeau du mort, soutenu, comme elle, par un poteau de bois qui est la tablette provisoire. Quand les ossements purifiés peuvent rejoindre les ossements des aïeux, tablette provisoire et drapeau sont remplacés par la tablette définitive qui est en bois, comme la tablette provisoire, et qui, comme le drapeau, porte le nom du mort. Elle entre dans le Temple Ancestral dès que les os sont enterrés dans le cimetière familial (508).

Les tablettes des aïeux, dont le nombre mesure la noblesse, sont le plus précieux des biens. Elles ont une valeur pure et toute spirituelle : la valeur sublimée que possède l'âme victorieuse des épreuves de la mort. La victoire n'est complète qu'au moment de l'enterrement définitif.

Aux temps des Hégémons, le moment triomphal où le Chef prend possession d'un Temple et d'une Tombe est consacré par un sacrifice. Des victimes humaines suivent le Chef dans son tombeau.

La critique chinoise a attendu l'époque des Song pour soutenir que cet usage avait été emprunté aux Barbares (509).

La première mention qu'on en trouve est relative à la mort p.218 d'un seigneur de Ts'in, le duc Wou (en 678) (510). Wou avait passé sa vie à

guerroyer contre les Barbares de l'Ouest. Ts'in était, au VIIe siècle, un État considéré comme barbare.

Les premiers historiens chinois avaient pris soin d'indiquer que ces sacrifices furent une innovation adoptée à Ts'in en 678, puis à Song en 588 (511). Il aurait fallu un siècle pour que l'usage se répandît dans les pays de la vieille Chine.

Confucius (551-479) déclare que si les sages n'avaient point eu l'idée d'ordonner que les objets du culte funéraire ne fussent point des objets utilisables par les vivants, l'idée serait *peut-être* venue d'immoler des hommes aux funérailles (512) : cette déclaration tend à faire croire que la coutume n'est point conforme aux croyances antiques et n'a pas force d'usage au temps du Maître.

L'ouvrage qui rapporte ces paroles de Confucius, met ailleurs en scène un de ses disciples. Celui-ci, pour empêcher que des sacrifices humains ne soient faits à son frère (simple grand officier de Ts'i) doit employer un subterfuge analogue à celui dont se servit plus tard un célèbre lettré décidé à supprimer *la coutume immémoriale* des mariages de jeunes filles au Fleuve Jaune (513). Quelques lignes plus loin, un malade ordonne à son fils, non pas seulement d'immoler, mais d'enterrer dans p.219 le même cercueil que lui, deux de ses servantes. Le fils n'exécuta point l'ordre paternel (514). Un autre fils fit de même après avoir reçu un ordre semblable : mais il ne fallut rien moins qu'un miracle et une apparition pour démontrer qu'il avait bien agi (515).

À Lou et du vivant de Confucius (en 493), un mourant, ORDONNE *à son plus fidèle officier* DE NE PAS *le suivre dans la mort.* Il y a en effet une raison pour qu'il vive : il doit protéger un enfant dont la naissance est attendue (516). — Quand son maître fut tué (en 597), un vassal se vit demander : « Pourquoi ne mourez-vous pas ? » ; il répondit qu'il attendrait la naissance d'un enfant posthume du défunt : « Si c'est un fils, je le servirai ; si c'est une fille, je mourrai tranquillement. Ce fut un fils : l'Orphelin de la Chine. Le vassal le sauva et, quand il fut homme fait, lui dit : « (*À la mort de votre père*) TOUS ONT SU MOURIR. Pour

moi, je n'étais pas incapable de sacrifier ma vie, mais je voulais faire rendre ses droits au descendant de la famille Tchao. Maintenant... je vais aller en bas en avertir Tchao Siuan-mong. » Il se tua. *Une ville lui fut consacrée et, de génération en génération, on lui fit des sacrifices* (517).

À la mort du duc Mou de Ts'in de nombreuses personnes furent immolées. Trois étaient des hommes de bien, c'est-à-dire de bonne famille (518). Eux seuls furent célébrés par p.220 un chant. Une tradition (519) rapporte que le duc, *buvant le vin* avec ses vassaux, leur dit : « Vivants, commun soit le plaisir ! — Morts, commun soit le deuil ! » Les trois hommes de bien répondirent : « Nous le voulons ainsi. » Quand le duc mourut, tous trois le suivirent dans la mort. — « Vivants, nos chambres sont distinctes ; — morts, commun sera le tombeau ! — Si tu ne me crois pas fidèle, — je t'atteste, ô jour lumineux ! » Ainsi parle une fille du domaine royal, au moment de ses fiançailles (520).

En 528, quand le *roi* Ling de Tch'ou mourut dans sa fuite loin de tous ses biens et de son harem, un vassal lui donna deux de ses filles pour le suivre dans la tombe (521). À la mort d'un autre *roi* de Tch'ou, en 674 (quatre ans après que Ts'in eut *inventé* l'usage), le portier de sa capitale se suicida afin d'être enterré à la porte de sa tombe (522). À Tsin, en 580, un serviteur du prince rêva qu'il prenait son maître sur les épaules afin de monter au ciel : il porta le cadavre du duc et fut enterré avec lui (523).

p.221 Femmes ou vassaux, beaucoup pensaient accomplir un devoir ou profiter d'une occasion heureuse, parmi les victimes de cet usage condamné par les justes et qui n'était point suivi par les seuls riverains des pays barbares de l'Ouest.

Le nombre des victimes variait. Cinq personnes (en 506) suivirent dans la tombe le seigneur d'un État minuscule (524). Peut-être n'était-ce point trop. Voici en effet les chiffres protocolaires : « Pour ce qui est de ceux qui suivent (un mort), *il est dit* : « Pour le Fils du Ciel, les victimes humaines tuées pour l'accompagner dans la tombe sont, au plus, de

quelques centaines et, au moins, de quelques dizaines ; pour un général ou un grand officier, au plus de quelques dizaines et au moins de quelques hommes (525) ».

À Ts'in, le duc Wou (678) se vit sacrifier soixante-six personnes (526), mais le duc Mou, l'Hégémon du pays, reçut cent soixante-dix-sept victimes (527) : c'était là un nombre royal. Ts'in Che Houang-ti, fondateur de l'empire, fut somptueusement accompagné : toutes celles de ses femmes qui n'avaient point eu d'enfants, le suivirent dans le tombeau ; tous ceux qui avaient aménagé celui-ci, artisans et ouvriers, y furent enfermés vivants. — On se servit pour cela d'une machine qui brusquement ferma sur eux les portes (528).

Ho-lu, *roi* de Wou (514-495), posséda un tel prestige qu'on le traite parfois d'Hégémon. Il avait une fille qui se suicida, ne pouvant supporter une offense de son père. Le père l'enterra de façon splendide. Un chemin souterrain (privilège p.222 royal) fut creusé pour accéder à la tombe. Celle-ci fut meublée des objets les plus précieux. « Puis, on fit danser la danse des grues blanches *sur le marché* de la capitale de Wou. On ordonna à la multitude du peuple de suivre et *d'aller voir le spectacle* et même l'on fit en sorte que *garçons et filles,* AVEC LES GRUES, entrassent tous dans le passage souterrain. On fit alors jouer une machine afin de les enfermer (529). »

Il est d'usage, dans la Chine moderne, de donner, peu avant les funérailles, des représentations théâtrales où figurent des bateleurs, hommes et femmes.

Dans l'antiquité le deuil était une occasion pour les grands p.223 d'étaler leur luxe : ils semblaient vouloir célébrer un triomphe ruineux. Le deuil comportait-il, comme le triomphe militaire, des danses qui étaient une préparation à un sacrifice ?

Les cérémonies ordinaires du deuil étaient de véritables spectacles où la danse jouait un rôle essentiel. Ces cérémonies donnaient lieu à une mise en scène dramatique comprenant des sauts et des cris rythmés. Elles étaient exécutées par un chœur formé par les parents

qui prenaient place face à un chœur composé d'étrangers. *Le devoir des parents que surveillaient les étrangers, était d'aller jusqu'à l'épuisement de leurs forces.* Bienfaisante, cependant, la tradition rituelle ordonnait aux survivants de ne point se détruire au profit du mort (530). On ne doit point tuer les vivants à cause des morts ; tel est le précepte, exactement parallèle qui sert aux lettrés à combattre la pratique des sacrifices humains faits au profit d'un mort. Or, fait significatif, ce sont d'ordinaire *la veuve et l'intendant* du défunt (ceux-là mêmes qui président au deuil) qui s'efforcent de lui procurer des compagnons de tombe. Mais ils se heurtent à l'objection : « Qui pourrait mieux soigner le mort que *sa veuve ou son intendant* (531) ? »

À ceux qui sont les plus proches du défunt, il appartient de p.224 parfaire les cérémonies qui transforment celui-ci en Ancêtre glorieux. En temps normal, ils y peuvent arriver, par des rites symboliques et formant spectacle ; alors, se dépensant tout entiers, ils épuisent leurs forces au profit de l'âme qu'ils doivent libérer de ses souillures et qu'ils doivent pourvoir de puissance. Il est des cas où la responsabilité est plus pesante ; le mort réclame alors de plus lourdes dépenses : un sacrifice réel, une destruction totale (532).

En pleine force de vie, outragée par son père, la fille de Ho-lu s'est suicidée (533). Le prince se hâte de payer à l'âme offensée un tribut de victimes.

Il offre à la morte le spectacle d'une danse et il lui sacrifie les danseurs.

Ce sacrifice libère le chef du deuil de ses responsabilités. Les danseurs, ici comme dans l'entrevue de Kia-kou, sont des victimes substituées, des victimes substituées à un chef.

Mais voici une donnée nouvelle : en l'espèce, la danse qui réalise le triomphe du mort est une danse animale.

*

Les sacrifices humains, mêlés à des chants de triomphe ou à des danses (voire à des danses animales), semblent, au temps p.225 des Hégémons, jouer un rôle essentiel dans la création du Prestige. À leur occasion apparaissent des traits qui ont un air archaïque. On les démêle à travers ces anecdotes à prétentions morales qui constituent l'histoire. Peut-être les verra-t-on se préciser à l'aide de thèmes légendaires que l'on peut retrouver, perdus dans des développements oratoires ou annexés aux chronologies.

@

DEUXIÈME PARTIE

LA CRÉATION D'UN ORDRE NEUF

2. 0. CHAPITRE PRÉLIMINAIRE

Le rôle des catégories

p.229 L'invention historique (540) est toujours en travail. — Elle introduit dans une tradition chronologique, abstraite et vide, des thèmes auxquels elle voudrait donner figure de faits singuliers. Elle les date et les transpose, si bien qu'ils perdent la réalité qui leur est propre. Elle dissocie le réel, n'arrive qu'à abstraire et se retrouve en face d'une chronologie qu'elle croit avoir illustrée, mais où les faits ne paraissent plus qu'à titre d'étiquettes et de supports du Temps. Elle les regroupe alors et les recompose selon des schèmes traditionnels (qu'elle dépouille, à leur tour, de toute valeur concrète et qu'elle réduit eux aussi à l'état d'une suite de dates vides et incertaines). Mais, chaque fois que l'invention historique essaie de p.230 construire, elle doit obéir aux catégories directrices de la pensée. Une société anarchique et mouvante remet en question les règles qui servent à la diriger : les principes directeurs de l'invention historique peuvent alors attester des tours plus ou moins individuels de pensée (541). Ils sont, dans une société où règnent le conformisme et la tradition, les témoins des catégories qui président de date immémoriale à la conception des faits (542).

Les historiens chinois ou les hagiographes lisent le *Tch'ouen ts'ieou*, chronique nue ; ils tentent de se représenter ce que fut l'entrevue de Kia-kou. Pour instruire et pour édifier, ils veulent faire voir de quelle manière un Sage réussit à substituer au passé de Lou et de Ts'i, fait de querelles et de traîtrises, un ordre nouveau fondé sur la modération et l'observance des rites. Au risque de faire traiter bientôt leurs récits de fables par une orthodoxie épurée, en dépit d'un sentiment raffiné de la justice qui tend à exiger que la sanction s'applique au seul coupable, malgré les prescriptions humaines de la morale des honnêtes gens, ils montrent Confucius, leur Maître, faisant dépecer des danseurs et expulser leurs membres par les portes d'un camp.

Une idée les domine — car elle domine la pensée chinoise tout entière.

Toute Vertu s'affirme par une restauration de l'Ordre.

L'Ordre est à la fois spatial et temporel. Indissolublement, p.231 les Espaces sont liés aux Temps. Toute Vertu qui veut s'introniser, y réussit en installant un Temps neuf dans un Espace rénové.

La rénovation de l'Espace et celle du Temps se conditionnent mutuellement. Le rayonnement dans le Temps de la Vertu rénovatrice a pour conséquence tout ensemble et pour principe son rayonnement dans l'Espace. La Vertu qui s'inaugure, comme une onde qui se propagerait à la fois dans deux milieux conjugués, se répand dans l'Univers et l'aménage à sa façon (543).

L'Espace est tout entier au point d'où émane une Vertu régulatrice.

Il tient entièrement dans l'espace rituel où officie le Maître du Temps — autel carré du Sol, maison carrée du calendrier, ville royale à murailles carrées et à portes cardinales —, là où l'Ordre s'inaugure et se règle.

Quand on considère une Vertu régulatrice toute constituée, celle d'un Roi héréditaire (544) qui restaure, par une création p.232 continue, l'aménagement du Monde, on se représente ce dernier comme formé de carrés emboîtés. Ces zones concentriques sont des Espaces hiérarchisés plutôt que spécialisés. La propagation de la Vertu centrale y détermine un mouvement de reflux caractérisé, pour chaque zone, par une périodicité particulière. Une qualification temporelle signale, pour chacune, le degré, qui lui est propre, d'adhérence à l'ensemble et de participation à la Vertu rayonnante. Celle-ci étant envisagée comme une force existant par soi, l'aspect de continuité prédomine.

■ Mais si l'on prend la Vertu aux moments où, soit p.233 défaillante (545), soit naissante (546), elle veut se reconstituer ou s'inaugurer, la division en zones s'efface devant une division en p.234 secteurs. Ces secteurs sont des Saisons-Orients, des Espaces-Temps spécialisés, qui

semblent émaner du Centre où ils se nouent par les pointes et autour duquel ils pivotent. L'aspect d'hétérogénéité et de discontinuité l'emporte alors. Le Centre ne résulte pas d'une synthèse, mais plutôt d'une inféodation des Temps et des Espaces (547).

Toute inauguration suppose rétablissement de connexions entre le Centre où se constitue la force rayonnante et les Départements spatiaux et temporels du Monde qu'elle veut régenter.

L'assujettissement des secteurs à l'Ordre nouveau, prise de possession et manifestation de force, conserve, dans les rituels les plus élaborés, *l'aspect d'un combat : des flèches sont tirées vers les points cardinaux*. C'est là le symbole et la réalisation d'un procès complexe. Une nouvelle Vertu va rayonner. Elle évacue, hors du Temps et de l'Espace, l'Ordre ancien, périmé et déchu. Elle proclame et installe l'Ordre neuf dans tous les quartiers de l'Univers. EN ÉCARTELANT L'ORDRE VIEILLI, ELLE ÉCARTÈLE ET FAIT RAYONNER SA PROPRE GLOIRE. Elle s'inféode les Quatre secteurs par une oblation de trophées. Exposer aux Quatre Portes, expulser hors des Quatre Portes, c'est contraindre les Quatre Orients, les Quatre Saisons, c'est contraindre l'Espace-Temps à s'aménager selon un Ordre neuf.

Ces conceptions directrices ont dominé la reconstruction historique.

Elles ont inspiré le schème dont l'archéologie pieuse s'est servie pour reconstituer l'entrevue de Kia-kou. Elles ont aussi présidé à l'organisation de données légendaires.

p.235 Ces illustrations nouvelles du rôle que jouent les principes directeurs dans la représentation du passé, nous renseigneront, peut-être, sur les raisons de fait qui ont permis aux catégories de commander, pendant de long siècles, la pensée et, tout d'abord, sans doute, la conduite avec la pensée.

@

2. I. CHAPITRE PREMIER

Les monstres bannis

Vertu nouvelle : Temps nouveau

p.236 Le passé lointain de la Chine est constitué par la succession de Vertus dynastiques : ce sont là des Vertus élémentaires, des Espaces-Temps particuliers.

Une École dit : « les Vertus triomphent l'une de l'autre à tour de rôle ». — « Chacune, à tour de rôle, est produite par la précédente », répond une seconde École. Toutes les Écoles proclament de concert que le règne d'une Vertu est une période singularisée du Temps.

Ce règne correspond à une Dynastie ou à un Souverain. Il s'affirme par le choix de Nombres-étalons et d'Emblèmes (548).

p.237 Des prodiges manifestent la vérité de cette symbolique. L'Espace y collabore : la montagne où se vérifient les insignes d'inféodation arbore une nuée qui a la Couleur du Souverain (549).

Sous la domination d'un même Calendrier, le Monde est un. Le Monde est transformé quand le Calendrier a changé.

Les Souverains, Maîtres du Calendrier, ainsi que leurs Vertus, empruntent leur efficace à une Investiture du Ciel, Maître des Saisons et de l'Évolution naturelle. Le Ciel est changeant. Son mandat est à terme (550). Il est dans la Destinée d'une Vertu d'atteindre la plénitude, puis de décliner. Il y a un moment où une Vertu s'accorde avec la volonté du Ciel. Cette Vertu, alors, est faste et l'Ordre du Monde est concordant.

p.238 ■ Une Vertu en décadence est aux prises avec un Monde désaccordé. Maléficiente, elle doit être éliminée.

Tout changement de Souverain est un combat entre deux éléments. Il y a UN vainqueur ; il y a UN vaincu. *Il peut y avoir* QUATRE *Expulsés*.

2. I. A. L'inauguration d'un ordre neuf

2. I. A. 1. L'expulsion des Vertus périmées

■ # Le *Tso tchouan* blâme un officier qui se croit estimable bien qu'il n'ait « ni *obtenu* un seul homme à Influence Heureuse ni *éliminé* une seule Maléficience ». Il lui propose l'exemple de celui qui « devint Fils du Ciel pour avoir promu Seize Ministres et éliminé QUATRE Maléficiences (551) ».

Cette QUADRUPLE EXPULSION est le haut fait de Chouen, le dernier et, avec Yao, son prédécesseur, le plus glorieux des Cinq Souverains (552). L'expulsion se place au p.239 changement de règne, quand Yao transmet à Chouen ses pouvoirs (553).

Peu d'histoires sont aussi célèbres. Le *Chou king* en donne une version ; le *Tso tchouan* une autre ; Sseu-ma Ts'ien recueille les deux ; Mencius, comme le *Wou ti tö*, en parlent, et Tchouang tseu de même (554). — Il est vrai que, d'après les compilateurs du chapitre premier des *Annales sur bambou*, il n'y eut qu'UN EXPULSÉ (555) ; deux expulsions disparaissent entièrement. Une autre, celle des San Miao, devient une expédition militaire. Cette expédition n'est guère moins célèbre que l'expulsion. Les chroniques la placent tout juste après le moment où Chouan a remis ses pouvoirs à Yu le Grand, fondateur de la première lignée royale (556).

p.240 La Version du *Chou king* et celle du *Tso tchouan* ne semblent différer que par les appellations des victimes (557). Les géographes qui ont à décrire et à peupler le monde, ont trouvé expédient de ne point confondre en une les deux listes (558). Les historiens ont préféré admettre un système d'équivalences : il n'était pas inutile pour aider à établir les généalogies (559). L'érudition chinoise p.241 justifie l'histoire ; elle estime qu'il ne s'agit point de huit Expulsés, mais seulement de QUATRE que le *Chou king* désigne par leurs noms et le *Tso tchouan* par des sobriquets.

C:\Site\la pensee chinoise.doc - n0127 # La liste du *Chou king* comprend QUATRE personnages qui semblent placés sur le même rang (560). — Le *Tso tchouan* parle d'abord d'un groupe formé par les descendants dégénérés et vicieux de Trois Souverains : ce sont les TROIS Races, les TROIS Maléficiences (561). Un comparse qui descend d'une personnalité plus obscure, s'ajoute à eux et, ainsi, le groupe total est de QUATRE. — Tchouang tseu reproduit les noms du *Chou king* mais réduits à TROIS : celui qu'il supprime est précisément le nom de l'*unique* expulsé des *Annales sur bambou* (562). — L'un des bannis communs au *Chou king* et à Tchouang p.242 tseu est désigné par une expression où entre le caractère TROIS (*san*) : *San* Miao (*Trois* Miao) est expulsé sur la montagne *San* wei (563) : ici encore figure le mot TROIS. Sur le mont San wei, habitent TROIS oiseaux et, aussi bien, un oiseau à une tête, mais à TROIS corps (564). Le deuxième caractère de l'expression San Miao peut signifier *descendants* : aussi un bon érudit soutient-il que les San Miao sont les Trois Descendants, les Trois Races maléficientes (565).

Les San Miao furent non pas *expulsés* mais *combattus* par Chouen ou par Yu, vers le moment où le pouvoir passa du premier au second.

Il était urgent de les réduire au devoir : comme jadis les *Neuf* Li, les Trois Miao avaient une Vertu de désordre. Ils faisaient perdre leur rang aux Nombres du Calendrier. Un intolérable mélange du divin et de l'humain en résultait. *Les Êtres ne pouvaient se conformer à leur Essence* (Wou) (566).

p.243 • Pour dompter les San Miao, il fallut, affirme un auteur, que le Souverain se soumit à trois ans de pratiques vertueuses (567). Selon une autre opinion, moins de temps fut nécessaire, sinon moins d'efforts : au bout de *trois* et *sept* semaines (de *dix* jours), les Miao furent corrigés (568) : c'est que le Souverain (569), le bouclier et la hache en mains, avait exécuté une danse.

Il était nécessaire, — *qu'on la corrigeât par la Danse ou qu'on l'évacuât par Expulsion*, — d'éliminer une Vertu calendérique qui,

périmée et devenue nocive, était incompatible avec un Ordre neuf du Temps.

Un Temps incohérent implique un Espace détraqué.

Si le *Tso tchouan* nous présente les QUATRE Expulsés comme étant les résidus funestes de Vertus jadis Souveraines (570) dont p.244 le règne était fini et devait être terminé, le *Chou king* voit dans l'expulsion la sanction d'un désordre spatial.

Les Eaux Débordées s'élevaient jusqu'au Ciel. Kouen fut chargé de refréner ce tumulte des Éléments. Il y travailla neuf ans sans succès : il fut alors banni (571).

[*Kouen est l'expulsé* UNIQUE *dont parlent* les Annales sur Bambou.

Les *Annales* placent l'expulsion de Kouen dans la 69e année de Yao : au début de la 70e, Chouen fut investi par Yao du pouvoir (572). Lu Pou-wei et Han Fei tseu expliquent la peine subie par Kouen comme le châtiment d'une révolte déterminée par une querelle de succession (573).

Kouen, destructeur de l'Ordre spatial, fut éliminé au Moment où il fallut rénover l'Ordre temporel.

C:\Site\la_pensee_chinoise.doc - n0109 # Les San Miao, domptés par une danse, vinrent du Mont d'Extrême-Occident où ils étaient relégués, apporter le tribut p.245 par lequel les Barbares des Marches désertes doivent contribuer aux sacrifices de l'Avènement. Kouen, rebelle insoumis, refusa de venir rendre hommage. Il fut exilé dans les Marches désertes, sur une montagne de l'Extrême-Orient (574). Son corps fut coupé en morceaux (575).

[*Kouen, selon les* Annales, *fut seul à être banni. Il fut, il est vrai*, DÉPECÉ.]

Le dépècement de Kouen, sur sa montagne, n'eut lieu, dit un auteur, que trois ans après sa mort et parce que le cadavre n'avait point voulu se décomposer (576). Kouen, selon une tradition p.246

presque unanime, se jeta dans un gouffre et revécut *sous forme animale*. Aux temps féodaux, il apparaissait encore sous l'aspect d'un ours et venait réclamer des offrandes (577). Son Esprit p.247 hantait la montagne où il fut expulsé et exécuté (578) : de même, sur le mont où furent exilés les Trois Miao (domptés par un danseur portant des plumes), résidaient Trois Oiseaux ou un Oiseau à triple corps.

Par le dépècement de Kouen, un Temps neuf put être établi dans un Espace rénové.

Si l'on en croit les gloses de Tchouang tseu (579), les San Miao furent expulsés la 66e année de Yao ; Kong-kong l'aurait été la 64e année. On a vu affirmer que Kouen le fut la 69e année. Une seule expulsion, celle de Houan-teou, est laissée sans date.

Selon le *Chou king*, ce fut en une cérémonie unique que l'on procéda à l'expulsion des Trois Miao, ces perturbateurs du Temps, et à celle de Kouen, ce perturbateur de l'Espace. Il y eut, en outre deux autres victimes. Avant de décrire ce QUADRUPLE bannissement Sseu-ma Ts'ien (580) prend soin de rappeler d'une part les troubles provoqués par les San Miao, d'autre part l'insuccès de Kouen à refréner le désordre des Eaux. Il a fait voir auparavant que Kouen avait entrepris cette tâche malgré le sentiment du Souverain ; celui-ci, déjà, avait interdit à Kong-kong de la tenter ; Kong-kong avait été recommandé par Houan-teou. Ainsi s'explique que le sort de ces Trois acolytes ait été lié.

Tous Trois, Vertus inopérantes à régler l'Espace, furent éliminés en compagnie des Trois Miao, Vertus inopérantes à régler le Temps.

Le *Tso tchouan* oppose le Glouton (tel est, d'après les savants, le sobriquet des Trois Miao) aux Trois Maléficiences p.248 principales : il affirme que le Chaos, le Vaurien, le Pieu et le Glouton furent expulsés du même coup.

Les deux versions qui, pour une cérémonie unique, comptent une pluralité de victimes, s'accordent pour trouver un total de QUATRE Expulsés.

Les traditions qui comptent UNE seule victoire de la Vertu réorganisatrice se rapportent les unes aux San Miao et les autres à Kouen. Kouen, divinisé par l'exécution, réside à l'*Extrême-Orient*, sur le Mont de la Plume (on peut traduire le Mont des Oiseaux) : là son corps fut dispersé et sa vie renouvelée. Les San Miao, domptés par la Danse, résident à l'*Extrême-Occident* sur la Montagne San wei dont un autre nom fait voir qu'elle était, elle aussi, un Mont de la Plume : là, les Oiseaux viennent muer ; ils y dispersent et renouvellent leur plumage (581).

■ Le *Chou king* et le *Tso tchouan* (ainsi que Sseu-ma Ts'ien) comptent un lot de QUATRE victimes : ce lot est dispersé soit aux QUATRE BOUTS DU MONDE, soit sur QUATRE MONTS POLAIRES (582). L'Espace et le Temps sont alors renouvelés.

p.249 ■ L'expulsion se fait dans la Capitale où le Souverain réunit ses vassaux ; ceux-ci sont groupés autour des *Quatre-Montagnes*. Les savants se querellent à ce sujet ; ils ne savent si *Quatre-Montagnes* est le titre de UN ou de QUATRE chefs (583).

Chacun des QUATRE Secteurs de l'Espace carré est dominé par une Montagne cardinale (584).

La Ville carrée de l'homme UNIQUE, la Capitale, Centre du Monde, s'ouvre sur celui-ci par QUATRE Portes (585).

p.250 Sitôt après l'expulsion, une proclamation est faite aux Quatre Portes. « Il n'y a plus d'hommes à Influence Maléficiente ». Les QUATRE Portes sont alors ouvertes (586).

2. I. A. 2. L'avènement d'un nouvel Espace-Temps

La Vertu Centrale a inauguré son rayonnement.

« Les Hôtes sont reçus par le Souverain aux QUATRE Portes » ce sont « les Feudataires et les Hôtes des Régions Extrêmes : tous manifestent leur respect ». « Qu'elles ont de majesté, les QUATRE Portes (587) ! »

L'Ordre est établi. Pour faire rayonner sa Vertu régulatrice, il suffit maintenant que le Souverain inspecte en temps voulu les QUATRE secteurs du Monde. Aux mois équinoxiaux du Printemps et de l'Automne, il se rend sur la Montagne cardinale du Levant ou du Couchant « pour mettre l'accord dans les saisons et dans les jours ». Il fait de même aux mois solsticiels de l'Été et de l'Hiver et visite pour cela les deux Monts cardinaux du Midi et du Septentrion. Quand, une première année, la Vertu Centrale, assurant, par sa circulation dans l'Espace carré, l'Œuvre cyclique du Temps, a pénétré dans tous les secteurs, un mouvement de reflux amène à la Capitale, pendant les *quatre* années qui suivent, les vassaux des QUATRE régions et les chefs des QUATRE Montagnes (588).

p.251 Un rythme QUINAIRE (589) entretient le Temps et l'Espace : le mouvement inauguré pendant l'*année initiale* anime les *quatre années* suivantes, et, d'abord centrifuge, il reflue vers le CENTRE. *La Vertu irradiée par l'Homme unique se segmente pour constituer* QUATRE *Vertus régionales* ; *puis le* CARRÉ *des Vertus lointaines se concentre dans la* CAPITALE *aux* QUATRE *Portes ouvertes et reconstitue dans son* UNITÉ *première la* VERTU CENTRALE.

Celle-ci se retrouve entière ; celle-ci se retrouve accrue.

La Vertu se retrouve entière, car il n'y a point de déperdition dans le circuit, toute intervention de forces aberrantes étant exclue : aux QUATRE Bouts du Monde, fermant le champ, les QUATRE expulsés repoussent les démons, les forces malignes (590).

Il y a accroissement de la Vertu régulatrice, car, formant, par delà les Montagnes cardinales, des relais, placés sur les Monts polaires, les QUATRE Expulsés propagent l'Action civilisatrice : elle touche alors les Barbares des Régions Désertes, les Barbares des QUATRE Mers (591).

p.252 ■ Ceux-ci forment la dernière enceinte carrée du Monde pénétrés par l'efficace de la Vertu souveraine, ils ne peuvent manquer d'être présents et de contribuer aux sacrifices de l'Avènement (592). *Dès l'inauguration, ils refluent vers le Centre*. Les Barbares des QUATRE Mers, enceinte extrême de l'Espace, se concentrent autour de cet Espace central qui est tout l'Espace : la *maison carrée* du Calendrier.

Pour que, au point et au moment initiaux, dans cette concentration d'Espace-Temps qu'est l'Enceinte de l'Avènement, la Vertu Centrale se constitue, il faut que *déjà* (593) elle se soit propagée dans l'Espace-Temps développé. *Instantanément diffusée et récupérée*, l'UNITÉ *régulatrice ne se crée qu'en se projetant aux Pôles des* QUADRUPLES SECTEURS *qu'elle veut régenter.*

Elle n'est pleinement concentrée que si elle se diffuse : *elle n'est* UNE *que si elle* S'ÉCARTÈLE.

■ Yao, Souverain et Maître du Calendrier, exerça sa puissance par l'intermédiaire des **Hi** et des **Ho**. L'aîné des **Hi** et l'aîné des p.253 **Ho** collaboraient à l'établissement du Calendrier. Le cadet des **Hi** habitait à l'Est et s'occupait du Printemps, le puîné des **Ho** habitait au Sud et s'occupait de l'Été ; le cadet des **Ho** habitait à l'Ouest et s'occupait de l'Automne ; le puîné des **Ho** habitait au Nord et s'occupait de l'Hiver. Chacun des cadets et des puînés avait dans ses attributions un solstice ou un équinoxe. De plus, le cadet des **Hi** et le cadet des **Ho** gouvernaient avec respect la sortie et la rentrée du Soleil (594).

Délégués du Maître du Temps et de l'Espace, ils sont DEUX, **Hi** et **Ho**, couple familial, tout comme ils sont SIX, groupes antithétiques, TROIS **Hi** face à TROIS **Ho**. Mais, en même temps, tout aussi bien qu'ils sont UN (car, **Hi-ho**, c'est le Soleil) et qu'ils sont Tous (car les Dix Soleils sont les Dix Jours du Cycle et sont Tous les Jours), ils sont QUATRE : le carré des Saisons-Orients (595).

p.254 Ainsi, se diffuse et se spécialise, se multiplie et reste une la Vertu organisatrice.

Les TROIS **Hi** et les TROIS **Ho** réglèrent le Temps et l'Espace de Yao : ce Souverain les investit quand il eut châtié les TROIS Miao (596). De même un autre Souverain, Tchouan-hiu, avait jadis investi **Tchong** et **Li** à la place des NEUF Li, qui, au déclin de Chao-hao, avaient eu, avant les TROIS Miao, une Vertu de Désordre (597).

■ **Tchong** et **Li** ne sont qu'UN : Tchong-li, au temps du Souverain Ti K'ou (Kao-sin), fut *Tchou-yong* et gouverna le Feu (598).[**Tchong-li** est UN, *mais il a* UN *frère*, Wou-houei, lequel fut aussi *Tchou-jong* et gouverna le Feu. Wou-houei eut SIX petits-fils jumeaux qui naquirent en déchirant le corps de leur mère (599) : TROIS sortirent par la GAUCHE et TROIS par la DROITE (600)]

Quand on les compte pour DEUX personnages, **Tchong** et **Li** sont parfois considérés comme frères : Tchouan-hiu investit p.255 **Tchong** des fonctions de Directeur du CIEL et **Li** de celles de Directeur de la TERRE. Le premier réunit les dieux sous son autorité et le second les hommes. Ainsi finit le mélange des choses divines et humaines dont les Neuf Li étaient responsables. **Tchong** fut Régulateur du Midi ; **Li** fut Régulateur du Feu (601). Le Feu est l'*Élément du Sud.* — Le génie du Feu (et du Sud) est *Tchou-jong*. [**Tchong-li** et son frère Wou-houei (successivement) furent *Tchou-jong*.

Tchong et **Li** ne sont pas toujours donnés pour frères. **Li** devient le fils de Tchouan-hiu et reste *Tchou-jong*. **Tchong** devient le fils de Chao-hao. **Tchong**, fils de Chao-hao, et ses frères sont QUATRE au total, mais ils comptent pour TROIS. Tchong fut *Keou-mang*. Kai fut *Jou-cheou*. Sieou et Hi (successivement) ont été *Hiuan-ming*. En leur adjoignant [(4=) 3 face à 1] **Li** (fils de Tchouan-hiu) qui fut *Tchou-jong* et, aussi, Keou-long (*fils de* KONG-KONG) qui fut *Heou-t'ou* (Chef de la p.256 Terre), *on obtient la liste des* CINQ *Génies des Eléments*, savoir : le Génie de l'ÉLÉMENT CENTRAL (= CINQ = Terre), plus les QUATRE Génies des Saisons-Orients (602).

Uns et multiples, **Tchong-li** et **Hi-Ho** font régner la Vertu CENTRALE aux QUATRE Bouts du Monde.

Le cadet des Hi demeure dans la Vallée du Levant et le Cadet des Ho dans la Vallée du Couchant. Le puîné des Hi est fixé dans la Haute Résidence Lumineuse et le puîné des Ho dans la Haute Résidence Sombre (603). — *Keou-mang, Tchou-jong, Jou-cheou et Hiuan-ming* régentent les Mers de l'Est, du Sud, de l'Ouest et du Nord, aux limites de l'Univers (604).

Si, pour gouverner un Secteur du monde de Yao, le cadet des Hi habite la Haute Résidence sombre, c'est sur la Montagne Sombre que KONG-KONG a été expulsé par Yao. L'Est-Printemps a pour génie KONG-KONG tout comme il a pour génie Keou-mang (=**Tchong**) (605).

KONG-KONG fut expulsé par Yao. Ti K'ou auparavant avait désiré le châtier ; il en chargea **Tchong-li** (Tchou-jong) : p.257 **Tchong-li** échoua dans l'entreprise et fut lui-même châtié (606). Projetées aux Quatre Pôles, par délégation ou par expulsion, les Vertus Heureuses investies, comme les Vertus nocives corrigées, président aux Espaces-Temps spécialisés.

Les **Hi** et les **Ho** sont les descendants de **Tchong** et de **Li** qui, après avoir oublié les Principes du Calendrier, les retrouvèrent (607). Les QUATRE Expulsés de Chouen sont les restes de Vertus abolies, mais les HUIT Éminents et les HUIT Excellents dont il utilisa les services sont aussi les rejetons d'anciennes Vertus Souveraines (608). Si Chouen mérita de succéder à Yao, c'est qu'il sut reconstituer le Pouvoir Régulateur propre au Fils du Ciel, en se montrant capable à la fois de chasser QUATRE Maléficiences et de capturer (609) DEUX bandes de HUIT Influences Heureuses.

La Vertu neuve du Souverain rayonne par l'intermédiaire, non de Vertus nouvelles, mais de Vertus renouvelées.

2. I. A. 3. L'aménagement du monde nouveau

Les QUATRE *Bannis* sont des Monstres ; les QUATRE *Génies des Orients* ont des corps de Bêtes.

Keou-mang, Génie de l'Est, est un Oiseau à face humaine. Tchou-jong, Génie du Sud, homme par le visage, est un animal par le corps. Jou-cheou, Génie de l'Ouest, a une figure humaine, des poils ou une queue blanche et les griffes d'un p.258 tigre. (Hiuan-ming, sous le nom de) Yu-kiang, Génie du Nord, est un Oiseau au visage d'homme (610).

Kouen, le banni de l'Est qui, dépecé, est devenu un Ours, a l'apparence d'un homme et des poils abondants, [T'ao-wou (le Pieu=Kouen) est un tigre à poils longs de trois pieds : face d'homme, pattes de tigre, gueule et dents de sanglier, queue de dix-huit pieds de long.] Houan-teou, le banni du Sud, possède un visage d'homme, un bec d'oiseau, des ailes, deux mains et deux pieds ; pour marcher, il s'aide de ses ailes. [Houen-touen (le Chaos=Houan-teou) a l'aspect d'un chien à longs poils, quatre pattes semblables à celles d'un grand ours, mais sans griffes : il a des yeux et des oreilles qui ne voient ni n'entendent. San Miao, le banni de l'Ouest, a des ailes [Tao-tie (le Glouton =San Miao), par la face, les yeux, les mains, les pieds, est un homme : au-dessous des aisselles, il a des ailes, mais ne peut voler.] Kong-kong, le banni du Nord, a le visage, les pieds, et les mains d'un homme, des cheveux rouges et un corps de serpent. [K'iong-k'i (le Vaurien =Kong-kong) a l'aspect d'un tigre ailé (ou bien ressemble à un bœuf à queue de renard) (611).

Les Monstres bannis ainsi que les Génies héraldiques des Orients habitent les zones désertes qui sont l'enceinte de p.259 l'Univers et d'où la Vertu souveraine sait faire venir les Êtres merveilleux nécessaires aux Sacrifices de l'Avènement (612). Ces Êtres merveilleux constituent le tribut des Barbares des QUATRE Mers. Les Barbares sont définis par des parentés animales (613). Les QUATRE Mers sont peuplées par des êtres qui sont à la fois hommes et bêtes (614).

Quand se constitue un Ordre nouveau, le Monde se resserre autour de l'HOMME UNIQUE. Les Pôles de l'Univers jouxtent les Portes cardinales de l'enceinte rituelle qu'enferme étroitement le carré des Barbares représentant les QUATRE *Mers*. Le Souverain reçoit les offrandes ; il fait le sacrifice. *Il ouvre les Porte aux hôtes ; il envoie des*

gardiens aux Pôles. Les Portes pourront rester ouvertes : le Monde est désormais soumis.

Soumettre se dit tout à la fois des hommes qu'on réduit à la vassalité et des bêtes que l'on dompte et que l'on domestique (615).

Houang-ti, le premier des Cinq Souverains dut, pour mériter de régner, combattre la Vertu décadente de Chen-nong — lequel avait le corps d'un homme et la tête d'un bœuf (616).

p.260 « Houang-ti mit de l'ordre parmi les hommes et imposa une règle aux QUATRE Régions ; il dressa des ours, des léopards, des panthères, des lynx et des tigres (617). » Il entraîna sa Vertu. « Il s'exerça à manier le bouclier et la lance... les Feudataires arrivèrent tous, suivis par les Hôtes (618). »

La danse des armes est une préparation au combat (619). Elle suffit à entraîner une Vertu et à déterminer son triomphe. Houang-ti instruisit les bêtes sauvages et les hommes furent soumis.

[Selon une tradition Houang-ti se borna à faire du maniement d'armes avec ses fidèles : il appelait ses soldats de noms d'animaux (620).]

Le mot (*soumettre*) veut aussi dire *porter en guise de vêtement*. Le *Chan hai king* (ouvrage géographique qui fut écrit pour apprendre aux hommes à utiliser les ressources de la nature (621)) enseigne que pour se rendre maître des vertus propres p.261 aux animaux, il suffit de les *manger*, de savoir les appeler par leurs *noms*, ou de *porter leurs dépouilles*. Celui qui mange du Cheng-cheng devient bon marcheur (622) ; celui qui mange du Wei-t'o régente l'Empire (623). — Quand on sait appeler par son nom le dragon, à une tête et à deux corps, qui tarit les rivières (624), on peut l'employer à prendre des tortues et des poissons. — Porte-t-on à sa ceinture la peau ou les poils d'un certain cheval à tête blanche, qui est rayé comme un tigre et dont la queue est rouge ? on obtient une nombreuse postérité masculine (625). Porte-t-on en guise d'habits le plumage du T'o-fei, hibou à face humaine et qui n'a qu'un seul pied (626) ?

On n'a rien à redouter du tonnerre. Si l'on revêt la dépouille de certains poissons volants, on ne craint plus ni le tonnerre ni les armes (627).

Lorsque le fondateur de la dynastie Tcheou combattit le dernier des Yin, il cria à ses soldats : « Prenez un air terrible ! Soyez comme des tigres, des ours, des loups, des dragons (628). »

Avant de faire passer un gué à son armée, le général des p.262 Tcheou invoqua par deux fois les rhinocéros verts : on ne sait s'il s'adressait aux Bêtes du fleuve ou à ses hommes (629).

Dans les serments de vengeance, quand on ne fait point vœu de manger ses ennemis, on regrette qu'ils ne soient point des animaux : on mangerait leur chair, on coucherait sur leurs peaux (630).

En 683, un brave qui désire attaquer le premier l'ennemi, se revêt d'une peau de tigre (ou en recouvre ses chevaux) (631). En 631, un chef fait couvrir de peaux de tigres les attelages du corps de troupe qui inaugure le combat (632).

Parmi les tributs dus au Souverain figurent des peaux de tigres et de léopards. On les considère comme les emblèmes d'une Vertu qui soumet les bêtes féroces (633).

Houang-ti dut employer les armes pour réduire la Vertu périmée et nocive de Chen-nong, le Souverain à tête de bœuf. La Vertu des San Miao, ces hommes ailés, fut rénovée soit par l'expulsion, soit par la seule force de la musique et des danses : mais les danseurs portaient des plumes.

p.263 C'est à l'aide des danses et de la musique que l'on dompte les bêtes féroces. C'est grâce à l'invention de la musique et des danses que les Anciens Souverains ont aménagé le Monde.

Chouen (le Souverain qui procéda aux QUATRE Expulsions) avait, parmi ses ministres, un musicien qui, en frappant sur les pierres, faisait

se réunir pour danser les cent animaux. Il établissait ainsi l'Harmonie entre les Dieux et les Hommes (634).

Ce musicien dont les pierres sonores imitaient les jades du Souverain d'En-Haut, avait inventé un tambour fait d'un vase de terre recouvert par une peau de daim (635). [Nous verrons plus loin qu'il était lui-même un tambour et un animal.]

Un autre musicien avait, avant lui, fait danser, aux sons des instruments, le Phénix et le Faisan céleste. Auparavant, le Premier Crocodile, en frappant de sa queue son ventre, avait produit une plénitude d'harmonie. Plus anciennement, le Dragon Volant avait imité les sons des HUIT *Vents*, et, dans des temps plus lointains encore, un hymne en huit parties, dont la dernière était consacrée aux animaux, était exécuté par TROIS hommes frappant du pied et tenant en main des queues de bœuf. Le premier instrument, le luth à cinq cordes, fut inventé pour réduire l'excès des Vents et la surabondance du Yang : ainsi fut assurée la vie de tous les êtres. Quand, plus tard, un excès de Yin et la surabondance de l'Eau mirent en danger le Monde, tout fut corrigé par l'invention de la Danse (636).

p.264 ■ Les Vents sont HUIT comme les sons (637). Les Danseurs *s'affrontent* par bandes de HUIT (638) (on vient de voir qu'il se groupaient aussi par TROIS). Les inventeurs des chants et de la danse sont les HUIT FILS d'un Souverain (639) (le même fut le père de TROIS-CORPS) qui était le mari de Hi-Ho (le Soleil) et de Tch'ang-hi (la Lune) (640). Le Soleil parcourt dans sa journée seize stations (parmi les noms qui correspondent à la première se retrouvent les noms d'un luth et celui d'une danse) (641). ■ Pour présider à la nuit, il y a DEUX *bandes de* HUIT *divinités* (642).

Chouen, quand il institua un Ordre neuf et qu'il chassa QUATRE Maléficiences, *obtint* (mot à mot : *captura*) DEUX groupes de HUIT hommes à Influence Heureuse. Aux uns fut attribué la fonction de Heou-t'ou [Chef de la Terre (= Centre = 5)] ; les autres furent chargés de répandre les 5 Enseignements dans les QUATRE Régions (643).

(Parmi ces derniers, quatre ont pour noms : Tigre l'aîné, Ours le Cadet, Léopard le Troisième, Renard le Quatrième (644).]

p.265 2. I. A. 4. La Danse du Monstre banni

KOUEN fut banni et *dépecé*.

Toutes les traditions s'accordent pour affirmer qu'il fut châtié par *Chouen* et que ce châtiment est en rapport avec l'avènement de ce souverain célèbre.

Tantôt l'on soutient que Kong-kong, Houan-teou et les San Miao furent châtiés par *Chouen* et bannis par lui en même temps que KOUEN ; tantôt l'on admet que leur punition servit à affirmer la Vertu de trois Fils du Ciel successifs (645).

La gloire d'avoir corrigé les San Miao est d'ordinaire attribuée à *Chouen*. Les San Miao s'opposent exactement à KOUEN. Ils sont expulsés comme lui sur un Mont des Oiseaux, eux à l'Extrême-Occident, KOUEN à l'Extrême-Orient (646).

Les San Miao sont TROIS. Houan-teou et Kong-Kong, acolytes de KOUEN, forment avec lui, un groupe de TROIS. Le *Tso tchouan* compte d'abord TROIS Maléficiences : le Glouton ajoute et s'oppose à elles. Le Glouton, disent les savants, est le sobriquet des TROIS Miao (647).

Les Vertus régulatrices arrivent à SE RÉPARTIR EN CARRÉ *à la suite d'une* DIVISION EN DEUX GROUPES DE TROIS *laquelle procède* p.266 *d'une* SCISSION EN DEUX *de l'*UNITÉ Souveraine (648). *Le même schème semble avoir joué pour les Vertus maléficientes.*

Il y a donc des chances que le récit de la *quadruple expulsion* ait été construit à l'aide de cette idée directrice, en groupant divers thèmes légendaires autour d'un thème particulièrement dramatique, savoir : le *dépècement* de KOUEN (649).

p.267 La projection des Vertus régulatrices, comme l'expulsion des Vertus funestes, aboutit à poster aux Pôles des Quatre Régions du Monde des Génies héraldiques à la fois humains et monstrueux : telle

est la conclusion du sacrifice de l'Avènement. Les Barbares des Quatre Mers, qui sont de nature animale, présentent pour ce sacrifice des Êtres merveilleux. Aménager l'univers est l'œuvre de toute Vertu souveraine et s'obtient à l'aide de la musique. La musique sert à dompter les bêtes et à les faire danser.

La description des Monstres Bannis, telle que le *Tso tchouan* la donne (650), évoque l'idée d'une analyse de caractères qu'auraient faite des moralistes à propos de personnages de drames bouffons.

p.268 Les spectacles bouffons étaient en vogue pendant la période *Tch'ouen ts'ieou* : en 544, des palefreniers et des soldats assistèrent à une représentation de ce genre qui fut donnée, non dans une ville, mais dans les faubourgs (651).

L'idée qui a présidé au développement de la légende de KOUEN dérive apparemment d'un scénario ancien.

Une danse a conservé le souvenir du triomphe du roi Wou. Un scénario, tragique et bouffon, n'a-t-il pu conserver de même le souvenir des rites de l'Avènement ?

Si cette induction était juste, on devrait conclure que ces rites comprenaient des danses et des combats rituels. Les danseurs revêtaient-ils des dépouilles d'animaux ? Les combats se terminaient-ils par un sacrifice qui libérait des âmes mi-animales, mi-humaines et grâce auquel se constituaient des Génies héraldiques ?

Les Vertus régulatrices qu'on institue, les Vertus funestes qu'on expulse sont de nature monstrueuse. Elles se groupent d'abord par bandes opposées de *Trois* avant de former le *carré*. — La danse que l'on nous signale comme la plus archaïque de toutes, était exécutée par *Trois* danseurs tenant en main des *queues* de bœuf.

Or, voici comment KOUEN *devint le génie d'un Mont Polaire.*

Lorsque Yao *décida de céder à* Chouen *le pouvoir,* KOUEN *« fut pris d'une rage de bête féroce. Il assembla des cornes d'animaux et réussit à faire un rempart ; il dressa en l'air leurs* queues *et réussit à faire des*

drapeaux. *Sommé de comparaître à la cour, il ne vint pas ; il vagabonda* comme un fou *dans la campagne afin de causer du mal au Souverain. C'est alors que Chouen le* p.269 *bannit sur le Mont des Oiseaux et le dépeça avec le coutelas* (*de*) *Wou* (652) *».*

KOUEN*, expulsé et dépecé, se transforma en* Ours *divin.*

Si le souvenir des rites de l'Avènement a été conservé par un scénario dont s'inspire le schème imaginatif qui a guidé la reconstruction historique, il y a des chances que ce scénario ou un scénario analogue ait été employé au moment de l'Avènement d'un Temps neuf. — D'après le *Yue ling*, quand les Chinois renouvelaient le Temps, ils procédaient à une expulsion de forces nocives et ils écartelaient une victime.

Une danse était alors exécutée, bouclier et lance en main (*Chouen* portait des plumes et tenait le bouclier et la hache quand il dansa, pour corriger les Trois Miao, ces Êtres ailés, perturbateurs du Temps) par un personnage assisté de quatre auxiliaires et revêtu d'une peau d'OURS ornée de quatre yeux de métal jaune (653).

Le Monde est aménagé (l'histoire le montre) dès que les Bêtes sont domptées et qu'elles dansent. L'Espace a retrouvé son ordre (si la tradition ne se trompe point) sitôt qu'a été dépecé et mué en OURS le rebelle qui dressait des queues d'animaux en guise d'étendards. Pour rénover le Temps, il suffit (les rites l'enseignent) qu'un homme danse, revêtu d'une dépouille d'ours. Mais alors la danse doit être complétée par l'écartèlement d'une victime.

2. I. B. La transmission du pouvoir

2. I. B. 1. Le Monstre banni : Ministre ou Fils aîné

p.270 Le Danseur-Ours porte des yeux QUADRUPLES. QUATRE acolytes l'encadrent.

La danse archaïque groupe par Trois les Danseurs porteurs de queues de bœuf Le *Porte-drapeau* à queue de bœuf règle les danses des QUATRE Espèces de Barbares, la musique des QUATRE Régions (654).

Pour rayonner dans les QUATRE secteurs du Monde, il faut que la Vertu régulatrice se dédouble en Deux groupes de Trois.

L'organisation de l'Univers est obtenue par l'action de CINQ ou de Six *Départements ministériels.*

Dans les deux cas, QUATRE de ces départements sont des Saisons-Orients. Leurs chefs (*pién*) gouvernent l'Est et l'Ouest, le Sud et le Nord (QUATRE, des **Hi** et des **Ho** ont ces fonctions-là) tandis que les QUATRE Expulsés (*pién*) propagent l'influence civilisatrice aux QUATRE Pôles et que les QUATRE Génies régentent les QUATRE Orients (655).

p.271 Sous Houang-ti, Tchou-jong fut MINISTRE du Sud : le génie du Sud est Tchou-jong. — Che-long (le dragon Che) fut MINISTRE de l'Est (656) : à l'Extrême-Orient se trouve un génie, Che-pi, c'est-à-dire Che-long, qui a face humaine et corps d'animal (657). — Il est difficile de distinguer entre un *monstre banni,* le *génie d'un orient* et un MINISTRE.

Quand on compte CINQ Départements, le cinquième est celui du CENTRE (qui correspond alors à la Terre). Si l'on en compte Six, le Département CENTRAL se dédouble en Département du CIEL et Département de la TERRE.

Tchong et **Li** qui étaient (UN, ou qui étaient) *frères* eurent, sous Tchouan-hiu, les fonctions de Directeur du CIEL et de Directeur de la TERRE : les Dieux et les Hommes ne se mêlèrent plus. Ce mélange désordonné avait été provoqué par les *Neuf* Li. Le prince des *Neuf* Li est *Tche-yeou* (658).

« Jadis Houang-ti (659) avait *obtenu Tch'e-yeou* et avait brillé pour ce qui est de *la Vertu* (Tao) *du* CIEL. — Il avait aussi, selon une version (660) qui *semble* contradictoire, lutté contre *Tch'e-yeou* et

l'avait tué. [*Tch'e-yeou,* MINISTRE ou *monstre sacrifié et banni,* est le Génie d'un orient. Houang-ti, à l'aide de la danse et d'animaux dressés, vainquit aussi Chen-nong qui était son propre *frère,* mais d'une *Vertu* différente. Les récits emmêlent la lutte contre *Tch'e-yeou* et celle contre Chen-nong. *Tch'e-yeou* et Chen-nong ont des traits de parenté.] La lutte entre Houang-ti et p.272 *Tch'e-yeou*, SOUVERAIN contre MINISTRE, fut (on le verra) un combat de TROIS contre TROIS (661).

Or, voici pourquoi KOUEN *fut pris d'une rage de bête féroce, dressa des* étendards *faits de* queues *d'animaux et se* fit *dépecer.*

 # Quand « Yao céda *l'Empire à Chouen,* Kouen, un *feudataire, se mit en colère contre Yao et dit : « Celui qui a* obtenu *la Vertu* (*Tao*) *du* CIEL *est* SOUVERAIN ; *celui qui a* obtenu *la Vertu de la* TERRE... est MINISTRE. *Et voici que moi, qui a*i obtenu *la Vertu de la* TERRE, *je ne suis point* MINISTRE (662) ! »

MINISTRE (663) *se dit* TROIS-DUCS.

La Vertu Centrale est UNE. Pour maintenir à distance le CIEL et la TERRE, elle est exercée *conjointement* par le SOUVERAIN (l'*Homme* UNIQUE) et par le MINISTRE (TROIS-DUCS).

Chouen et Yu furent MINISTRES de Yao et de Chouen, puis p.273 leur succédèrent. Leurs prédécesseurs les mirent à l'épreuve (664) ; après quoi, ils les présentèrent au Ciel. Ils obtinrent la Vertu du CIEL après avoir obtenu celle de la TERRE.

Pour réaliser chez leurs *successeurs* cette alternance de Vertu et rendre effective leur promotion, Yao et Chouen bannirent leurs propres fils (665).

Chouen fit ses preuves en bannissant KOUEN. — Yu fit les siennes en servant de Ministre à celui qui avait banni KOUEN, son *père.* KOUEN, le Monstre banni et *dépecé,* le révolté à la rage de bête féroce, qui voulait être MINISTRE, l'OURS divin du Mont des Oiseaux, est le PÈRE

d'un souverain : il est aussi considéré comme *le fils* et même le FILS aîné *d'un* SOUVERAIN (666).

2. I. B. 2. La mise à l'épreuve du nouveau chef

À l'époque des rituels, au moment où la paternité et le pouvoir paternel paraissaient être les principes de toute p.274 parenté et de tout lien social, les Chinois admettaient qu'un père doit être une puissance sévère et lointaine (667). — *Une distance infranchissable sépare le père et le fils.*

Le père ne peut porter son fils dans ses bras (668) ; le fils ne peut habiter où demeura le père (669) ; dans le Temple Ancestral, père et fils sont logés, non point côte à côte, mais face à face ; les tablettes représentant des défunts de deux générations consécutives ne peuvent être rangées d'un même côté du bâtiment ; jamais, même quand tous deux sont morts, le fils ne mange avec son père (670). — Bien que la filiation soit agnatique et que la succession se fasse de *père à fils*, le gouvernement de la famille appartient alternativement à *deux groupes opposés.*

Le changement de pouvoir ne s'opère qu'à la fin du deuil (671).p.275 *Les obligations les plus lourdes du deuil pèsent sur le* FILS aîné ; *celles qui prisent sur* l'intendant, *espèce de* MINISTRE *domestique, ne sont guère moins lourdes* (672). Porter le deuil habilite à la succession. Le deuil est une période de stage. — Le stage qui précède la prise effective du pouvoir peut commencer dès le vivant du père : celui-ci prend à *soixante-dix ans* sa retraite de chef de famille (673). Le FILS AÎNÉ devient alors *gérant* du pouvoir domestique. Il est mis à l'épreuve. Cette épreuve, que complètent celles du deuil, rend possible la transmission du pouvoir.

On nous conte que Tan-tchou, le fils aîné de Yao, était dégénéré et maléficient, que Chang-kiun, le fils de Chouen, p.276 était indigne et que Kouen, fils aîné de Souverain, avait ruiné (en lui) la Vertu du Souverain. — En revanche, Yao était souvent considéré comme

mauvais père et Chouen passe pour avoir été mauvais fils (674). Yu est de même soupçonné d'avoir manqué à la piété filiale (675).

Pères et fils avaient des vertus opposées. Ce furent des MINISTRES *qui succédèrent.*

La seule succession narrée en détail est celle qui donna à Chouen le trône de Yao : C*houen fut* MINISTRE *de Yao ; il fut aussi son* GENDRE*.* Il *géra* l'Empire pendant la vieillesse de Yao. C'est à la fin du deuil porté pour Yao, que fut définitivement réglée la succession.

Chouen subit toute une série d'épreuves. — *La première et la principale de ces épreuves fut son mariage.*

Lorsque Yao eut régné *soixante-dix ans,* il demanda à Quatre-Montagnes de lui succéder ou de lui trouver un successeur. Chouen fut proposé ; Yao dit : « Je le mettrai à l'essai » : alors il lui donna ses deux filles comme femmes (676).

p.277 Selon Sseu-ma Ts'ien, Yao avait, en décidant ce mariage, l'unique intention d'éprouver les talents que Chouen pouvait montrer dans le gouvernement d'un intérieur. Pour compléter l'examen, il confia de plus ses *Neuf* fils à son successeur futur. Il put, de cette façon, se rendre compte de ce que valait celui-ci pour la conduite des hommes (=l'extérieur) (677).

Les filles, bien que mésalliées (car Chouen, selon la tradition, était un homme du commun), « observèrent les rites des épouses. Elles furent de bonnes brus »*,* qui « ne se targuèrent point de leur noblesse pour être insolentes »*.* « Elles servirent leurs beaux-parents ». [Chouen sut pratiquer la piété filiale (678).]

« Les Neuf fils de Yao redoublèrent tous de Vertu. [Cela pourtant n'habilita aucun d'eux à succéder à leur père (679)].

p.278 Quand Chouen eut ainsi prouvé ses talents son père, aidé de sa femme et de son autre fils, essaya de le tuer. Chouen continua, comme

par le passé, à servir son père et à aimer son cadet (680). « Alors Yao mit Chouen à l'essai dans les *Cinq* Règles et les Cent fonctions (681). » Ce fut à l'occasion de cette épreuve de ses vertus civiques que Chouen expulsa les Quatre Maléficiences et sut obtenir et mettre en service, au Centre [= 5] et dans les Quatre Régions, les Deux bandes de Huit hommes à Influence heureuse.

Yao, pour terminer, fit entrer Chouen « dans une grande forêt de montagne ; il y eut un vent violent, du tonnerre, de la pluie : Chouen n'en fut pas troublé. Yao reconnut alors que Chouen était digne qu'il lui donnât l'Empire » (682).

Chouen porta *trois ans* le deuil à la mort de Yao ; « il *céda* (alors) le pouvoir à Tan-tchou (fils de Yao) », (mais) le monde se réfugia auprès de Chouen ». Il tint conseil dans le *Wen-tsou* avec Quatre-Montagnes, ouvrit les Quatre Portes, perçut ce qui se passait dans les Quatre Régions, reçut tout aussitôt les Barbares qui, tous, se soumirent à l'envi, distribua les fiefs et n'eut rien de plus pressé que d'aller, portant la bannière du Fils du Ciel, rendre hommage à son père et conférer un fief à son frère (683).

p.279 Tout le récit de Sseu-ma Ts'ien est construit pour prouver que Chouen — en dépit d'accusations odieuses — fut le modèle des fils pieux.

Le mariage qui fit de lui le gendre de Yao, constituait un thème trop résistant et trop *central* pour qu'il pût être p.280 supprimé : il fut transposé de façon à montrer les filles de Yao devenues les brus des parents de Chouen.

Si l'on a tenu à faire entendre que Chouen emmena dans sa propre famille les filles du Souverain, au lieu d'entrer lui-même dans la famille de celui-ci, on a cependant dû conserver l'idée que le mariage était une *épreuve, dont le beau-père était le juge*.

Des traits, en outre, ont. été préservés, qui prouvent que cette épreuve était une *épreuve totale* conduisant à une *alliance totale*.

Chouen fut chargé de rendre vertueux, non seulement les filles, mais les fils — tous les fils — du Souverain. Il reçut, de plus, des dons matériels — un vêtement de toile fine, un luth, un magasin, des bœufs, des moutons, sans compter, sans doute, un bouclier et une lance. À tous ces dons s'ajouta celui des « divers fonctionnaires », qui furent mis à son service (684). Mieux encore : il lui fut octroyé un *grenier* (c'est-à-dire : un *trésor*). Il eut donc le moyen de faire des *largesses* et de prendre rang de Chef (685).

Mais Chouen est un fils pieux et il vit chez ses parents : ce fut donc son père qui imagina les diverses épreuves qui servirent à manifester la Vertu et la piété de Chouen. « Les parents p.281 de Chouen l'envoyèrent réparer le grenier (*sans doute le grenier donné par Yao*) ; ils enlevèrent l'échelle et Kou-seou (le père) mit le FEU au *grenier* (686). » Chouen se servit de deux grands chapeaux de jonc pour protéger sa descente (687). Il reçut alors l'ordre de creuser un PUITS ; quand il fut au fond, son père et son frère « jetèrent ensemble de la terre et remplirent le puits (688) ». Chouen avait ménagé secrètement une issue latérale ; Il s'échappa (689). Le frère et les parents, le croyant mort, partagèrent les dons reçus de Yao, *les femmes étant réservées au frère* (690). Après quoi, Chouen redoubla de piété. Il reçut alors une promotion du Souverain (691).

Celui-ci, s'il n'organisa pas l'épreuve, la jugea.

L'historien veut nous édifier ; il transforme l'épreuve en tentative d'assassinat ; il la réduit à une manifestation de piété et de prévoyance — ainsi qu'à l'invention du parachute. Il conserve cependant une double donnée : Chouen fut victorieux du FEU et fut victorieux de l'EAU.

Lie tseu raconte l'histoire d'un haut personnage de Tsin qui entretenait une grande clientèle. Il imposait à ses clients des *joutes oratoires* et des *tournois dangereux*. Un nouveau client se vit proposer de sauter d'une haute terrasse : il sauta et *arriva au sol* comme un *oiseau* qui vole. — Une perle étant signalée dans un tourbillon du fleuve, il plongea pour aller la prendre p.282 au fond de l'EAU. Un

incendie éclata dans un *grenier*, il entra dans le FEU et sut en ressortir sans brulûre (692).

Quelques traits, conservés par hasard, affirment le caractère dramatique et la valeur d'ordalie des épreuves de Chouen. Chouen savait ce qui l'attendait dans le grenier et dans le puits : il demanda conseil à ses femmes, les filles de Yao. S'il *descendit* à terre sans accident, c'est qu'elles lui apprirent l'Art (Kong) de l'*Oiseau ;* s'il sortit de terre, c'est qu'elles lui enseignèrent l'Art (Kong) du Dragon. Nous savons même que Chouen réussit ces tours de magie en revêtant comme vêtement l'Œuvre (Kong) de l'Oiseau ou Celle du Dragon (693). [Le mot = Kong désigne la magie, toutes les techniques, *les ouvrages féminins, l'art musical* (694).]

La distance n'est pas grande entre l'ordalie et la lustration.

Voici comment T'ang le Victorieux, fondateur de la dynastie Yin, et le duc Houan, l'Hégémon de Ts'i, *obtinrent* leurs sages ministres. Kouan Tchong fut d'abord au service du frère du duc Houan ; il blessa ce dernier d'un coup de flèche dans une bataille entre les deux rivaux. Houan se fit livrer Kouan Tchong sous prétexte de « délecter son cœur en le mettant en saumure ». On le lui livra les mains emprisonnées dans un sac de cuir, les yeux collés, le corps enfermé dans une outre. Le p.283 duc envoya à sa rencontre un char de cérémonie ; il se débarrassa de toute impureté à l'aide du FEU de saison ; il lui fit faire une onction avec le sang d'un porc sacrifié ; il le reçut, l'invita à discourir et le fit ministre (695). — Yi Yin faisait partie de l'escorte d'une femme de T'ang. Il fut purgé de ses impuretés à l'aide du FEU de saison et oint du sang d'un porc sacrifié. Un auteur précise et ajoute qu'il fut FUMÉ à l'aide de joncs et de roseaux. Ailleurs se lit le détail qu'un BAIN précéda la purification par le feu. Yi Yin commença alors à discourir ; il fut installé dans les fonctions de Ministre (*Trois-Ducs*) (696).

Les historiens chinois sont, en leur art, des maîtres : ils ne nous ont laissé que de très faibles motifs de croire que Chouen, p.284 « Souverain des âges vertueux, subit les épreuves de l'eau et du feu. — Il s'en est

manqué peu que la dernière — la plus significative, peut-être — des épreuves du grand Souverain, ne fût totalement oubliée.

Le *Chou king* veut bien nous dire que Yao envoya Chouen dans « la grande *forêt de montagne* ». Sseu-ma Ts'ien trouve le mot obscur et (par bonheur) le remplace par une glose qui en donne le sens concret : forêt de montagne (697). Mais, sous un sage Fils du Ciel, est-il vraisemblable que quand un poste de Ministre était à pourvoir, ce fût un ascensionniste qui l'obtint ? Wang Tch'ong (auquel tout le monde reconnaît un grand esprit critique) nous apprend que Ta-lou veut dire Ministre (*Trois-Ducs*) (698). La phrase doit s'entendre : « Chouen fut envoyé en possession du poste de ministre. » La suite du texte fait-elle difficulté ? Il y est dit : « *le vent violent, le tonnerre et la pluie* ne troublèrent pas... » Chouen (entend Sseu-ma Ts'ien) — *l'Empire* (dit une autre version) (699). Ce dernier sens est très satisfaisant : sous la surveillance de Chouen quand il fut Ta-fou (entendez : *Trois-Ducs*), la Nature se tint tranquille.

Mais les historiens ne songent pas à tout et des passions diverses les inspirent.

p.285 # Un autre Souverain a subi un orage sur la montagne : il n'est autre que Ts'in Che Houang-ti, le fondateur de l'Empire. Les lettrés orthodoxes du temps des Han ne l'aimaient point. Sseu-ma Ts'ien raconte qu'en 219 il monta sur la montagne sainte, le T'ai chan, et y fit le sacrifice *fong.* « Quand il descendit, *un orage de vent et de pluie survint* (700). »

Le même auteur nous apprend par ailleurs que le peuple et surtout les lettrés détestaient l'Empereur. « Tous le *calomniaient* disant : « Quand Che-houang est monté sur le T'ai chan, « il a été assailli par un *orage de vent et de pluie* et il n'a pu accomplir les cérémonies *fong* et *chan.* N'est-ce pas ce que l'on « entend, quand on dit : n'avoir pas la vertu requise pour accomplir les cérémonies (701) ? » — Les cérémonies *fong* et *chan* qu'on fait sur la montagne servent à célébrer l'avènement d'une Dynastie et d'un Ordre nouveaux. Quand la Dynastie ne mérite point de disparaître sitôt fondée (comme disparut celle de Ts'in Che

Houang-ti) — mais qu'au contraire elle établit un Ordre concordant — la Nature n'est point troublée.

Ts'in Che Houang-ti méritait de subir l'orage et Chouen de ne point le subir. — Chouen cependant (selon Sseu-ma Ts'ien) subit l'orage. Seulement il le supporta stoïquement : c'était une autre façon de prouver sa vertu.

Wang Tch'ong admettrait volontiers que Ta-lou est un titre et non une forêt. Il rapporte pourtant le fait (702) que Chouen p.286 entra dans la forêt et réussit à ne point être dévoré par les tigres et les loups ni piqué par les serpents. Et même, il rapproche ce fait de la triple exposition de Heou-tsi. À sa naissance, Heou-tsi fut exposé dans une ruelle, dans une fort, sur un étang glacé. Les bêtes le protégèrent au lieu de le tuer. Heou-tsi, après cette ordalie *triple et totale,* fut recueilli et devint le Dieu des Moissons, celui qui a la Vertu d'aider la Nature (703).

C'est immédiatement après l'épreuve subie dans la brousse, que Yao dit à Chouen : « Voici la *troisième* année : montez à la dignité de Souverain ! » (704).

Chouen s'est échappé du grenier en flammes et du puits fermé parce qu'il connaissait l'Art de l'Oiseau et l'Art du Dragon. Dans la forêt battue par l'orage, les bêtes n'ont rien pu tenter contre lui. Sans doute avait-il appris les prestiges utiles : ce sont, on le verra, ceux que confère l'art de la danse (705).

2. I. B. 3. La retraite du chef vieilli

Au bout du long chemin d'épreuves parcouru depuis le mariage qui a fait de lui le gendre de son prédécesseur, le nouveau chef voit confirmer sa vocation souveraine. La carrière du vieux chef est alors terminée. Il entre dans l'honorariat.

p.287 L'histoire de Yao est finie quand il a remis ses pouvoirs à Chouen. De ce moment à sa mort, aucun fait ne signale son existence. Il ne vit que pour remplir une durée rituelle.

À 70 ans d'âge, un père de famille est vieux et cède à son fils la gérance de l'autorité domestique. La 70e année de *son règne,* Yao maria Chouen à ses filles et, trois ans après, céda l'autorité à Chouen, son gendre et son ministre (706). Il mourut 28 ans après avoir renoncé au pouvoir. Quand il eut porté le deuil 3 ans, Chouen devint Souverain (707).

La durée régulière de la vie humaine est de 100 ans. Yao, selon les *Annales sur bambou,* mourut après 100 ans *de règne.* — Un mariage devient définitif dès la 3e année (708). Le deuil est fini au début de la 3e année (709). Chouen devint Souverain 101 ans (c'est-à-dire 100 ans) après l'avènement de Yao, — du moins si les deux stages (matrimonial et funéraire) ne comptent, chacun, que pour deux ans et ne comptent, se redoublant, que pour deux ans à eux deux [70+28+(3+3)=100] (710).

p.288 La retraite de Yao dure le temps du ministère de Chouen. — Chouen épousa et devint gendre à 30 ans (70e année de Yao). Au bout, (non pas de 3) mais de 20 ans — *quand il eut 50 ans* (90e année de Yao) — il gouverna à la place de Yao. Huit ans après, Yao mourut et après 3 ans (=2 ans de deuil), Chouen procéda à son avènement. Il avait 58 ans quand Yao mourut, 61 ans (= 60 ans) quand « il remplaça Yao ». Sseu-ma Ts'ien lui accorde donc 39(= 40) années de règne. Il peut ainsi mourir à 100 ans (711).

La chronologie du *T'ong kien kang mou* donne à Chouen 48 ans de règne et celle des *Annales sur bambou* 53 ans de règne : elles ne diffèrent que par le fait que l'une soustrait (48) et l'autre ajoute (53) les années du deuil porté pour Yao. Le *Chou king* affirme que Chouen régna 50 ans (48=50=53) (712). — S'il est mort à 100 ans, il faut qu'il ait commencé de régner à 50 ans et non à 60 (= 61) ans, comme Sseu-ma Ts'ien l'affirme.

Laissons de côté les complications qu'entraîne le comput des années de deuil, comptées pour 2 ou pour 3, comptées en moins ou en plus. Le désaccord des chronologies — inexplicable s'il s'agit de faits historiques — se comprend parfaitement dès que l'on se rend compte que le

problème consistait à concilier deux schémas traditionnels, sinon rituels.

Le premier schéma dérive de l'idée que la vie humaine doit durer 100 ans. Les 100 années se divisent en trois parts. 3 est la caractéristique numérique des stages (par exemple, du stage de deuil et du stage matrimonial) ; 30, de même, caractérise une période d'entrée et une période de sortie. Il faut avoir 30 ans pour pénétrer dans la vie publique. Après quarante ans d'activité, à soixante-dix ans, commence un stage p.289 de 30 ans qui permet de sortir de la vie active et de se préparer à la mort.

Si l'entrée dans la vie publique (qui coïncide avec le mariage) a lieu à 30 ans et la sortie à 70 ans, c'est au milieu des quarante années d'activité qu'a lieu, à 50 ans, la promotion qui fait passer de l'état de simple noble à l'état de conseiller (713).

Ce second schéma entre en concurrence avec le premier, dès que l'on veut, d'une part, que l'entrée dans la vie publique et le mariage (30 ans) du nouveau chef (714) coïncident avec la retraite du vieux chef (70 ans), et, d'autre part, que la mort du vieux chef (100 ans) coïncide avec la promotion du nouveau chef (50 ans). Il faut alors que ce qui dure 30 ans pour l'un ne dure pour l'autre que 20 ans : d'où un décalage de 10 ans. Si l'on part du règne de Yao, Chouen a 61 (= 60 ans) au moment de son avènement. Il en a 50, si l'on s'occupe uniquement de sa propre carrière. — Sseu-ma Tsien, historien ingénieux, esquive la difficulté en coupant en deux parts les 30 ans de retraite de Yao : la vingtième année de cette retraite, Chouen devint fonctionnaire-Fils du Ciel : il avait alors 50 ans (715).

Les historiens chinois ne se sont point imposé volontairement de pareilles difficultés : elles résultaient pour eux de l'acceptation d'une croyance traditionnelle. Les hommes ne changent d'âge que de dix en dix ans : à chaque âge correspond un statut particulier (716).

p.290 Une promotion fait obtenir la Vertu du CIEL à celui qui donné la preuve qu'il possédait la Vertu de la TERRE. Cette promotion semble

correspondre au passage d'une catégorie d'âge à une autre catégorie. — Sans doute y a-t-il là un indice du fait que la société chinoise ancienne était organisée d'après un système de classes d'âge.

Pour résoudre les embarras de la chronologie, les historiens multiplient les promotions du ministre. Il y en a deux seulement qui semblent importantes.

La première a lieu quand est terminée la vie active de l'ancien chef ; la seconde, quand son règne est clos définitivement — au terme du deuil. La fin du deuil se dit *tchong* (fin) : c'est alors que se fait le sacrifice d'avènement. La fin de la vie active se dit aussi *tchong*. Chouen inaugura son règne personnel *dans le Wen-tsou*. Il avait auparavant « reçu la fin » de Yao, quand celui-ci prit sa retraite, *dans le Wen-tsou* (717).

Selon Sseu-ma Ts'ien, *Wen-tsou,* titre posthume, désigne le Grand Ancêtre de Yao et *son Temple.* Selon une autre tradition, *Wen-tsou* est le nom ancien du Ming-t'ang, *Maison du Calendrier.* — De fait, ce fut le premier jour du premier mois que Chouen « reçut la fin » de Yao (718).

Le Ming-t'ang est constamment mis en rapport avec la réunion en carré des Barbares qui apportent les tributs merveilleux des Quatre Mers. Le Ming-t'ang est toujours associé au Ling-t'ai, la Tour des Influences Heureuses, qu'entourent un p.291 étang et un parc où la Vertu souveraine fait prospérer les Bêtes de bon augure. Il est toujours associé au Pi-yong, bâtiment entouré d'un cercle d'eau et qui est une École : là se font les offrandes triomphales (719).

L'opinion chinoise, unanime, affirme que, dans les vieux âges, les jeunes gens s'initiaient à la vie publique, aux danses, au maniement des armes, dans les Ecoles et sous la direction des vieillards (720).

Les traditions diverses, vagues, fuyantes, relatives au Wen-tsou, au Ming-t'ang, au Ling-t'ai, au Pi-yong témoignent-elles d'une institution ancienne ? On peut penser que la Chine a connu, correspondant à une

organisation de la société par classes d'âge, l'existence d'un Prytanée ou d'une Maison des Hommes (721).

Pour que commence le règne d'une nouvelle Vertu souveraine, il faut *par deux fois* mettre fin à la Vertu dont le temps est achevé. Les deux cérémonies sont séparées par les 30 ans que dure la retraite du vieux chef. La dernière est p.292 placée à la fin du deuil de 3 ans. Il fut procédé, selon Sseu-ma Ts'ien, à la première quand Chouen eut été éprouvé 3 ans.

Qu'une épreuve soit triple ou qu'elle dure un temps triple (3 jours, 3 mois, 3 ans, 3 dizaines d'années, peu importe), elle est totale et définitive (722).

Fait étrange : le changement de règne n'a lieu que quand sont terminés *les 3 ans de deuil* (c'est alors seulement que le Temps peut être renouvelé). Ce fut pourtant après *les 3 ans de la première épreuve* que Chouen promulgua un Temps nouveau.

Quand Chouen eut achevé l'épreuve du deuil, il CÉDA *l'Empire* (*jáng*) *au fils de Yao* (723). [De même Yu, à la fin du deuil de Chouen, céda (*jáng*) l'Empire au fils de Chouen, Chang-kiun, comme Chouen l'avait cédé à Tan-tchou, fils de Yao. Et Sseu-ma Ts'ien saisit l'occasion pour nous assurer que le fils de Yao et le fils de Chouen eurent tous deux un domaine déterminé a pour y accomplir les sacrifices à leurs Ancêtres ; ils portaient leurs vêtements ; leurs rites et leurs musiques étaient conservés dans leur intégrité ; lorsqu'ils rendaient visite au Fils du Ciel, c'était en qualité d'Hôtes : le Fils du Ciel ne les traitait pas en vassaux, montrant ainsi qu'il ne se p.293 permettait pas d'agir de sa propre autorité (724). — Dans ces temps vertueux, la succession se faisait du plus digne au plus digne, et non de père en fils : mais les fils conservaient les privilèges et les insignes symboliques de la Vertu paternelle.]

Quand Chouen eut achevé sa première épreuve, Yao lui CÉDA *l'Empire* (*jáng*).

Lorsque Chouen cède l'Empire à Tan-tchou, Chouen garde l'Empire ; lorsque Yao cède l'Empire à Chouen, Chouen prend l'Empire et Yao ne le garde pas.

Jáng veut dire : céder le pas quand on a le droit de le prendre et quand, en fait, on le prendra. *Jáng* veut dire encore : céder pour obtenir, céder pour posséder.

Jàng veut dire : prendre de force, expulser ; ce mot s'emploie pour *jâng* : rites d'expulsion, expulser à l'aide de rites (725).

La cérémonie où Yao céda l'Empire à Chouen et où le temps fut renouvelé est en rapport soit avec l'expulsion des Quatre Maléficiences ensemble, soit avec l'expulsion et le dépècement du seul KOUEN, *père* du successeur *futur* de Chouen.

Une tradition veut que Tan-tchou, *fils* de Yao, ait été *expulsé* ; certains disent qu'il fut *tué.*

Une autre tradition explique que Yao s'étant perverti, Chouen l'emprisonna et empêcha Tan-tchou de revoir son père. La ville appelée : *Obstacle à Tchou,* rappellerait cet événement ; elle se trouvait dans la région appelée *Nan-ho* (726). — Sseu-ma Ts'ien écrit cette phrase, d'une rédaction étrange : « Chouen, quand fut fini le deuil de Yao, céda l'Empire (*jáng*) et s'écarta *devant* Tan-tchou au Sud de p.294 *Nan-ho*. » [On pourrait aussi bien comprendre : Chouen, ayant fait le rite de céder l'Empire, écarta Tan-tchou au Sud de Nan-ho.]

Certains auteurs, dits taoïstes, se plaisent à raconter que les anciens Souverains proposèrent souvent de céder à d'autres l'Empire (*jáng*).

Ceux qu'ils honoraient de cette proposition se suicidaient (727).

p.295 On le voit : le thème *taoïste* des sages cachés qui se suicident ou s'évanouissent mystérieusement, et qui deviennent Dieux en refusant d'être Rois, se raccorde au thème des ministres qu'on exécute

ou qui s'enfuient après un excès de fortune. L'un et l'autre thèmes s'apparentent aux thèmes des Rois fictifs et des Morts divinisantes.

Un fait paraît significatif. Dans l'ordre mythique, le renouveau des Vertus souveraines s'obtient par une expulsion et une intronisation qui ne sont pas seulement symétriques, mais qui se confondent. L'écartèlement des Vertus périmées ne se distingue pas de l'écartèlement des Vertus régulatrices. Dans l'ordre rituel, les épreuves du nouveau Chef font pendant à la retraite du Chef vieilli ou, plutôt, elles la doublent. Épreuves et retraite réalisent ensemble le renouvellement de l'Autorité. Les épreuves du Ministre pourraient servir à rajeunir le Prestige du vieux Chef de la même manière que la retraite de ce dernier aide à la constitution d'une autorité nouvelle, Au terme du temps d'épreuve et de retraite, l'un des deux devra se sacrifier et *céder* (*jang*) à l'autre le bénéfice acquis pour chacun d'eux par leurs efforts conjugués.

Le principe dualiste qui régit l'organisation de la famille et de la société exige l'alternance des Vertus. Il favorise le Ministre : le Chef ou son fils sont sacrifiés pour parfaire la Vertu souveraine chez celui qui n'est d'abord que *l'alter ego* du Chef. Quand dominera nettement le principe agnatique, ce sera (par une inversion du mécanisme) le sacrifice du Ministre qui p.296 permettra d'obtenir le rajeunissement et la transmission des Vertus souveraines. Nous verrons que, devenu alors le Héraut de la Dynastie, le Ministre est encore *l'aller ego* du Chef : *victime des expiations nécessaires à toute constitution de* pouvoir, le Ministre est présenté comme l'auteur de la Danse qui commémore le triomphe de la dynastie, et, pourtant, cette Danse passe pour célébrer *le sacrifice et le dévouement* de l'Ancêtre Fondateur. Entre le Ministre et le Souverain, la peine et la gloire restent communes, même quand elles semblent inégalement partagées.

*

Les historiens ont écrit la Vie de Souverains Antiques, uniformément bons et vertueux, modèles d'humanité. Dans les débris de légendes,

usés et décolorés, qu'ils n'ont utilisés qu'en les déformant, quelques traits aberrants se sont glissés. Extraire des faits réels de ces récits concertés est une entreprise désespérée. Pourtant l'analyse révèle quelques données précieuses.

La transmission du pouvoir se fait, au temps de Yao et de Chouen, de Souverain à Ministre, à l'exclusion des fils ; on doit supposer que l'hérédité agnatique n'était point établie.

La Vertu du Ciel et la Vertu de la Terre s'opposent et alternent. L'une appartient au Souverain, l'autre au Ministre qui succède. Sans doute la dualité du pouvoir et le système de succession sont-ils en rapport avec une organisation dualiste de la société et de la famille.

Quelques traits incertains et faiblement marqués se laissent distinguer : importance des classes d'âge — réunions masculines dans un édifice sacré où l'on met en ordre les secteurs de l'Espace et du Temps et qui ressemble à un prytanée — épreuves subies dans la brousse et, peut-être, par fumigation et bain, dans un Temple — Génies héraldiques des Orients, p.297 renouvelés à chaque avènement et installés à l'aide d'une cérémonie où semblent jouer un grand rôle les rites d'expulsion et les danses animales. Ces Génies président à une répartition cardinale des emplois sociaux.

C'est peut-être un sérieux progrès que d'avoir entrevu ces traits effacés. Voici le principal bénéfice de l'analyse : elle nous a montré qu'une fondation de pouvoir correspond à la création d'un Ordre neuf. Une méthode d'extrapolation nous est ouverte. Il existe des fêtes proprement calendériques qui servent à renouveler le Temps. L'avènement d'un chef nouveau comprend une expulsion et une cession (*jáng*) de pouvoir ; l'installation de nouvelles vertus calendériques se résume en une danse où l'on expulse (*jàng*) à la fois des vertus périmées et des victimes écartelées.

@

2. II. CHAPITRE II

Danses masquées

2. II. A. Intronisation et expulsion des génies de l'année

p.298 Une Année est un Temps marqué de caractères propres.

Les Génies qui présidaient à l'année finie, ne peuvent présider à l'année nouvelle. Un début d'année est une période d'avènement.

L'intronisation des Génies annuels s'opère grâce à l'expulsion de la vieille année.

Wang Tch'ong a écrit sur ce sujet quelques réflexions caractéristiques. Il oppose les SACRIFICES — où les hommes sont les hôtes des puissances sacrées — aux cérémonies d'AVERSION — où sont écartées les mauvaises influences. Il signale un contraste et y trouve la preuve que les croyances relatives aux esprits sont absurdes. Les esprits sont d'abord traités en invités ; on les nourrit, puis on les chasse avec des épées et des bâtons. Wang Tch'ong pense surtout aux Douze Génies de la Maison : ils y vivent comme des Hôtes et pourtant on les expulse. Ces Douze Génies sont des Bêtes Divines.

Leur force empêche les puissances malignes d'entrer dans la maison. Mais, ou bien les Douze Génies existent et l'expulsion n'est pas nécessaire, car, s'ils ont fait leur métier, elle est sans raison ; ou bien les Douze Génies n'existent pas : en ce cas, p.299 pourquoi existerait-il des forces malignes ? À quoi sert donc la cérémonie d'aversion (728) ?

Wang Tch'ong est un esprit fort. Ses intentions valent mieux que ses raisonnements. Expulser et introniser lui paraissent contradictoires. Pourtant il signale ce fait : les exorcismes pratiqués sous les Han dérivent d'une cérémonie ancienne où l'on chassait les pestilences. « À la fin de l'année, toutes affaires étant terminées, on expulsait les Esprits pestilentiels afin de *reconduire le Vieux, d'aller au-devant du Neuf* et de faire entrer les Influences Heureuses : (729) ».

On ne peut mieux donner à sentir que *le renouvellement des génies annuels se fait à l'aide d'une intronisation et d'une expulsion indissolublement liées.*

2. II. A. 1 La danse des Douze Animaux

Nous possédons deux descriptions assez étendues de la cérémonie du changement d'année. L'une figure dans le *Heou Han chou*, l'autre dans le *T'ang chou*. Elles ne diffèrent que dans le détail (730).

p.300 L'essentiel de la fête était une danse : la danse des Douze Animaux.

La cérémonie se nommait Ta No (le grand No : No [] ou [] : ce dernier caractère signifie « Calamité »). Elle avait pour but d'expulser les Pestilences. Elle se faisait dans le palais impérial (731). On y employait un nombreux personnel (732). Les principaux exécutants étaient des jeunes garçons. Sous les Han (733), il y en avait 120. Ils devaient avoir de 10 à 12 ans (734) ; ils portaient un bonnet rouge et une tunique noire (735) et tenaient p.301 en mains de gros tambourins à manche (736). Le personnage qui jouait le premier rôle dans la cérémonie, le Fang-siang-che, avait quatre yeux de métal jaune et portait une peau d'ours. Son habit supérieur était noir et son habit inférieur rouge. Il tenait une lance et brandissait un bouclier (737). Il y avait en outre 12 animaux avec poils (ou plumes) et cornes (738). On les faisait entrer dans la salle du trône où nombre de fonctionnaires et de gardes étaient groupés, portant tous un bonnet rouge. Les jeunes garçons psalmodiaient d'abord en chœur une imprécation menaçante à l'adresse des Choses Mauvaises ; puis l'on exécutait la danse du Fang-siang-che et des Douze Animaux. Tous faisaient, en poussant de grands cris, *trois fois* le tour de la salie, et, *portant des torches*, sortaient, pour reconduire au dehors les Pestilences, par la porte du *Sud*. Une première troupe de cavaliers, se passant les flambeaux, p.302 les transportaient hors de l'enceinte du palais ; cinq cohortes de cavaliers nouveaux s'en chargeaient alors et allaient les jeter dans la rivière Lo (739). — L'expulsion terminée, des figurines d'hommes en bois de pêcher, des effigies de Yu-liu et des cordes de jonc étaient

disposées sur les portes pour l'année nouvelle et l'on remettait aux principaux dignitaires des lances de jonc et des bâtons de pêcher (740).

p.303 Les Rites des Souei et des T'ang ne mentionnent ni la course aux flambeaux, ni les rites d'intronisation de l'année nouvelle dont parle le rituel des Han. Ils parlent, en revanche, des victimes qui étaient, à la fin de la cérémonie, *sacrifiées et écartelées* aux portes par où sortaient les exorcistes [c'est-à-dire, sous les T'ang, à la porte du palais (*centre*) et aux *quatre* portes cardinales de la capitale]. Le bélier et le coq écartelés, avec accompagnement de libations, étaient enfouis dans une fosse. Une prière écrite était lue par un invocateur : elle indiquait qu'en telle année l'invocateur Un Tel avait été chargé d'avertir le (les) Chen de T'ai Yin (le Yin suprême). — Les conceptions relatives à T'ai Yin ont varié avec le temps et les écoles ; sans doute l'idée qu'on a ici en vue se rapproche-t-elle de celle qui s'exprime ainsi dans un autre ouvrage : « Quand le Soleil va dans les demeures du Nord, le Nord étant le Grand Yin (*Ta* ou *T'ai Yin*), on craint qu'il (le Soleil, qui est Yang) ne soit opprimé (par le Yin). On donne donc aux officiers l'ordre de faire (la cérémonie) Ta No, afin de soutenir le Yang et d'opprimer le Yin. (On emploie pour cela) le Fang-siang-che, les serviteurs publics, ainsi que des *jeunes filles* qui se servent d'*arcs de pêcher*, de *flèches d'épine* et de *tambours de terre* (741). »

p.305 Le pêcher n'a pas cessé, après les Han, de jouer un rôle aux fêtes du nouvel an. *L'écartèlement des victimes* à l'occasion du No, loin d'avoir commencé après les Han, était en usage avant leur dynastie (742). Les rituels s'occupent surtout de règles protocolaires (nombre, costume, rang des exécutants) qui fixent le degré de magnificence de la fête. Ils ne cherchent pas à donner un tableau complet des rites et, moins encore, à en déterminer le sens. Le rituel des T'ang semble mettre la cérémonie du Ta No en relation avec un point critique de la vie du Soleil. Rien n'indique que cette idée soit récente, rien ne prouve non plus que ç'ait toujours été l'idée principale de la Fête (743).

2. II. A. 2. Génies des mois et génies des éléments

Le nombre et l'âge des jeunes gens varient selon les rituels. Le Fang-siang-che reste toujours le principal personnage de la cérémonie. Le point central est la danse du Fang-siang-che et des *Douze Animaux*.

Les Douze Animaux sont-ils les emblèmes des *Douze Mois* ?

p.306 # La liste de ces Bêtes est la même, exactement, dans le *T'ang chou* et le *Han chou*. Le *Souei chou* se borne, à titre d'exemples, à en nommer deux qui se retrouvent dans la liste commune (744). Wang Tch'ong, qui vivait sous les Han, parle d'une part, des *Esprits* (Kouei) de la Maison qu'il semble apparenter au Dragon Vert et au Tigre Blanc, génies de l'Est et de l'Ouest ; il appelle ces Esprits les *Douze Génies* (Chen) (745). Dans un autre passage, il paraît les apparenter à T'ai Souei dont il dit que c'est un génie céleste d'une nature analogue au Dragon Vert (746). T'ai Souei ou Souei Yin (le Yin de l'Année) est un corps astral qui se déplace en sens inverse de Souei Sing, la planète de l'année (Jupiter), et symétriquement à elle. Le cycle de Jupiter ou de T'ai Souei est le principe d'une division du temps en périodes de *Douze ans*, chaque année étant définie par l'un des caractères cycliques qui servent aussi pour *les mois* et *les heures* (747). Parmi les *Douze Génies* qu'il rapproche de T'ai Souei, Wang Tch'ong nomme Teng-ming et Ts'ong-k'ouei qui ne figurent pas dans les listes des *Douze Animaux*.

Ts'ong-k'ouei paraît être en rapport avec le troisième et Teng-ming avec le deuxième mois de l'année (748).

Les *Douze Animaux*, dans l'invocation psalmodiée où ils sont nommés, sont désignés par des expressions intraduisibles p.307 et qui paraissent ne présenter aucun sens. La glose n'essaie point de les expliquer. Elle se contente de les rapprocher de monstres moins obscurs (749). Quelques-uns de ceux-ci figurent dans les listes des animaux qui sont les prodiges de l'eau, de la terre, du bois (c'est-à-dire de différents éléments), et aussi des tertres, des monts, des marais (c'est-à-dire de diverses sortes de terrains) (750).

Tchouang tseu (751) donne une liste de ce genre ; il y fait entrer *les génies de la maison*. [*Ceux-ci sont au nombre de* SIX, *mais, deux* p.308 *d'entre eux formant* UN COUPLE, *ils sont répartis dans* CINQ *lieux* différents (752).] Le Li est le génie de l'impluvium placé sous les ouvertures du toit (753) ; le Kie est le génie du *foyer* : il porte des habits rouges et ressemble à une belle femme (754) ; le Lei-t'ing « tonnerre-foudre » réside dans les balayures entassées à l'intérieur de la *porte à un battant* de la maison (755) ; le *Pei-a* et le p.309 *Wa-long* sautillent au Nord-Est (ou au Nord), tandis que le *Yi-yang* habite au Nord-Ouest (756). *Le Yi-yang* a une tête de chien ou de léopard et une queue de cheval. Le *Wa-long* ressemble à un petit enfant grand d'un pied quatre pouces. Il a une épée à la ceinture et tient une lance. Il porte un vêtement noir et un bonnet rouge, *exactement comme les enfants qui participent au Grand No*.

Tchang Heng, dans le passage du *Tong king fou* qui sert de commentaire à l'imprécation du No hivernal, ne nomme aucun des Êtres qui, d'après Tchouang tseu, habitent les maisons ; mais, tout à la fin de son énumération, il déclare que l'on « tue *Ye-tchong* et que l'on extermine *Yeou-kouang* ». *Ye-tchong* et *Yeou-kouang*, bien que l'auteur signale deux opérations meurtrières, sont considérées par le commentateur comme formant un groupe de HUIT Frères qui vivent parmi les hommes (757). Peut-être faut-il les rapprocher du plus jeune des TROIS *fils* de Tchouan-hiu qui réside dans les coins des habitations humaines et se plaît à effrayer les petits enfants (758).

Ce fils de Tchouan-hiu, mort en bas âge comme ses frères, est, comme eux, un Esprit de la Pestilence. Selon Wang Tch'ong (759), c'était ces trois Esprits que visait anciennement la cérémonie d'expulsion qui sert aussi à accueillir l'année nouvelle.

Le premier des frères qui habite le Yang-tseu Kiang est p.310 essentiellement Esprit de Pestilence. Le second se tient dans la rivière Jo : il est *Wang-leang* et *Yu-kouei* (760). Le *Wang-leang* p.311 ainsi que *K'ouei* (761) étaient, au dire de Confucius (762), les prodiges du bois et

de la pierre. Selon Wei Tchao, cette expression : bois et pierre, désigne les montagnes. En effet, Tchouang tseu considère que *K'ouei* réside dans les montagnes. Le *Wang-leang*, d'autre part, est l'essence des monts. Il sait imiter la voix humaine et tromper les hommes. Tchang Heng ne cite point le *Wang-leang*, mais nomme le *Fang-leang* dont on nous dit qu'il est le génie des marais herbeux. Le *Tcheou li* (763) enseigne que le Fang-siang-che qui, dans la cérémonie No, chasse les Pestilences, était aussi employé à chasser des fosses mortuaires les *Fang-leang*. *Fang-leang* équivaut, dit-on, à *Wang-leang*.

D'après les gloses du *Tong king fou*, ce n'est point le *Fang-leang* (ou *Wang-leang*) qui est le génie de la pierre et du bois, mais le *Wang-siang*. Confucius, Tchouang tseu et Houai-nan tseu (764) déclarent que le *Wang-siang* est un prodige de l'Eau. p.312 Confucius l'apparie à *K'ouei*, tandis qu'il apparie le *Wang-leang* au dragon (*long*). Tchang Heng apparie le *Wang-leang* à *K'ouei* et à *Kiu*. — Si le *Wang-leang* est *fils d'un des Cinq Souverains*, *K'ouei et Long*, « le Dragon », sont les *ministres* de Chouen, le plus célèbre des *Cinq Souverains*. *K'ouei* est un musicien ; il est aussi, ainsi que *Long*, un DANSEUR (765).

p.313 Tchang Heng dit qu'on coupe à la hache le *K'iu-k'ouang* (mot à mot : chien enragé ; *k'ouang* signifie aussi *fou* et *présomptueux*). Il s'agit, nous dit-on, d'un DÉMON SANS TÊTE. Les Démons sans tête provoquent la sécheresse en dansant une DANSE DES ARMES. Le *Chan hai king* signale dans l'Extrême-Occident un être nommé Hing-yao ou Hing t'ien ou encore Hing ts'an (*yao* veut dire *mort prématurément* et *ts'an* signifie *exécuté*) qui « *disputa au Souverain la puissance sacrée* (chen)... ». Le Souverain lui *coupa la tête* et l'enterra dans la Montagne Tch'ang-yang (= *Heng chan, Montagne cardinale du Nord*) : de ses mamelles, il se fit des yeux ; de son nombril, il se fit une bouche : *brandissant le bouclier et la hache*, il DANSE (766) ». C'est aussi dans l'Extrême-Ouest que « se dresse *un homme sans tête, brandissant la lance et le bouclier* ; il s'appelle Hia-keng [*Hia* signifie été, mais est encore le nom de la première dynastie ; *Keng* veut dire *laboureur*]. Jadis Kie, *le dernier souverain* des *Hia*, fut, à Tchang chan, combattu

par T'ang, *Fondateur des Yin,* et *subit une défaite*. T'ang *coupa la tête* à Keng par devant (?). Keng, quand il se dressa *sans tête*, p.314 courut pour fuir le châtiment et descendit sur la montagne Wou (767).

Le Laboureur (*Keng*-fou) figure dans la liste de Tchang Heng. On l'emprisonne, dit-on, dans le gouffre de Ts'ing-ling. En effet, d'après le *Chan hai king*, le Chen (génie) Keng-fou (*le Laboureur*) a, pour lieu habituel de promenade le gouffre de Ts'ing-ling. Quand il y entre ou qu'il en sort, il se produit un éclat de lumière. Lorsqu'il se manifeste, le pays (où il p.315 apparaît) *subit une défaite*. Là se trouvent aussi neuf cloches dont le chant prévoit la tombée du givre (768) ». C'est aussi à Ts'ing-ling que cet homme du Nord nommé Wou-tchai alla se noyer quand Chouen, dont il était l'ami, *lui céda* (jáng) *l'Empire*. — *Le Laboureur* est un génie de la sécheresse et c'est « parce qu'il déteste l'eau » et « pour qu'il ne puisse plus nuire » qu'on l'emprisonne dans Ts'ing-ling (769). — # C'est pour la même raison que l'on noie dans l'Étang Divin Niu-pa. *Niu-pa* (ou Pa) est la Sécheresse en personne. Elle est fille du Ciel ou de Houang-ti. *Elle a rendu possible l'avènement de ce Souverain*. On raconte aussi *qu'elle a été exilée par lui dans les Marches Désertes du Nord* (770).

p.316 Houang-ti, le premier des Cinq Souverains, eut pour Ministre Tch'e-yeou. On dit encore qu'il combattit Tch'e-yeou et qu'avec l'aide de *Niu-pa*, il le tua. *Tch'e-yeou* était le chef de *Tch'e-mei* (771). Les *Tch'e-mei* sont les génies des marais de montagne. Tchang Heng nous dit qu'on les rejetait. Nous savons que les quatre Bannis des Monts polaires avaient pour charge de repousser les *Tch'e-mei* (772). *Mei* désigne l'ensemble des choses VIEILLIES ET DEVENUES MALFAISANTES) (773). Quand Tchang Heng veut faire tenir en une seule expression toute la cérémonie, il écrit qu'on expulsait les Pestilences *aux* p.317 *Quatre Bouts du Monde* (774). [Le mot *Tch'e, rouge*, signifie aussi « expulser, arracher » ; il figure dans le titre d'un officier nommé par le *Tcheou li* qui avait pour charge d'expulser les bêtes cachées dans les murs des maisons, en les attaquant avec les cendres et le bouillon d'huîtres brûlées (775). — Le mot *pŏ* désigne les herbes desséchées et

les chaumes ; écrit avec une autre clé pă, il veut dire *arracher, détruire*, ou bien, écrit *Pŏ* et *Pă* ou *Pŏ*, il signifie : Sécheresse.]

Le Wei-t'o que l'on décapitait est, lui aussi, un génie des marais. C'est une sorte de serpent épais comme un essieu et long comme un timon qui est coiffé de rouge vif et vêtu de pourpre (couleur princière) (776). Il est rapport avec *les avènements*, car qui le voit devient Hégémon et qui le mange possède l'Empire. Les glosateurs du *Chan hai king* assimilent le Wei-t'o (on dit aussi Wei-yi) au Fei-yi lequel n'est autre que le Wei ou Kouei et devrait s'écrire Wei-yi ou Wei-t'o. Le Wei est le génie des rivières desséchées ; le Fei-yi (ou Wei-yi) dont la résidence est le *Mont cardinal du Nord* (*Heng chan*) ou le Mont cardinal de l'Ouest (Houa chan) se montra *au moment où T'ang le Victorieux fonda la dynastie Yin et eut à subir la sécheresse* (777).

L'expression wei t'o peint un mouvement tortueux ou *les plis d'un drapeau qui flotte*, ou bien encore une p.318 démarche souple et aisée (778) ; la même idée est indiquée par l'expression wei-souei, dans laquelle *souei* est mis pour *t'o* (779). Parmi les Douze Animaux énumérés dans l'invocation du *Han chou* et du *T'ang chou*, il en est un qui est nommé Wei-souei. Peut-être doit-on reconnaître en lui le Wei-t'o qui figure dans la liste de Tchang Heng et dans Tchouang tseu.

Des noms qui correspondent peut-être à des *noms secrets* ou à des *sobriquets*, sont donnés à toutes les autres bêtes. Le sens de ces dénominations nous échappe. Une seule est claire (c'est l'une des deux qui figure au *Souei chou*) : une des Douze Bêtes est K'iong-k'i. K'iong-k'i, le Vaurien, est le *sobriquet* (le nom secret ?) de Kong-kong, *l'un des Quatre Monstres bannis* par Chouen quand il prit le pouvoir.

K'iong-k'i correspond au Vent Kouang-mo, qui est le Vent du plein Nord, du trigramme Kouen, du tambour et du p.319 solstice d'hiver (780) [Le solstice d'hiver, dans le calendrier régulier, tombe au 11e mois ; K'iong-k'i est le 11e animal de la liste.] Il est chargé de manger les *kou*, c'est-à-dire ce qui, par excellence, est Maléfice (781). Les tigres passent pour les plus

grands ennemis des Esprits du mal ; K'iong-k'i est un tigre ailé. Il était peut-être le principal des animaux danseurs de la fête hivernale.

Avant que les êtres malfaisants ne soient liés dans le triple cercle de la danse, les jeunes garçons chantent en chœur « Kia-tso mange les (choses) néfastes — Fei-wei mange les tigres — Hiong-po mange les Mei (êtres vieillis et malfaisants) — T'eng-kien mange les (choses de) mauvais augure — Lan-tchou mange les calamités — Po-k'i mange les rêves — K'iang-leang et Tsou-ming, ensemble, mangent les morts écartelés et les âmes parasites (?) — Wei-souei (Wei-t'o ?) mange les Kouan (?) — Ts'ouo-touan mange les Géants — K'iong-k'i et T'eng-ken, ensemble, mangent les Maléfices (kou) — (que) ces Douze génies (Chen) chassent le Mauvais et le Néfaste ! — (qu'ils fassent) rougir (?) vos corps ! — (qu'ils) brisent votre épine dorsale et vos articulations ! — (qu'ils) dépècent votre chair ! — (qu'ils) arrachent p.320 vos poumons et vos entrailles ! — vous, si vous ne vous *hâtez* pas de partir, les retardataires serviront de pâture (782) ! »

L'incantation psalmodiée au cours du grand No est intraduisible, non seulement à cause de l'obscurité des formules et des noms qu'on y rencontre mais aussi parce qu'on ne saurait dire si les verbes y sont à l'impératif, à l'optatif ou à l'indicatif. En fait, il suffit que les mots soient énoncés pour que les choses qu'ils évoquent se réalisent.

La formule du No s'apparente aux formules d'imprécation qui vouaient un condamné aux forces de destruction les moins honorables. Mais, ici, les condamnés sont dévorés ou menacés de l'être. Fait curieux : les tigres, ces épouvantails des esprits malins, sont parmi les dévorés ; parmi les dévorants se trouve K'iong-k'i le tigre, être malfaisant, monstre anthropophage.

Sans doute n'y a-t-il pas une différence de nature entre les mangeurs et les mangés. Les esprits et les génies reçus et nourris dans la maison (783) pendant l'année écoulée sont expulsés et remplacés par des génies et des esprits d'une puissance renouvelée : *reconduire le vieux, introduire le neuf* sont les deux aspects d'une même opération rituelle.

2. II. B. L'hiver, temps de retraite

2. II. B. 1 Joutes, masques, possession

p.321 Les descriptions officielles des cérémonies No nous renseignent fort mal sur les fêtes de l'Année nouvelle.

Nous connaissons, par hasard, leur aspect populaire, pour une époque, il est vrai, assez basse : celle des petites dynasties du Nord (386-581 ap. J.-C.) (784). Les fêtes populaires indignèrent alors Lieou Yu, un lettré, qui rédigea un placet afin de les faire abolir.

Il avait constaté que les gens du peuple « le 15e jour du 1er mois, *jouaient à la lutte* (785), et se livraient entre eux à des *joutes de hâbleries* (786), jusqu'à *dissiper leur avoir* » ; il écrivit alors : « J'ai vu moi-même, à la capitale et ailleurs, chaque nuit de la pleine lune du premier mois, des rues et des venelles pleines de monde où le *bruit des tambours* assourdit le Ciel, et où les *flambeaux* illuminent la Terre. Les gens portent des *masques figurant des animaux, les hommes s'habillent en femmes ;* chanteurs et bateleurs se déguisent d'étrange façon. Hommes et femmes vont ensemble au spectacle, et se trouvent réunis sans s'éviter les uns les autres. Ils gaspillent leurs biens, détruisent leur héritage, et, *dans* p.322 *ces* joutes, en un instant, épuisent leurs richesses domestiques... »

Tout, dans ces fêtes, heurtait l'orthodoxie. La cérémonie officielle du No, où pourtant le mélange des sexes était évité, n'a pas trouvé grâce auprès des puristes.

À partir des T'ang, les Histoires n'en font plus mention. Le déguisement du Fang-siang-che paraît un témoignage de barbarie, c'est-à-dire de décadence. La critique orthodoxe (qui poursuit son œuvre d'épuration au moins autant en faveur du passé qu'en faveur de l'avenir) déclare que le passage du *Tcheou li* où il est nommé et qui déshonore ce texte antique, est une interpolation (787).

« Le Fang-siang-che, dit le *Tcheou li,* porte une peau d'ours et quatre yeux de métal jaune ; il a un vêtement supérieur noir et un

vêtement inférieur rouge ; il tient une lance ; il brandit un bouclier. À la tête des serviteurs publics, il fait les cérémonies saisonnières du No. Il *cherche partout* dans les habitations et chasse les pestilences (788). »

Cette description est reprise, à peu près textuellement, par le *Han chou ;* le *Souei chou* dit avec plus de précision que la peau d'ours recouvre la tête ; le *T'ang chou* écrit que le Fang-siang-che a un masque, quatre yeux de métal jaune et est couvert d'une peau d'ours. Tous ces textes signalent l'habit mi-parti noir et rouge. Il n'est pas douteux p.323 que la peau d'ours couvre la tête et constitue un masque. Le *Han chou* affirme qu'il est nécessaire de porter un masque de bois figurant (une tête) d'animal pour participer à la célébration du No.

La danse masquée du Fang-siang-che et des Douze Animaux est-elle une invention des Han, justifiée par une interpolation glissée dans le *Tcheou li ?* Cette idée semblera peu fondée, si l'on remarque que dans la cérémonie des Pa Tcha, dont l'antiquité ne peut être niée, et où l'on *cherchait de toutes parts* les Esprits pour leur témoigner de la reconnaissance (789), on allait au-devant de tigres et de chats, destructeurs des mulots et des sangliers. *Aller au-devant* est un terme rituel qui désigne la réception faite aux représentants des Esprits. Le représentant d'un défunt est habillé comme le mort qu'il représente : les représentants des bêtes fêtées aux Pa Tcha étaient, sans doute, costumés en bêtes. Un auteur admet, au reste, que ces fêtes ressemblaient à des représentations théatrales (790).

L'importance du rôle que jouaient, dans la société de l'époque *Tch'ouen ts'ieou,* les comédiens et les bouffons est bien attestée. Un de ces personnages est resté célèbre parce qu'il fut l'amant d'une princesse, Li-ki, femme du duc Hien de Tsin (676-651 av. J.-C.). Il fut mêlé aux machinations qui aboutirent au suicide de Chen-cheng, héritier désigné et fils d'une première femme du duc de Tsin (791). Le premier signe de la p.324 disgrâce de l'héritier apparut lorsque son père, le chargeant d'un commandement d'armée (en 660), lui donna à porter un demi-cercle de métal et un *habit mi-parti.* Ces ornements étranges sont, dans le *Tso tchouan,* l'occasion de plusieurs discours où différents

vassaux montrent leur sens des symboles et font preuve d'intelligence politique (792). Le *Kouo yu* explique que ce fut à l'instigation de Li-ki, agissant sur les conseils de son amant, que Chen-cheng reçut son commandement, le demi-cercle de métal et un vêtement mi-parti (793) : « ce vêtement, s'écria-t-on, est l'habit consacré d'un *K'ouang-fou* (794).

Le Fang-siang-che du *Tcheou li* avait quatre auxiliaires nommés *K'ouang-fou.* Ceux-ci ne portaient point comme lui quatre yeux de métal autour de leur tête, mais deux yeux seulement. Leur habit ressemblait, sans doute, à celui de leur chef, qui était mi-parti noir et mi-parti rouge. # — *Le général, qui part pour la guerre, se coupe les ongles des pieds et des mains pour marquer qu'il se dévoue à la mort* (795). *Les K'ouang-fou, au moment où* p.325 *l'on consacrait leur vêtement, prononçaient un serment : « nous ne reviendrons qu'après avoir combattu jusqu'au bout* (796). »

Un comédien qui désirait ridiculiser et perdre un prince héritier nommé général, devait tout de suite concevoir l'idée de le déguiser en apprenti-exorciste. Mais le déguisement de Chen-cheng n'est plus compris des rédacteurs du *Tso tchouan.* Ils l'expliquent en métaphysiciens de la politique, et pourtant ils le traitent comme une donnée historique. C'est là un indice que l'anecdote est ancienne. Le Fang-siang-che n'est pas une invention des Han.

Le masque n'est pas non plus une innovation. Le *Han chou* le nomme à l'aide d'une périphrase et le nom moderne (faux visage) apparaît seulement dans le *T'ang chou*. Mais le *Chouo wen* contient un mot qui signifie masque et *se dit spécialement des masques portés au moment où l'on expulsait les Pestilences :* c'est le mot k'i qui peut encore s'écrire [], [], et [] (797). Il semble p.326 évoquer l'idée d'une tête à pans carrés et ornée de *quatre yeux*. — Siun tseu affirme que Confucius ressemblait de visage à un masque de Fang-siang-che (798).

Les glossateurs de Siun-tseu sont d'avis qu'il entend parler du masque des acolytes du Fang-siang-che, lequel n'est orné que de deux

yeux (799). Ces acolytes portent le nom de Fous (K'ouang-fou). Nous savons par Tchouang tseu que l'on appelait : *fous* (k'ouang) des personnages pleins de sagesse mais possédés d'un esprit divin (800). Le vicomte de Wei, Ki-tseu, passe pour être l'auteur du *Grand Plan* et le premier des philosophes chinois. Il contrefit le *fou,* tout en jouant de la musique (801). Sans doute, quand ils dansaient, le Fang-siang-che p.327 et ses acolytes, avaient-ils, sous leurs masques, le visage transfiguré par l'extase.

Les expressions *fous* et *jeunes fous* se retrouvent dans quelques pièces du *Che king* où il est question de jeunes gens participant aux fêtes et aux danses de printemps ou d'automne (802). La fête des Pa Tcha dérive apparemment des fêtes automnales (803). Confucius assista à l'une de ces fêtes ; un de ses disciples déclara que « les gens du pays étaient tous comme *fous* » (804). L'excitation ne devait pas être moindre au cours du Grand No. Confucius, quand les villageois le célébraient, prenait soin de revêtir ses habits de cour et de se tenir debout, à la place du chef de culte, sur les degrés de l'Est. Il espérait ainsi rassurer *les génies de la maison* (805).

2. II. B. 2. Morte-saison et saison des morts

Nous admettrons que la cérémonie hivernale du grand No dérive d'une fête populaire ancienne. Elle était caractérisée par p.328 des danses masquées et par une excitation allant jusqu'à l'extase. Les danseurs figuraient des animaux, distribués par orients ou par mois, selon tel ou tel système de classification spatiale et temporelle [impliquant soit une répartition par 5 soit une répartition par 6 (et 12)].

Cette fête, incorporée dans les rituels dynastiques, s'est appauvrie et schématisée (806). À côté de la cérémonie officielle, se sont conservés des usages populaires, dont les lettrés ne parlaient point et qui, heureusement, ont scandalisé Lieou Yu. C'est grâce à lui que nous savons l'importance qu'y conservaient les joutes et les surenchères par lesquelles on allait jusqu'à se ruiner.

Lieou Yu nous apprend aussi (c'était le principal sujet de scandale) que les fêtes populaires du nouvel an étaient une occasion de licences sexuelles. Hommes et femmes se mêlaient. Des hommes s'habillaient en femmes.

Pendant la période *Tch'ouen ts'ieou,* à un moment où d'autres seigneuries obtenaient la pluie de printemps à l'aide de danses mêlant filles et garçons, les gens de Lou la réalisaient en se bornant à faire danser face à face deux bandes d'hommes faits et de *jeunes garçons* (807). De même, pour le No officiel, ne sont employés que des fonctionnaires et des enfants. Quelques textes signaient pourtant — curieuse survivance qu'abritaient les murs du palais — qu'on employait aussi des *jeunes filles* (808).

Les Pa Tcha, devenus fête officielle, ont vu changer leur terme. Cette fête des récoltes, de la rentrée au village, liée p.329 d'abord à la fin de l'année agricole, est devenue une fête de la fin de l'année civile (809). La fête populaire qui, au dire de Lieou Yu, se célèbre le 15 du premier mois, termine la période des fêtes de l'année nouvelle. Dans le rituel des Han, le grand No est une fête du nouvel an et c'est une fête solsticielle.

Le *Yue ling* compte trois cérémonies No. L'une (le grand No) a lieu au dernier mois de l'hiver : elle sert à *congédier* le Souffle du Froid. La seconde, No de la capitale, sert, au dernier mois du printemps, à *mettre un terme* au Souffle du Printemps. La dernière qui est fixée au *deuxième* mois de l'automne (mois équinoxial) et qui semble particulière au Fils du Ciel, sert, au contraire, à *propager* le Souffle de l'Automne. C'est la seule pour laquelle il n'est point parié d'écartèlement de victimes (810).

On ne mentionne pas de cérémonie No pour l'été. Mais dans la seigneurie de Ts'in, en 676 avant J.-C., fut institué, si l'on en croit les historiens, le sacrifice. Il consistait à écarteler un chien aux quatre portes de la ville afin de repousser les Maléfices (ou de les expulser).

Cette innovation (s'il y eut innovation) n'a pas été admise par les rituels (811).

Les No d'automne et de printemps sont-ils des innovations inspirées par l'esprit de symétrie (812) ? La question est insoluble. p.330 # Le fait certain est que, seul, le grand No d'hiver semble correspondre à une fête populaire. Tous les glossateurs du *Louen yu* et du *Kiao t'ö cheng* sont d'avis que c'était à l'occasion du grand No célébré par les villageois que Confucius prenait la précaution de *rassurer* les génies de sa maison.

Le No hivernal est, du reste, le seul qui se relie à un acte rituel de grande importance. « Au troisième mois d'hiver, les officiers reçoivent l'ordre de célébrer le grand No : ils écartèlent (des victimes) aux (quatre) côtés (de la ville) et font sortir un bœuf de terre afin de reconduire le souffle du froid. » Les semences sont alors tirées des greniers, les laboureurs s'associent par couples, car les travaux commenceront aussitôt que le Chef, après avoir prié pour la pluie, aura, en labourant le premier, désacralisé la Terre (813).

p.331 C'est à la fête des Pa Tcha que la Terre avait été sacralisée (814). Une invocation avait alors inauguré, avec la morte-saison, une période de retraite universelle : « Que la Terre retourne dans ses demeures ! Que l'Eau se retire dans ses conduits ! Que les Insectes de l'Été ne surgissent pas ! Que les Plantes et les Arbres se retirent dans les Marais (815) ! « Pour réaliser le repos de toutes choses on avait *cherché de tous côtés* (816). — De même au grand No, on cherche de tous côtés, mais tandis que les Pa Tcha sont une fête où l'on va *au-devant*, le No est une fête où l'on *reconduit.*

Toutes deux ont tendu à se rapprocher soit du temps du solstice, où s'opère le renversement qui fait passer le pouvoir du Yin au Yang, soit du moment où l'on célèbre l'avènement de l'année nouvelle (817). Ces périodes, dans une astronomie savante ou pour une technique rituelle raffinée, se réduisent à un court moment du temps, à une seule

journée. Il semble que les Pa Tcha et le No ont eu d'abord pour fonction d'ouvrir p.332 et de fermer une période de marge séparant deux années agricoles (817a).

Cette période de morte-saison correspond, dans la Chine du Nord, à une période de sécheresse absolue (818).

L'invocation des Pa Tcha réalise *la saison sèche.* Les expulsions auxquelles l'on procède à l'occasion du grand No atteignent *divers génies de la sécheresse.*

Le No hivernal se terminait sous les Han par le jet de torches enflammées dans une rivière. Niu-pa et Keng-fou étaient aussi jetés à l'eau et noyés. Keng-fou, le Laboureur, est en relation avec la tombée du givre. La tombée du givre marque la fin des travaux agricoles et la rentrée au village que fêtent les Pa Tcha.

Les hommes vivent enfermés dans les villages pendant tout le temps de la morte-saison. Tout alors doit être clos, *de peur des Pestilences* (819), et particulièrement les portes des villes et des bourgs. De même que *l'expulsion des Monstres bannis se termine par l'ouverture des Portes* (820), de même *la grande expulsion hivernale est close par des offrandes que l'on fait aux portes. On donne alors des armes neuves et une puissance renouvelée aux Génies des portes.*

Les rites sexuels semblent avoir été exclus de bonne heure de la fête des Pa Tcha ; on n'en retrouve que des survivances p.333 dans la cérémonie du grand No. Cette élimination suggère l'idée que la morte-saison était l'occasion d'une série de fêtes qui se passaient entre hommes. Nous avons déjà noté quelques indices qui tendent à faire croire à l'existence ancienne d'une maison des hommes ou d'un prytanée (821). La Chine a peut-être connu jadis l'institution d'une saison d'hiver consacrée à des pratiques masculines.

Les hommes, en participant à la retraite de toutes choses, coopéraient au renouveau de fécondité que cette retraite préparait.

Les tambours, et peut-être spécialement les tambours de terre, jouent un rôle important dans le grand No ; l'emploi du *tambour de terre* est caractéristique de la fête des Pa Tcha (822). Le tambour est classé comme l'instrument de musique propre à l'hiver (823). Un texte de Mei ti paraît dire que les paysans consacraient l'hiver à des réjouissances et se récréaient (alors) au son du tambour (824).

Les danses masquées faites à grand bruit de tambour et de cris provoquaient des états d'extase et de possession.

Or, si l'on en croit un glossateur illustre, les No seraient les fêtes des revenants. Elles seraient célébrées principalement au profit des âmes qui, ne recevant plus de culte, étaient devenues p.334 des Êtres malfaisants (825). Cette idée est-elle récente ? ou bien, au contraire, la saison d'hiver, où se place la grande cérémonie No, était-elle, jadis, une saison des morts ?

Tandis que les Pa Tcha paraissent en rapport avec le gel et la retraite des Eaux, le No hivernal semble en relation avec le commencement du dégel et le réveil des sources. C'est le moment où, selon les rites populaires, sur les fontaines jaillissantes, à l'aide de fleurs précoces, filles et garçons appelaient à eux les âmes flottantes. Les âmes, prêtes à se réincarner, s'échappaient alors de leurs retraites : les Sources Jaunes (826),

Le premier travail de l'année nouvelle consiste à rechercher et à enfouir les ossements et les chairs pourries (827) : alors seulement la Terre, à la fois désacralisée et fécondée, peut utilement recevoir les semences.

À l'automne, quand tombe le givre, au printemps quand la rosée se dépose, le fils pieux éprouve de l'angoisse ou une crainte respectueuse. Il ressent de la joie *à aller au-devant,* de la tristesse à *reconduire* (828).

p.335 Aux Pa Tcha, on *va au devant* d'animaux bienfaisants et, terribles, tels que les tigres. K'iong-k'i, le tigre, est, peut-être, le principal des Douze Animaux qui dansent la Danse de l'an neuf, et sur les portes, on renouvelle, au nouvel an, les effigies des tigres gardiens.

Au cours du No, les hommes se déguisent en animaux ; aux Pa Tcha, les animaux sont représentés par des hommes.

L'usage de représentants des morts est la pratique la plus significative du culte classique des Ancêtres. Le représentant doit être un petit-fils du défunt. — Il est, au moins pendant la cérémonie, son incarnation véritable.

S'il était vrai que la morte-saison fût la saison des morts, s'il était vrai que les hommes, s'astreignant à faire retraite en commun, aient alors reçu les âmes de leurs ancêtres et qu'ils aient — au moment ou tout pourrait périr et où tout doit se reconstituer — cherché à les restaurer, tandis qu'eux-mêmes éprouvaient le sentiment d'un réconfort et d'une possession, il faudrait admettre que la danse masquée qui provoquait l'extase, était avant tout une danse des Ancêtres et que l'âme de ces derniers venait se fixer dans les masques [*qui figuraient des animaux* et] que portaient leurs descendants.

Or, un dicton paraît confirmer l'hypothèse. « L'âme-souffle des défunts est errante : c'est pourquoi l'*on fait des masques afin de la fixer* (829).

Un fait est certain : les fêtes inaugurales se faisaient au milieu d'une excitation collective dont les *joutes de hâbleries* p.336 sont le trait significatif (830). Ces joutes amenaient de grands changements de fortune. Il convient sans doute d'envisager les Pa Tcha et le No comme les résidus d'une saison religieuse employée à *des cérémonies dramatiques, où se classaient les fortunes et les mérites, où se créaient les patrimoines.*

Et ceci explique le fait que les pratiques d'expulsion (*jàng* ou *jâng*) portent le nom (*jàng*) qui sert à désigner le principal rite d'une intronisation et qui signifie « céder », mais céder pour avoir — le nom qui évoquait l'idée de la dépense, de l'oblation sacrifiée en vue d'un plus grand avantage, le nom enfin qui servait à peindre l'Abondance (*jâng*), l'Abondance des Moissons, l'Abondance des Dons Divins (831).

*

p.337 Les Animaux Mythiques expulsés au cours du No, cérémonie terminale de cette période de retraite et de cet *interrègne* qu'est la saison d'hiver, nous ont fréquemment rappelé des personnages mêlés aux histoires d'avènements. Nous allons voir que l'Avènement suppose des joutes dramatiques et que ces joutes mettent en *présence des Vertus animales qui sont aussi des Forces naturelles.*

@

2. III. CHAPITRE III

Drames rituels

Les Inspections du Souverain

p.338 Un Temps neuf ne s'installe que dans un Espace rénové.

La circulation du Souverain dans la Maison carrée du Calendrier suffit à réaliser la rénovation de l'Espace. L'espace rituel représente l'Univers. Il est l'Espace concentré. Par son rayonnement, la Vertu souveraine, sans quitter le Centre, pénètre les Quatre secteurs.

Une pensée plus réaliste est traduite par le thème des Inspections. Le Souverain circule dans l'Empire. Il aménage les Quatre régions en allant inaugurer, dans chacun de ces Espaces, le Temps qui lui convient. Il proclame d'abord le Printemps sur la Montagne cardinale de l'Est : quand il a fait de même pour les Quatre Saisons-Orients, l'Empire se trouve accordé à la Vertu souveraine.

La Capitale contient l'Univers. Le Monde n'est pas plus vaste que l'Empire. La Vertu de l'Homme Unique atteint tout ce que le Ciel recouvre. Elle atteint même les Limites de l'Univers. Celui-ci confine à une sorte d'Espace-Vide pour lequel il n'est plus de Ciel : Zones Désertes, Quatre Mers, Terre des Monstres (832). Dès son inauguration, une Vertu souveraine p.339 rayonne sur ces confins raréfiés du Monde. Elle en fait venir les Êtres merveilleux nécessaires aux sacrifices de l'Avènement ; et, sans quitter la Capitale aux Quatre Portes, projette sur les Monts Polaires les Monstres bannis.

De même, les Inspections du Souverain, dépassant les Montagnes cardinales, atteignent les Pôles de l'Univers. Elles en marquent les frontières (833). « Yu pénétra jusqu'aux Quatre Mers (834). » « Chouen sur un espace de cinq mille *li* carrés parvint jusqu'aux Marches Désertes (835). » Tchouan-hiu, entre autres lieux extrêmes, atteignit la Montagne Sombre qui fut le lieu de bannissement de Kong-Kong (le dernier des Ho eut pour demeure la Haute Résidence Sombre) (836).

Ces Inspections du Monde et de ses Confins ont créé la géographie.

Yu le Grand vainquit les Eaux et aménagea définitivement l'Univers (il fonda la première dynastie royale). C'est sous son p.340 patronage que sont placées ces grandes œuvres : le *Yu kong* (Tribut de Yu), le *Chan hai king.*

Le *Tribut de Yu* renferme les débris d'un POÈME (837). Le *Chan hai king* est un répertoire d'Êtres merveilleux. Beaucoup sont décrits dans des postures de DANSEURS (838).

Inspecter les Montagnes Cardinales équivaut à circuler dans la Maison du Calendrier. De même les randonnées qui servent à dompter les Zones Polaires ont un objet identique à celui des sacrifices d'avènement. Il s'agit de pousser à l'extrême et d'inaugurer, dans sa vigueur première, une puissance de rayonnement. L'étude de certaines légendes géographiques peut compléter celle des thèmes de l'avènement.

Un exemple va montrer comment une Vertu parvient à régenter l'Empire. Elle y réussit à la suite d'une espèce de *dépassement.* Elle annexe au Monde des Terres vides et s'inféode des vassaux monstrueux.

2. III. A L'exécution et la danse de Fang-fong

2. III. A. 1. Assemblées féodales et joutes mythiques

Le duc Siang de Song désirait *réunir les Barbares sous son autorité.* Il projetait aussi d'établir son hégémonie sur les p.341 princes. Il sacrifia à un dieu local un seigneur *arrivé en retard* à une réunion qu'il avait convoquée (839).

Yu le Grand, fondateur de la dynastie Hia, convoqua une assemblée sur le mont Kouei-ki ; Fang-fong, un feudataire, arriva en retard. Yu le tua.

Siang et Yu se proposaient tous deux de dépasser la frontière qui marquait les limites de leur pouvoir. Mais le sacrifice humain, qui fut pour l'un un principe de ruine, fut pour l'autre un principe de prestige.

Il est tenu pour assuré que le duc Siang n'obtint pas l'hégémonie parce qu'il se montra inhumain. Un auteur semble aussi accuser Yu le Grand de cruauté (et, en même temps que lui, Chouen, blâmé pour avoir tué un personnage qui avait acquis du mérite à lutter contre les Eaux débordées) (840). Sseu-ma Ts'ien, qui a si peu de choses à raconter sur le règne de Yu, préfère passer sous silence l'exécution de Fang-fong (841). Les *Annales sur bambou* n'hésitent pas à la rapporter (842). Elles ne lui consacrent que quatre mots. Le *Wou Yue tch'ouen ts'ieou* n'est guère moins bref ; mais il donne la morale de l'histoire : dès que Fang-fong eut été décapité, « l'Empire tout entier *se réunit sous l'autorité* de Yu » (843).

Sseu-ma Ts'ien et les *Annales* sont d'accord pour affirmer que Yu le Grand mourut à Kouei-ki, la 8e année de son règne (844). Ce fut aussi l'année où Fang-fong fut exécuté à Kouei-ki.

p.342 Kouei-ki est la montagne sainte de Yu. Là étaient son tombeau, son puits, son temple et son champ sacré que sarclaient les corneilles (845). On pouvait encore voir à Kouei-ki un temple à étage consacré à l'Esprit de Fang-fong (846).

Il est admis que Kouei-ki signifie *réunir et faire le compte.* Ce nom fut donné à la montagne en souvenir de l'assemblée où Yu le Grand reçut l'hommage et les présents des Dix mille Seigneurs (847). La réunion, d'après le *Tso tchouan,* eut lieu sur un mont nommé Tou chan (848) : Yu avait épousé une fille de Tou chan (849). Les *Annales sur bambou* comptent deux assemblées, l'une à Tou chan, la 5e année, l'autre à Kouei-ki, la 8e année. Les savants sont d'avis qu'il s'agit de deux faits distincts, il ne convient point de les confondre : le règne de Yu n'est pas trop riche de faits historiques. Tou chan n'est donc pas Kouei-ki. Le nom ancien serait Mao-chan ou Miao chan (850).

Une autre tradition veut que ç'ait été *Fang* chan (851).— *Fang* fait partie du nom de *Fang-fong*.

Le Mont Kouei-ki est la Montagne sainte du pays de Yue dont les princes réclament Yu le Grand pour ancêtre. Elle est située au sud de l'ancienne Confédération chinoise ; Yue passa longtemps pour un pays de Barbares. Les historiens doutent p.343 que Yu le Grand soit allé jusqu'à Kouei-ki. Ils s'étonnent même que sa légende se soit installée de si bonne heure dans le pays de Yue.

Mais Yu le Grand alla bien plus avant dans le Midi. Il alla jusqu'aux Quatre Mers.

Il tua Fang-fong à Kouei-ki, puis il installa dans les Marches de l'Extrême-Sud un peuple dont le héros était Fang-fong. C'est le peuple des *Poitrines-percées* (852) qui habite, dans le Midi, l'extérieur des Mers.

Ce peuple est l'un de ceux dont le tribut signale la pleine Vertu d'un Souverain. Houang-ti, aïeul de Yu à la cinquième génération, reçut la 5e année de son règne la visite des Poitrines-percées (853). C'est là un événement célèbre : il a inspiré les sculpteurs du Chan-tong (854). Il fournit aux historiens le moyen de nier que les Poitrines-percées datent seulement du règne de Yu le Grand.

Deux récits affirment le fait. Le plus bref peut passer pour une réplique abrégée du premier. On va voir qu'il contient une variante importante (855).

« Jadis Yu donna la Paix à l'Empire. Il réunit les feudataires dans la campagne de Kouei-ki. Fang-fong arriva en retard ; (Yu) le tua : la *Vertu des Hia* (c'est la Dynastie que Yu est en train de fonder) *parvint à la plénitude* (856). Deux dragons p.344 descendirent auprès de Yu (857). Yu chargea Fan Tch'eng-kouang (858) de (les atteler et de) conduire le char puis de faire route vers les Régions Externes et, le tour fait, de revenir. Arrivé dans la Mer du Sud, il passa par Fang-fong. *Deux vassaux* de Fang-fong, en raison de l'exécution de *Tou chan* (859), quand ils virent l'envoyé de Yu, furent pris de colère (*nou*) et tirèrent des flèches contre lui. Soudain il y eut *vent, pluie et tonnerre* : les deux

dragons s'élevèrent dans l'air et s'en allèrent. *Les deux vassaux* effrayés se percèrent eux-mêmes le cœur avec leur épée et moururent. Yu, par pitié pour eux, retira les épées. Il les guérit avec la plante qui fait ne pas mourir (860). Ainsi fut créé le peuple des Poitrines-percées. »

« Yu donna la paix à l'Empire. Il tint une assemblée dans la campagne de Kouei-ki, puis, dans le Sud, il passa près de *deux génies* (*chen*) de Fang-fong qui tirèrent sur lui avec leur arbalète (*nou*). Il y eut soudain du *tonnerre. Les deux génies* effrayés se percèrent eux-mêmes le cœur avec leur p.345 épée. Yu, par pitié pour eux, retira les épées. Il les guérit avec la plante qui fait ne pas mourir. Tous deux vécurent et ce fut le peuple des Poitrines-percées. »

Le caractère mythique du combat apparaît clairement. Le rôle joué par les dragons et le tonnerre suffit à l'affirmer. D'ailleurs si le premier récit ne met en scène que des vassaux de Fang-fong, le deuxième parle franchement de génies (*chen*) (861).

2. III. A. 2. Lieux-Saints et Danses animales

L'Inspection de l'Extrême-Sud prolonge l'assemblée tenue sur un mont méridional. L'assemblée comprend une exécution ; le combat, qui a lieu pendant l'Inspection, en est l'épilogue. L'exécution a fait arriver à la plénitude le prestige des Hia ; le combat a pour conséquence la création d'un peuple de vassaux dans les Marches Désertes. Le combat met en scène des génies (*chen*). L'assemblée est aussi une assemblée de génies (*chen*).

Nous savons, grâce à Confucius (862), que Fang-fong n'était point un homme ordinaire : c'était un géant dont un seul ossement suffisait à charger un char.

Un de ses os fut retrouvé à Kouei-ki au cours de fouilles faites en 494 av. J.-C. En ce temps là, Confucius vivait et les p.346 princes cherchaient à profiter de ses enseignements. Un envoyé vint tout exprès de Yue prendre des informations auprès du Maître. Pourquoi l'ossement trouvé était-il si grand ? Confucius identifia tout de suite la

trouvaille. C'était un os de Fang-fong qui fut tué et *exposé* par Yu à Kouei-ki. En effet, chacun des os de Fang-fong faisait la charge d'un char.

Confucius ajouta que Fang-fong avait été exécuté pour être arrivé en retard à une assemblée où Yu le Grand « avait fait venir tous les génies (*chen*) ».

L'expression « faire venir tous les *chen* » surprit l'envoyé de Yue qui demanda une explication. Confucius lui déclara que « l'Efficace [*chen* ou, aussi bien, *ling* (Influence Heureuse)] (863) des Monts et des Fleuves suffit à régler le Monde : leurs gardiens sont les *chen* (c'est-à-dire les seigneurs). Les (gardiens des) Dieux du Sol et des Moissons sont les seigneurs (864) ».

Cette réponse d'oracle était décisive. L'interlocuteur n'insista pas.

La formule employée par Confucius met en évidence la parenté des Monts ou des Fleuves et des Dieux urbains du Sol : est seigneur qui est chef de leur cuite. Elle atteste l'identité de la puissance sacrée qui appartient aux Dieux ou aux Chefs : tous méritent d'être qualifiés par le mot *chen.* Ce mot (auquel le mot *ling* peut être substitué) se dit de tout pouvoir dont émane une Influence Heureuse.

p.347 Mais le sens de l'expression *tous les chen* peut être précisé. Chouen célébra une cérémonie en faveur de *tous les chen* après avoir fait, en l'honneur des Montagnes cardinales et des grands Fleuves, le sacrifice qui se fait de loin, *Wang* (865). *Tous les chen* signifie : monts et rivières secondaires. Le sacrifice que Chouen fit pour eux s'appelle *Pién*, *faire le tour.* — Ainsi quand il est question de l'assemblée et qu'on parle de *tous les chen,* on veut désigner l'ensemble des feudataires. Inversement, l'un des récits du combat appelle vassaux ceux que l'autre récit appelle *chen* (génies).

Les feudataires ou les *chen* de Fang-fong, rendus à la vie par *pitié,* fondèrent une race vassale dans l'Extrême-Sud. La pitié d'un Souverain permit de même aux descendants de Houan-teou (*quand celui-ci se fut* SUICIDÉ) de fonder un peuple dans la Mer du Midi (866). Houan-teou

est l'un des *Quatre Bannis* qui sur les Monts Polaires propagent l'action civilisatrice (*pién*) de l'Homme Unique, cependant que *Quatre Ministres* gouvernent (*pién*) les *Quatre Départements* de l'Espace-Temps (867). Ce fut après avoir réglé le Calendrier et avant d'inspecter les Montagnes cardinales que Chouen fit le sacrifice p.348 qui se fait de loin aux grands monts et le sacrifice *pién* (en faisant le tour) à *tous les chen.*

Fang-fong, l'un des *chen* convoqués à Kouei-ki, y fut *exécuté.* Deux *chen* de Fang-fong, après s'être *suicidés*, fondèrent un peuple de vassaux. Fang-fong conserva un Temple à Kouei-ki. La montagne devint le centre du culte de Yu le Grand. L'assemblée, comme le combat qui en est l'épilogue, a eu pour résultat l'inféodation d'un peuple et d'un culte.

Fang-fong était tué avant le combat. Yu, qui se trouva sur place quand il fallut ressusciter les génies *suicidés*, assista-t-il à la bataille ? Celle-ci ne mit-elle en présence que deux dragons et deux *chen ?*

Le culte de Fang-fong consistait en une danse à trois exécutants.

Dans le pays de Yue, nous dit-on (868), se dansait une danse antique : celle de Fang-fong. On soufflait dans un bambou long de trois pieds, de façon à imiter des *mugissements,* et *trois* hommes dansaient, les *cheveux épars.*

Les effigies de Fang-fong, faites de terre et de bois, représentaient un dragon à oreilles de *bœuf,* dont les sourcils se réunissaient sur un *œil unique* (869).

La danse de Fang-fong n'est-elle pas une commémoration du combat ? Fang-fong ne dansait-il pas entre les deux *chen,* ses acolytes ?

Yu le Grand est en rapport étroit avec le Tonnerre (870). p.349 Il existe des dieux du vent qui ont un œil unique ou qui ressemblent à des taureaux (871).

Les mugissements imités pendant la danse figurent sans doute le bruit du vent. Fong veut dire « vent ». Fang passe pour le nom ancien de Kouei-ki. Fang-fong peut être considéré comme un dieu local du vent.

Le combat, dragons contre *chen,* vent contre tonnerre, est l'épilogue, transporté en pays mythique, de l'assemblée de Kouei-ki. Il semble bien que Fang-fong fut exécuté après un combat rituel ou un concours de danses.

L'assemblée de Kouei-ki figure dans l'histoire à titre de simple réunion féodale : Fang-fong (si l'on ne cache pas son exécution) est un feudataire en faute. — Un hasard a voulu que Confucius ait parlé de la réunion. Les paroles du Sage ont été conservées. Elles attestent le caractère religieux de l'assemblée : ceux qui y figurèrent étaient des prêtres ou des dieux. — La géographie supplée à l'histoire. Le thème des randonnées polaires amène le récit du combat qui complète l'assemblée : c'est une bataille de dieux. — Le Mont Kouei-ki est devenu la montagne sainte du pays de Yue. Yue est un État considéré comme barbare ; les textes qui s'y rapportent n'ont pas mérité d'être expurgés autant que des textes classiques. La piété orthodoxe ne nous a pas interdit de savoir que *vainqueur et vaincu étaient célébrés côte à côte* par les cultes de Kouei-ki. Le culte de l'un d'eux comprend des danses.

Yu obtint la plénitude du prestige grâce à l'exécution de Fang-fong et ce prestige s'affirma dans une bataille que des danses semblent commémorer. L'histoire a soigneusement transposé les données mythiques dont elle s'est nourrie. Il semble pourtant que l'inféodation d'une chefferie locale à p.350 une dynastie suzeraine a été d'abord imaginée sous l'aspect d'un combat d'animaux divins. Yu, certes, est devenu un héros sage, raisonnable et humain. Une partie de son prestige est sortie d'une joute dramatique où Dragons et Tonnerre vainquirent Vent et Taureaux.

Tenons pour acquis ce fait : les histoires de Monstres recueillies par les géographes peuvent éclairer les thèmes transposés sous forme de faits historiques.

2. III. B L'exécution et la danse de Tch'e-yeou

2. III. B. 1. Le Souverain joute avec son Rival

La correction des *Trois Miao*, réalisée par la danse, servit à inaugurer un Temps neuf et à installer une Vertu nouvelle (872). La punition des *Neuf* Li, autres perturbateurs du Temps, se fit à l'aide d'une bataille et d'une exécution.

Les Trois Miao ne furent pas seulement *dansés.* Ils furent expulsés. On dit aussi qu'ils furent châtiés. On ajoute, il est vrai, que le châtiment les rendit plus vicieux. Seule la musique corrige les mœurs (873).

À vrai dire, les *Trois* Miao réformés par la danse se distinguent mal des *Neuf* Li punis militairement. Tel auteur p.351 déclare que *Trois* Miao est le seigneur de *Neuf* Li. Le seigneur des *Neuf* Li est Tch'e-yeou (874) qui fut le Rival de Houang-ti — à moins qu'il ne fût son *Ministre.* Tch'e-yeou est aussi le génie d'un Orient. On dit encore qu'il fut Fils du Ciel (875).

Les savants discutent pour savoir si Tch'e-yeou était un ambitieux sorti du peuple, un homme vulgaire ou un seigneur (876). Ils sont d'accord pour affirmer que ce fut un rebelle. Sa rébellion se place à une période mal définie où existait Chen-nong, Vertu déclinante, et où grandissait la Vertu de Houang-ti. Celui-ci combattit Tch'e-yeou (il combattit aussi Chen-nong) et le vainquit à Tchouo-Iou ; Tch'e-yeou, pris, fut mis à mort. « Les seigneurs, alors, unanimement, élevèrent Houang-ti au rang de Fils du Ciel et il remplaça Chen-nong (877).

Tch'e-yeou a gardé quelque renom, sans doute parce que le fondateur de la dynastie Han (lequel était un ambitieux sorti du peuple), quand il se décida à devenir un rebelle, « sacrifia à Houang-ti, offrit des offrandes à Tch'e-yeou, puis oignit de sang ses tambours (878) ».

Sous les Han, quand les troubles militaires prenaient une ampleur exceptionnelle, on disait que, depuis Tch'e-yeou, il n'y avait jamais eu rien de pareil (879). « L'apparition dans le Ciel de l'Étendard de Tch'e-yeou, signalait les temps de guerre (880). Cet Étendard ressemblait à une comète qui serait courbe en arrière. p.352 Il promettait à celui qui régnait « la soumission, après châtiment, des Quatre Régions (881). Des sacrifices étaient offerts à Tch'e-yeou dans la capitale (882). On l'honorait, parmi d'autres dieux, dans le Chan-tong, à l'ouest du pays de Ts'i. Là, dit-on, était son tombeau. Il y était vénéré comme Maître de la Guerre (883).

Le fondateur des Han sacrifia *en même temps à Houang-ti et à Tche-yeou.* Rival ou suzerain, ministre ou seigneur, l'un et l'autre passaient pour avoir inventé l'art militaire.

À la bataille de Tchouo-Iou, furent inaugurées des tactiques savantes. Tch'e-yeou employait des cavaliers et Houang-ti des chars (884). Tch'e-yeou produisit un grand brouillard. Les soldats ennemis ne trouvèrent plus leur chemin, Houang-ti riposta par l'invention de la boussole (885). Il inventa de plus la trompe de guerre qui sert à sonner la diane (886) ».

p.353 Les forces morales ne furent point négligées. Sur le point de perdre la bataille, Houang-ti soupira en regardant le Ciel. *Le Ciel fit descendre une fille sombre* qui lui remit un traité d'art militaire ; c'était un écrit scellé. — On traduirait mieux en disant : un charme de guerre (887).

En vérité, les forces en présence étaient mythiques plutôt que morales. La trompe de Houang-ti avait des vertus magiques. « Le Souverain ordonna de souffler dans la corne pour faire le *cri du dragon* et ainsi il repoussa Tch'e-yeou. » « Tch'e-yeou conduisait à la bataille des démons (*Tch'e-mei*) » et, s'il produisit du brouillard en abondance, voici comment il s'y prit : « Tch'e-yeou, après avoir inventé les armes, combattit Houang-ti. Houang-ti ordonna au Dragon Ying (Dragon ailé) de l'attaquer dans la campagne de Ki-tcheou. Le Dragon Ying rassembla

les Eaux. Tch'e-yeou requit le Comte du Vent et le Maître de la Pluie ; il s'ensuivit une abondance de vent et de pluie. *Houang-ti fit descendre une fille du Ciel* qui s'appelait Pa (Sécheresse). La pluie s'arrêta. C'est alors que (Houang-ti) tua Tch'e-yeou (888). » Puis il régna.

p.354 Après la mort de Tch'e-yeou, quand il se produisait des troubles, il suffisait à Houang-ti de *dessiner l'effigie du vaincu,* pour imposer le respect à l'Empire. Tous disaient alors que, dans les *Huit* Régions, rien n'échapperait à la destruction (889). Chacun se soumettait.

2. III. B. 2. Emblèmes animaux et danses de confréries

Prince des *Neuf* Li tué dans le Val des *Neuf* Li (890) après être monté jusqu'aux *Neuf* Marécages, Monstre à *Huit* Doigts et à *Huit* Orteils (891) qui tient en respect les *Huit* Régions, Tch'e-yeou n'était pas un : il était soixante-douze (9 x 8) ou bien quatre-vingt-un (9 x 9) frères.

« Les 81 frères avaient des corps de bête et des voix humaines, *des têtes de cuivre et des fronts de fer.* Ils mangeaient du sable. Ils inventèrent les armes, épieux, sabres, lances et grandes arbalètes. Ils terrorisaient et ébranlaient le Monde. Ils massacraient. Ils manquaient de Vertu (Tao) (892) ».

« Les 72 frères avaient *des têtes de cuivre et des fronts de fer.* Ils mangeaient du fer et des pierres. Dans la province de Ki (Ki-tcheou) quand on creuse la terre et que l'on trouve des crânes qui semblent être en cuivre et en fer, ce sont les os de Tch'e-yeou. » On connaissait aussi (une ou) « des dents de p.355 Tch'e-yeou longues de deux pouces, solides au point qu'on ne peut les casser ». « Selon la tradition, Tch'e-yeou avait un corps d'homme, des sabots de *taureau, quatre* yeux et *six* mains. » Au IIe siècle avant notre ère, « on racontait qu'il avait des cheveux croisés sur les tempes en forme de lances et que sa tête était *cornue.* Il JOUTA avec Houang ti. Quand il faisait de la lutte à la corne, personne ne pouvait lui résister (893) ».

L'instrument de musique qui imitait le cri du dragon et servit à vaincre Tch'e-yeou était une corne. Quand on chantait, dans la province de Ki, *le chant du jeu de Tch'e-yeou,* les gens, se plaçant deux par deux et trois par trois (?), portaient sur la tête des cornes de bœuf et luttaient à la corne (894).

p.356 Les historiens chinois affirment que la lutte à la corne a commencé à l'époque des Han (895). — Mais la biographie de Li Sseu nous apprend que c'était là un spectacle à la mode dès le temps du fils de Ts'in Che Houang-ti. Un glossateur admet que ces joutes commencèrent dans la période des *Royaumes combattants.* Le spectacle était alors donné par des bateleurs (896). — Un passage du *Kouo yu* nous montre deux vassaux de Tchao Kien-tseu (contemporain de Confucius) qui joutent ensemble (la glose dit : « lutte à la corne »). *Le vainqueur prit auprès du maître la place qu'occupait le vaincu* (897). Il y a peu d'apparences que les concours de lutte aient été une invention récente. Il paraît au contraire qu'ils servaient anciennement à classer les mérites et à fixer les rangs.

p.357 Tch'e-yeou, monstre cornu (898), jouta contre Houang-ti. Le Comte du Vent et le Maître de la Pluie le secondaient. Son adversaire était aidé par la Sécheresse et le Dragon Ying (Dragon pluvieux). Le vaincu de ce combat *trois contre trois* devint un dieu local. Son culte comportait une musique et une danse caractéristiques. Les exécutants s'opposaient par groupes de *deux* et de *trois.* Le vainqueur devint le Maître de l'Empire : il imposait son autorité parce qu'il disposait de l'effigie de son rival (899). — Vainqueur et vaincu sont associés par l'histoire (elle voit parfois dans le second le Ministre du premier) et par le culte (on leur sacrifiait conjointement, le vainqueur étant mis au premier rang). — Il semble clair qu'une fondation de pouvoir et une inféodation sont imaginées comme résultant d'un combat rituel et qu'elles sont commémorées par des danses représentant une joute mythique.

Exista-t-il une confrérie de Tch'e-yeou ? Le nombre de 81 frères s'explique aisément : Tch'e-yeou est le prince des *Neuf* Li (identifié parfois aux *Trois* Miao), tué dans le Val des *Neuf* Li : la Chine a *neuf* provinces, 81 n'est qu'une surenchère de 9. — Le nombre 72 est plus curieux. Il y eut 70 ou 72 disciples de Confucius (900). Les anciens souverains qui célébrèrent le sacrifice fong sur le T'ai chan sont 70 ou 72 (901). p.358 72 comprend 9 groupes de 8. Les bandes de danseurs sont de 8. Tch'e-yeou a 8 doigts et 8 orteils. Son effigie effrayait les 8 Régions. — 72 équivaut à 6 douzaines. La joute de Tch'e-yeou opposait les lutteurs par groupes de 2 et par groupes de 3. La Chine a *Douze* provinces et l'année *Douze* mois. — 72 est le cinquième de 360. Tch'e-yeou fut ministre du Ciel, c'est-à-dire du Calendrier. L'auteur qui nous rapporte ce fait, parle tout aussitôt d'une division de l'année en 5 périodes de 72 (NEUF fois HUIT) jours (902).

Tch'e-yeou, monstre cornu et ministre, porte (comme Chen-nong, le souverain à tête de bœuf, frère et rival de Houang-ti) le nom de famille *Kiāng* (903). Ce nom, dans lequel les étymologistes font ressortir l'élément [] (*yâng* « bélier ») appartint à Chen-nong parce qu'il réalisa sa nature sur les bords de la rivière *Kiāng* (904). Tch'e-yeou sortit de la rivière (Siang p.359 ou *Yang*) ou (*Yâng*), c'est-à-dire de la rivière du Bélier. Il en sortit avec ses HUIT doigts et ses HUIT orteils et monta jusqu'aux NEUF Marécages. Il combattit (ou abattit *K'ong-sang*, le Mûrier creux qui est la demeure du Soleil (905). — Un autre personnage a attaqué *K'ong-sang :* c'est Kong-kong (le banni du Nord) (906), lequel appartient aussi à la famille Kiang (907). Kong-kong défonça à coup de corne l'un des piliers du Monde. Sa fureur venait de ce qu'il avait été battu dans *une lutte engagée pour la possession du titre de Souverain*. Elle eut pour résultat le Débordement des Eaux (908). Ce fut p.360 aussi en excitant les Eaux qu'il attaqua *K'ong-sang*. À côté du mirador de Kong-kong se trouvait la femme vêtue de vert, fille de Houang-ti, qui se nommait Sécheresse et fut victorieuse de Tch'e-yeou (909). Kong-kong eut pour vassal un être à NEUF têtes, qui mangeait *Neuf* terres ou *Neuf* montagnes (910). *K'ong-kong est l'un des* HUIT *vents* (911).

Tch'e-yeou fut exécuté sur le Tertre Vert. C'est aussi sur le Tertre Vert que fut puni le Comte du Vent (912).

2. III. C La lutte à la course et l'exécution de K'oua-fou

2. III. C. 1. Le Hâbleur joute avec le Soleil

Tch'e-yeou, quand Houang-ti le prit, fut garrotté. Le bois de ses entraves, qu'il jeta, se transforma et devint un érable (913).

C'est aussi en un arbre et même en une forêt que se changea le bâton jeté par K'oua-fou sur le point de mourir. Il forma la forêt de Teng-lin ou de T'ao-lin. On dit encore que Teng-lin naquit des sucs de la chair et de la graisse de K'oua-fou (914).

Comme Tch'e-yeou, K'oua-fou fut tué par le Dragon Ying (915). Il était le petit-fils du Génie de la Terre, fils de Kong-kong (916).

p.362 Tch'e-yeou et Kong-kong attaquèrent le Mûrier du Soleil. K'oua-fou périt pour être entré en lutte avec le Soleil lui-même.

« Il ne savait point mesurer ses forces. Il voulut rattraper le Soleil : il l'atteignit dans le Val du Couchant. Il fut sur le point de boire le Fleuve et n'y suffit pas. Il manqua d'aller jusqu'au Grand Marécage, et mourut sans y être arrivé (917) ». Il désirait rattraper le Soleil : il le poursuivit jusque dans les gorges du Val du Couchant. Assoiffé, il voulut trouver à boire : il alla boire le Fleuve (Jaune) et la (rivière) Wei. Ni le Fleuve ni la Wei ne lui suffirent. Il voulut aller au Nord pour boire le Grand Marécage : il n'y arriva pas et mourut de soif en chemin (918). »

La lutte de K'oua-fou et du Soleil fut une véritable joute (919).

p.363 Le vaincu fut tué. C'était un personnage ridicule. K'ouā signifie *se vanter,* K'oua-fou veut dire *le Hâbleur* (920). [Tch'ē-yeou, vaincu, paraît terrible : pourtant Tch'ē équivaut à *se moquer.* Tch'ē a pour sens : « vilain, obscène, outrager ».]

K'ouā-fou était un animal divin (921). — Le *Chan hai king* mentionne plusieurs animaux qu'il décrit comme ressemblant à K'ouā-fou. Ils

tiennent du singe et de l'oiseau, se plaisent à enlever et à jeter. L'un d'eux, un oiseau, possède une grande queue, quatre ailes et un *œil unique.* Un autre a des poils de sanglier ; son apparition amène de grandes pluies dans l'Empire (922).

[Kouă signifie « vent mauvais ». Une phrase obscure du *Chan kai king* semble donner au Génie qui habite au pôle Sud et fait entrer et sortir le vent, le nom de K'ouā-fong (Vent k'ouā ?)] (923).

La forêt de T'ao-lin, qui se trouve au Nord du mont de K'oua-fou, est célèbre pour ses chevaux (924). C'est là que p.364 Tsao-fou prit les HUIT Chevaux merveilleux dont se servit le Roi Mou dans son voyage : ils parcouraient mille *li* dans leur journée (925).

Tsao-fou est le descendant de *Fei-lien. Fei-lien* est un personnage historique renommé comme *bon marcheur. Fei-lien* mourut et fut enterré sur le Houo *t'ai chan,* à l'OUEST de l'Empire (926). À l'EST, se trouve une montagne nommée le *T'ai-chan.* Un animal y habite qui s'appelle *Fei.* Il ressemble à *un bœuf* à tête blanche. Il n'a qu'*un œil.* Sa queue est celle d'un serpent. S'il marche dans une rivière, il l'assèche. S'il marche sur les herbes, elles meurent. Quand il apparaît, il y a dans l'Empire, une grande Peste (927).

Le Comte du Vent a pour nom *Fei-lien* (928).

Tsao-fou et Fei-lien sont les héros de deux pays de l'Ouest : Ts'in et Tchao.

Ts'in était un pays d'éleveurs. — L'histoire apprend qu'en 739 avant J.-C. fut institué à Ts'in le sacrifice au *Taureau irrité*. Le duc régnant, ayant voulu abattre un grand catalpa, en fut empêché par un *orage de vent et de pluie.* Un malade qui s'était rendu de nuit sur la montagne, entendit un Esprit dire à l'Esprit du catalpa : « Si Ts'in envoie des gens, les *cheveux épars, entourer* (yao) l'arbre de soie rouge, et s'il vous p.365 attaque, ne serez-vous point gêné ? » Le duc, avisé, fit ainsi : l'arbre put être coupé. Un taureau vert s'en échappa ; il se précipita dans la rivière

Fong, puis en ressortit. Des cavaliers l'attaquèrent, sans succès. L'un d'eux, étant tombé par terre, remonta à cheval, les cheveux épars. Le taureau rentra dans l'eau. Il n'en put plus sortir : on plaça près de la rivière une tête avec une chevelure (929).

Une coutume des Barbares de l'Ouest consistait à tourner autour d'une forêt. La fête avait lieu en automne, au huitième mois, quand les chevaux sont gras : elle servait à dénombrer les hommes et le troupeau. « Tai-lin signifie *tourner autour* (yao) d'une forêt, en manière de sacrifice... Au sacrifice d'automne, quand il n'y avait ni forêt ni arbre, on plantait en terre des branches de saule. La foule des cavaliers faisait trois fois le tour au galop, puis s'arrêtait (930). »

Tchao passe pour avoir adopté, à la fin du IVe siècle avant J.-C., les coutumes des Barbares Hou. Un corps d'archers à cheval y fut alors organisé (931). Une prédiction, datée de 454, promettait à Tchao l'acquisition du territoire des Lin-hou (sens littéral : Hou de la forêt (932)). En 306, le roi des Lin-hou offrit à Tchao des chevaux (933). — Le *Chan hai king* (934) signale un peuple, les Lin-ming (sens littéral : « peuple de la forêt «), pour ses chevaux merveilleux : c'étaient des *Tcheou-yu* (935) qui faisaient *mille li* par jour, ainsi que les chevaux pris à p.366 T'ao-lin par Tsao-fou. — Les chevaux offerts au tyran Cheou-sin pour qu'il consentît à libérer de prison le Comte de l'Ouest, venaient du pays des Lin-ming (936). Sseu-ma Ts'ien déclare qu'ils furent présentés par l'entremise du favori *Fei* Tchong ; mais on sait que Cheou-sin avait alors pour ministre *Fei*-lien (937).

T'ao-lin, sans doute, a été un centre d'élevage. La joute mythique de K'oua-fou et du Soleil paraît dériver d'une fête d'éleveurs, riches en chevaux.

2. III. C. 2. Essence animale et Vertu dynastique

Les gens de Tchao s'étaient fait prédire par le génie du Houo t'ai chan (Fei-lien fut enterré sur cette montagne) qu'ils entreraient en possession du territoire des Lin-hou, ainsi que du Ho-tsong (938). Le Ho-tsong est la

capitale du Comte du Fleuve : c'est par elle que le Roi Mou commença le voyage entrepris avec Tsao-fou et les HUIT chevaux que ce dernier trouva à Tao-lin (939). T'ao-lin et la Montagne de K'oua-fou p.367 touchent au mont Yang-houa. Yang-houa est identifié avec le pays où le Comte du Fleuve a sa capitale. (Le peuple des Lin-ming aux beaux chevaux est tout à côté.) Yu le Grand, quand il fut chargé de régler le Fleuve, accomplit en ce lieu un acte décisif (940). C'est en ce même endroit que se trouvait le grand étang du pays de Ts'in. Yu fut aidé dans ses travaux par (Po-)yi (c'est-à-dire Ta-fei), Ancêtre de Ts'in et de Tchao (941). Chouen, dont Yu était alors le Ministre, conféra à (Po-)yi le nom de famille Ying (942). Les étymologistes retrouvent dans ce caractère l'image d'un parc à bestiaux (943).

p.368 # Les Ts'in ont donné à la Chine son premier Empereur. Leur généalogie compte parmi les plus complètes. Elle est remarquable par un fait. La famille Ying possède un génie caractéristique. Ce génie se révèle avec force à des intervalles de générations qui semblent réguliers.

Tchouan-hiu est le trisaïeul de Ta-FEI, *qui eut pour fils* Ta-LIEN. Ta-lien est le trisaïeul de Mong-hi Tchong-yen. Mong-hi Tchong-yen est le trisaïeul de Tchong-kiue, *père de* FEI-LIEN. Fei-lien est le trisaïeul de Tsao-fou.

Cette généalogie est empruntée à Sseu-ma Ts'ien (944). Cet p.369 auteur a pour principe de rattacher tous les fondateurs de races à un héros dont ils sont les descendants à la cinquième génération (souche comprise) (945).

Les rites admettent, d'une part, que la parenté cesse quand l'aïeul commun est plus ancien que le trisaïeul et, d'autre part, qu'une branche collatérale peut se rendre indépendante de la droite lignée lorsque la tablette du trisaïeul ne reçoit plus d'offrandes particulières. Le trisaïeul est, en effet, le dernier des ancêtres qui reçoivent un culte personnel : quand meurt le fils de son arrière-petit-fils, la tablette du trisaïeul est reléguée dans un coffre de pierre. Ce coffre, déposé dans la

salle consacrée au Fondateur de la famille, contient les tablettes des aïeux reculés qui ont droit seulement à des offrandes anonymes. Un rameau familial, détaché à la cinquième génération, prend un nom nouveau.

Sseu-ma Ts'ien ne donne pas la liste complète des ancêtres de Tsao-fou, sauf entre Tchong-kiue et Tsao-fou et (moins le fils de Tchouan-hiu) entre Tchouan-hiu et Ta-lien : tous les p.370 autres personnages qu'il nomme sont présentés comme étant les trisaïeuls ou les arrière-arrière-petits-fils les uns des autres. On pourrait soupçonner Sseu-ma Ts'ien d'avoir construit une généalogie purement artificielle. Il est certain qu'il a obéi à un schéma traditionnel, mais sa liste présente deux irrégularités qui vicient le schéma : elles sont la preuve que Sseu-ma Ts'ien n'avait point en vue la construction d'une généalogie qui fût rituellement correcte. — Au reste, ces deux irrégularités s'expliquent aisément.

Fei-lien n'a pas pour trisaïeul Mong-hi Tchong-yen *parce que* dans la liste s'intercale un personnage nommé Tchong-kiue. Tchong-kiue est présenté ailleurs comme le fils d'un Barbare. De plus, visiblement, la seule histoire où il apparaît n'est donnée que pour justifier la conclusion d'une alliance et d'un mariage. Cette histoire est apparemment l'origine de l'annexion de Tchong-kiue à la liste généalogique (946).

Ta-*lien* n'a pas pour trisaïeul Tchouan-hiu. Cette parenté est attribuée à son père, Ta-*fei.* Mais le fondateur de la famille *Fei* est donné comme un frère de Ta-*lien* et un fils de Ta-*fei.* Or, c'est à la cinquième génération qu'un rameau collatéral se détache et prend un nom nouveau. Jo-mou, le fondateur de la famille *Fei,* devrait être un descendant de Tchouan-hiu à la cinquième génération, comme l'est Ta-*fei ;* Jo-mou que l'on présente comme un frère de Ta-lien, devrait donc être le frère cadet de Ta-*fei*. Ta-*fei* et Ta-*lien* (le Grand *Fei* et le Grand *Lien* qui sont les ancêtres de *Fei-lien*) ne sont-ils pas un seul personnage dédoublé ?

Les rites interdisaient de prononcer le nom personnel d'un ancêtre qui recevait encore un culte. Lorsque la tablette du trisaïeul avait été

transportée dans le coffre de pierre et que sa p.371 personnalité s'était fondue dans la masse ancestrale, son nom redevenait libre. Cette règle que nous connaissons seulement sous sa forme négative, le tabou du nom, semble appeler une contre-partie. Il n'est pas douteux que, pour les anciens Chinois, la naissance résultait d'une incarnation d'ancêtre après avoir reçu un culte pendant quatre générations et achevé de parcourir leur carrière ancestrale, les aïeux se réincarnaient : leurs noms étaient alors libérés. S'ils servaient à nouveau, il y a des chances qu'ils fussent portés de cinq en cinq générations.

Fei-lien porte-t-il le nom du trisaïeul de son trisaïeul [(Ta-)*Fei*—(Ta-)*lien*] (947) ?

De même qu'il y a des raisons extrinsèques de croire que Tchong-kiue a été ajouté à la liste, il existe un motif sérieux de penser que Ta-fei et Ta-lien ne sont qu'un seul personnage, dont Tchouan-hiu serait le trisaïeul. En effet, le frère cadet de Ta-lien qui fonda la famille *Fei* s'appelait Jo-mou (Arbre Jo). L'Arbre Jo pousse sur la Rivière Jo (948). C'est près de cette rivière que naquit Tchouan-hiu (949). Jo-mou devait être un arrière-arrière-petit-fils de Tchouan-hiu et non le fils de cet arrière-arrière-petit-fils. Il porte, en effet, un nom qui rappelle un détail caractéristique de la vie de Tchouan-hiu.

La famille chinoise est organisée de façon à placer dans un p.372 groupe une personne, son grand-père et son trisaïeul. Le nom du grand-père sert parfois à nommer une branche collatérale détachée. Le nom exprime la personnalité, la nature intime des êtres. Celle-ci s'hérite de grand-père à petit-fils, par générations alternées. Seuls des ancêtres appartenant à des générations non consécutives peuvent recevoir des offrandes communes (950).

Mong-hi Tchong-yen avait un corps d'oiseau (951) ; son trisaïeul Ta-lien fonda la famille Niao-sou (Mœurs d'oiseau) (952). Niu-sieou, la grande aïeule des Ts'in, devint enceinte pour avoir avalé un œuf d'oiseau. Elle est la grand'mère de Ta-fei. Ta-fei sans doute ne fait qu'un avec Ta-lien, chef des Niao-sou (Mœurs d'oiseau).

Fei-lien (qui est le Comte du Vent est un *Oiseau-Dragon,* Il a le corps d'un *oiseau* et une tête de *cerf* (953). Une association d'idées traditionnelle oppose Fei-lien à la Licorne. La Licorne est l'emblème de Kao-yao (lequel n'est autre que Ta-ye, fils de Niu-sieou et père de Ta-fei) (954), p.373 Kao-yao — de même que Mong-hi Tchong-yen, avait un bec d'oiseau (955).

Le Génie du Houo t'ai chan [Fei-lien est mort sur le Houo t'ai chan (956) ; les gens de Tchao cherchèrent à s'inféoder le Houo t'ai chan (957)] promit à un membre de la famille Tchao un descendant qui serait illustre (958) ; il s'agissait du roi Wou-ling (325-299) qui *adopta les coutumes Hou et créa un corps d'archers à cheval* : il aura, dit le Génie, « d'un *dragon* noir, la face ; d'un *oiseau,* le bec recourbé et les poils sur les tempes ; d'un *cerf,* la barbe au menton et sur les joues ; il aura un grand thorax et une vaste poitrine ». — Le grand héros des Ts'in, le fondateur de la Chine impériale, Ts'in Che Houang-ti « était un homme au nez proéminent, aux yeux larges, à la poitrine d'oiseau de proie » (959).

Niu-sieou avala un œuf et devint la Mère d'une Race. Une nature qui les apparente aux Oiseaux caractérise ses descendants les plus illustres : cette nature éclate, semble-t-il, à des intervalles réglés, dans Ta-lien, dans Tchong-yen, dans p.374 Fei-lien (960). Elle confère aux membres de la famille des pouvoirs spéciaux. « Ta-fei excellait à soumettre et à apprivoiser les oiseaux et les quadrupèdes. Oiseaux et quadrupèdes, en grand nombre, s'apprivoisèrent et se soumirent (961). » Les pouvoirs de la Race de Niu-sieou s'exercèrent surtout sur les chevaux. D'ailleurs Kao-yao (Ta-ye), né d'un œuf d'oiseau avalé par Niu-sieou, eut peut-être un bec d'oiseau, peut-être un museau de cheval (962). Tchong-yen avait un corps d'oiseau et une voix humaine : les sorts consultés à son sujet répondirent qu'il fallait en faire un cocher (963), Tchong-yen a pour trisaïeul *Ta-lien* dont le frère, Jo-mou, est le trisaïeul de *Fei* Tch'ang. Ce dernier aussi fut conducteur de char (964). *Fei-lien* (dont Tchong-yen semble être le trisaïeul) était bon marcheur : il fut le trisaïeul de Tsao-fou, le cocher

modèle, conducteur du Roi Mou dont les HUIT chevaux faisaient *mille li* par jour (965). Un descendant de Tsao-fou (6e génération) conduisit le char du Roi Siuan (966). Le Roi Hiao eut pour cocher Fei-tseu dont le père Ta-Io, descendait de Ngo-lai à la 5e génération. (Ngo-lai passe pour p.375 être le fils de Fei-lien, mais il apparaît plutôt en être un dédoublement.) *Fei* tseu obtient le fief de Ts'in : car il faisait se multiplier les chevaux, de même que son ancêtre Po-yi (Ta-*fei*) faisait se multiplier les animaux (967).

Fei-lien, le bon marcheur, est le Comte du Vent. L'animal du T'ai chan, le Fei, est un démon de la sécheresse. Fei-lien mourut sur le *Houo* t'ai chan : cette montagne produisait la sécheresse. Il est le trisaïeul de Tsao-fou, le maître des HUIT chevaux (les Vents sont HUIT) attelés aux deux quadriges du roi Mou. Tsao-fou prit ses chevaux à Tao-lin, centre d'élevage où abondaient les chevaux et où l'on mettait à paître les bœufs (968). La forêt de T'ao-lin est née du bâton ou de la graisse de K'oua-fou. K'oua-fou, qui assécha des fleuves, jouta contre le Soleil. Le Soleil, qui fait en char sa journée, a pour emblème un oiseau (qui est le corbeau) ; des chevaux, qui sont peut-être des oiseaux, résident près de sa demeure (969). La Vertu de la famille Ying, qui est apparentée aux oiseaux, prédestine les Ts'in et les Tchao à être conducteurs de char.

La légende de K'oua-fou paraît être sortie d'un milieu d'éleveurs dans lequel subsistaient des vestiges de croyances totémiques et dont les fêtes comprenaient des luttes à la course et, particulièrement, des courses de char (970).

2. III. D Les concours de tir et l'archer tueur de monstres

p.376 Le tir à l'arc et la conduite des chars sont, dans la Chine féodale, les premiers des arts libéraux : ils servent à classer les mérites et à manifester la Vertu (971).

2. III. D. 1 Le Soleil vaincu et le Monde aménagé

Deux personnages portent le nom de Yi l'Archer. Tous deux sont des personnages historiques. L'un vécut sous la dynastie Hia et l'autre du temps de Yao. L'un fut un Chasseur Mauvais et l'on raconte qu'il usurpa l'Empire. L'autre fut un dompteur de Monstres (972). Il assainit le Monde et affermit le Pouvoir souverain.

Yi, le Bon Archer, qui se laissa voler la drogue d'immortalité par sa femme (973) — celle-ci s'enfuit dans la *Lune* dont elle p.377 devint le crapaud (974), — est surtout célèbre par *son combat contre le Soleil*. Il tua neuf Corbeaux solaires et n'en laissa vivre qu'un ; il préserva ainsi le monde du danger d'être grillé (975).

C:\Site\la pensee chinoise.doc - n0578 # Yi accomplit bien d'autres travaux.

Il mérita, après sa mort, de devenir Tsong-pou, c'est-à-dire divinité des champs ou du centre de la maison, parce qu'il avait, *à coups de flèches*, éliminé les Calamités de l'Empire (976). « Au temps de Yao, les Dix p.378 Soleils sortis ensemble, brûlèrent les céréales et les moissons (977), tuèrent les plantes et les arbres, et le peuple n'eut plus rien à manger. Ya-yu, Dents-Cisailles, les Neuf Ying, Grand-Vent, Grand-Sanglier, et Grand-Serpent étaient tous des calamités pour le peuple. ■ Alors, sur l'ordre de Yao, Yi l'Archer châtia Dents-Cisailles dans la campagne de Tch'eou-houa (978) ; il tua les Neuf Ying sur l'Eau Funeste (979) ; C:\Site\la pensee chinoise.doc - n0524 # il ligota Grand-Vent dans le Marécage du Tertre Vert (980) (« Le Comte du Vent détruisait les p.379 toits et les maisons des hommes ; Yi l'archer tira sur lui et *le toucha au genou*... Le Comte du Fleuve noyait et tuait les hommes : Yi lui lança une flèche dans *l'œil gauche*. » (981)) En Haut, il tira sur les Dix Soleils et, en Bas, il tua Ya-yu (982). Il coupa Grand-Serpent dans le (lac) Tong-t'ing (983). Il fit prisonnier Grand-Sanglier à Sang-lin (984). *Le peuple unanimement réjoui donna à Yao la place de Fils du Ciel* (985). »

p.380 De même que Chouen prit le pouvoir après avoir expulsé aux Pôles Quatre Monstres, de même Yao monta sur le trône lorsque Yi l'Archer eût tiré ses flèches vers le HAUT (Soleil), vers le BAS (Ya-yu), vers le SUD (Dents-Cisailles), vers le NORD (Neuf Ying), vers l'EST (Grand-Vent) ainsi que sur Grand-Serpent et sur Grand-Sanglier. Ces deux bêtes sont fréquemment associées (986) ; d'après Houai-nan tseu, Grand-Serpent semble avoir été tué dans le Sud ; l'orientation des animaux cycliques place le serpent au S.S.E. et le porc au Nord ; le Grand-Sanglier est, cependant, une constellation de l'Ouest (987).

À la naissance d'un garçon — une naissance est un avènement — on tirait, avec un arc en bois de mûrier, des flèches faites de roseau vers le *Ciel*, la *Terre* et *les quatre points cardinaux* : ce rite servait à la fois à mettre le nouveau-né en rapport avec les différents espaces et à repousser et à éliminer les Malheurs (mot à mot : les Troubles) des *Quatre* Régions (988). Un ancien roi de Tch'ou repoussait et éliminait les Désastres à l'aide d'un arc de pêcher et de flèches d'armoise. Il accomplissait ainsi ses devoirs royaux (989).

Tout autant que des *flèches d'expulsion*, les flèches de Yi l'Archer sont des flèches d'offrande (990). Il ne s'agit pas de tuer le Soleil, le Comte du Vent ou le Comte du Fleuve. Il faut p.381 obtenir que ces Dieux, propitiés, maintiennent l'Ordre du Monde au lieu de le troubler. Ya-yu a beau être un serpent à face humaine ou bien une espèce de renard anthropophage : celui qui le tua, fut garrotté au sommet d'un mont par le Souverain, le pied droit pris dans une entrave et les deux mains liées avec les cheveux. Le combat que le grand archer de Yao soutint contre les monstres divins était assurément un combat rituel. Au milieu de la Mer du Sud, dans les champs de Cheou-houa (=Tch'eou-houa), Yi et Dents-Cisailles luttèrent l'un contre l'autre. Yi tenait en mains l'arc et les flèches ; Dents-Cisailles portait la lance et le bouclier. *Ce sont là postures de danseurs*. Chouen ne dansa-t-il pas avec le bouclier et la lance pour réformer les San Miao ? (991)

2. III. D. 2 La Conquête des Emblèmes

Les concours de tir (992) étaient, dans la Chine féodale, des *cérémonies musicales :* ils consistaient à tirer en cadence au son des instruments.

On ne devait prendre part au concours que si l'on était pur (993). Un homme vicieux ne pouvait pas atteindre le but ; seul, le talent le plus distingué rendait capable de tirer à l'arc tout en prêtant l'oreille à la musique (994). Le directeur du tir commençait par lancer QUATRE *flèches vers les* QUATRE *Régions* (995).

p.382 TROIS PAIRES d'archers ouvraient le tir : à leur suite, les autres, par groupe de deux, lançaient chacun quatre flèches (996). Le tir, d'abord exécuté sans musique, était repris ensuite pendant que jouaient des musiciens aveugles. Toute flèche qui atteignait le but, mais n'avait pas été tirée en cadence ne comptait pas.

Les archers formaient un groupe de droite et un groupe de gauche ; le groupe le moins heureux était condamné à boire le premier (997). Les vaincus buvaient dans une coupe de corne, tenant en main leurs arcs débandés. Les vainqueurs gardaient leurs arcs bandés et recevaient à boire dans la coupe Tsio. Le tir fini, *tous buvaient à la ronde* (998).

Les cibles variaient selon la dignité du tireur. Elles figuraient divers animaux sauvages. Le marqueur pour crier : *touche !* employait le mot Houo qui signifie : *prendre un Barbare à la guerre* ou un *animal à la chasse*, et qui s'emploie aussi pour dire : *capturer une Influence Heureuse*. Dans les cours princières, le Dompteur des bêtes féroces assistait à la cérémonie. Il recevait, ainsi que le vainqueur et les musiciens, des honneurs spéciaux (999).

Le tir s'exécutait sur une esplanade surélevée. On assure qu'à la Capitale le concours avait lieu auprès d'un marais ou p.383 dans un édifice qu'environnait un marais. Ce tir qui précédait un sacrifice, servait à choisir ceux qui pourraient y assister (1000). Ce sacrifice, dit-on, est le sacrifice (*Kiao*) *fait dans la banlieue* (1001). Dans un passage du *Kouo yu*, il est dit que la victime du sacrifice Kiao devait être tuée à coup de flèches par le Fils du Ciel lui-même (1002).

L'Empereur Wou, en 110 avant J.-C., prétendant renouer la tradition rituelle, ordonna aux lettrés de s'exercer à tuer un bœuf à coups de flèches (1003).

Le *Chan hai king* signale l'existence d'une tour ou d'un mirador de Kong-kong (le Banni du Nord). On y tirait à l'arc, mais il était interdit d'y tirer face au Nord (1004). Construire une tour ou un mirador dans un marais était une des manifestations du luxe féodal (1005). Les marais, lieux de chasse et de pêche, étaient tous, en théorie, réservés au Fils du Ciel (1006). Chaque grand État se vantait pourtant d'en posséder un (1007). Le plus célèbre est celui du pays de Tch'ou, le marais de Yun mong, illustré par un poème de Sseu-ma Siang jou : minéraux, végétaux, animaux, tout ce qu'il y a de plus rare s'y trouve. Le roi de Tch'ou monté sur un quadrige attelé de chevaux merveilleux, *armé d'armes précieuses* et portant *des étendards d'un grand prestige*, peut y capturer des bêtes divines. Comme Yi p.384 l'Archer, il peut y tirer le Grand Sanglier et, aussi, repousser le Fei-lien et jouer avec la Licorne.

C'est une règle importante des cérémonies du tir à l'arc que chacun doive prendre pour fanion son drapeau particulier (*Wou*= essence) (1008).

La chasse et la pêche ne se pratiquent point par plaisir. Un prince ne tire que sur les animaux dont la viande est offerte en sacrifice et dont les dépouilles (fourrure, cuir, dents, os, cornes, poils, plumes) servent à orner les ustensiles, car le prince doit « diriger son peuple à l'aide des règles et des *emblèmes* (Wou) » ; « ni règles, ni *emblèmes*, c'est ce qu'on peut appeler un gouvernement de désordre » ; « prendre (à la chasse ou à la pêche) des matières qui serviront à orner les différents insignes, c'est ce qu'on appelle (gouverner à l'aide) des *emblèmes* »(1009). Ces insignes et ces emblèmes étaient distribués aux vassaux (1010) : c'était là l'un des premiers devoirs du suzerain. Ils figuraient aussi sur les talismans dynastiques (1011). Dès qu'un sage souverain avait su représenter les emblèmes de toutes choses, le peuple connaissant les forces sacrées, bonnes ou mauvaises, pouvait

entrer dans les cours d'eau, les marais, les monts et les forts sans avoir rien à craindre des génies malfaisants (1012).

p.385 Les drapeaux servent à marquer la place de chacun dans les assemblées comme dans les concours de tir (1013). Les drapeaux signalent d'abord les diverses dignités. C'est usurper que se faire fabriquer un étendard semblable à celui du chef de la seigneurie (1014). Un vassal chargé par le prince de Ts'i d'aller combattre des rebelles, se voit confier le Ling-kou-p'ei qui est l'étendard seigneurial de Ts'i (1015) ; *le porter eut été s'identifier au prince* (1016) ; le vassal ne l'osant point, demanda la permission de supprimer la bordure large de trois pieds. Au moment d'un assaut donné par Tcheng, un fidèle prend l'étendard Meou-hou (c'était le nom du fanion du prince de Tcheng) pour monter sur les remparts : il est tué. Un autre reprend l'étendard et arrive au sommet, il fait avec le drapeau un signe à la ronde et crie : « Monseigneur ! montez ! » (1017), toute l'armée le suit. Un sacrifice auquel l'armée entière contribua fut offert pour attirer la malédiction sur le meurtrier du premier porte-enseigne. Le guidon n'est pas une simple marque de dignité : il représente le chef. Il le fait reconnaître : un frère pour sauver son frère disgracié et destiné à périr dans une embûche, lui dérobe son drapeau et part le premier, car il désire être pris pour la victime désignée et tué à sa place (1018). Un p.386 guerrier se reconnaît dans la bataille au fanion planté sur son char (1019). Les étendards que l'on conquiert sont un trophée glorieux : quelqu'un qui voit arborer par l'ennemi l'étendard pris à son père se sent tenu d'attaquer aussitôt ; il n'attend pas le moment favorable (1020). Reprendre le drapeau perdu par un bienfaiteur est le meilleur moyen de payer sa dette (pao) (1021).

Le drapeau de Tchao Kien-tseu s'appelait le drapeau de l'Abeille (1022). Le *Che yi ki* semble indiquer que l'Abeille de ce drapeau ne se distingue guère d'un oiseau (1023). # Le *Chan hai king*, d'autre part, signale l'existence d'un oiseau semblable à une abeille : si cet animal pique une bête, celle-ci meurt ; s'il pique une plante ou un arbre, ceux-ci se dessèchent (1024). De même le *Fei* du T'ai chan met à sec les rivières et

fait périr les plantes. *Fei*-lien, qui est mort sur le Houo t'ai chan (cette montagne produit des sécheresses), est l'Ancêtre de Tchao Kien-tseu.

Selon le *Che yi ki*, l'usage des dessins représentant des oiseaux remonte à un prodige dont le fondateur de la dynastie p.387 Tcheou fut favorisé au moment où il allait combattre le dernier des Yin (1025). L'armée, en chantant, passait le Fleuve : une grande abeille semblable à un *oiseau rouge* vint en volant se poser sur la barque du Roi (Wou). Celui-ci fit donc dessiner l'oiseau sur sa bannière. Le lendemain, vainqueur du dernier des Yin, il en suspendit la tête à son drapeau. — Sseu-ma Ts'ien raconte que, lorsque le Roi Wou traversa le Fleuve, « au milieu du passage, un poisson blanc sauta hors de l'eau et vint tomber dans la barque du Roi. Le Roi Wou se baissa et le ramassa pour l'offrir en sacrifice. Lorsqu'il eut passé la rivière, une flamme vint de haut en bas et, arrivée sur la demeure du Roi, se transforma en un *corbeau* de couleur *rouge* : dont la voix était douce (1026) ». Les *Corbeaux Rouges* sont, d'après le *Mou t'ien tseu tchouan*, un peuple qui descend des mêmes ancêtres que les Tcheou (1027).

Emblème animal d'une race, le Corbeau Rouge sert de blason à la famille des Tcheou ainsi que de nom à l'une de ses branches. Il signale la Vertu de la famille : les Tcheou régnèrent par l'efficace du Feu. Le rouge, qui est la Couleur des Tcheou, est la Couleur du Feu. Le corbeau capturé présage le triomphe, tandis que le sacrifice du poisson annonce et réalise la défaite p.388 de la dynastie Yin. Le Roi Wou achève sa victoire en coupant la tête du vaincu. Il la suspend, offrande triomphale, au Drapeau qui porte le blason du Corbeau Rouge. De même Houang-ti, vainqueur de Tch'e-yeou, dès qu'il en posséda la bannière, avait pu établir la paix et commencer son règne.

L'essence (*wou*) d'un individu est définie par un système de symbolisations qui l'apparente à une (ou à plusieurs) espèce animale. Elle s'exprime, sans doute, par le blason dessiné sur le drapeau (*wou*).

Un concours de tir figure dans le triomphe du Roi Wou. Yao devint Fils du Ciel seulement quand le grand Archer, par ses joutes et ses

victoires, eut rétabli à coups de flèches l'Ordre des différents Espaces et réorganisé le Temps en réduisant au devoir le Soleil. Le tir est une cérémonie inaugurale. Il se fait près d'un étang et l'on tire sur des peintures d'animaux. Il prélude à une distribution d'insignes ; les emblèmes sont fournis par les bêtes tuées dans les marais à coups de flèches. Ces emblèmes qui fixent les rangs, définissent aussi les personnalités. Tout archer a sa bannière. Les drapeaux signalent les vertus propres à chacun ; leurs emblèmes sont représentatifs des personnalités. — Les cérémonies protocolaires des temps féodaux conservent, peut-être, le souvenir d'une époque où la hiérarchie sociale et l'Ordre du Monde s'établissaient conjointement par des luttes où les combattants s'affrontaient, opposant blasons à blasons.

*

Les combats mythiques ont pour dénouement une mise à mort. La mort, loin d'être une fin, ouvre une carrière divine ; en même temps, elle révèle, chez les génies ou les dieux qu'elle instaure, une nature à demi animale. Cette nature se retrouve p.389 chez les hommes, tout au moins dans les familles de grande race. La Vertu que possèdent les Ts'in et les Tcheou leur vient de ce qu'ils sont apparentés à un animal qui est, soit un Grand Ancêtre, soit une Bête héraldique. Certaines légendes indiquent, peut-être, la persistance des totems princiers ; d'autres, comme celle de Tch'e-yeou, font penser à des confréries plutôt qu'à des cultes de clan.

Dans certains cas, des danses et des luttes commémorent les combats mythiques. Danses et luttes, par l'objet qu'elles se proposent ou par les fables qu'elles évoquent, se rattachent presque toujours à des rites d'inauguration ou à des thèmes d'avènement. Il apparaît que les récits de combats mythiques dérivent de l'affabulation de danses et de combats rituels.

Ces danses et ces combats ont-ils joué un rôle dans la fondation des dynasties féodales ? L'hypothèse paraît probable, quand on songe que la

fonction du Chef est d'aménager le Monde, quand on sait que la musique et la danse président à cet aménagement (1028), quand on a vu que les joutes mettent en présence des Réalités emblématiques qui sont des Bêtes divines, des Forces Naturelles et, aussi, des Ancêtres dynastiques.

Un fait est caractéristique. Le Monde (le Monde ne se distingue pas de la société humaine) est formé de Secteurs dont les Vertus s'opposent et alternent (de même s'opposent et alternent les Vertus dynastiques). Les Vertus sont réalisées sous p.390 l'aspect de Génies héraldiques des Orients et, tout aussi bien, sous l'aspect de Vents. Les Huit Vents correspondent aux Huit trigrammes et, par suite, à des Pouvoirs magiques. Ils président aussi aux choses de la danse et de la musique. Dans une liste des Huit Vents on retrouve l'un des Génies héraldiques des Orients et deux des Monstres Bannis. K'oua-fou, Tch'e-yeou et Fang-fong sont aussi des génies du Vent. Or, le trait fondamental de la pensée chinoise est une classification des êtres par Régions, sous la domination d'un Vent ou d'un Orient (1029). On est donc en droit de penser qu'en Chine l'organisation de la société (tout d'abord foncièrement dualiste) a reposé (moins anciennement) sur une division en groupes orientés (clans ou confréries). Ces groupes, apparentés à des Génies héraldiques, possesseurs de blasons et de danses, rivalisaient de prestige tout en travaillant de concert à fonder l'Ordre du Monde.

*

La création d'un Ordre neuf se fait à l'aide de rivalités, de combats, d'expulsions et de meurtres. Qu'on l'envisage sous ses aspects rituels ou sous ses aspects mythiques et légendaires, ces traits apparaissent toujours et toujours paraît grande l'importance des joutes et des danses. Il est temps de préciser ces remarques en étudiant la fondation des Trois Dynasties Royales.

@

TROISIÈME PARTIE

SACRIFICE DU HÉROS ET DANSE DYNASTIQUE

3. 0. CHAPITRE PRÉLIMINAIRE

Les fondateurs de dynasties

p.393 Yu le Grand est le fondateur de la première dynastie (*Hia*). Il transmit le pouvoir à son fils. Le principe de l'hérédité agnatique fut établi. Les Hia s'étant pervertis, T'ang le Victorieux les détruisit et fonda la dynastie des *Yin* (ou des *Chang*). Quand la Vertu des Yin déclina, le Chef de l'Ouest (le Roi Wen) et son fils, le Roi Wou, fondirent la dynastie des *Tcheou,* après avoir vaincu les Yin (1030).

L'avènement des Hia s'est opéré sans qu'il y ait eu substitution d'une dynastie à une autre. Au contraire, l'avènement des Yin et celui des Tcheou, résultats d'une révolte heureuse contre un tyran, sont exactement comparables. Le récit que p.394 les historiens en font se compose des mêmes thèmes, arrangés d'après un canevas identique.

Kie, le dernier des Hia, était cruel, pervers et barbare (1031). Cheou-sin, le dernier des Yin, « était supérieurement doué pour le mal ; il entendait et voyait avec beaucoup d'acuité ; sa force était surhumaine, avec la main il terrassait des animaux furieux... il intimidait ses vassaux par ses capacités ; il s'éleva haut dans l'Empire par sa renommée ; de la sorte, il fit que tous étaient sous sa dépendance... il rendit plus terribles les supplices et les châtiments : il y eut la torture de la poutre de métal placée sur le feu (1032). » — À la superbe du Chef néfaste s'oppose la modération du Fondateur. T'ang le Victorieux avait une Vertu qui s'étendait aux oiseaux et aux quadrupèdes ; dans ses filets, il prenait seulement les animaux « qui en avaient assez de la vie (1033) ». Le Chef de l'Ouest céda à Cheou-sin une partie de ses domaines pour faire abolir le supplice de la poutre (1034). Dans son pays, les laboureurs se *cédaient* les uns aux autres (*jang*) au sujet des limites des champs et tous *cédaient* le pas (*jâng*) aux anciens. De peur de se déshonorer en faisant preuve d'esprit processif, les plaideurs renonçaient à leurs litiges, sans même oser les faire arbitrer. Les seigneurs disaient « Sans doute, le Chef de l'Ouest a reçu le mandat du Ciel (1035) ! »

p.395 Kie et Cheou-sin aimaient le luxe et la débauche (1036), Kie, sous l'influence de captives ramenées d'une expédition militaire, abandonna sur la rivière Lo son épouse principale (1037). Cheou-sin tua la fille du marquis de Kieou, sa femme, qui était belle mais ne se plaisait point à la débauche (1038). Sa favorite, dont tous les ordres étaient obéis et qui aimait assister aux supplices, était Ta-ki, une *captive* prise à la guerre (1039). Cheou-sin fit composer des harmonies lascives, les danses de Pei-li, et Kie inventa des chants de dissipation (1040).

Les deux tyrans étaient puissants. Ils remportèrent sur le prince de Min ou les Barbares de l'Est de grandes victoires (1041) : mais c'étaient des victoires néfastes qui présageaient la ruine. L'un dépouillait son royaume (1042) ; l'autre exigeait des redevances et des taxes considérables (1043). Ni l'un ni l'autre n'écoutaient les remontrances. Ils tuaient les vassaux qui les morigénaient. Kie fit exécuter Kouan Long-p'eng (1044) et Cheou-sin, p.396 les marquis de Kieou et de Ngo (1045). Leurs fidèles les délaissèrent et se réfugièrent près de leurs rivaux. Fei Tch'ang quitta Kie pour devenir le cocher de T'ang le Victorieux (1046). De même, Sin-kia, grand officier de Cheou-sin, s'enfuit et devint le grand annaliste des Tcheou (1047). Le grand annaliste des Hia les abandonna pour les Yin (1048). Les Yin furent de même reniés par l'annaliste de l'intérieur (1049). Il apporta aux Tcheou ses livres. Le premier et le second précepteurs s'enfuirent, eux aussi, munis de leurs instruments de musique (1050).

La Vertu décadente des Hia et des Yin apparut aux désordres de la Nature. Les vices de Kie firent tomber en pluie les étoiles du ciel (1051) ; la terre trembla, les rivières Yi et Lo se desséchèrent (1052), le Dieu du Feu descendit (1053), la montagne Kiu p.397 s'écroula (1054). Sous le règne de Cheou-sin, il y eut une pluie de terre (1055) ; une femme se changea en homme (1056), la montagne Yao s'écroula (1057), le Fleuve Jaune se dessécha (1058) et un animal divin, le Yi-yang, apparut (1059). À la fin des Hia, comme à la fin des Yin, deux soleils se montrèrent ensemble (1060).

Les Vertus nouvelles des deux Fondateurs subirent une épreuve identique. T'ang le Victorieux fut mis en prison dans la tour des Hia la 22e année de Kie et libéré la 23e année. La 23e année de son règne, Cheou-sin emprisonna le Chef de l'Ouest à Yeou-li et le retint jusqu'à la 29e année (1061). Les deux princes aussitôt délivrés reçurent l'hommage des feudataires (1062).

L'un et l'autre réduisirent d'abord au devoir des fauteurs de troubles. T'ang vainquit Kouen-wou, seigneur de la famille des Hia, qui l'avait attaqué (1063). Le Chef de l'Ouest triompha du marquis de Tch'ong qui l'avait calomnié et fait emprisonner (1064). Les Yin et les Tcheou déplacèrent leur capitale (1065), réunirent p.398 des assemblées de seigneurs (1066), proclamèrent l'indignité des tyrans (1067), puis entrèrent en guerre et furent victorieux. — Des prodiges avaient proclamé leurs droits (1068).

T'ang avait su trouver un sage Ministre en la personne de Yi Yin (1069). Le Chef de l'Ouest découvrit avec Lu Chang « celui qui seconderait un Roi Souverain (1070) ». L'Empire se soumit à eux et l'ordre du Monde fut rétabli. « Tcheou était dans la disette : quand il eut vaincu les Yin, la récolte fut abondante (1071) ». T'ang, après sa victoire, dut encore lutter contre une sécheresse opiniâtre, mais sa vertu finit par en venir à bout (1072).

Les traditions relatives aux deux changements de dynastie sont identiques. Si l'on est enclin à faire passer la critique des textes avant la critique des faits, on sera tenté de soutenir que l'histoire des Yin a été calquée sur celle des Tcheou.

Cette dernière touche à la période historique. Le *Chou king* conserve sur elle des documents nombreux, Sseu-ma Ts'ien la conte en détail. Le même auteur est beaucoup plus bref sur l'avènement des Yin. Les récits qui se réfèrent à cette période reculée de l'histoire chinoise, proviennent surtout des *Annales sur bambou.* Les *Annales* semblent dériver de chroniques de l'État de Wei auxquelles aurait été ajoutée une

histoire de la Chine ancienne. On peut être tenté de supposer que l'auteur se servit, pour écrire l'histoire des Yin, des traditions conservées dans le pays de Song où les descendants des Yin régnaient pendant la période féodale. Dès lors, pourquoi ne pas admettre que les Song, quand ils voulurent se constituer des archives, copièrent les Annales des Tcheou, en changeant les noms ?

Il est toujours séduisant de tout ramener à une source unique. — Un des rares arguments de fait qu'on pourrait faire valoir en faveur de l'hypothèse est le suivant : selon les *Annales,* deux Soleils apparurent avant la victoire des Tcheou et trois Soleils avant celle des Yin. La tradition chinoise veut que les deux Soleils en présence aient symbolisé la compétition du Tyran et du Fondateur. Les deux Soleils de l'histoire des Tcheou s'expliquent fort bien. Les trois Soleils des Yin semblent trahir un plagiat maladroit.

Les trois Soleils des Yin sont inexplicables (on peut le soutenir) à titre de symboles. Mais d'où vient la tradition symbolique ? Elle s'appuie précisément sur un passage où il est dit que deux Soleils apparurent à la fin des Hia dont l'un, celui du Couchant, représentait le tyran Kie et dont l'autre, celui du Levant, représentait le Fondateur des Yin (1073). Ce récit met en scène p.400 Fei Tch'ang lequel consulte, au sujet du prodige, le Comte du Fleuve, et, la consultation reçue, décide d'abandonner les Hia pour servir les Yin. Or, les *Annales* signalent, tout juste après l'apparition des trois Soleils, la fuite de Fei Tch'ang auprès de T'ang le Victorieux. Aussi, les éditeurs supposent-ils que trois, dans les Annales, est une simple faute pour *deux.* D'autre part, l'Histoire des Deux Soleils des Tcheou est contée toute nue ; elle ne se rattache à rien dans le texte des *Annales* ou on la trouve mentionnée. C'est seulement dans la légende du Fondateur des Yin que l'apparition des Soleils paraît avoir un sens symbolique. C'est là seulement qu'elle s'insère dans la suite des événements. IL serait donc paradoxal de soutenir que les gens de Song, descendants de T'ang le Victorieux, ont emprunté les Soleils apparus à l'histoire des Tcheou. — Faut-il par représailles, accuser de plagiat les chroniqueurs des Tcheou ? On

accordera, sans doute, que l'apparition des Deux ou des Trois Soleils n'est pas un fait historique. C'est un thème. Les thèmes appartiennent au domaine public. Ils s'imposent à tout le monde.

Les thèmes les plus précieux, ceux qui traduisent des *faits réels,* je veux dire : des *croyances,* sont précisément ceux qui, tout en s'imposant aux chroniqueurs, ressemblent si peu à des p.401 faits historiques que l'écrivain se sent invité à procéder par transposition. C'est à ce prix seulement qu'il peut les conserver. La transposition paraît-elle impossible ? Ces thèmes disparaissent du récit chronologique : on les trouve utilisés pour enrichir des développements oratoires.

Tel est, à peu près, le cas du thème de la restauration de l'Ordre naturel. Les troubles de la Nature accompagnent la décadence des Vertus souveraines. Cette idée a tant de puissance que les prodiges néfastes (l'apparition de soleils multiples est l'un de ces prodiges) ont dû être pris et donnés pour des faits de l'histoire. La famine qui précéda l'expédition des Tcheou, montre de même les effets des Vertus maléficientes : la mémoire en a été conservée par les *Annales.* Celles-ci, en revanche, ne parlent pas de l'abondance qui suivit la victoire du Roi Wou : nous connaissons le fait seulement parce qu'il figure dans un discours. Sans doute, les différents thèmes qui servaient à montrer la restauration du bon ordre, étaient-ils plus délicats à manier et à transposer.

La sécheresse que vainquit après son avènement le Fondateur des Yin, est un événement célèbre. Sseu-ma Ts'ien pourtant le passe sous silence. Les *Annales* en parlent, mais elles ne disent rien des sept années d'inondation subies par le Fondateur des Hia. On trouvait une première difficulté à expliquer pourquoi des Rois évidemment sages avaient été éprouvés par le Malheur. On pouvait à la rigueur se tirer d'affaire en affirmant que les calamités résultaient de l'effet persistant des forces malignes, vaincues, mais non encore éliminées. Il restait à dire comment furent obtenues l'élimination et la victoire définitives.

Les *Annales sur bambou* indiquent simplement que la sécheresse prit fin quand T'ang eut fait des prières (1074) à la Forêt des Mûriers. Les *Annales* laissent à d'autres ouvrages le soin de p.402 nous apprendre que T'ang se dévoua et s'offrit en victime. C'est aussi en se dévouant que Yu arrêta l'inondation, mais le fait n'est donné par aucun récit historique. En revanche, Sseu-ma Ts'ien raconte longuement que Tcheou-kong, frère du Roi Wou, se dévoua au Fleuve Jaune. Il explique que le dévouement du duc de Tcheou eut pour raison une maladie de son neveu, le Roi Tch'eng. — Sans doute s'agit-il du même thème, mais ingénieusement transposé et conté de façon qu'il méritât de figurer dans l'histoire.

Au temps de Yao et de Chouen, les Ministres succèdent au Souverain. Tout Roi Fondateur est aidé d'un Ministre. Tcheou-kong (qui se dévoua) finit, dans l'histoire, par être considéré comme le Ministre-Fondateur des Tcheou. Il est aussi soupçonné d'avoir voulu usurper le pouvoir et il exerça une régence. Yi Yin et (Po-)Yi, Ministres-Fondateurs des Yin et des Hia, eurent, pendant l'interrègne qui suivit la mort du Héros-fondateur, un rôle qui n'est point parfaitement clair. Yi Yin bannit un successeur de son maître ; de même le duc de Tcheou exila des princes du sang.

L'étude de la période *Tchouen ts'ieou* a pu le montrer : la personnalité du chef et celle du conseiller sont faites des mêmes éléments traditionnels. À mesure que l'on avance dans l'histoire, le rôle du conseiller va grandissant. Plus les faits se présentent sous l'aspect historique, plus apparaît, chez le Ministre, un caractère quasi divin. Davantage que le Roi Wou, Fondateur de la dernière dynastie royale, le duc de Tcheou est un Saint. Or, ce fut Tcheou-kong qui se dévoua. Les récits de Sseu-ma Ts'ien laissent voir la relation manifeste qu'il y a entre le Dévouement de Tcheou-kong et sa Sainteté. Celle-ci fut avérée par des prodiges, une pluie favorable, une bonne moisson (1075).

p.403 Tandis que les tyrans qui mettent fin à leur race, font composer des chants de dissipation, les Fondateurs inventent un hymne et une danse qui signalent la Vertu de leur dynastie. Kao-yao, père de (Po-)Yi, est l'auteur de la musique des Hia, Yi Yin de celle des Chang (=Yin), Tcheou-kong de celle des Tcheou (1076). La Danse dynastique (le fait est certain dans le cas des Chang) est en relation avec le Dévouement.

Il y a des chances que l'on suive une bonne piste si, pour voir en quoi consiste une fondation de dynastie, on étudie le Dévouement du Héros (ou du Ministre) Fondateur.

@

3. I. CHAPITRE PREMIER

Le dévouement du duc de Tcheou

p.404 Tcheou-kong fut, avant Confucius, le patron de l'École de Lou ; il passait, de plus, pour l'Ancêtre des princes du pays. Ces faits suffisent à expliquer sa gloire et l'abondance des renseignements que l'on possède sur sa vie.

Confucius, quand il fut le patron de tous les apprentis conseillers d'État, fut appelé un Roi sans royaume. Le duc de Tcheou régna sans être Roi. Les savants de Lou réclamaient pour leurs princes un certain nombre de privilèges royaux (1077). Leurs droits étaient incontestables : le fondement s'en trouvait dans la biographie de Tcheou-kong. La maison royale des Tcheou n'aurait pas réussi à s'établir sans le secours de ce Sage. Ses descendants, en récompense, furent autorisés à sacrifier avec les mêmes rites et à danser sur les mêmes airs que les descendants du Roi Wou, Fondateur des Tcheou.

3. I. A. Droit agnatique et droit utérin

Tcheou-kong fut un frère dévoué et un oncle d'une abnégation parfaite.

Il seconda le Roi Wou, son aîné, dans sa lutte contre les Yin. À la mort du Roi Wou, « il monta les degrés du trône ». p.405 C'est « qu'il craignait que l'Empire ne se révoltât », profitant de la jeunesse de son neveu. « Il exerça *provisoirement* le gouvernement (1078). » Aussitôt que le fils de son frère fut devenu grand, il lui rendit le pouvoir. Il se tourna face au Nord devant le Roi Tch'eng, son neveu, comme doit le faire un vassal (1079).

Vers la fin de la dynastie Tcheou, le principe agnatique était (*au moins en droit*) le fondement unique de la parenté. Le pouvoir se transmettait de père à fils. Le privilège de l'aînesse était reconnu. — Bien que le fils aîné dût, en principe, succéder à son père, il arrivait que

la succession se fît de frère à frère. On savait que, souvent, des oncles avaient évincé leurs neveux (1080).

Tcheou-kong, patron des ritualistes, n'eut jamais d'arriére-pensées. Sa biographie le prouve. Elle montre aussi que, s'il exerça, par pur dévouement, la régence, son mérite fut incomparable, car il brava la suspicion. Un parent du Roi n'est pas admis à monter sur la même voiture que le Roi et les pires soupçons sont éveillés quand le tuteur est un oncle paternel (1081).

Les princes de Lou, descendants du duc de Tcheou, avaient pour rivaux les princes de Ts'i. L'ancêtre de ces derniers est Lu Chang. Ce fut le principal conseiller du Roi Wou. La fille de Lu Chang avait épousé le Roi Wou ; le jeune Roi Tch'eng était son fils (1082). Pourquoi donc l'enfance du Roi Tch'eng ne p.406 fut-elle point protégée par Lu Chang, son grand-père, ou par son oncle maternel, le fils de Lu Chang ?

Qu'on lise les récits des chroniqueurs : il apparaît clairement que la biographie de Tcheou-kong est nourrie de faits historiques et celle de Lu Chang de faits légendaires.

Le duc de Tcheou est un écrivain dont les œuvres sont célèbres : l'esprit orthodoxe les inspire. « L'établissement du gouvernement », « Les nombreux officiers », « Les officiers des Tcheou », « L'épi offert », « L'épi loué », « Le bois de catalpa », « La proclamation au sujet du vin », « Ne pas se livrer à la volupté », sont, assurément, des écrits *authentiques* (1083). La plupart se retrouvent dans le *Chou king,* l'un des grands livres de l'École de Lou. Sseu-ma Ts'ien en fait des citations abondantes quand il écrit la biographie du duc de Tcheou, ancêtre de Lou. — Il s'en sert aussi (*mais de façon plus brève*) pour étoffer l'histoire de la maison royale : « Ces choses se trouvent, dit-il, dans le chapitre sur le duc de Tcheou (1084) ».

« Lu Chang était, SEMBLE-T-IL, pauvre et misérable ; il était vieux : c'est en péchant à la ligne qu'il entra en relation avec le Chef de l'Ouest... SUIVANT UNE AUTRE TRADITION, c'était un *homme d'une science étendue* qui était au service de Cheou-sin. Cheou-sin était

méchant. Il le quitta et *alla, de çà et de là, donner des conseils aux seigneurs*. Il ne rencontra personne (qui sut l'apprécier) : c'est alors, qu'en définitive, il se réfugia dans l'Ouest, auprès du Chef de l'Ouest... SUIVANT UNE AUTRE TRADITION, Lu Chang était un *solitaire qui vivait caché sur les rivages de la trier...* Quoique les récits qu'on fait sur la manière dont Lu Chang servit les Tcheou soient différents, l'essentiel est cependant qu'il fut le PRÉCEPTEUR des Rois Wen et p.407 Wou (1085). » Il fut aussi leur général. « Le Chef de l'Ouest (Roi Wen)... fit *secrètement* avec Lu Chang des projets sur les moyens de pratiquer la Vertu en renversant le gouvernement des Chang (Yin). Cette entreprise demandait une grande puissance militaire, ainsi que des plans très habiles ; c'est pourquoi, dans les générations suivantes, ceux qui ont parlé de la guerre et de la puissance *secrète* des Tcheou, ont tous vénéré Lu Chang comme l'instigateur des projets (1086). »

Les seigneurs de Lou travaillèrent à changer les mœurs de leurs sujets (1087). Lou est le pays des rites. La tradition confucéenne se rattache étroitement à Lou. Les seigneurs de Ts'i laissèrent les gens du pays « agir selon leurs mœurs (1088) ». Sous les Han, pendant la vie de Sseu-ma Ts'ien « dans *les pays de Yen et de Ts'i, sur les bords de la mer, les magiciens aux pratiques étranges* vinrent en nombre toujours plus considérable discourir sur ce qui concerne les dieux (1089) ».

Lu Chang, grand-père maternel du Roi Tch'eng, n'exerça pas la régence. Il vécut dans son fief de Ts'i. Les Barbares p.408 voisins, ceux de la rivière Houai, se soulevèrent alors. Ce fut le duc de Tcheou (dit l'histoire de Lou) qui « calma les Barbares de la Houai et de la région orientale ; en deux ans il termina la pacification (1090) ». Lu Chang (assure pourtant l'histoire, du moins l'histoire de Ts'i) reçut à l'occasion de cette révolte un mandat royal qui faisait de lui l'Hégémon de l'Est (1091).

L'effacement de Lu Chang est dû au succès de l'esprit confucéen. Il marque la victoire de la morale rituelle sur les doctrines et les arts secrets. Il atteste aussi le triomphe de l'esprit historique sur l'esprit

mystique. Tout autant que des ancêtres dynastiques de pays rivaux, Lu Chang et Tcheou-kong sont des patrons d'Écoles opposées. Tcheou-kong est un grand personnage : c'est un personnage historique parce que l'Histoire a été faite par les gens de Lou et qu'ils l'ont écrite en historiens. La meilleure part lui est revenue de la gloire réservée à un Ministre-Fondateur.

Tcheou-kong était membre de la famille Tcheou : le fait lui a servi auprès d'historiens imbus de droit agnatique. Il vainquit, et non pas Lu Chang, les Barbares de la Houai. Il exerça la régence.

Lu Chang était allié aux Tcheou par mariage (1092). Un trait p.409 qu'il était impossible de faire passer dans l'histoire de Tcheou-kong, put être maintenu dans sa légende. Ce trait est caractéristique d'un Ministre-Fondateur.

> « Au moment de sortir pour chasser, le Chef de l'Ouest avait consulté les sorts qui lui avaient répondu : « Ce que vous *capturerez*, ce n'est ni un dragon, ni un Tch'e, ni un tigre, ni un ours ; ce que vous *capturerez*, c'est celui qui secondera un Roi Souverain. »
>
> Alors, le Chef de l'Ouest alla chasser, il rencontra en effet Lu Chang au nord de la Wei. Il causa avec lui et y prit plaisir. Il dit : « Déjà, mon ancêtre T'ai-kong avait dit : « Il doit y avoir un Saint que rencontreront les Tcheou. Les Tcheou, grâce à lui, s'élèveront (comme dynastie royale). » Vous êtes, en vérité, cet homme... »
>
> Il le mit dans son char, revint avec lui et le nomma PRÉCEPTEUR (1093) ».

Les Tcheou devinrent Rois grâce à l'heureuse capture d'une Influence Sainte. Ce thème permettrait de prêter à Lu Chang l'allure d'un sage caché et d'un expert en sciences ésotériques. Dès l'époque où ces traits parurent convenir à un sage taoïste, la gloire de Lu Chang était condamnée : elle fut éclipsée par celle du duc de Tcheou.

3. I. B. Le sacrifice dans la banlieue

Celui-ci, certes, n'est pas moins bien pourvu de Vertu sainte. À sa mort, « en automne, avant que la moisson ne fût p.410 mûre, il y eut un *violent orage de vent, de tonnerre et de pluie* : tous les grands arbres furent arrachés. Le royaume des Tcheou fut saisi d'une grande crainte (1094) ». Le Roi Tch'eng reconnut que tout cela était le fait du Ciel, lequel « faisait éclater son prestige terrible afin de célébrer la Vertu du duc de Tcheou ». Il sortit de la ville et fit LE SACRIFICE Kiao (DANS LA BANLIEUE) : « Alors, le Ciel fit tomber la pluie et souffler le vent en sens contraire : toutes les céréales se redressèrent... La moisson fut très abondante. » — Voilà pourquoi les princes de Lou (ce fut un ordre du Roi Tch'eng) eurent le droit de faire *le sacrifice Kiao,* privilège royal (1095).

Le Roi Tch'eng reconnut la puissance que sa Vertu donnait au duc de Tcheou sur la Nature, quand, revêtu de ses habits de cour, il eut ouvert un coffre cerclé de métal (1096). Ce coffre contenait un écrit où étaient conservées certaines paroles du duc de Tcheou. Le duc (tout en ayant soin de les confier aux archives) avait donné l'ordre qu'il n'en fût jamais fait mention. Le Roi Tch'eng, néanmoins, sut les trouver en temps utile.

Tcheou-kong, dit Sseu-ma Ts'ien, avait fait secrètement enfermer dans le coffre cerclé de métal une tablette rappelant « la tâche méritoire qu'il avait assumée en se substituant au Roi Wou (1097) ». Le Roi Wou, en effet, étant tombé malade avant que p.411 l'Empire ne fût réuni sous son autorité, « le duc de Tcheou se *purifia pour écarter le Mal ; il s'offrit en victime et souhaita d'être substitué* (1098) » *à son frère.* Celui-ci guérit. — On ajoute que tous les fidèles du Roi étaient saisis de crainte. « Lu Chang et le duc de Chao consultèrent avec respect les sorts » : Mais ce fut Tcheou-kong qui « s'offrit en victime » ; il établit trois autels et se tint debout, tourné vers le Nord ; il portait sur sa tête le jade rond et, dans ses mains, le jade rectangulaire ; il fit une annonce à l'Auguste Roi, au Roi Ki et au Roi Wen ; l'annaliste écrivit, sur une tablette, cette prière : « Votre principal descendant, le Roi Fa, est accablé de fatigue et arrêté par la

maladie ; si vous avez, ô Trois Rois, réellement besoin de quelqu'un (auprès de vous) qui supporte les devoirs de fils dans le Ciel, remplacez par moi, Tan, la personne du Roi Fa... Je vais prendre vos ordres par le moyen de la grande tortue ; si vous m'accordez (ce que je demande), je m'en retournerai avec le jade rond et le jade carré et j'attendrai votre décision ; si vous ne m'accordez pas (ce que je demande), je cacherai le jade rond et le jade carré »... Les sorts furent favorables ; le Roi guérit et la tablette fut placée dans le coffre cerclé de métal (1099).

Le duc de Tcheou conserva toujours son esprit de sacrifice.

Du temps qu'il était régent, son neveu, le Roi Tch'eng, tomba (lui aussi) malade. « Tcheou-kong se coupa les ongles, en jeta les rognures dans le Fleuve (Jaune), adressant cette p.412 prière au Dieu : « Le Roi est jeune et n'a pas encore de discernement. Celui qui a enfreint les ordres du Dieu, c'est moi, Tan. » Il cacha le texte (de la prière) dans les archives. Le Roi guérit (1100).

C'est ainsi que le duc de Tcheou prenait sur lui tous les péchés de sa famille. Il contraignit les Dieux à laisser au p.413 monde le Roi Tch'eng et le Roi Wou. Quoi d'étonnant si le Ciel, à sa mort, fit éclater son prestige terrible ?

Le duc de Tcheou se dévoua deux fois. Le Roi Tch'eng ouvrit deux fois les archives. Il les consulta à la mort du duc de Tcheou, pour savoir à quoi s'en tenir sur l'orage céleste. Il apprit alors que Tcheou-kong s'était substitué au Roi Wou. Il les avait consultées précédemment et avait appris, à cette première occasion, que Tcheou-kong s'était dévoué en sa faveur (1101). Quand il décida, pendant l'orage *qui suivit la mort* de son oncle, d'aller accomplir LE SACRIFICE FAIT DANS LA BANLIEUE (*kiao*) que les princes de Lou voulurent plus tard célébrer à l'instar des Rois Tcheou, le Roi Tch'eng déclara (étrange formule !) qu'il voulait ALLER à LA RENCONTRE de Tcheou-kong (1102). La première fois que, *du vivant du duc de Tcheou*, il ouvrit les archives, le Roi pleura et *fit revenir* le duc : celui-ci s'était enfui de la cour, chassé par les médisants. Le *Chou king* rapporte qu'après avoir ajouté foi à des

calomnies et chassé son oncle, le Roi se repentit et déclara qu'il voulait non seulement *le faire revenir,* mais ALLER À SA RENCONTRE (1103). Les *Annales sur bambou* écrivent : « la 2e année du Roi Tch'eng, en automne, il y eut *de grands éclats de tonnerre et de foudre, ainsi que du vent.* Le Roi ALLA À LA RENCONTRE du duc Wen de Tcheou DANS LA BANLIEUE (*kiao*). Après quoi on attaqua les Yin (1104) ».

p.414 Les calomniateurs du duc de Tcheou étaient deux autres oncles du Roi. Ce furent eux qui s'allièrent au fils du dernier Roi des Yin vaincu par le Roi Wou. Ils se mirent à la tête des Barbares de la Houai, voisins des pays de Ts'i et de Lou. Tcheou-kong les battit : l'un d'eux fut tué et l'autre banni. Ce bannissement, qu'ordonna Tcheou-kong, est fréquemment comparé à l'exil auquel T'ai-kia, successeur de T'ang le Victorieux, fut condamné par Yi Yin, Ministre-Fondateur des Chang (1105). — L'orage relaté par les *Annales* se place entre la révolte des Barbares de la Houai et la rébellion des derniers fidèles des Yin.

L'exil du duc de Tcheou fait pendant à l'exil d'un autre frère du Roi Wou, oncle lui aussi du Roi en tutelle. La mort de Tcheou-kong et son exil sont accompagnés de prodiges identiques. Le Roi Wou et son fils, le Roi Tch'eng, qui battent ou exterminent les Yin, ne sont sauvés l'un et l'autre d'une mort prématurée que par le dévouement de Tcheou-kong. C'est *dans la banlieue de la capitale* (*kiao*) que le Roi Tch'eng, en *allant, à l'occasion d'un orage, à la rencontre* du duc de Tch'eou, reconnaît sa Vertu et rétablit l'Ordre du Monde : cet acte précède aussi l'extermination des Yin, ainsi que l'exil ou la mort des oncles royaux prêts à l'usurpation.

Kouen, fils et père de souverain, *était associé au Ciel* par les Hia quand ils faisaient, DANS LA BANLIEUE, LE SACRIFICE KIAO. On p.415 sait que Kouen fut banni et expulsé hors des Portes de la Ville, avant d'être dépecé sur un Mont polaire. On sait aussi que Tan-tchou, fils de Yao, fut banni. Certains disent qu'il fut tué. D'autres assurent qu'il fut *le représentant du Ciel* dans le sacrifice que Chouen, successeur de Yao, célébra DANS LA BANLIEUE (1106).

*

Nous ne chercherons pas à savoir quel est le plus historique du Héros du pays de Ts'i ou du Héros du pays de Lou. Dans l'histoire de l'un et de l'autre se retrouvent des thèmes qui accompagnent obligatoirement le récit des fondations de dynasties. Ceux qui se rapportent au duc de Tcheou attestent des transpositions intéressantes. C'est l'Homme Unique, le Fondateur, qui est atteint par le courroux des Dieux, mais c'est le Ministre qui prend sur lui le péché et qui se dévoue. Ses descendants y gagnent le droit de procéder à des sacrifices royaux (*sacrifices kiao*).

Les princes de Lou avaient aussi le droit de danser la Danse Siang et la danse Ta Wou. L'une symbolisait le triomphe du Roi Wou et son offrande de captifs et d'oreilles coupées. L'autre commémorait l'extinction définitive des Yin.

Toutes deux eurent Tcheou-Kong pour inventeur (1107). L'auteur glorieux de l'expiation est aussi l'auteur de la Danse triomphale.

@

3. II CHAPITRE II

Danse et dévouement de l'ancêtre des Chang

p.416 Le Fondateur de la dynastie des Yin ou des Chang est T'ang le Victorieux. Il vainquit militairement Kie, le dernier des Hia. Il fut aidé dans son œuvre par Yi Yin. Yi Yin est le modèle des conseillers.

3. II.A. Yi Yin, héraut des Chang, et les légendes du Mûrier creux

Yi Yin et T'ang le Victorieux forment un couple indivisible.

Un prince de Ts'i projetait d'attaquer la seigneurie de Song où régnaient les descendants de T'ang ; passant au pied du T'ai chan, il vit en songe deux personnages dont la colère l'effraya. Ses devins les identifièrent aux génies de la Montagne sainte et engagèrent le prince à leur sacrifier. Son ministre sut lui démontrer qu'il avait vu en songe T'ang et Yi Yin : il en fit un portrait exact. Il ajouta que leur colère s'expliquait par l'attaque injuste que le prince tentait contre Song (1108).

Yi Yin avait sans doute autant de titres que T'ang à protéger p.417 les descendants des Chang. T'ang se dévoua et il fut l'Ancêtre de la Dynastie, Yi Yin en fut le Héraut ; il fut, sans doute, sacrifié.

3. II.A.1. Comment le Héraut s'acquiert et comment il meurt

« Yi Yin, dit Sseu-ma Ts'ien, désirait entrer en relation avec T'ang, mais, n'en trouvant pas le moyen, il se fit *vassal destiné à l'escorte de la princesse de Sin* (qui devint l'épouse de T'ang)... Une autre tradition dit : Yi Yin était un *solitaire*. T'ang envoya des gens le chercher en lui offrant des présents ; ils s'en revinrent *cinq* fois (sans lui), puis il consentit à venir (1109). »

Lu Pou-wei raconte que Yi Yin fut recueilli tout enfant par p.418 une fille de la famille princière de Sin et présenté au prince. Celui-ci confia

Yi Yin à un cuisinier qui l'éleva, « Il grandit et devint Sage. T'ang entendit parler de lui ; il envoya prier le prince de Sin (de le lui donner). Le prince de Sin ne voulut pas. Yi Yin désirait aussi aller auprès de T'ang. T'ang, alors, demanda (au prince de Sin) à prendre femme (dans sa famille) et à devenir son parent par alliance. Le prince de Sin, tout joyeux, fit *accompagner sa fille* par Yi Yin (1110). »

Le récit de Lu Pou-wei veut illustrer cette vérité : un Chef digne de ce nom arrive toujours à acquérir un bon conseiller.

Le moyen employé par T'ang est remarquable : pour réaliser l'acquisition de cette valeur inestimable qu'est un Sage, *il n'hésite pas à se marier.*

Le passage d'un vassal d'un groupe dans un autre semble exiger une alliance matrimoniale. Yi Yin, d'ailleurs, reste attaché à l'épousée, dont il est le suivant. Le couple parfait formé par lui et par T'ang, modèle des Conseillers uni au modèle des Princes, est le résultat d'une alliance et d'un commerce.

On sait déjà qu'avant d'écouter les discours de Yi Yin, T'ang le fit laver, fumer et oindre dans le Temple ancestral (1111). Un mot résume ces opérations ; c'est le mot *fei*. Il s'employait pour les lustrations opérées aux fêtes printanières des p.419 fiançailles (lesquelles sont aussi des foires). Ces fêtes, au dire du *Tcheou li*, se tenaient sous la surveillance d'un personnage nommé l'Entremetteur. L'Entremetteur pratique sur l'épousée, au moment du mariage, une lustration (1112). L'acquisition d'un ministre, qu'accompagne un mariage, se fait donc à l'aide de rites qui rappellent ceux du mariage. Le couple ministre et prince, est analogue à un couple conjugal (1113).

L'organisation dualiste de la famille rend nécessaire la collaboration des époux qui doivent appartenir à des familles différentes (1114). La collaboration du prince et du ministre n'est pas moins nécessaire. Elle suppose de même une organisation dualiste de la société. On a déjà vu que le Souverain doit posséder la Vertu du Ciel et le Ministre la Vertu de

la Terre (1115). Celle-ci caractérise les Trois-Ducs. Or, Yi Yin porta ce titre (1116).

Tout Ministre doit être habile aux discours. Yi Yin, comme Lu Chang et comme Kouan Tchong (1117), sitôt qu'il fut admis en présence de T'ang, prouva sa valeur en discourant.

« Il parla sur les saveurs, puis en arriva à parler de la Vertu Royale (Wang Tao) (1118). »

Le discours de Yi Yin sur « les saveurs fondamentales » a été conservé par Lu Pou-wei (1119). Il débute, comme de juste, par quelques principes généraux. Suit une énumération des p.420 nourritures exquises qui conviennent à un Roi. Ce dénombrement des bonnes choses est remarquable par un trait : chacune provient d'un endroit déterminé. Cet endroit est un lieu célèbre, autant dire un Lieu-Saint, réel ou mythique : lac Tong-t'ing, marais de Yun-mong, Monts San wei et Pou-tcheou., . C'est à l'aide du *Chan hai king* que l'on commente ce traité de gastronomie royale (1120). Le *Chan hai king* (comme le *Yu kong*) se rattache au cycle de Yu le Grand aménageant le Monde. Le *Tribut de Yu* énumère les lieux célèbres où Yu le Grand fit des travaux ou des sacrifices : il indique ensuite les tributs propres à chaque région. Ces tributs sont exigés pour que le Roi puisse, en célébrant les sacrifices, nourrir convenablement sa substance et celle de ses Dieux (1121).

Yi Yin, qui nous est présenté comme le pourvoyeur de la p.421 nourriture royale, fut aussi l'organisateur du tribut. Dès que T'ang eut dompté la sécheresse, il fit une inspection des fiefs et fixa les redevances des Quatre Régions (1122).

« Les anciens souverains faisaient combiner les *cinq sortes de saveurs* et accorder les *cinq sons* afin de pacifier les cœurs et de rendre parfait le gouvernement (1123). »

Yi Yin est l'auteur de l'hymne dynastique des Chang (1124). Il le composa tout juste après le sacrifice qui mit fin à la sécheresse et tout juste avant l'inspection des fiefs.

Yi Yin fut le Héraut du nouveau Roi : « *Il fit l'annonce* (du règne) : les seigneurs alors se soumirent ; T'ang monta à la dignité de Fils du Ciel, il pacifia l'intérieur des Mers (1125). »

p.422 # Le rôle du Héraut de la Dynastie nouvelle fut particulièrement important, lorsque T'ang mourut. C'est lui qui assura la transmission du pouvoir. La succession s'établit en ligne agnatique.

L'histoire de cette succession est très obscure (1126).

Les Annales donnent à T'ang pour successeur Wai-ping qui mourut la deuxième année de son règne. Il fut remplacé par Tchong jen. Tchong jen mourut la quatrième année de son règne. Ce fut alors que T'ai-kia monta sur le trône. Sseu-ma Ts'ien indique la même succession : il déclare que Wai-ping était un fils cadet de T'ang et Tchong jen un cadet de Wai-ping. T'ai-kia était fils de leur frère aîné, T'ai-ting, héritier présomptif de T'ang, qui mourut *avant de prendre le pouvoir*. Sseu-ma Ts'ien prend soin d'ajouter que T'ai-kia était *petit-fils* de T'ang, *issu par primogéniture* (1127).

D'après les Annales et Sseu-ma Ts'ien, l'héritage de T'ang p.423 recueilli d'abord par ses différents fils, serait revenu, quand fut *épuisée la première génération*, au représentant de la branche aînée dans la génération suivante. Pendant la période *Tch'ouen ts'ieou*, le principe de la succession fraternelle entrait encore en concurrence avec le privilège du majorat. On voit affirmer (en 662) que : « le fils succède au père mort, puis le cadet au frère aîné : voilà ce qui s'est toujours passé à Lou » (1128). En 489, le *roi* Tchao de Tch'ou, sur le point de mourir, *céda le pouvoir* à ses divers frères cadets, en suivant l'ordre de leur naissance : seul, le *dernier* accepta. Mais ce prince (et tel était apparemment le but de la cession faite *in extremis*) s'empressa de placer sur le trône le fils du *roi* Tchao (1129).

L'arrangement de faits adopté par Sseu-ma Ts'ien quand il raconte la succession de T'ang est caractéristique d'une organisation de la famille fondée sur l'indivision, mais où tendent à apparaître le principe de la succession par lignée et le privilège de l'aînesse.

La tradition historique s'est refusée à accepter l'arrangement de Sseu-ma Ts'ien. Elle suit la préface du *Chou king* : celle-ci considère que T'ai-kia fut le successeur immédiat de T'ang. Wai-ping et Tchong jen moururent, non pas après deux et quatre ans de règne, mais *avant de prendre le pouvoir* et âgés de deux et de quatre ans (1130).

p.424 En fait, il est difficile de comprendre les traditions relatives au début du règne de T'ai-kia, si on ne le considère pas comme le successeur immédiat et le fils de T'ang le Victorieux.

C:\Granet2\la_civilisation_chinoise.doc - n471 Sseu-ma Ts'ien écrit : « Le Souverain T'ai-kia, une fois monté au pouvoir, pendant *trois ans* n'eut point (de Vertu) qui illuminât (l'Empire) ; violent et cruel, il ne suivit pas la loi de T'ang et il eut une Vertu de Désordre. Yi Yin, en conséquence, *l'expulsa* dans le palais de T'ong (T'ong-kong). *Pendant trois ans*, Yi Yin géra le gouvernement. Il gouverna l'État et reçut l'hommage des seigneurs. Le Souverain T'ai-kia résida dans le palais de T'ong. *Pendant trois ans*, il se repentit de ses fautes, *s'accusa lui-même* et revint au bien. Yi Yin, en conséquence, ALLA À LA RENCONTRE du Souverain T'ai-kia et lui remit le gouvernement. Le Souverain T'ai-kia *s'entraîna à la Vertu*. Les seigneurs unanimement se réfugièrent auprès des Yin, » Sseu-ma Ts'ien ajoute que Yi Yin écrivit à la louange de T'ai-kia un opuscule en trois sections : c'est le seul événement du règne. T'ai-kia mourut. Son fils régna. C'est pendant ce dernier règne que (paraît-il) mourut Yi Yin (1131).

La tradition chinoise affirme que T'ong-kong est le nom du p.425 lieu où fut enterré T'ang le Victorieux (1132). Le deuil dure trois ans. T'ai-kia fit une retraite de trois ans dans le palais de T'ong (T'ong-kong). Yi Yin gouverna trois ans l'Empire. Il n'est pas douteux qu'il s'agit là d'un interrègne correspondant au temps de deuil.

Le deuil habilite à la succession. T'ai-kia, au bout de trois ans, prit le pouvoir.

Les *Annales sur bambou*, en signalant l'avènement de T'ai-kia, indiquent que (comme Wai-ping et Tchong jen) il nomma Yi Yin ministre. Elles ajoutent : « Yi Yin *expulsa* T'ai-kia à T'ong (1133) et

s'établit lui-même (comme souverain). La 7e année, T'ai-kia s'évada en cachette de T'ong et *tua* Yi Yin. *Le Ciel* (*produisit*) *un grand brouillard qui dura* TROIS *jours* : alors (T'ai-kia) établit les fils (de Yi Yin), Yi Tche et Yi Fen. Il ordonna qu'ils rentrassent dans l'héritage de leur père et le leur partagea (1134). »

Inutile de dire que ce passage est considéré comme une interpolation frauduleuse. « Yi Yin expulsa T'ai-kia, puis fut son ministre : jusqu'à sa mort, (T'ai-kia) ne lui manifesta aucun ressentiment (1135). » Telle est la version orthodoxe. On a déjà appris que Yi Yin, au lieu d'usurper, écrivit *un ouvrage* à la gloire du Roi. Ainsi fit plus tard le duc de Tcheou, ou, plutôt, il écrivit plusieurs ouvrages.

p.426 Les traditions contradictoires relatives à la succession du Fondateur des Chang, à condition de les prendre, non pour des faits historiques, mais pour des thèmes, légendaires ou rituels, suggèrent certains rapprochements.

À la mort de Yi Yin, comme à la mort du duc de Tcheou, le Ciel fait apparaître des prodiges. Le Roi, quand la Nature a manifesté la Vertu du Ministre, se repent et comble de bienfaits les descendants de celui-ci. Une version place l'orage d'apothéose déchaîné par le duc de Tcheou à la fin de la deuxième année du Roi Tch'eng : la troisième année, a lieu l'exécution des oncles rebelles. Le Roi Tch'eng *va à la rencontre* du duc de Tcheou à l'occasion des deux orages. *Inversement*, Yi Yin, la troisième année de T'ai-kia, *va à la rencontre* du Roi quand celui-ci sort du palais de T'ong. T'ai-kia, dès qu'il sort de T'ong-kong, exécute Yi Yin rebelle. Le duc de Tcheou, calomnié, s'il n'est point exécuté, est banni.

Le Fondateur des Hia, Yu le Grand, « avait cédé (*jáng*) l'Empire à (son ministre) (Po-)Yi : quand le *deuil de trois ans fut terminé*, Yi céda le pouvoir à K'i, fils de Yu (ce fut la première succession de père à fils). Yi s'écarta (devant K'i) (1136) et s'établit au sud de la Montagne Ki... Les seigneurs quittèrent tous Yi et vinrent rendre hommage à K'i ». Jadis, Yu le Grand, ministre de Chouen, à la mort de celui-ci, « *quand le deuil de trois ans fut terminé*, s'était excusé et écarté (1137) devant le

fils de Chouen, Chang-kiun, à Yang-tch'eng. Les p.427 seigneurs de l'Empire quittèrent tous Chang-kiun et vinrent rendre hommage à Yu ». Chouen, de son côté, « après la mort de Yao, *quand le deuil de trois ans fut fini*, céda l'Empire et s'écarta devant Tan-tchou, fils de Yao, au sud de Nan-ho. Les seigneurs qui venaient rendre hommage n'allèrent pas auprès de Tan-tchou, mais auprès de Chouen (1138) ». On a vu qu'il serait plus naturel de traduire : « Chouen fit le rite de céder l'Empire (*jáng*) et écarta Tan-tchou. » — Tan-tchou fut expulsé (comme T'ai-kia : T'ai-kia fut expulsé dans le lieu de sépulture de T'ang). D'autre part, Tan-tchou passe pour avoir été tué (tout comme Yi Yin) (1139). Tan-tchou, enfin, représenta, dit-on, le Ciel (dans le sacrifice que Chouen célébra dans LA BANLIEUE).

Le Deuil est un interrègne pendant lequel le fils et le ministre du Chef défunt *entraînent leurs Vertus* et joutent de prestige. Celui qui l'emporte en Vertu et qui est capable de céder pour avoir (*jáng*), reçoit les hommages et succède. Le vaincu est (*jáng*) éliminé. Il paye sa défaite de l'exil ou de la mort. Mais l'exil n'est-il pas ici, comme dans le cas des Monstres bannis, une façon de nommer la mort ? On peut supposer que le sacrifice par lequel étaient levés les interdits exigés par le deuil d'un Souverain, réclamait une victime illustre. Les hésitations des textes sont significatives. Le Ministre semble l'emporter sur le fils dans les temps les plus anciens. Le fils l'emporte sur le Ministre quand on approche de la période où règne le droit agnatique.

Le Ministre a une Vertu qui diffère de celle du Souverain. #p.428 Le fils a une Vertu qui s'oppose à celle du père. L'organisation dualiste de la famille correspond à l'organisation dualiste de la société. Mais le fils ne peut s'opposer au père et la succession de l'un à l'autre ne peut sembler difficile que si la filiation a d'abord été utérine (1140). Ne faut-il pas admettre que l'interrègne sert à opérer cette succession ? On comprend alors pourquoi le Ministre, quand il est, comme Yi Yin, un Héraut dynastique, doit être sacrifié pour que le deuil soit terminé et l'héritage transmis.

3.II.A.2. Comment naît le Héraut

La Vertu du fils et celle du père, la Vertu du Ministre et celle du Souverain s'opposent et forment un couple.

T'ang le Victorieux fut enterré à *T'ong-kong* (palais du paulownia) ou à *T'ong* (paulownia). Parmi ses descendants figure une famille K'ONG-T'ONG (1141) (*Paulownia creux*). Yi Yin, suivant de la femme de T'ang, princesse de Sin, est considéré comme un enfant adopté par les princes de Sin : il était né de K'ONG-SANG, c'est-à-dire du *Mûrier Creux*.

« Une fille de la famille de Sin, qui cueillait des feuilles de mûrier, trouva un petit enfant au milieu de K'ONG-SANG. Elle l'offrit à son prince ; le prince ordonna au cuisinier de l'élever. On examina ce qu'il en était et l'on dit : sa mère habitait sur la rivière *Yi* ; étant enceinte, elle rêva qu'un dieu (*chen*) lui donnait cet avertissement : « Quand d'un mortier sortira de l'eau, « marche vers l'Est et ne tourne point la tête pour regarder. » Le lendemain, elle vit un mortier d'où sortait de l'eau, elle avertit ses voisins et marcha vers l'Est pendant dix *li*, puis p.429 elle tourna la tête pour regarder : son pays tout entier était devenu de l'eau. Elle-même, en conséquence, devint K'ONG-SANG (le Mûrier Creux). — C'est pourquoi l'on appela (l'enfant) *Yi* Yin (Yin signifie « chef » ; *Yi* est le nom de la rivière près de laquelle habitait la mère), ceci parce que K'ONG-SANG était la cause de la naissance de Yi Yin (1142). "

La naissance miraculeuse de Yi Yin est célèbre. Elle est parfois évoquée par une formule brève. Lie-tseu, par exemple, ainsi que le *Po wou tche*, se bornent à dire que Yi Yin naquit de K'ONG-SANG. Tous deux rapprochent le prodige de celui qui fit naître du pas d'un géant, Heou-tsi, Grand Ancêtre de la famille Tcheou (1143). Wang Tch'ong supprime au contraire l'histoire du Mûrier Creux. L'essentiel du miracle est alors le songe grâce auquel la mère du héros peut s'enfuir et sauver des eaux son fils. Aussi Wang Tch'ong arrête-t-il l'histoire avant la métamorphose. L'interdiction de regarder en arrière pendant la fuite est un thème qu'il n'a pas compris. [Au lieu d'écrire : *ne tourne point la tête pour regarder*, il écrit les mots : *la mère tourna la tête pour regarder*, formule qui n'a de sens qu'une ligne plus loin (1144).]

Les glossateurs du *T'ien wen* font dire au génie vu en songe p.430 qu'il conviendra de partir, non pas quand l'eau sortira du mortier, mais quand *le mortier et le fourneau produiront des grenouilles*. — *Le mortier et le fourneau ont produit des grenouilles* dans une circonstance historique célèbre. Tche, Han et Wei, assiégèrent, en 453 av. J.-C., Tsin-yang, ville de Tchao. Ils amenèrent l'eau de la rivière Fen pour inonder les remparts. L'eau arriva presque au sommet des murailles. Alors, disent les *Discours des royaumes combattants* : « *les mortiers et les fourneaux produisirent des grenouilles*, les hommes et les chevaux s'entre-dévorèrent (1145) ». Sseu-ma Ts'ien écrit, à propos du même événement : « *On suspendait en l'air les marmites* pour faire la cuisine ; *on échangeait les enfants pour les manger* (1146). »

Dans le chapitre que Tong Tchong-chou a consacré aux procédés qu'on doit employer pour obtenir la pluie aux différentes saisons, il est dit que l'on doit toujours utiliser des grenouilles (ou des crapauds). Mais, en été (c'est en été que dans les rituels classiques a lieu *le grand sacrifice pour demander la pluie*), il faut encore *exposer au soleil des marmites* sur le tertre qu'on a élevé pour la cérémonie et, dans les rues, *exposer des mortiers et des pilons*. — Tong Tchong-chou conseille, en outre, à qui veut arrêter la pluie d'interdire aux femmes l'accès des marchés (1147).

p.431 La mère de Yi Yin viola la défense de se tourner en arrière et de regarder. Elle devint la victime d'une inondation, mais son fils fut sauvé des eaux : sans doute, le mortier d'où sortait l'eau ou les grenouilles, était-il employé dans une cérémonie purement masculine.

Dans la principauté de Lou, au temps de Confucius, les rites destinés à obtenir la pluie étaient faits uniquement par des hommes qui dansaient une danse où ils imitaient les mouvements d'un dragon (1148). Les fêtes printanières de la pluie comportaient dans d'autres seigneuries des danses sexuelles (1149) : on y employait des sorciers et des p.432 sorcières (1150). Elles avaient lieu sur un tertre K'ieōu (1151).

Les étymologistes retrouvent dans le caractère *wou* « sorcières », l'image de deux personnes qui dansent. On voit aussi deux personnes qui se tournent le dos dans le caractère *k'ieōu* « tertre » ; il désigne, dans son sens précis, une éminence carrée s'abaissant sur son milieu (1152). — Le mot *kieóu* (ou *k'ieōu*), qui signifie « mortier » se dit d'un instrument fabriqué en pierre ou en bois. La tradition veut que les premiers mortiers aient été faits en creusant tout simplement un trou dans le sol (1153).

C:\Site\la_pensee_chinoise.doc - n0671 # On sait que Confucius reçut le nom de K'ieou (tertre) comme nom personnel. Le nom personnel exprime la nature profonde d'un être. Confucius avait le crâne relevé sur les bords et creusé au centre. Sa mère, en effet, avait obtenu sa naissance en faisant un sacrifice sur le tertre *Ni* (Ni k'ieou). Le mot *ni* a pour sens : « tertre à sommet renversé » p.433 où de l'eau peut s'amasser. *Ni k'ieou* indique un lieu où l'eau s'arrête et s'amasse. — Confucius fut appelé Ni le cadet (Tchong-ni). — Il avait pour nom de famille *K'ong*. *K'ong* signifie « trou » (1154) : c'est un équivalent des mots « caverne » et *K'ong* « creux ».

D'après le *Kouo ti che*, le lieu où fut conçu Confucius porta le nom de Colline de la Vierge et celui de K'ong-teou (caverne), *le nom ancien aurait été* K'ONG-SANG Mûrier creux (1155). La mère de Confucius le conçut (ou l'enfanta) au lieu de K'ONG-SANG. Le Chan hai kin caractérise cette montagne de K'ONG-SANG au moyen d'un bœuf tigré, le Ling-ling, dont l'apparition annonce à l'Empire de grandes eaux (1156).

Confucius et Ti Yin sont deux grands Saints ; l'un aida à fonder une dynastie ; l'autre eût mérité pareille réussite. Il est p.434 normal que l'on trouve dans l'histoire de leur naissance des traits qui les apparentent.

Un fait est remarquable : Yi Yin, né de K'ONG-SANG, prit son nom de la rivière près de laquelle sa mère séjournait pendant sa grossesse ; Confucius, que sa mère conçut à K'ONG-SANG, tire son nom personnel et son appellation du lieu où sa mère sacrifia afin d'avoir un fils. Son nom de famille lui-même (*K'ong : trou*) est en rapport avec ce lieu (*Kong*-sang :

« mûrier *creux* »). Yi Yin est le Ministre de T'ang, fondateur des Chang ; Confucius descend de T'ang et son nom de famille (K'ong) passe pour dériver du nom de famille des Chang (Tseu) (1157).

Un rameau de la famille Chang s'appelait K'ONG-T'ONG (*Paulownia* creux) (1158). K'ONG-SANG (le *Mûrier Creux*) présida à la naissance de Yi Yin qui aida à fonder la dynastie Chang, tout comme il présida à celle de Confucius, rejeton de cette dynastie. T'ang a été enterré dans un lieu nommé : T'ONG, paulownia. Sur le mont Ni-k'ieou (= K'ONG-SANG) où alla prier la mère de Confucius, se trouvait le temple de la famille K'ONG.

K'ONG-SANG et K'ONG-T'ONG apparaissent comme des Centres ancestraux conjugués.

3. II.A.3. Les arbres creux, demeures solaires et tambours royaux

p.435 # La dynastie des Chang régnait en vertu de l'Eau. Yi Yin et Confucius eurent, dit-on, le teint sombre, couleur de l'eau. L'animal caractéristique du mont K'ONG-SANG présage de grandes eaux. Yi Yin, trouvé dans un *Mûrier creux*, fut sauvé des Eaux sorties d'un mortier.

Le Mûrier creux (K'ONG-SANG) est l'Arbre de l'Est, # le *Fou-sang*, le Mûrier où monte le Soleil Levant (1159). Il figure dans deux histoires où on le voit menacé par les Eaux que les Vents soulèvent. Le *Mûrier creux* fut attaqué par Tch'e-yeou qui, comme le comte du Vent, devait périr sur le Tertre Vert et qui ne fut vaincu que par la Sécheresse. De même Kong-kong, p.436 qui est l'un des Huit Vents, excita les eaux pour attaquer K'ONG-SANG (1160). *Tche-yeou et Kong-kong sont les rivaux* (*et les Ministres*) *du Souverain.*

Le Mûrier creux est la demeure du Soleil ou plutôt des Dix Soleils et de leur Mère, dont le mari est un Souverain (1161).

Il est aussi une résidence royale. Houang-ti, le premier des Cinq Souverains partit de K'ONG-SANG (écrit K'iong-sang) pour s'élever à la place souveraine (1162). Tchouan-hiu, *son successeur* (*par un chemin*

inverse) naquit sur la Rivière *Jo* (où son père Tch'ang-yi était allé s'établir et où se trouve l'Arbre *Jo*, qui est l'arbre du Couchant). Il résida à K'ONG-SANG. [Tchouan-hiu régna par la Vertu de l'Eau et devint le Génie Souverain du Nord] (1163). CHAO-HAO (Souverain qui ne figure pas dans la liste des Cinq), non seulement résida à K'ONG-SANG (= K'iong-sang), mais en *porta le nom* (1164). Selon le *Che yi ki*, sa mère le mit au monde après avoir rencontré un adolescent divin qui était fils du Souverain Blanc. La rencontre eut lieu à K'ONG-SANG, sur les bords de la Mer Occidentale, dans un endroit où poussait *un Mûrier solitaire*. Les amants y chantèrent en s'accompagnant d'une GUITARE. *Leur enfant porta le nom de* K'ONG-SANG (*Mûrier* CREUX) *ou de* SANG-K'IEOU (TERTRE *du* p.437 *Mûrier*) (1165). # Le domaine de CHAO-HAO, dit le *Chan hai King* (1166) est le grand abîme qui se trouve dans la mer orientale. À la suite d'un fait obscur qui met CHAO-HAO en présence de Tchouan-hiu, une GUITARE fut jetée dans l'Abîme du Levant. L'Eau qui remplit le gouffre sort de la Montagne Douce. Elle forme le Gouffre Doux (1167). La Mère des Soleils lave ses enfants dans le Gouffre Doux (1168). Le gouffre des Eaux Douces s'appelle encore le Val du Levant (1169). On écrit aussi : le Val des Eaux chaudes et bouillonnantes. Le mot (prononcé T'ang) est le nom du fondateur de la dynastie Chang. T'ang descend de Hiuan-ming (Génie du Nord et de l'Eau) qui se *noya* dans le Fleuve Jaune (1170). Sieou et Hi, fils de CHAO-HAO, furent, l'un et l'autre, *Hiuan-ming* (1171). T'ang le Victorieux [Tch'eng T'ang : p.438 mot à mot : « qui fait bouillir » (ou bouillonner : prononcé *chang* = eaux débordées)] dans sa compétition victorieuse avec le dernier des Hia, a pour emblème le *Soleil Levant* (1172).

Le Soleil, d'après Houai-nan tseu, sort du Val des Eaux Bouillonnantes, mais il se *lave* dans l'Étang Hien (*Hien-tch'e*) (1173). *Hien-tch'e* est le titre d'une danse qui, si l'on en croit le *Tcheou li*, s'exécutait au solstice d'été sur un tertre carré placé au milieu d'un lac (1174). Cette danse, dit-on ordinairement, fut inventée par *Houang-ti* (1175), qui passe pour l'avoir fait danser sur les bords du lac Tong-t'ing (1176). *Houang-ti* était originaire

de K'ONG-SANG. La musique de la danse *Hien-tch'e* devait être jouée par des GUITARES de K'ONG-SANG (1177).

p.439 Le souvenir de *Houang-ti* est aussi attaché au Mont K'ONG-T'ONG que l'on dit être situé à l'Extrême-Occident (1178). Le *Eul ya* place au Septentrion K'ONG-T'ONG, le Paulownia creux (1179). Les paulownia servaient à faire des GUITARES, et tout particulièrement les *paulownias solitaires* de la montagne Yi dont parle le *Tribut de Yu* (1180).

Le plus précieux des instruments de musique, celui qui servait à ouvrir les concerts, celui que dans un cadeau on offrait en premier lieu, s'appelait la, (K'iāng ou K'ONG). Ce mot s'écrit en ajoutant à K'ONG (creux) la clé du bois. C'était un instrument de bois en forme d'auge : on le faisait résonner en le frappant à l'aide d'un bâton (1181). Cette description pourrait convenir à un mortier et à son pilon. — Les p.440 aborigènes du sud de la Chine se servent de leurs mortiers pour rythmer leurs chants. Certains d'entre eux, pour leurs fêtes du nouvel an, creusent un gros arbre, en font une auge et tapent dessus avec un bambou. Le son ressemble à celui d'un tambour (1182).

Le Roi Mou, au cours d'un de ses voyages, perdit son *Ling-kou* (tambour des esprits). Celui-ci se transforma en serpent (ou en dragon) jaune. Le Roi Mou planta alors *un* PAULOWNIA, *afin d'en tirer des* GUITARES *et des* TAMBOURS de guerre (1183).

Les guitares de K'ONG-SANG se sont sans doute substituées aux tambours de K'ONG-SANG. Ce devait être à l'aide d'une auge faite de bois de mûrier que l'on célébrait le lever du Soleil, son bain matinal et la lutte de l'eau et du feu (ou le baptême du feu par l'eau).

L'existence de tambours (ou de tam-tams) de bronze est attestée pour les temps les plus anciens de la chronologie chinoise (1184). Les tambours de bronze que l'on trouve en Extrême-Orient sont fréquemment ornés de grenouilles (1185). Yi Yin fut p.441 trouvé dans un

mûrier creux après que de l'eau fut sortie d'un mortier ou que celui-ci eut produit des grenouilles.

Mûrier et Paulownia creux sont des arbres cardinaux. En frappant sur des auges de mûrier ou de paulownia, on pouvait célébrer, par une musique adéquate, la Marche du Soleil.

Cet office apparemment appartenait au Chef, maître du Calendrier et responsable du cours des saisons.

3. II.B T'ang le victorieux et la forêt des mûriers

3. II.B.1. Arbres cardinaux et portes orientées

Yi Yin est né de K'ONG-SANG ; T'ang, son maître, est l'ancêtre de la famille K'ONG-T'ONG.

Dans la capitale de Song où résident les descendants de T'ang, se trouvent une *porte du Paulownia*, T'ONG, et une *porte de la Forêt des Mûriers*, SANG -LIN.

Près des portes des villes sont, d'ordinaire, plantés des arbres (1186). Une capitale a des portes face aux quatre orients. Le p.442 Monde est comme la Capitale, Il a des arbres cardinaux, il a des portes orientées (1187).

De même que K'ONG-T'ONG est situé au Septentrion, la porte T'ONG est à Song la porte du Nord (1188). Au dehors, se trouve un lieu nommé K'ONG-T'ONG (Paulownia creux) qui est auprès d'un marais (1189).

Une autre porte de la ville qui paraît placée à l'Ouest, se nomme la porte *Mong* (1190). Il existe sur le territoire de Song un marais de *Mong* (1191). — Le Soleil se couche dans le Marais de *Mong* (1192).

Song possède une porte du *Yang*, qui ne peut être qu'une porte du Sud (1193).

p.444 Comment s'appelait la porte de l'Est ? En 520 av. J.-C., des révoltés occupèrent une porte orientale nommée Lou-men ; les gens de

la ville ripostèrent en réparant les vieux remparts et la porte de SANG-*lin* où ils mirent une garnison (1194). La porte de la *Forêt des* MÛRIERS est vraisemblablement une porte de l'Est.

La FORÊT DES MÛRIERS n'est point sans rapport avec le MÛRIER CREUX. Yi l'Archer combattit à SANG-*lin* le Grand Sanglier (1195). Le Grand Sanglier est identique à la constellation *K'ouei* (1196). Ce fut un jour où le Soleil était dans la constellation *K'ouei* que fut inaugurée la danse *Hien-tch'e* (1197) laquelle s'exécute aux sons des guitares de K'ong-SANG. SANG-*lin*, aussi bien que K'ong-SANG, était sans doute un nom convenable pour une porte du Levant.

La danse *Hien-tch'e*, que le *Tcheou li* présente comme une danse *solsticielle*, fut d'abord, au témoignage de Lu Pou-wei, dansée au second mois de printemps, mois de l'*équinoxe*, qui correspond au *Matin* et à l'*Est* (1198). *Sang-lin*, nom de porte, est aussi un nom de danse (1199). Tchouang tseu rapproche, dans une p.445 même phrase, la danse *Hien-tch'e* et la danse *Sang-lin* : il les évoque toutes deux à propos d'un boucher qui savait dépecer une victime adroitement et comme en cadence (1200).

T'ang se dévoua à Sang-lin. Le mot « dépecer, écarteler », s'emploie à propos de celui qui, se dévouant, écarte et disperse les influences mauvaises (1201). Il s'emploie aussi pour désigner l'expulsion des Vertus maléficientes que l'on devait réaliser au cours des cérémonies d'inauguration. Ces cérémonies se faisaient aux portes des capitales. Elles établissaient un Ordre nouveau et la bonne marche du Temps. T'ang eut pour emblème le Soleil Levant et Victorieux. Sa victoire eut pour résultat la sécheresse et ce fut pour la dissiper que T'ang se dévoua.

Si la porte *Sang-lin* est la porte du Levant, Mong-men, celle du Couchant, Yang-men, celle du Sud, comme la porte du Paulownia est celle du Nord, il est clair que les princes de Song disposaient dans leur ville de portes adéquates aux cérémonies grâce auxquelles ils pouvaient remplir leur devoir de Chefs, régler les saisons et faire tourner le Soleil.

3. II.B.2. Le Lieu-Saint des princes de Song

Sang-lin est une porte de Song. C'est aussi le Lieu-Saint de Song. De même qu'à la porte Mong correspond l'étang Mong, p.446 et, à la porte du Paulownia, un étang situé auprès du Paulownia creux, à la porte Sang-lin correspond la Forêt des Mûriers.

De cette dernière il est, d'ordinaire, question en même temps que d'un marais. L'un et l'autre sont l'essentiel de la Terre de Song : c'est grâce à leur possession, que les seigneurs du pays peuvent continuer les sacrifices propres à la famille des Yin. À la chute de la dynastie Yin, raconte Lu Pou-wei (1202), le vicomte de Wei, frère du dernier des Yin, fit, avec les Tcheou, un traité par lequel la plus haute dignité féodale lui fut accordée. Il devait à jamais conserver les sacrifices de Yin, posséder Sang-lin et Mong-tchou. Le nom de Mong-tchou s'écrit de manières diverses. Une des orthographes possibles donne le sens : sanglier féroce (1203). On sait que Yi l'Archer captura à Sang-lin le Grand Sanglier.

p.447 Mei ti (1204), dans un beau développement oratoire où il veut prouver la réalité des Esprits et des Dieux, énumère cinq cas où ceux-ci se manifestèrent de façon certaine. Le génie de l'Est, Keou-mang, apparut en plein jour au duc Mou de Tcheng pour lui apporter, au nom du Souverain, un supplément de dix-neuf années de vie : il lui apparut dans le Temple Ancestral. Les quatre autres apparitions, où les Esprits firent éclater leur pouvoir vengeur, eurent lieu en plein air et dans un grand concours de foule. L'Esprit du comte de Tou, injustement tué par le Roi Siuan des Tcheou, abattit le meurtrier à coups de flèches rouges, en plein midi, dans une réunion de chasse faite dans le pays de Tch'ou. À SONG, un vassal, chargé des sacrifices pendant l'enfance de son maître, s'était montré négligent ; l'invocateur, possédé par l'Esprit du Dieu (1205), l'assomma, à coups de bâton, sur le tertre des sacrifices. Deux plaideurs de Ts'i ayant affirmé par serment leur innocence, le bélier sacrifié sur l'autel du Dieu du Sol, se releva pour abattre, à coups de cornes, le coupable, devenu, devant la divinité, l'auteur d'un faux serment (1206). Un prince de YEN tua sans

raison un de ses vassaux : l'Esprit de celui-ci vint le frapper à mort avec un bâton rouge. L'affaire se passa à Tsou. Tsou est, sans doute, un lieu peu connu. Mei ti tient à montrer que ses anecdotes sont des histoires vraies dont une foule de gens ont pu témoigner. Dès qu'il a prononcé le nom de Tsou, il arrête son développement et s'écrie : « Et Tsou, pour le pays de YEN, c'est comme le Dieu du Sol et des Moissons pour Ts'i ! C'est comme Sang-lin pour SONG ! C'est comme (le marais de) p.448 Yun-mong pour TCH'OU ! C'est *là que garçons et filles s'assemblaient et venaient assister aux fêtes !* » (1207)

Ce passage de Mei ti est d'une importance capitale. Il montre qu'à la fin de la période féodale était encore senti le lien unissant les divers cultes urbains aux Lieux-Saints où se tenaient les anciennes fêtes sexuelles.

Ces cultes divers résultent du démembrement d'un culte antique adressé à des forces saintes indistinctes. Entre le Marais de Yun-mong, terrain de chasse, l'Autel du Sol de Ts'i et la Forêt des Mûriers, il n'y a que des différences d'aspect. Ce sont là les endroits où se manifestent les puissances sacrées d'un pays. Le cas de la Forêt des Mûriers est particulièrement significatif. L'esprit du Dieu du Sol anime, à Ts'i, le bélier qui discerne et punit le coupable ; quand il est question de Song et de *Sang-lin*, l'esprit qui discerne et punit le coupable est dit animer l'invocateur du *Temple ancestral* (1208). Or, *Sang-lin,* le *Lieu-Saint,* est aussi *une Porte de la Capitale,* c'est-à-dire *un Dieu du Sol* (1209).

Ce qui fait, dans sa ville, la puissance du Chef — ce qui fait que sa Ville est Sainte et qu'il peut y régler l'Ordre du Monde et le cours des saisons — c'est qu'il a su y transporter, c'est qu'il a su incorporer dans ses murailles, dans ses portes et dans ses autels, l'antique puissance dont étaient investis les Lieux-Saints des communautés agricoles.

p.449 Entre le Lieu-Saint du pays et le génie caractéristique de la famille qui y règne, on sent qu'il doit exister un rapport étroit (1210). La famille des Yin porte le nom de famille Tseu car la Mère de la Race devint enceinte pour avoir avalé un œuf (*tseu*) d'hirondelle. Une

tradition veut que Kien Ti se soit emparé de l'œuf après une joute, le jour où reviennent les hirondelles, c'est-à-dire au moment des fêtes sexuelles du printemps : la chose se serait passée sur le tertre Yuan (1211). Une autre version veut que Kien Ti se soit alors promenée à SANG-ye (1212). C'est là le nom de la cinquième étape du Soleil (1213). Il signifie : plaine des Mûriers (1214).

p.450 Un des rares épisodes que nous conte l'histoire à propos de la dynastie des Yin est l'apparition de mûriers miraculeux qui eut lieu sous le règne de T'ai-meou (1215).

3. II.B.3. Le dévouement de T'ang

Les descendants de T'ang le Victorieux méritaient de posséder Sang-lin. Leur aïeul s'y était dévoué.

• Après leur victoire, qui fut celle du Soleil Levant, les Chang subirent la sécheresse. D'après les *Annales,* elle commença sitôt après que T'ang eut recouvert d'un toit le Dieu du Sol de la dynastie disparue. Elle dura cinq ou sept ans (1216). p.451 Elle prit fin « quand le Roi eut fait une prière à Sang-lin ; la pluie (aussitôt) tomba. » Alors fut inventé l'hymne dynastique (1217).

« T'ang, dit Che tseu (1218), quand il *se délivra* (1219) de la sécheresse, monta sur un char *sans ornement,* (traîné par) des chevaux *blancs* (1220), et portant son drapeau déplié (?) (1221) ; lui-même avait un collier de *chiendent blanc* (1222) » : s'offrant *personnellement* en victime, il fit une prière dans la campagne de la Forêt des Mûriers.

« Jadis, T'ang vainquit les Hia et régenta l'Empire. Le Ciel produisit une grande sécheresse : pendant cinq années, il n'y eut pas de récoltes. T'ang, alors, fit en personne une prière à la Forêt des Mûriers. Il dit : « Si c'est moi, *l'Homme Unique* « qui suis coupable, que (le châtiment) n'atteigne pas la multitude ! Si c'est la multitude qui est coupable, que (le p.452 châtiment) soit pour moi, *l'Homme Unique !* Qu'il

n'arrive pas « qu'à cause de mon manque de talent, le Souverain d'En-Haut « et les Divinités blessent la vie du peuple ! » Alors, il coupa ses cheveux, rogna les ongles de ses mains et s'offrit personnellement en victime. Ainsi il demanda du Bonheur au Souverain d'En-Haut. [Le peuple fut en grande joie. La pluie vint en abondance (1223). »

Tous les auteurs insistent sur le fait que T'ang se dévoua en personne. D'après l'un d'eux (1224), T'ang aurait, au sujet de la p.453 sécheresse, consulté les sorts ; l'annaliste chargé de ce soin déclara : « Il faut faire une prière *en* sacrifiant un *homme.* » Il était d'usage, en effet, aux temps féodaux, de faire passer sur autrui le Malheur qui atteignait le prince (et son peuple) (1225). T'ang se refusa à employer une victime substituée.

La prière de T'ang, telle que Lu Pou-wei la rapporte, montre bien quels sont les devoirs du Chef. Il est l'*Homme Unique,* c'est-à-dire le seul responsable. Si les péchés du peuple doivent retomber sur Lui, c'est qu'en fait Il est seul à pouvoir pécher : la conduite du peuple ne fait qu'exprimer la Vertu du Prince. Il en est de même de la conduite de la Nature. L'Ordre du Monde dépend de la Vertu Royale. En cas de Calamité, le Chef est la seule victime expiatoire qui convienne. Aussi doit-il s'accuser lui-même.

Le *Che king* (1226) contient un long poème composé à l'occasion d'une sécheresse. Le Roi Siuan présente sa défense. Il affirme qu'il a honoré tous les Dieux, qu'il n'a pas épargné les victimes et les dons. Il se peint abandonné de tous, des Dieux comme de ses Ancêtres. Eux et lui sont réduits à l'impuissance. Son peuple périt ; tous ses vassaux sont à bout de force. — p.454 Le Roi ayant su s'humilier, la dynastie des Tcheou redevint florissante.

C'est parce que le dernier des Hia et le dernier des Yin accusaient autrui que leurs dynasties disparurent. Tang (comme Yu) s'accusait lui-même : il fonda une dynastie qui prospéra (1227).

Une *confession*, dont la puissance est suprême, doit précéder l'expiation. Celle-ci emprunte ses formes aux rituels du deuil et de la reddition (1228). Le coupable avoue ses fautes afin de les dissiper ; il offre sa vie pour la racheter.

Il se présente en victime et donne un gage à la Divinité quand celle-ci tient en sa possession les cheveux et les ongles du Chef, elle a prise sur lui et dispose entièrement de sa personne. Le don est symbolique, mais total.

p.455 *Pour posséder, il faut* d'abord *sacrifier et détruire*. Un Chef ne possède son pouvoir qu'en aliénant sa propre personne. Un Chef n'existe que parce qu'il a su se sacrifier. Sa puissance est faite de son dévouement. Son être en est marqué.

Que T'ang le Victorieux, par le fait de son dévouement, ait appartenu au Dieu de la Sécheresse, nous en avons une preuve curieuse et décisive. Siun tseu (1229) nous dit que T'ang était [p'ien : *à demi* ; ceci doit s'entendre p'ien-*k'ou* :] paralysé d'un côté du corps. [Le mot *k'ou* veut dire « desséché »]

K'ou se dit des personnes amaigries, épuisées, émaciées. Tels sont les sorciers et les sorcières. Leurs traits, comme ceux des phtisiques, sont tirés. Leurs narines s'ouvrent vers le haut. Le Ciel, de peur de les blesser, n'ose faire pleuvoir. Aussi les *brûle-t-on*, à moins qu'on ne les *expose au soleil* (1230).

Le pays de Ts'i souffrant d'une grande sécheresse, le duc King voulut faire un sacrifice à un Mont ou au Fleuve Jaune. Son ministre Yen tseu lui démontra que Monts et Fleuves étaient les premiers atteints par le fléau. Celui-ci fait perdre aux uns les arbres, *qui sont leurs cheveux*, et aux autres, les poissons qui sont leur peuple. S'ils sont impuissants à se p.456 défendre eux-mêmes, à quoi bon les prier ? Le duc, convaincu, adopta un moyen plus efficace. Il abandonna son palais pour aller vivre en pleine campagne. Il *s'exposa pendant trois jours au soleil et à la rosée*. Le Ciel fit pleuvoir en abondance (1231).

Hiong-yi, ancêtre des *rois* de Tch'ou, ne possédait, comme armes et talismans royaux, qu'un arc de pêcher et des flèches d'épine. Ce sont là les armes mêmes des sorciers. Hiong-yi s'en servait pour résister aux calamités et les chasser. Il remplissait ainsi ses devoirs de chef. Afin de gouverner le territoire que le Fils du Ciel lui avait concédé, il vivait dans la brousse, *s'exposant au soleil et à la rosée* (1232).

Le Prestige du seigneur tient à ses pouvoirs religieux et magiques. Le Chef assure, pour le compte de tous, l'Ordre de la Nature. Il se doit tout entier aux puissances sacrées, car il leur emprunte ses Vertus. Tout prince est dévoué aux Lieux de son pays. Le Fondateur d'une dynastie établit, par un dévouement total, une alliance définitive entre sa Race et le Lieu-Saint. Seul, celui-là possède qui s'est entièrement dépensé. L'avènement d'un Chef implique un dévouement.

3. II.B.4. La danse de Sang-Lin

p.457 En 562 av. J.-C., un descendant de T'ang le Victorieux, le duc P'ing de Song, offrit un banquet au duc de Tsin (1233). Leurs destinées venaient de s'emparer d'une petite seigneurie. Tsin exerçait l'hégémonie. Il avait mené la guerre. Après la victoire, il donna au prince de Song le territoire conquis. Song avait à montrer de la reconnaissance.

> (Le prince de Song) demanda la permission de faire exécuter la danse de Sang-lin. Siun Ying (Tche Wou-tseu, un des généraux de Tsin) déclina cette offre. Siun Yen (Tchong-hiang Hien-tseu) et Che-kai (Fan Siuan-tseu, deux autres généraux de Tsin) dirent :
>
> — Parmi les seigneuries, Song et Lou sont (les seules) où l'on peut assister à des cérémonies (royales), Lou possède la musique du sacrifice Ti : quand il a des hôtes ou qu'il sacrifie, il la fait exécuter. Que Song fasse exécuter (la danse de) Sang-lin quand il offre un festin à notre prince, cela ne peut-il se faire ?

> Le chef des danseurs les fit ranger en se servant du grand étendard. Le marquis de Tsin prit peur et, se retirant, entra dans une pièce latérale. Quand on eut enlevé le drapeau, on termina le festin. Au retour, quand il fut arrivé à Tchou-yong [sur son domaine] (le marquis de Tsin) tomba malade. On consulta les sorts : Sang-lin apparut. Siun Yen et Che-kai manifestèrent le désir de retourner en hâte (à Song) et demandèrent qu'on y allât prier. Siun Ying ne le voulut point. Il dit :
>
> — Pour ma part, j'ai décliné (l'offre qu'on faisait d'exécuter) cette cérémonie (ou, aussi bien, l'offre de cette prestation rituelle). Ce sont ceux-là qui ont voulu la faire exécuter : si donc il y a une p.458 divinité (offensée), qu'elle s'en prenne à ceux-là !
>
> Le marquis de Tsin se rétablit.

Les rites exigent que les sacrifices et les danses d'une Race Royale ne disparaissent point quand elle perd le pouvoir (1234). Les princes de Lou ne descendent pas d'une dynastie déchue. Ils ont pourtant droit à des danses et à des sacrifices royaux (1235). p.459 Le dévouement qu'on trouve à l'origine de la dynastie des Tcheou, alors régnante, a pour héros Tcheou-kong, Ancêtre de Lou. — Les princes de Song représentent la dynastie des Chang. La danse qui est leur propriété particulière, commémore le dévouement de T'ang le Victorieux.

L'exécution de la danse Sang-lin met en jeu des forces religieuses redoutables. Elles sont, semble-t-il, particulièrement redoutables aux étrangers. Le prince de Tsin tombe malade simplement pour avoir assisté aux débuts de la mise en scène. La divinité qui est la cause du mal et qui apparaît à la consultation des sorts (1236), ne peut pas être propitiée en pays étranger ni, sans doute, par des étrangers. Si un sage conseiller n'avait pas trouvé le moyen de détourner la responsabilité, s'il n'avait pas, par avance, pris l'utile précaution de décliner cette prestation rituelle qu'est l'exécution d'une danse et d'un

hymne (1237), le prince de Tsin eût été contraint de retourner à Song. Là p.460 seulement, il eût pu faire adresser au Dieu des prières valables : il eût été obligé de demander ce service au Chef du pays (1238) et de payer son entremise. — Le mot qui désigne la prière qu'il aurait fallu faire est celui-là même qu on emploie pour parler du dévouement de T'ang à Sang-lin (1239).

Le génie de Sang-lin rend malade le duc de Tsin. Celui-ci n'a point assisté à la danse étrangère : il en a seulement aperçu l'étendard (1240). Dès que s'est montré le chef des Danseurs, p.461 *porteur du drapeau,* le prince, saisi de crainte, s'est retiré précipitamment, mais trop tard. Le génie de Sang-lin est tout entier dans son drapeau. Une danse dynastique est une espèce de blason musical et mimique. L'emblème d'une famille se voit sur l'étendard de sa danse. Il est identique à son génie. Il est son Dieu, le Dieu familial, dangereux à tout étranger.

Les festins scellent les alliances féodales. Ils sont toujours accompagnés de chants. On cherche, en chantant des poèmes, à lier les volontés, à conclure des contrats, à obtenir un protecteur, à créer un lien de patronage (1241). Le prince de Tsin exerçait l'hégémonie et venait de faire à Song un présent considérable : il lui avait donné un territoire. Pour le payer de retour, on fit danser devant lui la danse de Sang-lin. La p.462 prestation rituelle compensait un bien réel. Celui qui révèle à un étranger son hymne familial, qui lui manifeste son blason, bien plus, son blason animé, quand il exécute la danse où sont commémorées les gloires les plus intimes de sa race, propose une espèce de communion d'une puissance plus profonde encore que celle qui s'obtient par les repas en commun. Il donne prise sur la substance même de sa Vertu et sur l'emblème de son Génie.

Mais il y a des arrière-pensées dans tout contrat et dans tout commerce. Rien ne peut honorer Tsin autant que la prestation rituelle d'une danse royale (1242). Tsin, pourtant, a beau exercer l'hégémonie, il n'a pas la royauté. Le don est trop gros pour lui. Il doit avouer qu'il est incapable de l'accepter en entier et, rien que pour avoir laissé faire le geste initial, son prince, contraint par le Génie royal de Sang-lin qui le

rend malade, risque d'être obligé d'avoir recours à la puissance religieuse des descendants de T'ang le Victorieux (1243).

Tsin pour avoir, même à demi, reçu l'hommage de la Danse de Song, a failli devenir le débiteur du Génie de Sang-lin. Song, au contraire, au moment où il paraissait inféoder son bien suprême, réussissait à accroitre son Prestige. En p.463 manifestant du respect, il acquérait le droit au respect. Il prenait le pas, en semblant le céder (*jáng*).

*

Le peu de faits qui nous restent sur l'Ancêtre des Chang et sur son Ministre forment un ensemble assez homogène.

Le Héros dynastique fonde le pouvoir de sa Race par le don total qu'il fait de lui-même à un Lieu-Saint. Grâce à ce dévouement, le Chef et ses successeurs possèdent une vertu magico-religieuse, qu'ils exercent au profit de leur peuple. Chacun d'eux est (dans son domaine) l'Homme Unique (1244) qui bénéficie de tout et qui expie tout. Le Lieu-Saint est l'âme extérieure de son pouvoir. Les maux dont souffre le Prince proviennent d'un dépérissement du Lieu-Saint. Il dépend du Seigneur, par sa conduite et par ses sacrifices (par des expiations qui renouvellent le dévouement initial), de maintenir le Lieu-Saint en état de prospérité (1245). Le Pouvoir régulateur dont l'un et l'autre disposent collégialement est à la fois d'ordre général et d'ordre spécifique. Prince et Lieu-Saint assurent la bonne marche des choses, mais ils l'assurent pour un pays particulier.

Le Génie de la Race s'entretient par des Danses commémoratives. Propriété sacrée de la famille, elles sont pour elles comme un blason musical et mimique. Le Génie de l'Ancêtre, le Génie du Lieu-Saint animent de toute leur puissance le drapeau qui préside à la Danse. La voix du Lieu-Saint, la voix de l'Ancêtre parlent dans les instruments de la musique (1246) : ils p.464 proviennent du centre Ancestral. L'Ancêtre et le lieu-Saint dansent et chantent, quand on chante et qu'on danse en leur honneur. Ils sont là, avec leur Prestige

entier. Ils agissent et servent leurs fidèles. Au moyen de leur Danse, on peut infliger une calamité à l'ennemi ou au rival, tout comme on peut payer une dette. La Danse dynastique est la Fortune du fief : c'est un bien mystique qui équivaut à des valeurs marchandes.

Le dévouement de l'Ancêtre Fondateur est perpétuellement rénové par la Danse Dynastique. L'auteur de cette Danse est le ministre-Fondateur, il est le Héraut de la Dynastie. Il lui a fourni son blason animé. Il a assuré pour elle le fonctionnement de l'hérédité agnatique. Il forme avec son maître un couple indissoluble. Si le Fondateur doit se dévouer au Lieu-Saint, il semble bien qu'un dévouement aussi total s'impose au Ministre au moment où meurt le Chef. Mûrier et Paulownia Creux se correspondent. Yi Yin est sorti de Kong-sang qui, peut-être, fut aussi son tombeau. T'ang fut enterré à T'ong et une famille qui sortit de lui s'appelait Kong-t'ong.

Kong-sang et K'ong-t'ong sont des arbres cardinaux. Les portes de la capitale de Song ont des noms qui rappellent les Orients et la course du Soleil. Yi Yin est né du Mûrier Creux où le Soleil se lève ; T'ang a pour emblème le Soleil Levant. T'ang s'est dévoué à Sang-lin ; Sang-lin, Dieu du Sol de Song, en est aussi une Porte : il semble que ce soit la Porte de l'Est. Le Chef est chargé d'assurer l'ordre des saisons (1247). Il y arrive par des cérémonies urbaines. Sans doute a-t-il transféré dans les murs de la ville où il danse la Danse de l'Ancêtre, la Danse p.465 du Lieu-Saint, toute la puissance divine des lieux où les danses paysannes créaient l'ordre social et l'ordre naturel.

Il l'a pu, grâce au dévouement du Héros dont le Prestige survit et éclate dans le drapeau de commandement que porte le chef des danseurs (1248). C'est par le dévouement qu'a été conquis l'Emblème. C'est dans la danse que l'Emblème s'anime. Le porteur d'étendard (comme l'auteur de la Danse) est le Double du Chef — tandis que le Chef, l'Homme Unique, qui expie pour tous et rajeunit le Dieu, est, lui-même, le Double du Dieu qui se manifeste dans la Danse.

@

3. III CHAPITRE III

Danse et dévouement de l'ancêtre des Hia

p.466 Yu le Grand succéda à Chouen dont il avait été le Ministre. Il avait pour père Kouen qui aurait voulu être Ministre (Trois-Ducs) de Yao, à la place de Chouen. Kouen fut banni et dépecé sur le Mont de la Plume : il se jeta dans le gouffre de cette montagne (1249). Yu, qui réussit à être Ministre et à fonder une dynastie, se dévoua à une divinité des Eaux.

3. III.A. Le dévouement de Yu au Fleuve Jaune

L'histoire ne parle pas du dévouement de Yu. De nombreux auteurs racontent que Yu fut éprouvé par les Eaux, comme T'ang l'avait été par la Sécheresse (1250). Houai-nan tseu ajoute que Yu se dévoua au Fleuve de Yang-yu (1251).

Le rite accompli par Yu est exprimé par le mot *kiai*. Ce terme, qui signifie « écarter, expulser une calamité », a aussi le sens de « dépecer une victime » (1252). Kouen fut dépecé : son p.467 fils se borna, sans doute, comme T'ang, à se couper les cheveux et les ongles, et, comme le duc de Tcheou, à les jeter dans le Fleuve (1253). Les sorciers et les sorcières, que possède une divinité, ont le corps desséché. T'ang le Victorieux eut la moitié du corps desséché par suite de son dévouement. Il en fut de même de Yu le Grand. Par surcroît, le poil ne poussa plus sur ses jambes, ni les ongles à ses mains. Son visage devint noirâtre comme l'eau (1254).

Sang-lin, où T'ang s'était sacrifié, fut, pour ses p.468 descendants, un Dieu du Sol. Yu le Grand, parce qu'il s'était dépensé jusqu'à la mort pour le bien de l'Empire, devint Dieu du Sol (1255). Aussi bien était-il né d'une pierre. [Le corps de sa mère, à sa naissance, avait dû être ouvert (1256). — p.469 K'i, fils de Yu, naquit d'une pierre qui se partagea en deux (1257).]

Yu le Grand prit sur lui les péchés de tous, s'offrit en victime (1258) et devint un Dieu. Le lieu où il se sacrifia est un Lieu-Saint. Yu, comme Kouen, son père, fut chargé de régler le Fleuve (1259). Yang-yu, où Houai-nan tseu place le dévouement de Yu, est l'endroit où le Comte du Fleuve a sa capitale (1260).

p.470 Le Ho-tsong, Ville Ancestrale du Fleuve, est un territoire que désira s'annexer la famille Tchao apparentée aux princes p.471 de Ts'in (1261). Les Ts'in prétendaient descendre de Yi (Po-yi), auxiliaire de Yu le Grand, à qui Yao conféra un drapeau noir, couleur des eaux (1262). Les Ancêtres de la famille Tchao vivaient à Tsin où résidait la famille Fan, qui figure elle aussi dans la légende de Yu (1263). Tsin et Ts'in occupaient les environs de la boucle du Fleuve Jaune. Les deux principautés étaient en lutte pour asseoir leur domination sur le cours du Fleuve (1264).

p.472 Ce sont le plus souvent des gens de Ts'in ou de Tsin que l'on nous dit avoir recours au Fleuve dans leurs serments ou leurs sacrifices (1265). Les serments s'accompagnent du jet d'un p.473 gage : le Fleuve a prise sur le jureur. Certains serments sont de véritables prières. Ils impliquent un dévouement au Dieu. Les sacrifices se font par immersion d'une victime (1266). Les victimes sont animales ou humaines (1267).

À la fin de la période féodale, les principaux centres du Culte du Fleuve étaient les villes de Ye et de Lin-tsin. Ye, situé au bas de la boucle du Fleuve (ancien cours) quand il remonte vers le Nord, était sur le territoire de Wei (1268), qui fut l'un des p.474 États héritiers de Tsin. Lin-tsin, placé aussi au bas de la même boucle, mais en amont de Ye et près du confluent du Fleuve avec la rivière Lo, appartint à Wei puis à Ts'in (1269). Lin-tsin et Ye étaient d'importants lieux de passage.

Le marquis Wen de Wei (424-387) avait subi l'influence d'un disciple de Confucius (1270). Il attira les sages à sa cour. « La région de Ye étant (pour lui un sujet d'anxiété, il y envoya, comme préfet, Si-men Pao (1271). Celui-ci fit à Ye des travaux de canalisation et d'irrigation,

qui enrichirent le pays (1272). Il fit disparaître, à ce qu'on raconte, une coutume qui blessait l'humanité, Avant lui, à Ye, on sacrifiait au Fleuve des jeunes filles (1273). Il y avait, dans la ville, un collège de sorcières. La p.475 grande sorcière, *âgée de soixante-dix ans*, était entourée de dix apprenties. Chaque année, on faisait d'abord une collecte d'argent (1274) qui ruinait le peuple ; puis, la grande p.476 sorcière visitait les familles (1275) pour choisir au Comte du Fleuve une belle épouse. L'élue, qu'elle emmenait, était baignée et habillée à neuf. Elle devait garder l'abstinence, enfermée dans une tente de couleur rouge élevée tout exprès. On la nourrissait de bœuf et de vin (1276). Après dix jours de ce régime (1277), on la parait comme une mariée. On la plaçait alors sur un lit (1278), que l'on mettait à flot sur le Fleuve. Le lit nuptial dérivait sur une assez longue distance (1279) et enfin s'immergeait. Tous les notables et le peuple (deux à trois mille personnes) venaient assister à la fête.

Le culte de Ye passe pour être un culte populaire. Celui de Lin-tsin était un culte officiel. Il le demeura au moins jusqu'au temps de Ts'in Che Houang-ti (1280). Il y avait à Lin-tsin, comme p.477 à Ye, un collège de sorcières : c'étaient les sorcières du Fleuve (1281). Sans doute l'organisation et les pratiques du centre de Lin-tsin ne différaient-elles pas sensiblement de celles de Ye.

En 417 av. J.-C., Ts'in, vainqueur de Wei, s'empara de Lin-tsin. Il *commença alors à donner au Fleuve pour épouses des princesses* (1282). Lin-tsin se trouve, affirme la tradition, aux abords de l'étang de Ping-yi. C'est près d'un étang de ce nom que le Comte du Fleuve Ping-yi (ou Fong-yi) a sa capitale (1283).

Aux lieux où Yu le Grand pour fonder la première dynastie royale, s'était dévoué, les princes de Ts'in, dont un descendant devait établir la première lignée impériale, s'apparentaient au Dieu du Fleuve en lui faisant épouser des filles de leur sang. p.478 Il faut d'éclatants sacrifices pour qu'une famille s'inféode un Lieu-Saint et incorpore en elle son Prestige.

Depuis bien longtemps, le Comte du Fleuve protégeait les Ts'in. De même qu'il était apparu à Yu le Grand pour lui donner le Tableau du Fleuve (1284), il sut indiquer à Fei Tch'ang, ancêtre des Ts'in, au temps où T'ang et Kie se disputaient la royauté, lequel serait victorieux des Soleils de l'Ouest ou de l'Est. Fei Tch'ang put ainsi devenir le cocher du vainqueur (1285). Le Dieu s'était prononcé pour les Yin. Sa protection était acquise à leur Race depuis l'époque où leur aïeul Ming (Hiuan-ming) s'était noyé dans ses eaux. Un des descendants de Hiuan-ming périt dans une obscure vendetta (1286). Le fils de la p.479 victime emprunta son armée au Comte du fleuve, combattit la seigneurie de Yi et en tua le prince (1287).

p.480 Le Comte du Fleuve qui participe à des vendettas, se mêle aussi de commerce. Il apparaît, en 631 av. J.-C., à un général de Tch'ou (Tch'ou, à cette date, n'a point eu encore de rapports avec le Fleuve (1288)) et (pour entrer en relations) lui réclame un cadeau. Il lui promet, en revanche, de lui donner Mong-tchou, l'Étang de Song (1289).

Au Dieu lui-même, il arrive de prendre part à des tournois : on le voit, une fois, jouter avec le Comte de la Lo (1290). Sans p.481 doute est-ce là une joute sexuelle. La divinité de la Lo est parfois présentée comme étant féminine.

Le confluent du Fleuve et de la Lo était le cœur de l'ancienne Chine. Le culte du Fleuve (1291) y avait son centre. Ce culte comprenait des cérémonies dramatiques et splendides où l'on noyait des victimes humaines. Si, en certains lieux, il conserva l'aspect d'un culte populaire, il devint à Lin-tsin, un p.482 culte seigneurial. C'est dans cette région que le Dieu s'était noyé et possédait sa capitale. C'est là que s'était noyé Hiuan-ming, génie de l'Eau, ancêtre des Chang. C'est là que s'était dévoué le Fondateur des Hia. Un don total, un dévouement, est nécessaire pour la fondation d'un pouvoir divin, tout comme pour l'avènement d'une dynastie.

3. III.B. La danse de Yu, vainqueur des eaux

Le *Yu kong* (Tribut de Yu) contient les débris d'une geste versifiée qui célébrait les exploits de Yu le Grand. Ce héros mit en ordre les Eaux et les Monts. Il conduisit les Fleuves à la mer, tels des seigneurs qui se rendent à la cour (1292). Il célébra sur les montagnes le retour du monde à l'harmonie naturelle (1293). Il voyagea, creusa des chenaux, ouvrit des passes (1294).

3. III.B.1 Les travaux de Yu le Grand

Si l'on en croit l'histoire, Yu fut un grand ministre des travaux publics, un ingénieur expert en hydrographie : il sut remuer la terre et dresser des cartes (1295).

3. III.B.1.1. Le Mineur qui assainit le monde

p.483 Au temps de Yao, les Eaux débordées s'élevaient jusqu'au Ciel (1296). Les travaux de Kouen, père de Yu, pour réprimer les Eaux n'eurent point de succès (1297). « Ils n'étaient pas dignes de louange. » (1298). Yu réussit mieux que son père, car il employa de meilleurs principes. Kouen est l'inventeur des murailles (1299) ; il procédait par construction de digues. Yu, tout au contraire, « ouvrit le cours des Neuf Fleuves et les conduisit aux Quatre Mers ; il approfondit les canaux … et les conduisit aux Fleuves (1300) ». Il respecta, au lieu de le violenter, l'ordre de la Nature (1301).

p.484 # Mais Yu ne se borna pas à percer la passe de Mong-men, à creuser le rapide de Liu-leang (1302) et à édifier le Mont Tsi-che (Mont des Pierres Entassées) (1303). Il dut livrer quelques grands combats. Il attaqua, par exemple, le Mont de la Pluie et des Nuages où, sur une *pierre rouge,* pousse l'arbre Louan (1304). De même, Kouen, père de Yu, attaqua le Mont Tch'eng-tcheou (1305). p.485 Kong-kong, d'un coup de corne, avait jadis ébréché le Mont Pou-tcheou : le désastre des Grandes Eaux s'ensuivit. Niu-koua ne put alors arrêter les eaux licencieuses qu'en amassant de la cendre de roseaux. Il lui fallut, pour réparer le ciel, fondre des *pierres de cinq couleurs* (1306).

Kouen et Yu employèrent pour arrêter les Eaux une espèce de terre qui avait la vertu d'être inépuisable : quand on y creusait, elle devenait encore plus abondante. Elle servit à combler la terre inondée et à y construire les Monts vénérables (1307). C'est là, du moins, ce que Yu le Grand réussit à en faire. Kouen, son père, ne sut pas s'en servir. Il avait dérobé cette Terre magique au Souverain : l'Esprit du Feu fut chargé de le tuer sur le Mont de la Plume (1308).

p.486 L'inondation déchaînée par Kong-kong fut réprimée par Niu-koua. L'histoire affirme parfois que Kong-kong fut vaincu par Yu (1309). — Le *Chan hai king* déclare que Yu combattit la Montagne du pays de Kong-kong (1310). Il vainquit aussi un vassal de ce monstre à queue de serpent et à cheveux rouges (1311). Le vassal avait neuf têtes, un corps de serpent et s'enroulait sur lui-même. Il mangeait avec ses neuf têtes sur Neuf Montagnes (ou bien sur Neuf Terres) (1312). Ce qu'il vomissait et ce qu'il retenait formait des *sources et des marais* (1313) : c'était une infection (1314). Aucune bête ne pouvait demeurer. Yu, quand il obstrua les Eaux Débordées, tua cet être. Son sang putréfié pua : on ne put faire pousser les céréales (1315). Dans la terre (où était son p.487 cadavre), il y avait tant d'eau qu'on n'y pouvait habiter (1316). Yu voulut obstruer (ce cloaque) : pour (une levée de terre de) trois hauteurs d'hommes, il y eut trois écroulements (1317). Il y fit alors un étang : les Souverains vinrent y édifier un MIRADOR (1318). Celui-ci, d'après une autre version, fut élevé, pour les Souverains, par Yu lui-même.

M. de Groot a traduit un récit qui prête aux mineurs du Yun-nan de bien curieuses croyances (1319). Dans les mines de ce pays, où l'on trouve les *cinq espèces de métal*, les corps des mineurs enterrés par un éboulement ne se corrompent pas, car les émanations de la terre et du métal les nourrissent si bien qu'ils ne sont ni vivants ni morts. Ces êtres, si de nouveaux mineurs pénètrent dans la mine, tâchent de ne point les laisser échapper. Mais*, si les mineurs portent sur leur tête* une LAMPE, ils sont reçus avec joie et se voient demander de quoi fumer. Après ce cadeau d'entrée en relation, les hommes, suppliés par ces

êtres étranges de les tirer hors du puits, se font d'abord indiquer par eux les riches filons, puis ils ont soin de sortir les premiers et de couper à temps la corde où les autres se sont attachés. Si ces derniers arrivaient à l'air, s'ils étaient p.488 exposés au *vent,* leurs vêtements, leurs chairs, leurs os se liquéfieraient : leurs émanations *putrides et puantes* ferait mourir de la *peste* qui les respirerait. Cette calamité peut être évitée *quand les mineurs sont assez forts pour enfermer ces êtres entre quatre murs d'argile et qu'ils placent au-dessus, en le munissant d'une* LAMPE*, un* MIRADOR*.*

Ces êtres étranges du Yun-nan, qui exhalent la *peste* dès qu'ils subissent l'action du *vent,* portent le nom de *cerfs* desséchés (1320). — *Fei-lien,* qui est un oiseau à tête de *cerf,* est le Comte du *vent.* Il est aussi le génie du Houo t'ai chan, où il mourut et où il fut enterré. Le *Fei* du T'ai chan assèche les rivières, tue les herbes et provoque la *peste* (1321)*.* Le mot *houo* qui figure dans le nom du Houo t'ai chan, figure aussi dans le nom ancien du choléra (*houo louan ping*) (1322). Sous les Han, une année où il y eut sécheresse et où fut réparée une brèche du Fleuve, on construisit un MIRADOR *de Fei-lien* (1323)*.*

Fei-lien fut employé par K'i (le fils de Yu, né comme son père, d'une pierre fendue) à recueillir dans les montagnes et les cours d'eau, les minerais qui devaient servir à fabriquer les chaudières des Hia. Ce fut aussi lui qui fondit ces chaudières. Fei-lien (1324), Comte du Vent, fut un forgeron, en même temps qu'un mineur.

p.489 # C'est d'ordinaire à Yu le Grand, le perceur de montagnes, que l'on attribue la gloire d'avoir accompli ce grand œuvre : la fonte des *Neuf* Chaudrons des Hia. Le métal lui fut apporté des Contrées Lointaines et offert en tribut par les *Neuf* Pasteurs (1325). Sur les Chaudières, furent représentés les symboles de tous les Êtres (« essence, drapeau »). Les Contrées Lointaines avaient dessiné ces emblèmes (1326)oirous les Êtres étant ainsi (représentés) au complet (1327), le peuple sut reconnaître les choses divines et les choses impures (1328) : les Chinois purent donc aller dans les Fleuves et dans les Marais, dans les Montagnes et dans les Forêts, sans se heurter

p.490 jamais aux (êtres) Hostiles (1329) et sans que jamais les Tch'e-mei et les Wang-leang (1330) ne les heurtassent (1331). Ainsi fut *assurée l'union du Haut et du Bas* (1332) et reçue la Faveur du Ciel. Les Chaudières furent faites au plein moment de la Vertu des Hia. Le poids de ces Talismans diminuait quand s'usait la Vertu de la Race Royale ; elles devenaient légères et faciles à transporter à qui était doué d'une intacte Vertu : mieux encore, elles se déplaçaient d'elles-mêmes (1333). La tortue p.491 divine (1334), consultée au moment de la fonte, leur avait promis ce don. Elles devaient en outre posséder le privilège de bouillir sans que l'on eût besoin de les faire chauffer (1335). — Les Chaudrons magiques des Hia furent, dit-on, fondus à *Kouen-wou* (1336).

p.492 *Kouen-wou* avait, comme *Fei-lien,* son MIRADOR (1337).

Kouen-wou est le Soleil de Midi. C'est aussi une montagne dont la cime abonde en *cuivre rouge* (1338). D'après une tradition, ce fut sur cette montagne que Houang-ti combattit Tch'e-yeou (1339). Houang-ti est célèbre, comme Yu, pour avoir fondu des chaudières (1340). L'invention des armes est tantôt attribuée à Houang-ti et tantôt à Tch'e-yeou (1341). Che tseu affirme que ce dernier découvrit la fonte des métaux. Tche-yeou, ou plutôt les soixante-douze membres de sa confrérie, avaient des têtes de cuivre et des fronts de fer : on retrouvait leurs crânes en creusant le sol sur les lieux de leur défaite (1342).

On a vu que les mineurs enterrés du Yun-nan sont nourris p.493 par les émanations de la terre et du métal. Deux lièvres du pays de Wou mangèrent toutes les armes conservées dans l'arsenal : leurs fiels servirent à fabriquer deux épées (1343). Cette dernière histoire nous est contée à propos du mont *Kouen-wou*. Quand Keou-tsien, *roi* de Yue, se fit fondre huit épées merveilleuses, avant de recueillir le métal, il sacrifia des bœufs et des chevaux blancs au génie de *Kouen-wou* (1344). — *Kouen-wou est un nom d'épée* (1345).

L'épée *Kouen-wou* fut, dit-on, offerte en tribut au Roi Mou par les Barbares de l'Ouest (1346). — Le Roi Mou visita une montagne (1347), le Mont *Ts'ai-che* (Pierres Recueillies), où l'on trouvait les mêmes pierres

précieuses que dans la région du Mont *Tsi-che* (Pierres Entassées) ; ce dernier fut édifié par Yu, vainqueur des Eaux Débordées, qui y creusa un défilé pour le Fleuve. À côté de Tsi-che habitent les Trois Miao que Yu sut réduire à l'ordre par une danse (1348). Le Roi Mou, avec les pierres recueillies p.494 à Ts'ai-che se fit fondre des objets précieux par les descendants des Trois Miao (1349). Ces fondeurs résidaient près du Marécage des Eaux Débordées et ils le mangeaient (1350). Le maître de Kouen-wou, de même, mangea les Trois Mares, près du Mont du Dragon où se couchent la Lune et le Soleil (1351), Kouen-wou se baigna aussi dans un gouffre du Sud (1352), car Kouen-wou est le Soleil de Midi (1353). Il est du reste le petit-fils de Wou-houei, Génie du Feu. *Comme pour YU, on dut, à sa naissance, ouvrir le corps de sa mère* (1354).

À côté des Trois *Mares* de Kouen-wou et du *Mont du Dragon,* se voit une femme que le feu des Dix Soleils *a brûlée :* elle protège son visage à l'aide de ses manches ou tient un *crabe,* grand de mille li (1355). Près du *Défilé du Dragon,* que Yu perça, aux environs de la capitale du Comte du Fleuve, où se dévoua p.495 Yu, se trouvent deux femmes, qui sont les filles de *Chouen,* le Souverain dont Yu fut le ministre et le successeur (1356). Elles résident dans le grand marais du fleuve (près d'elles est un immense *crabe,* grand de mille li) ; l'une s'appelle : Siao-ming, *Brille-la-nuit ;* l'autre se nomme : Tchou-kouang, *Éclat-de-flambeau*. Elles ont la puissance d'éclairer mille li à la ronde (1357). Yu le Grand, dit-on, quand il perça la *Passe du Dragon,* pénétra profondément sous la terre obscure. *Yu portait une flamme* afin de pouvoir avancer. Il rencontra deux animaux qui le guidèrent et qui devaient, un peu plus tard, reprendre une apparence humaine. Ils le conduisirent en présence de Fou-hi, dont un autre nom est T'ai-hao : le Grand Éclat. L'une des deux p.496 Bêtes portait, *éclairant comme un flambeau*, la perle *Qui-brille-la-nuit* (1358).

Ce détail est indiqué à l'occasion de la fonte des Neuf Chaudières, Yu le Grand, le perceur de montagne, fut un mineur heureux qui assainit la terre au lieu de l'empester.

Il connaissait les rites du Métier.

3. III.B.1.2. L'hiérogamie des fondeurs

Yu le Grand s'entendait aussi dans l'art de la fonte.

Cinq de ses neuf chaudières furent mises en correspondance avec le Yang et *quatre* avec le Yin. *Yu savait reconnaître les métaux mâles et les métaux, femelles* (1359). Car les concrétions métalliques ont un sexe. Les lièvres de Wou dont le fiel servit à faire une paire d'épées, étaient un couple, mâle et femelle, et chacune des deux épées fut sexuée (1360).

p.497 Les mineurs du Yun-nan recherchent les *cinq espèces de métaux*. Niu-koua, au temps des Eaux Diluviennes, répara le Ciel après avoir fait fondre des *pierres de cinq couleurs*. Wang Tch'ong nous dit que pour fabriquer le miroir qui capte le feu du Soleil, on purifiait au feu et faisait fondre les *cinq espèces de pierres* (1361). Quand il enseigne les procédés de fabrication d'épées telles que, en les portant, on puisse pénétrer dans l'eau sans qu'aucun des monstres aquatiques ose approcher, le *Pao p'o tseu* déclare qu'il faut extraire le cuivre de *cinq pierres*. Ce sont : le hiong-houang (jaune-mâle : *noir ? vert ?*), le tan-cha (poudre de cinabre : *rouge ?*), le ts'eu-houang (jaune-femelle ; orpiment : *jaune ?*), le fan-che (couperose : *blanche ?*) et le ts'eng-ts'ing (*vert ? noir ?*). La fonte faite, pour distinguer le cuivre mâle du cuivre femelle, on doit jeter de l'eau sur le métal qui tourne au rouge. S'il se produit une boursouflure, le métal est mâle. Il est femelle, s'il se produit un creux. — Mais il faut que l'eau soit jetée *par des garçons* ET *par des filles* VIERGES (1362).

La *Passe du Dragon* se trouve dans le massif de Houa-yin où abondent pierres et métaux (1363). Ce fut en la creusant que Yu le Grand, cheminant sous terre, rencontra Fou-hi. Fou-hi eut pour auxiliaire Niu-koua. La tombe de Niu-koua, qui régna en vertu du Métal, se trouvait, dit-on, près du rapide de T'ong, p.498 c'est-à-dire précisément dans la région du Houa-yin (1364), Niukoua et Fou-hi sont représentés vêtus, l'un en homme et l'autre en femme, mais leur corps se termine en queue de serpent ou de dragon. Tous deux s'enlacent par

la queue (1365). Niu-koua fit fondre les *pierres des cinq couleurs ;* elle inventa aussi le mariage (1366).

La trempe d'une épée était considérée comme une union (1367) p.499 de l'eau et du feu. Le feu est le mâle de l'eau (1368). Une épée n'était précieuse que si les *cinq couleurs* composantes se compensaient parfaitement et si le cuivre et l'étain, intimement combinés, formaient un ensemble indissoluble (1369). Les épées qui forment un couple, comme celles que l'on fondit avec les fiels d'une paire de lièvres, restent fidèles l'une à l'autre et cherchent toujours à s'unir (1370). L'alliage est le résultat d'une alliance : c'est un rite de mariage.

p.500 # Mo-ye et Kan-tsiang, mâle et femelle, sont un couple d'épées : ils sont aussi, mari et femme, un ménage de forgerons (1371).

Kan-tsiang, le mari, ayant reçu l'ordre de forger *deux* épées, se mit à la besogne et ne put réussir, après trois mois d'efforts, à faire entrer le métal en fusion. À sa femme, Mo-ye, qui lui demandait la raison de son insuccès, il répondit d'abord évasivement. Elle insista, rappelant le principe que la transformation de la *matière sainte* (qu'est le métal) exige pour s'accomplir (le sacrifice d') une personne (1372). Kan-tsiang raconta alors que son maître n'avait réussi à réaliser la fusion qu'en se jetant, *lui et sa femme,* dans la fournaise. Moye se déclara prête à donner son corps, si son mari faisait fondre le sien (1373).

Mo-ye était une bonne épouse. Elle méritait, tout autant que son mari, de donner son nom à l'une des deux épées. Son p.501 dévouement fut total. Il n'alla pas jusqu'à faire consumer son corps sur l'heure. Comme Yu le Grand, T'ang et le duc de Tcheou, le mari et la femme coupèrent leurs cheveux et rognèrent leurs ongles. *Ensemble,* ils jetèrent dans le fourneau rognures et cheveux. Ils donnèrent la partie pour donner le tout.

Pendant que se dévouait le couple conjugal, le Yin et le Yang *mêlaient leurs souffles* pour collaborer à la fusion : la soufflerie était actionnée par trois cents *filles* ET *garçons* VIERGES (1374).

Un autre auteur répète ce nombre de trois cents ; d'après lui, SEULES des *filles* VIERGES furent appelées à procurer le souffle (1375).

Mo-ye, selon une version, se dévoua SEULE. Elle se jeta dans la fournaise. Ce fut là une autre espèce d'union sacrée, un mariage avec le dieu du Fourneau (1376).

p.502 Ping-yi est le nom du Génie du Fleuve. On dit que c'est le nom du Comte ; ou dit aussi que c'est le nom de sa femme (1377). À l'époque classique, Ping-yi paraît être une divinité masculine : on lui sacrifie des vierges et l'on appelle ce sacrifice un *mariage* La divinité du Fleuve était-elle féminine au temps où Yu le Grand se dévoua ? Ce sacrifice fut-il aussi un mariage sacré ? Yu le Grand s'offrit en victime, ainsi que T'ang, pour allier sa Race à un Lieu-Saint et pour s'unir à son Génie. Yu et T'ang se donnèrent au Dieu comme Mo-ye et Kan-tsiang par l'offrande de leurs ongles et de leurs cheveux. S'ils se donnèrent entièrement, le Dieu ne les prit point tout entiers : l'un et l'autre devinrent seulement hémiplégiques, à demi-consumés. Peut-être leur sacrifice se doubla-t-il du sacrifice d'une femme (1378).

p.503 Sang-lin où T'ang le Victorieux se dévoua est encore considéré par Mei-ti comme un Lieu Saint populaire où les filles et les garçons se réunissent pour les Fêtes. Dans les Fêtes paysannes se célébraient des noces collectives : quand apparaissait, dans sa gloire, *l'arc-en-ciel* AUX CINQ COULEURS, tout le peuple savait que, par son œuvre, le Yin et le Yang s'étaient unis et que l'Univers était fécondé (1379). — L'union du Roi et de la Reine suffit plus tard à obtenir l'harmonie et la prospérité de la Nature.

Toutes les dynasties débutent par un dévouement. Ce dévouement est analogue à celui des fondeurs ou des forgerons. Yu le Grand, qui fonda la première lignée royale, est aussi le forgeron des Talismans royaux. Les Chefs ne seraient-ils pas des forgerons et des fondeurs, qui, en coopérant aux noces mystérieuses des métaux, ont acquis le commandement des hommes et de la Nature, le pouvoir de féconder le Monde et d'en entretenir la santé ?

3. III.B.2. Le tambour de Yu

Yu le Grand, sans doute, ne fondit point que des chaudières (1380). On lui attribue l'invention des armes de bronze. Yu p.504 fut enterré à Kouei-ki, qui devint sa montagne sainte. C'est là qu'il avait tué et exposé le corps de Fang-fong dont les génies allaient au combat armés d'épées. C'est là aussi, qu'en creusant le sol, on retrouva les ossements de Fang-fong. Aucun texte ne laisse supposer que les os de Fang-fong aient été (comme ceux de Tch'e-yeou, victime de Houang-ti, autre forgeron) des concrétions métalliques. Nous savons seulement que le métal abondait au sommet du Mont Kouei-ki (comme au sommet de Kouen-wou) (1381).

À Kouei-ki, se trouvait un tambour dont le son s'entendait à d'immenses distances. Ce fut le Tonnerre qui fit perdre la bataille aux génies de Fang-fong, ancêtres des Poitrines-percées. Le tambour de Kouei-ki s'appelait : tambour de la Porte du Tonnerre (1382).

Les tambours de bataille, portés, ainsi que les cymbales ou les clochettes métalliques, sur le char du Chef, étaient, aux temps classiques, disposés sur un pied (1383). Les tambours, au p.505 temps des Hia, étaient, affirme la tradition, des tambours à un pied (1384).

3. III.B.2.1. K'ouei, maître de danse et maître de forge

Yu le Grand eut pour compagnons dans ses labeurs Yi (Po-yi) le forestier, qui, avec le secours de ses aides, *Sapin, Tigre, Ours, Ours rayé*, sut domestiquer les bêtes de toutes sortes, et *K'ouei,* qui, chef de la musique royale, savait, en touchant les pierres sonores, faire danser à l'envi *les cent animaux* (1385). p.506 Yi (Po-yi =Ta-fei) est l'Ancêtre des princes de Ts'in. Sa destinée fut glorieuse. K'ouei n'a pas fondé de lignée seigneuriale. Son fils, le *Grand Sanglier,* fut tué par Yi l'archer. Les sacrifices furent interrompus et la race s'éteignit (1386).

K'ouei est parfois accusé d'avoir eu mauvais caractère et mauvais cœur : sans doute ne montra-t-il pas assez d'humilité quand il fut nommé par Chouen maître de musique (1387). p.507 Mais, si, comme méchant homme, il fut sans pareil, il fut sans second comme musicien.

En frappant les pierres, il savait imiter les sons des jades et des pierres sonores du Souverain d'En-Haut. Ce fut lui qui inventa de recouvrir une jarre d'argile (1388) avec une peau de cerf pour jouer du tambour. Chouen n'avait pas pris un moindre personnage que Tchong-li (1389) pour découvrir, dans la brousse, ce talent hors pair.

Cet homme unique n'avait qu'un pied. C'est là du moins ce que croyaient les ignorants, sur la foi du centon « K'ouei yi tsiu » qu'ils entendaient « *K'ouei — a un seul* — PIED ». Mais les érudits savaient comprendre « *K'ouei — à lui seul* — SUFFIT ». C'était là assurément la formule que Chouen avait employée pour repousser la demande de Tchong-li, désireux de se mettre en quête d'un second prodige musical.

Confucius a eu le mérite de faire prévaloir cette p.508 interprétation raisonnable. Il prit soin d'affirmer que K'ouei, étant un homme, était un bipède. Wang Tch'ong, autre esprit critique, émet l'hypothèse que K'ouei, à la rigueur, aurait pu être un amputé : hypothèse absurde, ajoute-t-il, car, en ce cas, on en aurait fait un portier (1390). On n'aurait point parlé de lui comme d'un directeur possible du Temple ancestral (1391). On n'en aurait point voulu comme chef de musique et maître de danse.

K'ouei, ministre de Chouen, est un personnage historique, selon Confucius ; toujours au dire du Maître, K'ouei est encore le nom d'un prodige de la pierre et du bois, c'est-à-dire un Esprit des montagnes (1392). Le *Chouo wen* déclare que le K'ouei est un dragon, cornu et muni de bras, qui a une face humaine mais ne possède qu'une jambe. Wei Tchao signale le même trait caractéristique (1393). Tch'ouang tseu oppose au mille-pieds le K'ouei à jambe unique (1394).

Wei Tchao assimile les K'ouei aux Chan-sao ou Chan-siao du pays de Yue, dont le *Chen yi king* (1395) raconte que pour se nourrir, ils font griller des *crabes.* Comme ils donnent aux hommes p.509 la fièvre, ceux-ci s'en défendent en faisant *éclater au feu des* morceaux de *bambou* (1396). Les démons à un pied s'enfuient aussitôt. *Ils ont la forme d'un tambour* (1397).

Si K'ouei, le musicien au pied unique trouvé dans la brousse, inventa le tambour de terre recouvert d'une peau de cerf, les chants furent inventés par le Premier Crocodile. Celui-ci, avec sa queue, battait le tambour sur son ventre (1398).— Le *Chan hai king* situe en un même lieu le crocodile dont la peau sert à faire des tambours, dit la glose et le *bœuf* K'ouei (1399).

Dans la Mer de l'Orient, se trouve un animal qui a l'aspect d'un *bœuf ;* son corps est vert, et il n'a point de cornes. Il n'a qu'*un pied.* Quand il entre dans l'eau ou qu'il en sort, il faut qu'il vente ou qu'il pleuve. Son éclat est semblable à celui du Soleil et de la Lune. Le bruit qu'il fait est semblable au Tonnerre. Son nom est : K'ouei. Houang-ti, l'ayant pris, fit de sa peau un *tambour*. Il le frappait avec l'os de la Bête du Tonnerre — p.510 le bruit s'entendait à cinq cent li — afin *d'inspirer à l'Empire une crainte respectueuse* (1400).

La Bête du Tonnerre a le corps d'un Dragon et une tête humaine ; (tout comme le Premier Crocodile) elle joue du tambour sur son ventre et elle éclate de rire (1401).

Le Génie du Tonnerre était représenté, au temps des Han, monté sur un char garni de quatre ou de deux tambours. Il les frappait à tour de bras (1402). Il devait ainsi produire un effet de roulement discontinu assez analogue à celui qu'on obtient en faisant éclater dans le feu des morceaux de bambou ou des carapaces. Comme les tambours des Hia et les tambours de guerre, les tambours du char du Tonnerre sont plantés *sur un pied unique* (1403).

p.511 Houang-ti fondit une chaudière : après quoi il s'éleva au *Ciel,* monté sur un Dragon (1404). Yu le Grand qui fondit de même des chaudières, talismans dynastiques (à moins que le fondeur ne soit son fils, lequel, comme Houang-ti, monta au Ciel (1405) sur des dragons), fut aidé, dans la bataille contre les génies de Fang-fong, par des Dragons et par le Tonnerre. Le Marais où vit la Bête du Tonnerre, qui est un Dragon, s'appelle le marais du Tonnerre, ou le marais de Lei-Hia (Tonnerre-Hia). On affirme qu'il s'appela jadis le marais de Hia (1406).

Hia est le nom de la dynastie fondée par Yu. Cette dynastie était au plein de son prestige quand les dragons vinrent au secours de Yu contre les génies armés d'épées (1407). Si K'ouei fut le collègue et le compagnon de Yu le Grand, ce fut avec sa peau que Houang-ti se fit un Talisman royal.

La femme de Houang-ti (1408) s'appelait Lei-tsou p.512 (Tonnerre-Ancêtre). La femme de K'ouei s'appelait l'Épouse Noire. C'était une femme fatale (1409). Son fils, le Grand Sanglier, fut un p.513 *Glouton* (1410) : il prit et sa race avec lui. L'Épouse Noire avait des cheveux noirs splendides. Si l'éclat de K'ouei était semblable à p.514 celui de la Lune ou du Soleil, l'éclat de sa femme était tel qu'elle pouvait servir de miroir (Kien) (1411).— Le terme *kien* désigne le miroir métallique que la Reine portait à la ceinture (1412). [On nomme du même mot l'instrument qui servait à tirer l'eau de la Lune (1413)].

p.515 Avec leur fils, le Glouton, qui fut peut-être une chaudière, l'Épouse Noire aux beaux cheveux, miroir nocturne, et son mari au pied unique, le tambour du Tonnerre, ne font-ils pas un bon ménage de fondeurs ? Faut-il s'étonner si, lorsque le *Chais hai king* décrit K'ouei, il donne à ce musicien l'aspect d'une forge ?

3. III.B.2..2. Le Hibou

Le Glouton, figuré sur les *Chaudrons* des Hia avec ses yeux sous les aisselles, avait pour nom P'ao-hiao, le Hibou aux cris féroces (1414). Glouton, on le sait, est le sobriquet des Trois Miao (1415). Ceux-ci, que Yu le Grand réduisit au devoir par la danse (1416), habitent sur le Mont Trois Wei où l'on voit un oiseau, corps triple et tête unique, qui a l'aspect d'un grand rapace et se nomme *Hibou* (Tch'e) (1417). Les Trois Miao, bannis, allèrent résider tout près du Mont des Pierres Entassées, bâti et creusé par Yu, et devinrent les ancêtres d'un peuple de forgerons (1418). Le Mont des San Miao est un Mont des Oiseaux. Kouen, père de Yu, puni pour avoir dérobé au Souverain la p.516 terre magique, fut, sur un autre Mont des Oiseaux, dépecé par les *Hiboux* (1419).

Tambour le hibou et les Fêtes de la Fonte

K'ouei, qui, de la Femme Noire, engendra le Glouton, paraît être (1420) l'animal d'un mont riche en cuivre rouge où l'on trouve aussi un oiseau qui, comme K'ouei, n'a qu'une patte mais qui est un hibou, le hibou T'ŏ, le T'ŏ-fei (1421). Le T'ŏ-fei est un hibou à face humaine, *à patte unique,* qui se voit en hiver et se cache (1422) en été : qui le porte sur soi, ne craint pas le Tonnerre.

Le mot t'ŏ se dit d'un sac ouvert aux deux extrémités et désigne le *soufflet de forge* (1423). *Le tambour* sur lequel frappent p.517 les *veilleurs de nuit,* s'appelle t'ŏ (1424). On nomme t'ŏ la *clochette* à battants de bois des interdits qui sert à signaler, trois *jours d'avance,* les premiers grondements du *Tonnerre* (1425).

« TAMBOUR (1426) est le fils du Mont *de la Cloche :* IL A FIGURE HUMAINE ET CORPS DE DRAGON (1427). — Avec l'aide de K'in-pei (1428), p.518 il tua Pao-kiang (1429) (la *berge rouge* de la rivière Yao) à l'adret du K'ouen-louen. Le Souverain, alors, exposa le p.519 cadavre... (1430). K'in-pei se rnétamorphosa en aigle-pêcheur, il eut l'aspect d'un rapace : dessins noirs, tête blanche, bec rouge, p.520 griffes de tigre. Sa voix ressemble à celle d'un canard sauvage (?) (1431) ; quand il se montre, il y a de grandes *guerres*. TAMBOUR se métamorphosa en grand oiseau (1432) ; il eut l'aspect du *hibou,* pattes rouges, bec droit, dessins jaunes ; tête blanche. Sa voix ressemble à celle du cygne (?) ; là où il apparaît, le pays souffre d'une grande *sécheresse* (1433). »

Bien qu'après le meurtre de la BERGE ROUGE (1434), TAMBOUR fût devenu un hibou, on pouvait le voir avec l'aspect d'un *Dragon,* au pied de la montagne de la *Cloche* (1435) — non loin de ce Mont Pou-tcheou qui fut encorné et écorné par KONG-KONG (1436) [K'ouei, *le tambour à un pied,* eut pour collègue, au service du sage Chouen, Tch'ouei qui était KONG-KONG (1437) (chef des p.521 artisans) et ne diffère pas de Tch'ouei, *le tube de fer qui sert d'orifice au soufflet de forge,* T'ŏ —

hibou-sac, à patte unique)]. p.522 Là, auprès du *Grand Marais,* où les oiseaux font leur mue (1438) et que K'OUA-FOU, le rival du Soleil, ne put *boire,* ni atteindre (1439), [tandis que, destiné à périr, victime, comme K'OUA-FOU, du DRAGON pluvieux, ou vaincu, malgré ses alliés le Maître DE LA PLUIE et le COMTE DU VENT (FEI-LIEN), par la *déesse en habits verts de la Sécheresse,* TCH'E-YEOU, l'inventeur des armes, *tête de cuivre et front de fer,* montait jusqu'aux *Neuf Marécages* (1440) — tandis que, Épée ou Soleil de Midi, Kouen-wou, à côté de la *fille vêtue de vert* grillée par les DIX SOLEILS, *mangeait* les *Trois Marécages* du *Mont du Dragon* (1441) — tandis, enfin, que YAO, auprès du *Mont des Pierres Recueillies, mangeait* la *Mare des Eaux Débordées* (1442)], là, dans la région où le vainqueur des *Eaux Débordées* qui aménagea le *Mont des Pierres Entassées,* Yu le Grand, assainit le Monde en tuant le vassal de KONG-KONG (l'artisan), (Siang-)YAO, qui vomissait des bourbiers pestilentiels (1443), là, tout au Nord-Ouest de 1'Univers, dans les p.523 parages où le Ciel manque et où règnent les Neuf Obscurités (1444), le Génie du *Mont de la Cloche* (1445) (Tambour le hibou) le Dragon-Flambeau, AVEC SA FACE HUMAINE ET SON CORPS DE DRAGON grand de mille *li*, se dresse tout rouge et les yeux fixes. S'il ouvre les yeux, c'est le jour ; s'il les ferme, c'est la nuit ; s'il souffle, c'est l'hiver ; s'il aspire, c'est l'été. Il ne boit, ne mange, ni ne respire : vent et pluie, alors, s'arrêtent à sa gorge. Il respire : c'est le vent.

On ne dit pas ce que mange et boit le Dragon-Flambeau (1446), ni ce qu'il en advient. Mais n'est-il pas une Forge ? Trois Miao, le Glouton, Hibou à triple corps, est l'ancêtre d'un peuple de fondeurs et sur le *Mont des Pierres Recueillies* que mange ce peuple, se trouvent, entre autres pierres précieuses, des pierres YAO (1447). Tambour le hibou tua Pao-kiang qui n'est autre que la *Berge Rouge* de la rivière YAO, OU BIEN LA BERGE p.524 DES PIERRES YAO (1448). Cette berge est à l'est du *Mont de la Cloche* et c'est à l'adret du *Mont de la Cloche* que HOUANG-TI jeta la fleur du jade, après avoir lui-même *mangé* du jade liquéfié (1449). Tout à côté du lieu où pousse la plante Yao (c'est, paraît-il, la fille — nommée YAO — du SOUVERAIN ROUGE, laquelle

mourut *vierge*), se trouve le *Mont du Tambour et de la Cloche :* là est aussi le MIRADOR *du Souverain ;* où banquètent les Cent Dieux (1450).

Quand HOUANG-TI réunit les Esprits et les Dieux au sommet p.525 du T'ai chan (1451), il fit jouer un air de musique qui — si on l'exécutait imprudemment — provoquait *la sécheresse et rendait pendant trois ans la* TERRE ROUGE (1452). Des démons sans tête apparaissaient alors et dansaient en agitant des armes (1453). Le vent et la pluie faisaient rage. Mais Houang-ti possédait la Science qui permettait d'exécuter impunément cette œuvre souveraine. Le Sage (1454) sait chevaucher FEI-LIEN, suivre Touen-yu, éclairer les DIX SOLEILS, prendre pour envoyé le COMTE DU VENT, pour vassal le GÉNIE DU TONNERRE, pour satellite K'OUA-FOU (1455). p.526 HOUANG-TI, le fondeur de chaudière qui fut ravi au Ciel, avait, autour de son char, quand il réunit les Esprits et les Dieux, TCH'E-YEOU qui était devant, le COMTE DU VENT qui balayait la terre et le MAÎTRE DE LA PLUIE qui l'arrosait (1456). Des animaux divins l'escortaient et, parmi eux, KIAO-LONG (1457) et *Pi-fang* (1458) : cet oiseau à visage humain *ressemble à la grue,* il est vert, à dessins rouges et à bec blanc ; il est l'Esprit du bois ; il présage l'incendie ; il *n'a qu'une patte* (tout comme K'ouei, le Tambour du Tonnerre et T'ŏ le hibou) et (tout comme Tambour le hibou, le Dragon-Flambeau (1459)) *il tient dans sa gueule du feu.* — Pour que s'accomplisse — mariage sacré, sacrifice où des victimes, un ménage, une vierge, sont dévorés — l'œuvre mystérieuse de l'alliage et de la fusion des métaux, il faut que tous les Dieux soient présents à la fête (1460). Or, donc, les KIAO-LONG (*Dragons* Kiao) soutiennent le fourneau ; p.527 le SOUVERAIN ROUGE (Yen-ti, Chen-nong) le bourre de charbon de bois ; le MAÎTRE DE LA PLUIE arrose et balaie ; et c'est, comme de juste, le GÉNIE DU TONNERRE qui, le frappant comme un *tambour,* actionne *le soufflet de forge* (T'ŏ).

Hiboux, Forgerons et Foudre

Est-ce parce que le Hibou est l'animal des fondeurs — les métaux, pour entrer en fusion exigent une victime humaine (et de préférence une femme) — qu'il se plaît à s'emparer des petites filles (1461) ? Une

victime peut être remplacée par ses p.528 ongles : le hibou est voleur d'ongles (1462). — Le hibou exerce ses ravages *au début de l'année.* On l'appelle l'Oiseau-démon, le Char des démons (on l'appelle aussi la fille du Souverain du Ciel ; on dit que c'est une femme morte en couches). Il ne lui reste que *neuf* têtes des *dix* qu'il avait ; le *Chien* en a dévoré une : si le sang qui coule de la blessure tache les vêtements d'un enfant, laissés dehors pendant la nuit, le pauvre petit tombe en convulsions. Le hibou prend les âmes.

Le *premier mois de l'année* est un mois dangereux : les enfants qui naissent ce mois-là sont voués à une destinée néfaste ; de même ceux qui naissent le *cinquième mois* et, pis encore, le cinquième jour du cinquième mois (1463). C'est alors l'apogée du principe Yang et des vertus ignées. C'est aussi le jour du hibou.

p.529 Ce jour-là, au temps des Han, les fonctionnaires recevaient à boire du bouillon de hibou ; ils buvaient encore du bouillon de ha-ma (1464). Une autre date est assignée à cette ingestion (1465) : *le jour de la pleine lune du cinquième mois.* Houai-nan tseu, à ce propos, emploie l'expression *kou-tsao* qui signifie (si l'on doit traduire mot à mot) l'*inventeur du tambour :* on pense qu'elle s'applique au hibou (Tambour n'est-il pas un hibou ?) à moins que ce ne soit au *ha-ma* ou au *tch'an-tchou* : ce sont, crapaud ou grenouille, *les animaux de la Lune,* qui est Eau et foncièrement Yin (1466). Le milieu du cinquième mois (pleine p.530 lune) est le point critique où le Yin succède au Yang (1467). C'est le moment du grand sacrifice pour la Pluie (1468). Les grenouilles servent à demander la pluie : on en voit sur les tambours de bronze (1469).

Les *tch'en-tchou* (crapauds ?), quand ils sont très vieux, mangent les démons de la sécheresse (1470). Plus vieux encore, si, le *cinq du cinquième mois,* on les prend et si on les fait sécher à l'ombre (*yin),* ils peuvent produire de l'eau. Ils peuvent aussi, quand on les porte sur soi, du côté gauche, écarter les cinq espèces d'armes : si un ennemi tire alors sur vous, *c'est sur lui-même que reviendront les flèches de son*

arc ou de son arbalète (1471). Grâce au crapaud, un tireur peut être victime de sa propre flèche.

p.531 Le *kou-tsao* (inventeur du tambour) a les mêmes vertus : il *repousse les armes* et fait arriver au terme de la vieillesse. Le *kou-tsao* est un hibou, sans doute ; en tout cas, le Hibou T'ŏ (sac) évite, à qui porte son plumage, d'avoir à redouter le Tonnerre (1472).

Aux angles des toits, sous les Han, on plaçait, nous dit-on, un ornement appelé (hibou-coin ou) queue de hibou. [De fait, au sommet des colonnes qui soutiennent le toit des palais figurés sur les bas-reliefs sculptés au temps des Han, on voit fréquemment des hiboux représentés au naturel (1473)]. Cet ornement qui servait à protéger des calamités du feu, s'appelait aussi, paraît-il, queue de poisson (1474). Qui porte sur soi certains poissons volants *n'a rien à craindre du tonnerre et cela sert encore à repousser les armes* (1475).

p.532 Le cinq du cinquième mois, après une bataille de fleurs, on buvait une infusion d'armoise : on fabriquait aussi avec de l'armoise des figurines humaines et on les suspendait *au sommet des portes* (1476). [Le mot [] suspendre est l'équivalent du mot [] qui signifie pendre une tête à un poteau et qui est le nom courant du hibou (1477).]

Les enfants qui naissent le *cinquième mois* (*surtout le cinq),* p.533 quand leur taille atteint la *hauteur de la porte*, tuent leurs parents. Or, deux animaux sont parricides : le p'o-king et le hibou détruisent leur espèce (1478).

p.534 Le rôle du hibou est grand au moment des solstices, dans les périodes où l'action du Yin et du Yang se trouve renversée, et surtout le cinq du cinquième mois, au plein du Yang. C'est quand la lune a fini de croître et va décroître que le P'o-king se manifeste. Il ressemble, dit-on, à un léopard ; son nom signifie : Brise-miroir ou Miroir-brisé. Quand la Lune est toute ronde et fait face au Soleil, le Roi et la Reine couchent ensemble (1479). (La Reine représente la Lune et a pour insigne un miroir) (1480). Les époux royaux, après ce contact propice,

se séparent : le Miroir-brisé est l'emblème des séparations conjugales. La Lune, après qu'elle est pleine, doit décroître. Au milieu du mois, le P'o-king s'envole au haut du Ciel, et la Lune est ébréchée. — Brise-miroir mange son *père.* Le Hibou, inversement, mange sa *mère* (1481).

Le mari de Lei-tsou (Tonnerre-Ancêtre), Houang-ti — le grand fondeur qui se fit un tambour de la peau de K'ouei, ce mari de l'Epouse Sombre, brillante comme un miroir et mère d'un Glouton (la chaudière « glouton » est un hibou féroce) qui *mit fin à sa race* — passe pour avoir détesté p'o-king p.535 et hiboux, ces êtres mauvais qui pratiquaient l'endocannibalisme. Il voulut *mettre fin à leur espèce.*

Le jour du solstice, on coupait en quartier des hiboux. — Entre un rite d'aversion et un rite communiel, la distance est faible. — On ingurgitait, au milieu de l'été, du bouillon de hibou. Ce consommé était fourni par le prince à ses vassaux. Or, un prince est *le père et la mère* de ses sujets. La potion dont il les gratifie est tout ensemble poison et contre-poison. C'est une purge qui expulse les germes d'impiété filiale. C'est aussi un sacrement. Grâce au bouillon de hibou, le loyalisme des vassaux est éprouvé, en même temps qu'il est réconforté.

Le hibou fut sans doute, de tous temps, un être terrible. Fut-il toujours un être néfaste (1482) ? Houang-ti détestait-il cette espèce ? S'il se nourrissait de hiboux, c'est qu'on les lui sacrifiait (1483).

p.536 On sait que Houang-ti est Hien-yuan (1484). Hien-yuan est le Dieu qui préside au Tonnerre (1485). Houang-ti, fut conçu par l'effet d'un éclair sur le mont Hien-yuan (1486). Il existe un mont Hien-yuan au sommet duquel le cuivre abonde. On y trouve aussi un oiseau qui a l'aspect d'un *hibou* et se nomme *Oiseau Jaune* (1487). — Houang-ti (le *Souverain Jaune*) voulait-il détruire une espèce associée ? S'il se nourrissait de hiboux, c'était, bien au contraire, pour alimenter la substance spécifique de son génie (1488).

p.537 Houang-ti est le premier des Souverains. À lui se rattachent toutes les lignées royales (1489).

Il semble bien que le hibou a été, dans la Chine ancienne, l'emblème animal d'un clan royal de forgerons.

Ceux-ci étaient les maîtres de la Foudre. Ils commandaient les Saisons. Ils étaient les Ministres et les Rivaux du Ciel.

L'action réflexe

On fabriquait, dans l'antiquité chinoise, des flèches courbes ou serpentantes (1490). On en parle parfois comme d'armes de guerre ; on les considère parfois comme inoffensives. On appelle de leur nom (par modestie, dit-on) les flèches que l'on présente quand on invite à jouer au *jeu du goulot* (1491) — ce jeu où, parmi des hâbleries, on rivalisait pour le prestige, au point d'en arriver à des rixes (1492). On affirme que *les flèches serpentantes pouvaient porter du feu et ressemblaient à des étoiles filantes.*

Représentées sur des drapeaux, elles sont l'emblème d'une constellation qu'on appelle l'Arc et qui semble viser le *Loup céleste* (1493). *Flèche serpentante* est aussi le nom d'un météore qui p.538 a l'aspect d'une grande étoile filante. Elle marche en serpentant et elle est d'un noir verdâtre : de loin il semble qu'elle ait *des poils ou des plumes* (1494). Elle ne diffère que par le fait qu'elle ne produit pas de bruit d'un autre météore qui a aussi l'aspect d'une étoile filante : c'est le *Chien céleste* ou le *Chien rouge* (1495). Il produit le bruit du tonnerre et la lueur d'un éclair : quand il descend à terre « il ressemble à ce que fait tomber un chien et à un feu ardent (1496) ».

Le *Chien* est l'ennemi du Hibou ; c'est le Chien qui a dévoré l'une des dix têtes de ce Hibou terrible des nuits d'hiver, que l'on appelle le Char des Démons. Le Chien dévore aussi, dit-on, au moment d'une éclipse, celui des Dix Soleils qui devait, ce jour là, éclairer le Monde (1497). On secourt alors le Soleil en tirant des flèches serpentantes (1498).

p.539 *Secourir le Soleil éclipsé est, proprement, l'office du Roi.* Le devoir du Roi est aussi d'écarter de la capitale les hiboux. Il prépose à cette charge un officier : celui-ci, *quand il a affaire d un hibou divin, doit tirer sur lui avec des flèches courbes ou serpentantes.*

C'est aux solstices, moments tragiques de la vie du Soleil, qu'est liée l'activité des hiboux. Ces nocturnes dévorent leurs mères et sont les animaux du dieu de la foudre et des éclairs. Ils sont à la fois *tonnerre et anti-tonnerre.*

Tambour le hibou a un compagnon qui, s'il se montre, fait apparaître des armes (1499), mais le *kou-tsao* (l'inventeur du tambour qui est un hibou) repousse les armes. Le Tonnerre emploie des armes pour tuer (1500). Mais, de même que les crapauds desséchés font revenir les flèches sur le tireur, le T'o-fei, *hibou-sac*, si on le porte sur soi, protège du Tonnerre.

T'o désigne le soufflet de forge et désigne aussi une espèce de sac (1501). L'expression *teh'e-yi qui est* le nom d'une outre, contient le mot *tch'e :* hibou. [*Tch'e yi,* fut le nom que porta un personnage né dans un pays qu'on désigne par une expression contenant le mot *t'o* (1502).]

p.540 Or, *Tch'e-yi* est, paraît-il, le nom porté par les descendants du vicomte de Wei, frère du *dernier* Roi Yin et ancêtre des princes de Song (1503).

La dynastie des Yin faillit périr avec le Roi Wou-yi ; la maison de Song et la race des Yin s'éteignirent avec le duc Yen qui, à la fin des Tcheou, voulut usurper le titre de Roi (1504).

Yen perçait de ses flèches ceux de *ses sujets* qui le morigénaient (1505). Il tirait de même des flèches contre *le Ciel.* Wou-yi, son aïeul, avait aussi tiré contre le Ciel.

p.541 Le combat de Wou-yi contre le Ciel semble commencer par un jeu. Wou-yi fit une figurine de forme humaine et l'appela le Dieu du Ciel (T'ien-chen). Il joua avec elle aux *tablettes,* un homme étant chargé de

disposer le jeu de l'adversaire (1506). — On ne sait quel était l'enjeu. Le Roi, sans doute, disputait au Dieu la suprématie du monde (1507). — Au jeu de *tablettes* le meilleur coup que l'on pût faire était le coup du *hibou.* (Ce coup permettait de *manger*.]

Ce fut le Dieu qui perdit la partie. Comme de juste, le vainqueur bafoua le vaincu. Le Roi, alors, fit *un sac,* p.542 *« nang » de peau* et le remplit de *sang* (de quel sang le remplit-il ?). Il le suspendit en l'air, puis il tira des flèches sur lui, disant qu'il tirait sur le Ciel. — Le Roi Wou-yi étant allé chasser (1508), il y eut un coup de tonnerre terrible. Le Roi tomba foudroyé.

Les *outres* appelées *tch'e-yi* faites (les opinions varient) en peau de cheval ou en peau crue de bœuf, servaient à contenir du *vin* (1509). *On y enfermait aussi le corps d'un ennemi.* Wou Tseu-siu, dévoué par son maître aux pires forces de destruction, eut la *tête tranchée* (on l'exposa au sommet d'une tour) et son corps fut placé dans une *outre* (*tch'e-yi*) (1510).

p.543 Pour fabriquer de telles outres, on prenait, dit un auteur (1511), un mouton ou un bœuf dont on *coupait la tête ;* puis on vidait de ses chairs l'intérieur du corps. — Il paraît que le nom vulgaire des outres dites *tch'e-yi* est : *houen-touen.*

Houen-touen est en effet un *sac de peau* — ou, du moins, il a cette apparence, car c'est *un Oiseau divin.* Il a six pieds et quatre ailes, mais il n'a *ni visage ni yeux.* Il habite sur le Mont du Ciel, riche en métaux. Son aspect est celui d'un *sac « nang »* de couleur jaune et qui pourtant est rouge comme du feu ardent (1512).

p.544 Or*, Houe-touen* (Tchouang tseu le raconte agréablement (1513)) ayant fort bien traité *Chou* et *Hou,* ceux-ci voulurent le payer de retour (1514), (*pao*). *Houen-touen,* n'avait *aucune des sept ouvertures* (qui permettent aux hommes de voir, d'entendre, de manger et de respirer. *Chou* et *Hou* imaginèrent de les lui percer. Ils en percèrent une par jour (1515). Le septième jour, *Houen-touen* mourut. —

Tchouang tseu professe que changer de nature, même en vue du mieux, est un mal. *Houen-touen,* une fois opéré, cessa d'être. Il cessa d'être lui-même. *Houen-touen*, opéré et tué en sept jours, est le Chaos (1516).

Chou et *Hou qui, sept* fois, percèrent l'Outre Chaos sont l'Éclair (1517). — On ne dit point ce qu'après l'opération il advint d'eux.

p.545 L'Outre Chaos réside sur le Mont du Cie1. Wou-yi tira sur une outre. Cette outre, disait-il, était le Ciel. Wou-yi fut foudroyé. Il périt par l'effet d'une action réflexe.

Le hibou est l'oiseau de la Foudre et l'on tire sur lui avec des flèches serpentantes. Les Flèches Serpentantes du Ciel comme les hiboux paraissent avoir des plumes ; celles des hommes (comme les Éclairs) sont dites porter du feu. Le Chaos est une outre et il est un oiseau. Le T'o-fei est une Outre-hibou : il est aussi un Anti-Tonnerre (1518). Le mot « hibou » figure dans le nom de l'outre et ce nom « Outre » fut porté dans la famille de Wou-yi. Wou-yi tira des *flèches* contre une outre et ce fut lui que les éclairs percèrent.

L'Outre-Chaos réside sur un mont riche en cuivre. T'o (le Hibou-sac) est un soufflet de forge ; on l'actionne en le battant comme un tambour. C'est le Dieu du Tonnerre qui bat le tambour quand on forge et qui, dans l'orage, bat le p.546 tambour. Rouge comme du feu, l'Outre-Chaos (les Éclairs la percent, les Éclairs en reviennent) est, elle-même, on nous le dit, un tambour, un Tambour divin. « L'inventeur du tambour » (c'est le hibou) renvoie les armes. Enfin, n'est-ce point une forge que figure, avec ses yeux fixes et son corps rouge, Tambour le hibou ?

Tout hibou tue et dévore sa mère. Houang-ti, grand forgeron et dieu de la Foudre, extermine les hiboux. S'il les tue, c'est pour les consommer sacrificiellement : il en nourrit sa Vertu. Identifié à son Double (ou à son Rival) mythique, il peut lui commander en Maître. Il est, non pas un Anti-Roi, mais un Roi, Fils et Maître du Ciel. — Il s'évanouit aux cieux, glorieusement.

Wou-yi fut un Roi sans Vertu. Il méritait, si je puis dire, une apothéose néfaste (1519). Ce fut un chasseur foudroyé. Il réussit (peut-être) au jeu des tablettes, le coup du hibou, mais le duel de flèches lui fut funeste. Il ne sut point conquérir son Emblème ou dompter son Double. D'autres, pourtant, tels Yao et son Archer, le Chasseur heureux, devinrent, à coups de flèches, les Maîtres des Bêtes Divines et réussirent à assujettir le Monde à leur Ordre (1520). Seuls des Éclairs qualifiés peuvent façonner à leur guise l'Outre Céleste. Un magicien malhabile doit périr par ses propres armes (1521). Wou-yi ne savait pas être Foudre. Sans doute avait-il laissé s'effacer en lui les p.547 Vertus de Houang-ti, Il avait désappris les secrets d'un clan royal de Forgerons.

Le duc Yen, apparemment, en savait moins encore (1522). Il périt et sa race avec lui (tel le Glouton). Déjà la Dynastie royale des Yin avait failli se terminer avec Wou-yi. Elle finit avec Cheou-sin. Quand ce tyran eut, pour des supplices, fabriqué une poutre de métal (1523) et fait ainsi servir son art à des œuvres perverses, quand, avec l'aide de Ngo-lai, fils de Fei-lien (car, dit-on, il n'employa qu'à titre de tailleur de pierres (1524), Fei-lien, le mineur, ce fondeur qui est un oiseau à tête de *cerf*) il eut accumulé les pièces de monnaie sur le MIRADOR DU CERF (1525), ce p.548 fut sur cette même tour que le tyran, qui brûlait vif les hommes, dut se brûler lui-même avec ses trésors et ses femmes. Son vainqueur tira des flèches sur son corps, puis, au grand étendard blanc que blasonnait l'Oiseau Rouge des Tcheou, il suspendit la tête qu'il avait tranchée : ceci se raconte en employant le mot kiao (1526) qui veut dire : suspendre une tête à un poteau, et qui signifie aussi : hibou. — Le fils de Cheou-sin, épargné d'abord, se révolta ; quand il fut, à son tour, tué, le vainqueur bafoua le vaincu : dans son chant de triomphe, il l'appela : Hibou (1527).

*

p.549 Les Génies du Vent de *Fang* furent (UN COUP DE TONNERRE RETENTIT ALORS) *percés par leurs propres épées* dans une rencontre

avec les Dragons que le Ciel lui-même avait mis au service de Yu le Grand, le perceur de montagnes. La lutte avait été ouverte sur le Mont *Fang,* qui fut, depuis, Kouei-ki, la Montagne sainte de Yu. Là se trouvent la Porte du Tonnerre et son Tambour. — Yu le Grand, apparemment, connaissait son métier de Roi et de Forgeron. Il méritait de pouvoir, pour aménager et assainir le monde, utiliser la Terre Magique que Kouen, son père, déroba sans autre profit que de se faire dépecer avec le *sabre de Wou,* sur le Mont des Oiseaux — dévoré par *les hiboux* ou exécuté par le *Génie du Feu.*

Yu le Grand savait comment on se sert d'un tambour (1528).

3. III.B.3. Le Pas de Yu

Il savait danser.

Le *Pas de Yu* est resté célèbre.

« Étant en station correcte, que *le pied droit* soit en avant et le gauche en arrière. Alors à nouveau, portez en avant le pied droit ; faisant suivre le p.550 pied droit par le gauche, mettez-les sur la même ligne : c'est le premier pas. — Alors, qu'à nouveau soit en avant *le pied droit*. Alors, portez en avant le pied gauche ; faisant suivre le pied gauche par le droit, mettez-les sur la même ligne : c'est le deuxième pas. — Alors, qu'à nouveau, soit en avant *le pied droit ;* faisant suivre le pied droit par le gauche, mettez-les sur la même ligne : c'est le troisième pas (1529) ».

Tels sont, formulés par Ko Hong, savant taoïste, les principes du *Pas de Yu*. Il suffisait de le danser pour pouvoir pénétrer impunément dans les forêts de montagne. (Chouen le dansa-t-il au temps de sa grande épreuve ?). Bien que taoïste, Ko Hong, s'il fut savant, n'inventa rien (1530). Che tseu nous parle déjà du pas de Yu : il le définit brièvement (et la formule se retrouve dans Lu Pou-wei) par ce trait « que les pas (de chaque pied) ne se dépassaient pas l'un l'autre (1531). »

3. III.B.3.1. La danse sur un pied

p.551 Yu marchait en traînant une jambe. N'était-il pas hémiplégique ? N'avait-il pas, par suite de ses durs travaux — et de son dévouement — le corps à demi consumé (1532) ?

Les sorcières, qui portent en elles un Dieu, sont émaciées et toutes courbées. On les qualifie de [12]*wâng* [[1] wâng + [2] wâng « roi »]. Le mot [1] passe pour peindre les personnes épuisées, qui traînent la jambe (1533). Les sorcières s'épuisent à force d'entrer en transes. Entrer en transes se dit t'iao chen (1534) (ballotter le Dieu). Cette expression décrit une espèce de dandinement sautillant. C'est la divinité qui imprime, comme à un pendule, ces mouvements étranges au corps du possédé.

Yu le Grand était sautillant (*t'iao*).

Ce seul trait, pour peindre le héros, suffit à Siun tseu [le p.552 même auteur nous apprit que T'ang (lequel se dévoua comme Yu) était (comme lui) à demi consumé et que Confucius, ce sage inspiré, avait un visage semblable au masque d'un exorciste (1535)].

Confucius (1536) (il n'avait pas eu cependant à se louer p.553 beaucoup des gens de Ts'i (1537)) leur rendit une fois un gros service. C'était après l'apparition d'un oiseau que l'on estima grandement merveilleux. Le prince de Ts'i dépécha donc à Lou une ambassade, tout exprès pour consulter le Maître. Bien lui en prit. Renseigné à temps, il put faire réparer les canaux et les digues et, seul, Ts'i ne souffrit pas d'une pluie diluvienne qui ravagea tous les autres États, y compris le pays natal du Sage : il n'était point Ministre en son pays.

L'oiseau que Confucius sut heureusement identifier était le Chang-yang, présage d'eau.

Il s'était perché sur le palais ducal de Ts'i, puis était descendu dans la cour de la salle de réception et, là (je suppose : entre les degrés de l'Est et ceux de l'Ouest, comme jadis Chouen ou Yu le Grand quand,

pour réformer les San Miao, *ces êtres* p.554 *ailés*, ils dansèrent, portant des plumes (1538)), il avait *étendu ses ailes* et *sautillé*.

Or, dans l'antiquité (Confucius le savait), les jeunes garçons PLOYANT UNE JAMBE et AGITANT LES DEUX ÉPAULES (?) (1539) sautillaient en chantant : « Le Ciel fera tomber la pluie en abondance ! Le Chang-yang bat du tambour et danse ! » (1540)

Yu est hémiplégique et sautillant. Le Chang-yang, qui sautille, est un Oiseau à patte unique, et, de même, n'ont qu'une patte, l'oiseau Pi-fang, ce génie du Feu, le Hibou-sac, cet Anti-Tonnerre et, enfin, K'ouei (le collègue de Yu), ce Tambour.

3. III.B.3..2. La danse de l'ours

K'ouei résonnait comme le Tonnerre, du moins si on le frappait avec l'os de la Bête divine de ce Marais que Yu créa et qui porte le nom de la dynastie (Hia) fondée par Yu. Le Marais du Tonnerre-Hia avait pour Bête un dragon (1541).

Les Chinois n'ont jamais distingué nettement le dragon du serpent. — Un jour, on le sait, le Tambour du Roi Mou, p.555 s'enfuit sous terre, changé en serpent jaune — et cet évènement semble se passer aux abords d'un Étang jaune et d'une Chambre jaune qui paraît être la chambre de K'i, fils de Yu le Grand, lequel, pour monter au Ciel, attela des dragons volants (1542). — Kouen, grand-père de K'i et père de Yu, après qu'on l'eut dépecé, se transforma, dit une tradition, en dragon jaune (1543).

K'i monta au Ciel sur des dragons qu'il attela. En faveur de Yu, son père, et pour marquer la plénitude du prestige des Hia, le Ciel avait, tout juste avant la mort de Yu sur le Kouei-ki, fait descendre des dragons. Ils remontèrent au ciel parmi des éclats terribles de tonnerre : ainsi fut assurée la victoire sur les Génies du Vent de ce mont Fang qui devint alors Kouei-ki. Le conducteur chargé par Yu de p.556 mener ce divin attelage de dragons, se nommait Fan Tch'eng-kouang (1544).

Conflits d'emblèmes

Ce nom est parfaitement composé. Tch'eng-kouang (l'appellation) signifie : *Éclat-parfait* ou : *qui produit des éclats.* Le nom de famille (*Fan*) est encore mieux trouvé.

La famille *Fan* est bien connue. — C'était l'une des grandes familles d'un État riverain du Fleuve dont Yu régla le cours, l'État de Tsin qui sacrifiait au Fleuve Jaune et posséda longtemps le Lieu-Saint de Lin-tsin (1545). À Tsin, les familles Tchao, Wei, Han, Tchong-hang, Tche et Fan luttèrent ensemble au Ve siècle avant notre ère, cherchant chacune à renverser la maison régnante et à fonder une dynastie princière (1546). Ces familles nouvelles possédaient, comme de juste, au dire des historiens, des généalogies très anciennes.

Les *Fan* descendaient de Yao par l'intermédiaire de Lieou-lei, qui, au temps de K'ong-kia, fut nommé Yu-long : conducteur de dragons (1547).

K'ong-kia, un des successeurs du Yu le Grand, se conformait en tout, comme son Ancêtre, à la volonté du Souverain (1548). Le Souverain lui conféra un quadrige de dragons (1549) : deux p.557 provenaient du Fleuve ; deux autres de la rivière Han (1550). Ces deux couples, comprenant chacun mâle et femelle, furent remis aux soins de Lieou-lei. Une femelle étant morte, Lieou-lei la *mit en saumure* et la fit manger à Kong-kia (1551). — Cette histoire, que le *Tso tchouan* fait narrer par un annaliste, est à peu près le seul fait historique que Sseu-ma Ts'ien trouve à raconter sur la dynastie des Hia (1552).

Le dragon était-il un aliment interdit aux descendants de Yu ? Était-ce celui qui pouvait le mieux nourrir leur Substance et leur Vertu ?

Sseu-ma Ts'ien fait dater de Kong-kia *la décadence* de la dynastie : il aimait trop, dit-il, à s'occuper des Esprits et des Dieux (1553). *Le Tso tchouan,* au contraire, vante la Vertu parfaite de ce souverain.

p.558 # Un fait est remarquable. Les Hia qui, à trois reprises (1554), furent favorisés par les dragons, avaient pour nom de famille Sseu. Au temps où ils se *pervertirent,* dit Sseu-ma Ts'ien (1555), deux dragons se présentèrent dans leur palais. On ne sait pas s'ils formaient un couple,

mâle et femelle, mais on sait bien qu'ils étaient les âmes métamorphosées des princes de Pao (1556). Eux-mêmes prirent soin d'en avertir. Ils dirent : « Nous sommes deux princes de Pao » (1557). La tortue, consultée (1558), déclara qu'il fallait leur demander de l'écume. L'écume fut conservée dans un coffret. Celui-ci ne fut ouvert que longtemps après, sous la dynastie Tcheou. L'écume, alors, coula dans le palais. Quand des femmes *nues* eurent hurlé en chœur, elle se transforma en tortue (ou en lézard : c'est là, dit-on, la bonne version, car le lézard ressemble au dragon) (1559). Une petite fille de sept ans qui trouva la tortue (ou le lézard), accoucha, dès qu'elle fut nubile, d'un enfant qui devait être p.559 Pao-sseu (1560). Cette femme fatale fut élevée à Pao, pays des deux dragons. Comme les princes de Pao, descendants de Yu le Grand, elle porta, comme nom de famille, le nom de Sseu (1561). C'est ainsi que des Dragons-Ancêtres procurèrent un enfant aux descendants des Hia.

Lieou-lei, l'ancêtre des *Fan,* avait appris l'art de conduire et d'élever les dragons auprès d'un membre d'une autre lignée, celle des Houan-long : les Nourrisseurs de dragons. Ils descendaient de *Tong*-fou qui fut au service de Chouen et reçut de lui, avec un fief, le nom de famille *Tong* (1562). — Il y avait à Tsin des descendants de la famille *Tong*. L'un d'eux servit de représentant du dieu, dans un sacrifice offert à Kouen, père de Yu : les savants affirment que la famille *Tong* était une branche de la famille Sseu (1563).

Le *Tso tchouan* nous donne la généalogie des *Fan* et des *Tong*, à propos d'un dragon qui apparut à Tsin en l'an 512 (1564). La consultation de l'annaliste fut donnée à *Wei* Hien-tseu dont un sage dit, en 545, que ses descendants finiraient par gouverner une partie de Tsin (1565) : ils fondèrent p.560 en effet à la fin du Ve siècle le royaume de *Wei,* l'un des Trois Tsin.

Le second des trois États formés du démembrement de Tsin est le royaume de *Han.* En 545, le sage qui prophétisait si bien, déclara qu'une partie de Tsin serait certainement gouvernée par les

descendants de *Han* Siuan-tseu (1566). *Han* Siuan-tseu avait, en 534, consulté, lui aussi, non pas un annaliste, mais le mieux informé des Sages de son temps, Tseu Tch'an de Tcheng, dont la mort fit pleurer Confucius (1567). Il le consulta, non point à propos d'un dragon apparu, mais parce que le prince de Tsin, qui était malade — et l'on avait fait en vain tous les sacrifices possibles aux dieux des Monts et des Eaux — venait, en songe, de voir — la maladie en empira — entrer dans sa chambre un ours jaune (1568).

(En 540, le prince de Tsin avait été malade et le même Tseu Tch'an avait été consulté (1569). C'était Che-tch'en, fils du Souverain Kao-sin et génie d'Orion, qui, ainsi que T'ai-t'ai, descendant de Chao-hao et dieu de la Fen, était le principe du Mal. *Tseu Tchan se montra fort érudit, mais ne conseilla aucun sacre.* Celui qui le consultait était Chou-hiang, homme de sang princier, mais de faible puissance : ses descendants devaient être exterminés et ses biens partagés en 514 par les six grandes familles de Tsin (1570). — Tcheng, dont Tseu Tch'an était ministre, avait à ménager, à Tsin, les gens puissants.] Consulté par *Han* Siuan-tseu, en 534, Tseu Tch'an, non seulement identifia l'*Ours jaune,* mais encore sut donner un conseil si précieux que *Han* Siuan-tseu le paya d'un présent p.561 magnifique : deux chaudières rondes à pieds carrés. Tsin, dit Tseu Tch'an, n'a point fait tous les sacrifices qu'il devait faire. Tsin a l'hégémonie et devrait sacrifier à tous ceux à qui un Fils du Ciel présente des offrandes. Il devrait offrir (*dans la banlieue*) LE SACRIFICE KIAO qui est un sacrifice proprement royal (1571). Il devrait l'offrir de la même façon que les Rois de la première dynastie (Hia). Il devrait sacrifier au Ciel (*un Roi sacrifiait au Ciel en lui associant son Grand Ancêtre*) en lui associant Kouen, père de Yu. — Car l'*Ours jaune* apparu était assurément Kouen demandant à Tsin des offrandes, l'âme de Kouen, après l'exécution du Mont des Oiseaux, s'étant faite *Ours jaune* pour se jeter dans le gouffre de cette montagne.

Si Kouen, père de Yu, devint, sous forme animale, le dieu d'un gouffre, son fils se dévoua à Yang-yu où est le grand gouffre du Fleuve Jaune, c'est-à-dire dans la région où Ping-yi, le Comte du Fleuve, a sa capitale. Un marais de Ping-yi se trouve aux environs de Lin-tsin. Cette

ville dont *Wei* hérita, quand Tsin fut démembré, passa, dans la suite, au pouvoir de l'État voisin de Ts'in (1572). Parmi les grandes familles de Tsin se trouvait la famille *Tchao* qui était apparentée au prince de *Ts'in* et qui se flattait de descendre d'un compagnon de Yu le Grand, (Po-)Yi, lequel avait sous ses ordres : *Sapin*, *Tigre, Ours, Ours rayé.*

Le prophète de 545 prédit que la troisième partie de Tsin reviendrait à la famille *Tchao*. La grande ambition de cette famille fut de s'emparer de la Capitale (du Comte) du Fleuve (Ho-tsong). Elle n'arrivera à ses fins qu'après de grands efforts et au prix de sérieux dangers : elle dut s'annexer des familles d'importance secondaire et combattre des familles rivales. Elle réduisit à la vassalité la famille *Tong* qui descendait des p.562 Nourrisseurs de dragons et portait, comme les Hia, le nom Sseu (1573) ; elle combattit la famille *Tchong-hang* (laquelle, ainsi que la famille *Tche*, descendait d'*un général qui se dévoua au Fleuve* (1574)) et la famille *Fan*, héritière des Conducteurs de dragons. La promesse de la victoire sur ces deux familles fut donnée en 501 à *Tchao* Kien-tseu par le Souverain du Ciel (1575). Au cours d'un sommeil de trois jours, *Tchao* Kien-tseu put s'élever jusqu'à la demeure du Souverain où il vit danser et où il écouta une musique à *neuf* reprises. [K'i, fils de Yu, monta aussi au Ciel, mais il fit mieux, on le verra, que d'écouter simplement une musique en *neuf* parties (1576).] Le Souverain ordonna alors à *Tchao* Kien-tseu de tirer sur un *ours* qui vouait le saisir, puis, quand cet ennemi fut tué, de tirer sur un second *ours* aussi malintentionné que le premier : celui-ci était un *ours rayé*. L'*ours* et l'*ours rayé* étaient les emblèmes des *Tchong-hang* et des *Fan* dont *Tchao* Kien-tseu fut en effet victorieux.

C'est ainsi qu'à *Tsin,* au VIe siècle, les grandes familles rivalisaient — s'efforçant d'acquérir des droits sur les Lieux-Saints p.563 et surtout sur le fleuve — à l'aide de combats généalogiques mythiques.

Au cours de ces combats, les généalogies, sans doute, s'emmêlaient et les emblèmes s'échangeaient.

Pierres fendues et pierres piétinées

Les Fan, conducteurs de dragons, sont des Ours.

Kouen, le Grand Ancêtre, se transforme en dragon ou se transforme en ours.

Yu, son fils, qui combattit avec des dragons contre les génies du vent de Fang, ces danseurs, et leur prit leur Lieu-Saint, dansa aussi la danse de l'ours.

Dans le combat avec les génies de Fang-fong, Yu fut aidé par le Tonnerre : les génies armés d'épées ne surent se servir de leurs armes que pour se suicider en s'ouvrant la poitrine.

Yu était né d'une pierre et il fallut à sa naissance ouvrir sa mère. Quand, armé de son tambour, il dansa la danse de l'ours, cette danse fit une victime : ce fut la propre femme de Yu qui, d'elle-même, dut s'entrouvrir. — K'i, son fils, naquit, en effet, d'une pierre fendue. Yu, travaillant alors à réduire l'inondation, ouvrait la passe de Houan-yuan.

Cette histoire nous est contée par quelqu'un qui n'y croit guère (1577) et, sans doute, ne la raconte pas sans quelques p.564 contresens. « Quand Yu pour mettre ordre aux Grandes Eaux perçait la passe de Houan-yuan, il se métamorphosait en ours. — Il avait dit à Tou chan, sa femme (1578) : « Quand je voudrai que tu me portes à manger (1579), je te ferai entendre le son de mon tambour et, tu viendras. » Yu, en *sautillant sur les pierres* (1580), par mégarde, toucha *son tambour.* Tou chan vint : elle vit Yu qui *faisait l'ours. Scandalisée* elle s'enfuit : arrivée au bas du Pic du Centre (Song-chan = T'ai-che), elle se métamorphosa en pierre. (Or,) elle était sur le point d'enfanter K'i. Yu lui dit : « Rends-moi mon fils ! » (1581) — La pierre se fendit du côté Nord et K'i naquit. » [K'i veut dire : « ouvrir ».]

La mère de Yi Yin, Héraut des Chang, pour s'être détournée, *enfreignant une défense,* et pour avoir vu l'inondation sortie d'un mortier (on se servait, peut-être, d'auges et de mortiers comme de

tambours) fut changée en Mûrier Creux (le Mûrier Creux, avant d'être une guitare, fut un tambour) dans lequel fut trouvé son fils, sauvé des Eaux (1582). — Est-ce bien par mégarde que Yu jouait du tambour pour vaincre les Eaux en perçant les Monts ? Peut-être était-il nécessaire que K'i, fils d'un mineur et d'un forgeron, naquît en fendant une matrice. p.565 Appelée tout exprès à l'instant où son mari perforait un mont, Tou chan [ce nom de famille signifie (mot à mot) : « la montagne (de) Tou »], changée en pierre et fendue, fut la victime obligée d'un sacrifice, ou, tout aussi bien, la victime d'un interdit violé. Une femme ne vient pas regarder, quand les hommes, faisant les ours (et dansant à la manière d'un Chang-yang qui appelle la pluie) — il faut sans doute alors craindre la foudre — sautillent sur les pierres.

Yu, pour régler les Eaux, sautillait sur les pierres. Au temps des fêtes paysannes, pour obtenir la pluie fécondante, garçons et filles passaient à gué les rivières (1583). Il est un pays où cela s'appelait : « sauter sur les pierres et passer 1'eau » (1584). Sans doute, en piétinant les pierres, produisait-on une espèce de roulement qui n'était pas inutile pour provoquer le Tonnerre et la Pluie. Alors, s'unissant ensemble, filles et garçons appelaient à s'unir le couple des Dragons pluvieux (1585). Mais les fondeurs, après s'être dévoués conjugalement pour opérer l'alliage des Métaux, n'ont-ils point fini par ne consacrer que leurs femmes à l'œuvre sainte du métal ? Et, quand les princes se furent donné des Dieux masculins, ne suffit-il point, pour que se fît avec le Dieu un mariage divin, que des filles seulement fussent sacrifiées (1586) ? Dans les p.566 cérémonies où les Chefs s'apparentaient à leur Lieu-Saint et s'identifiaient à leurs Emblèmes, les femmes ne pouvaient plus figurer que comme victimes. Elles se dévouaient à la mort, celles qui se mêlaient à ces mystères masculins.

Yu le Grand, quand, au profit de son peuple, il se dévouait, piétinant les pierres au point d'en rester hémiplégique et de garder à jamais la jambe traînante, s'accompagnait d'un tambour, tout en faisant l'ours. Il existe apparemment un rapport entre l'ours et les tambours de pierre.

Sur une montagne, que l'on nomme le Mont de l'Ours (1587), est une caverne qu'un génie ouvre en été et ferme en hiver ; si elle reste ouverte l'hiver (c'est la saison où les ours, ces hibernants — mais les hommes aussi hivernent (1588) — s'enferment dans leurs retraites), il ne peut manquer d'y avoir la guerre ; il doit aussi y avoir la guerre, disent à ce propos les annotateurs du *Chan hai king,* quand résonnent les tambours de pierre, placés au bas d'une Montagne du Tambour. — L'ours figurait (avec le Tigre) sur l'étendard des Chefs féodaux (1589). Rêver d'ours présageait la p.567 naissance d'un garçon (1590). L'ours était un emblème masculin. Les femmes pouvaient-elles assister à sa danse ?

*

L'ours, animal Yang, ne se montre qu'à la saison où le Tonnerre règne. Le Dragon est la Bête du Tonnerre. Yu combat, avec l'aide des dragons, les Poitrines-percées, et, pour percer les Monts, danse la danse de l'ours. Que Kouen ait été changé en dragon jaune ou en ours jaune, cela peut sembler dans son histoire une variante sans grand intérêt — à moins qu'une querelle de blasons ne se cache sous des traditions rivales.

Mais il se trouve que la question n'a point laissé les érudits indifférents : Kouen, s'il hantait un gouffre d'eau, pouvait-il être un ours ? Certains croient qu'il était, selon son habitat, montagne ou gouffre, tantôt ours et tantôt poisson (1591). Son père, Tchouan-hiu, n'était-il pas ressuscité sous la forme d'une Femme-poisson — laquelle, chose curieuse, était, comme le petit-fils de Tchouan-hiu, atteinte d'hémiplégie (1592) ?

Mais quelle espèce de poisson (je veux dire : d'animal aquatique), Kouen était-il donc devenu ? Si *hiong* signifie : p.568 « ours », nai signifie : « tortue à trois pattes » (1593). Une tradition prétend donc que Kouen se changea en tortue. Or, le *Tien wen* nous conte que Kouen, lorsqu'il fut sacrifié sur le Mont des Oiseaux, célèbre par son gouffre, y fut dévoré à la fois par des hiboux et par des tortues. — Celles-ci

exigeaient peut-être une nourriture sacrificielle où ne pouvaient entrer que des êtres de leur espèce (1594).

C'est un fait digne qu'on le remarque : la discussion entre savants, sur la destinée de Kouen, repose uniquement sur les affirmations que voici. Comment Kouen, dit l'un, pourrait-il être un ours ? À Kouei-ki, dans le temple de son fils, on ne sacrifiait point d'ours (1595). Il ne fut pas plus ours que tortue molle, dit un autre : son fils, aux sacrifices, ne se voyait présenter ni tortues molles, ni graisse d'ours. N'est-ce point dire que le principe des communions emblématiques est la régie des sacrifices ?

Or, nulle espèce ne semble associée à Kouen, à Yu, à la dynastie Hia, à la famille Sseu, plus étroitement que ne le sont les Dragons. K'ong-kia, qui se conformait en tout aux ordres du Ciel, avait ses raisons pour en élever et pour en manger. En mangeant du dragon, il entretenait en lui (comme Houang-ti quand, à l'occasion des sacrifices, il mangeait des hiboux) l'Essence emblématique qui était le Génie de sa Race. — Mais, peut-être, K'ong-kia eut-il tort de manger une femelle (1596).

*

p.569 Les Hia (ou ceux qui se réclamaient d'eux) possédaient sans doute de nombreux emblèmes. Yu le Grand devait danser d'autres danses que la danse de l'Ours.

L'ours (*hiong*) — sous la forme d'ours — ne commande qu'à une saison. — Une tradition prétend qu'un certain poisson, nommé *hiong,* avait une double nature et, comme Kouen, un double habitat : il devenait *faisan* au solstice d'hiver et *serpent* (dragon ?) au solstice d'été (1597). Or, si le *hiong* (ours) est un emblème masculin, le serpent est un emblème féminin.

L'opposition des sexes est si forte en Chine qu'elle paraît dominer toute l'organisation sociale. Jadis, dans la distribution technique du travail, les corporations masculines et féminines se répartissaient les

saisons, de la même manière que se les partageaient le Yin et le Yang (1598).

Les hommes avaient sans doute une saison pour danser la danse de l'ours. Les femmes, en une autre saison, dansaient peut-être, elles aussi, une danse animale (1599).

3. III.B.3.3. La danse du faisan

Sur le vêtement rituel de toutes les princesses, des faisans étaient représentés.

p.570 *Tche*, faisan, était un nom que l'on donnait aux femmes : la femme du fondateur des Han, l'impératrice Lu, s'appelait Tche (1600).

Dans le *Che king, tche* désigne le faisan femelle, dont le cri (*wei*) est un appel adressé au mâle (1601).

Comment est produit le Tonnerre

Dans les joutes paysannes de chants d'amour, c'étaient les filles qui prenaient l'initiative et qui, avant les danses sexuelles, provoquaient les garçons (1602). Le cri d'appel de la faisane était l'emblème de ces invitations féminines à venir danser.

Le mot *kiu* représente le chant des faisans. Ce chant marque l'un des termes du calendrier. Il se fait entendre au moment où les pies font leurs nids et où les poules commencent à couver : il répond au réveil du Yang, principe mâle (1603). La p.571 philosophie chinoise admet que, lorsque vient le printemps, les filles, subissant l'influence du Yang, pensent aux garçons (1604). Mais (la nature n'est pas la morale) (1605) les rites ne permettent point aux filles de faire les premières avances. — Les glossateurs du *Li ki* affirment donc que *kiu* figure seulement le chant des mâles. [Les *Élégies de Tchou,* cependant, emploient le mot pour peindre les cris alternés d'un couple de faisans (1606). Sseu-ma Ts'ien l'emploie à propos des femelles (1607).]

À peine peut-on trouver la trace d'une danse féminine du faisan.

Le *Chan hai king* (1608) a conservé le souvenir d'un oiseau, le Song-sseu, qui a une tête humaine et l'aspect d'un faisan *femelle. Quand cette faisane voit un homme, elle se met à sautiller.* [(t'ï) ; ce caractère se compose de (pied) et de (tĭ) qui signifie : « faisan de montagne à longue queue, plumes de faisan portées par les danseurs (1609), char de femme décoré de plumes de faisan (1610), robe de femme décorée de faisans (1611) ».]

La faisane Song-sseu sautillait à la manière du p.572 Chang-yang, oiseau de la pluie : *t'i*, en effet, est un équivalent de *t'iao* (1612).

Or, mâles ou femelles, au premier mois de chaque année, les faisans, s'ils obéissaient au *Petit calendrier des Hia,* chantaient et dansaient.

Voici les motifs de cette cérémonie animale : « *Au premier mois de l'année, il y a nécessairement du tonnerre. Mais le tonnerre n'est pas nécessairement entendu. Ce sont les faisans qui ont que nécessairement on l'entend* ». En effet « *ils* (kiu-kiu) *chantent leur chant et ils* [(mot à mot : subissent la commotion que produit le tonnerre. — C'est là le sens de *tchen,* mais il faut ici, affirme-t-on, donner au mot toute sa valeur active :] *font* (*comme*) *des battements de tambour avec leurs ailes*. »

On ne peut parler plus net. LE SYMBOLE EST LA REALITE EFFICACE : il commande comme une cause. *Le tonnerre concret* et que l'on entendra nécessairement, *n'est qu'un écho* de la danse et du chant des faisans. C'est la danse chantée qui réalise le Tonnerre.

C'est elle qui est le Tonnerre : c'est elle qui crée le Dieu du Tonnerre.

Comment est produit le Héros

Au temps où les seigneurs de Ts'in (qui descendaient de [Po-]Yi, compagnon de Yu) préparaient l'avenir royal de leur maison en se constituant une collection de Lieux-Saints dignes de Fils du Ciel (1613),

ils *instituèrent* un culte qui, plus que tous les autres, « *émouvait le peuple* » (1614). Le Dieu (*traité, plus tard, avec* p.573 *les mêmes honneurs que, la divinité du Fleuve* (1615) »*,* était le *Joyau de Tch'en.* On appelait ainsi un être *semblable à une pierre.* Cette pierre fut trouvée, en 747, par le duc Wen de Ts'in (1616).

Le Joyau de Tchen est donné (*comme le Dieu du Fleuve*) pour une divinité masculine. — Une tradition (1617), cependant, le présente comme étant d'abord apparu sous la forme *d'un couple de jeunes gens,* qui avaient révélé le nom et l'identité d'un animal sinistre (1618) ; celui-ci, à son tour, révéla le nom et la vertu du couple. On voulut alors s'en emparer. Le couple se transforma en une paire de faisans. Le mâle s'envola vers le Sud-Est. Ce fut la femelle qui, sur le versant *nord* du mont Tch'en-ts'ang se transforma en pierre. — Au reste, les sacrifices de Tch'en-ts'ang s'adressaient à la *Princesse Joyau* (1619).

Ts'in produisit des Empereurs. Le plus haut titre qu'ils pouvaient réclamer pour leurs ancêtres était celui d'Hégémon. — Il est clair qu'à l'époque classique une femme ne valait point autant qu'un homme. Voici donc en quels termes fut révélée l'identité du couple qui était le *Joyau de Tchen* : *Qui prend le mâle est Roi. Qui prend la femelle est hégémon.* Ts'in prit la femelle. La femelle attirait le mâle.

Le mâle envolé vers le Sud-Est revient voir la femelle p.574 pétrifiée à qui l'on rend un culte. Tantôt il vient plusieurs fois par an ; tantôt, il ne vient pas de toute une année. Il vient du Sud-Est et *se pose* (*à la façon d'un oiseau*) dans la ville où l'on sacrifie. Il est semblable à un faisan mâle. Il ne vient que *la nuit,* brillant et étincelant comme une *étoile filante.* Il fait le bruit (yin) du tonnerre qui gronde. Alors, *dans la nuit,* les faisanes poussent leurs appels (*kiu*).

Les faisanes appellent leurs mâles au grondement du tonnerre. Le mot *tchen* qui désigne à la fois les battements d'ailes des faisans danseurs et la commotion que produit le Tonnerre, s'emploie aussi pour noter l'ébranlement ressenti par une femme à l'instant où elle devient enceinte (1620).

La mère de Yu le Grand conçut son fils pour avoir aperçu une *étoile filante* (1621).

Un Saint (1622), nécessairement, devait apparaître là où *se poserait* un certain oiseau qui se manifesta au temps de Yao [Yao avait alors besoin d'un Héros capable (c'était le temps des Grandes Eaux) de mettre en paix les eaux et la terre et d'apporter au Monde la Grande Paix (1623).]

L'oiseau divin était un faisan (t'ï) azuré. Il était chanteur. Sa voix donnait la note juste. Ses chants avaient l'harmonie des cloches, des pierres sonores et p.575 des flûtes, Il était danseur : il ne foulait pas le sol, il ne marchait pas, il volait. Ce faisan avait un bec d'oiseau, mais, homme le Pi-fang, génie du Feu, il avait une face humaine.

Ai-je besoin d'ajouter que (s'il avait *Huit* ailes) il n'avait *qu'une seule patte.*

Ce faisan merveilleux était le Double symbolique, l'Essence mythique de Yu : Yu, tout aussitôt, fut produit, pour le plus grand bonheur du Monde.

Yu était le fils de Kouen, sacrifié sur le Mont des Oiseaux. C'est au Nord du Mont des Oiseaux qu'apparut le Faisan azuré.

C'est aussi du Mont des Oiseaux (ou Mont de la Plume, Yu chan) ou, plutôt, de ses gorges, que provenaient — dit *le Tribut de Yu* — les plumes de faisans qui servaient aux danseurs. [La même région fournissait des paulownias pour les guitares (ou les tambours) et, aussi, des pierres sonores (1624).

Yu, le grand fondeur, adorait-il des météorites ?

Un fait paraît certain : ce vainqueur des Eaux Débordées avait su se rendre maître du Tonnerre.

Il était devenu le maître du Tonnerre en dansant aux saisons propices les danses nécessaires pour assurer à la Nature un cours régulier.

Qu'il dansât, muni d'un tambour, la danse de l'ours, p.576 sautillant et piétinant les pierres, ou que (comme le Chang-yang et) comme un faisan, il *sautillât battant le tambour avec ses ailes,* Yu le Grand réussissait à produire une espèce de roulement sourd et discontinu.

[Un roulement de ce genre était, aux temps classiques, obtenu par les femmes en deuil qui dansaient *à la manière des oiseaux, se frappant la poitrine* et *battant le sol du talon* sans que la pointe du pied quittât terre (1625). On nous dit que ce piétinement faisait un bruit semblable à celui d'un écroulement de muraille, mais on l'exprime à l'aide de l'onomatopée : *yin-yin t'ien-t'ien.* Or, *yin* figure le bruit du tonnerre (1626), et *t'ien* (ce signe entre dans la composition de « tonnerre ») est le nom d'un tambour (1627).]

Sous l'effort du Chef, la Divinité (ON ENTENDAIT SA VOIX) se réalisait : quand elle avait empli l'âme des fidèles, il fallait bien qu'au Ciel son écho retentît.

La Danse, blason mimique, a le pouvoir d'animer l'Emblème : elle crée le Dieu, reflet symbolique. Elle lui confère ses attributs. Le Pi-fang, génie du feu, le Chang-yang, génie de la pluie, tout comme le Faisan-danseur de Yu, n'ont qu'une patte, car on danse en ployant une jambe.

Le Dieu, Emblème réalisé, possède à son tour la puissance créatrice des symboles. Il anime le Chef pour la Danse qui renouvelle l'Ordre du Monde. Il lui donne son être. Le faisan à un pied se montre et sautille, Ya le Grand apparaît : il est un être « sautillant ».

p.577 # La Danse sanctifie le lieu où elle est dansée. Le Lieu-Saint fournit les attributs de la danse et il fournit les Danseurs, mythiques ou concrets, le Danseur qui danse tout comme le Danseur qui est dansé, Quand Yu dansait la danse du faisan, portant des plumes qui, comme le Faisan-danseur, venaient de Yu-chan, il figurait le Faisan, le Dieu, le

Lieu-Saint, de Yu-chan, — et lorsque (revêtu, je suppose, comme un Fang-siang-che, d'une dépouille d'ours) (1628), il faisait l'ours et en dansait la danse, il était encore Yu-chan, ce lieu sacré hanté par l'Ours son père. Ainsi l'Ancêtre et le Lieu-Saint dansent et sont dansés et le Danseur, possédé par l'âme de l'Ancêtre et le génie du Lieu-Saint, possédant un Lieu-Saint, possédant des Ancêtres, peut être un Chef.

Il peut être un Chef si les Ancêtres et le Lieu-Saint n'appartiennent qu'à lui, s'il est le Maître du Lieu-Saint, le Maître et le Fils de son Dieu, le Maître et l'Auteur de leur Danse. Il est le Chef, si c'est lui qui a fabriqué le Tambour qui anime la danse et crée, dans le Lieu-Saint, la présence réelle du Dieu — en faisant ce dieu à son image. — Ainsi que le Chang-yang et le Pi-fang, maîtres de l'Eau et du Feu, K'ouei, 1e Tambour du Tonnerre, n'a-t-il pas un seul pied — tout comme le Hibou-soufflet de forge ? Or, qui fit danser le Faisan céleste ? Ce fut Tch'ouei (le tube qui termine le soufflet de forge) lequel, parmi d'autres instruments, inventa cloches et tambours (1629).

p.578 Le tambour de danse donne la voix et l'âme au Dieu du Lieu-Saint. Le forgeron, pour créer le Métal, se dévoue et lui donne son âme et son nom. Le chef, quand il naît, prend au Lieu-Saint son nom et, en se dévouant, il lui donne son âme. Possédé, desséché, hémiplégique, le voilà, traînant la jambe, capable de danser comme son Dieu à une jambe ; le voilà substitué à ce Dieu, se sacrifiant pour lui et le rajeunissant, le voilà — identifié à son Emblème (double symbolique et réel) et maître, autant que Lui, de la Sécheresse, de la Pluie, du Tonnerre — devenu l'Auteur unique de l'Ordre naturel, le Démiurge royal qui aménage le Monde et l'assainit, le Souverain qui crée et gouverne la Terre des Hommes (1630). Et p.579 maintenant, pour que l'on puisse, restant indemne, pénétrer dans les forts de montagne — épreuve suprême — il suffit que l'on danse le Pas de Yu. Mais, au reste, nulle calamité n'est plus à craindre, ni pour le Chef, ni pour son peuple, pas plus dans les bois que dans les marais, depuis que, riches en Emblèmes, ont été fondues les chaudières des Hia.

Si, danseur qui expie, alter ego, rival et maître de son Dieu, Yu le Grand s'est dévoué, Homme Unique, donnant son âme à la Danse, au Lieu-Saint ou au Métal, il a été payé de retour. Il possède des Dieux, des Ancêtres, des Emblèmes, des Animaux sacrés pour nourrir la Vertu de sa Race, une Danse dynastique qui est pour elle un Blason animé. Il possède des Talismans royaux. Il fonde une lignée de Rois.

3. III.C Dépense, Sacrifice, Prestige

p.580 Yu est le premier souverain chinois qui ait eu pour successeur son fils. Ceci ne veut pas dire qu'il n'ait point eu de Ministre ou, moins encore, qu'il n'en ait point présenté au Ciel. Kao-yao fut son Ministre après avoir été son rival et jouté d'éloquence avec lui. Yu le présenta au Ciel : Kao-yao mourut tout juste *trois ans* après Chouen, à qui Yu succéda ; Kao-yao laissait un fils : (Po-)Yi. Lui aussi fut présenté au Ciel. Une tradition veut que K'i, fils de Yu, ait tué (Po-)Yi. L'Histoire affirme, en tout cas, que K'i, après la mort de (Po-)Yi, lui offrit des sacrifices. Elle enseigne, en outre, que (Po-)Yi, quand les *trois ans* du deuil de Yu furent terminés, *céda* le pouvoir à K'i.

Tous les seigneurs quittèrent (Po-)Yi et vinrent rendre hommage à K'i. Ils s'écriaient : « Notre prince, c'est le fils de Yu le Souverain ! » car K'i était un sage. Il savait s'attacher les cœurs (1631).

Yu avait fait une inspection des fiefs et ce fut quand il eut tué Fang-fong à Kouei-ki que le prestige des Hia atteignit à la plénitude. K'i, son fils, fit aussi une inspection des fiefs (1632). Yu, sur le Mont Kouei-ki avait fait venir tous les Dieux (*Chen*). K'i, au cours de sa tournée, s'arrêta dans un lieu que jadis avait habité Tchouan-hiu, son aïeul (1633) et là, il *offrit un* p.581 festin aux Dieux (*Chen*). [Le festin offert par K'i est célèbre ; on le rappelait à la mémoire de celui qui voulait fonder une dynastie]. *Il fit alors exécuter la danse* (*Kieou-chao*) *des neuf chants*. [Tchouan-hiu (1634) avait jadis ordonné à *Dragon-volant* d'imiter les sons des Huit Vents : ainsi fut créé l'hymne Tch'eng-yun, destiné aux sacrifices en l'honneur du Souverain d'En-Haut. L'hymne Tch'eng-yun, paraît-il, est un autre nom de l'hymne

Yun-men (« porte des nuages ») qui, à l'aide des guitares de Yun-ho, se jouait au solstice d'hiver et faisait *descendre* les Esprits Célestes (1635).] K'i *monta* au Ciel sur des *dragons volants* qu'il attela à un char (1636).

Kouen, aïeul de K'i, avait *dérobé* au Souverain la Terre Magique -- ce fut la raison de sa perte et le principe de la p.582 gloire de son fils, Yu le Grand. K'i, monté au Ciel, *déroba* au Souverain la Danse qui fut sa gloire (1637).

Le mot *dérober* semble indiquer un gain illicite. Une tradition prétend que K'i entra en possession de la Musique du Souverain Céleste et la fit descendre sur terre après qu'il eut fait monter au Ciel et présenté comme cadeau un lot de trois femmes (1638). Un lot de trois femmes est le type des prestations nuptiales (1639). Le mariage est le principe p.583 de toute alliance. Une danse ou un hymne étaient (au même titre que des femmes) de la richesse qui s'échange ; ils pouvaient figurer parmi les prestations ou les contre-prestations qui servent à constituer le système des relations féodales et à établir la hiérarchie des chefs. — Si l'on emploie à propos de l'opération de commerce réussie par K'i, le mot *dérober,* c'est sans doute qu'elle fut fructueuse. Elle avait été bien conduite. K'i avait fait le premier don. Il obtint en retour un don de valeur plus grande. Une fois qu'il eut acquis la Danse céleste des *neufs chants,* qui donc eût pu lui refuser le titre de Fils du Ciel (1640) ?

K'i, pour avoir, commença par *céder* (*jang*). — L'histoire de la période *Tch'ouen ts'ieou* peut apprendre comment, par des dépenses qui semblent ruineuses et qui sont productives, comment, par des largesses calculées qui constituent un bon placement, une famille peut arriver d'abord à posséder le prestige, puis à acquérir la puissance et la richesse matérielles et enfin à fonder une dynastie seigneuriale.

Dès 538 av. J.-C., un sage devait prévoir que la famille Tch'en, établie à Ts'i, finirait par y supplanter la maison princière.

p.584 Les Tch'en, dans leurs échanges, se servaient de deux types de mesures. Ils se servaient des mesures communes quand ils avaient à recevoir. En revanche, quand ils prêtaient, ils employaient des mesures correspondantes, mais augmentées d'un quart. Ils ne réclamaient que 4 lorsqu'ils avaient donné 5. Et, tandis que « les grains amassés dans les greniers du prince étaient livrés à la pourriture ou aux insectes », les Tch'en, grâce à la prime offerte, accroissaient le nombre de leurs clients : « Les gens du pays soupiraient après l'arrivée des Tch'en au pouvoir (1641). »

Ce système de la double mesure, pratiquée en 538 par Tch'en Hi-tseu, était encore employé, vers 485 par son descendant (Tien *ou*) Tch'en Tcheng-tseu (*alias* T'ien Tch'ang) et le peuple CHANTAIT « *quand une vieille cueille du millet — elle le porte à T'ien Tcheng-tseu !* » — Cela signifiait que l'État aussi lui reviendrait bientôt (1642).

T'ien Tch'ang put mettre qui il voulut sur le trône de Ts'i (1643) : il se sentait sûr de la fidélité de ses clients. — Il n'y a point de commerce des biens sans un commerce des personnes. T'ien Tch'ang peupla son harem d'une centaine de femmes de belle taille. « Il laissait ses hôtes et ses clients y entrer ou en sortir librement (1644). »

La famille Tchen savait céder encore autre chose que ses grains et ses femmes. En 531, elle aurait pu participer à une p.585 curée et obtenir *tout de suite* de grands biens. Son chef, bien conseillé, sut les refuser et les donner au prince. C'est à cette occasion que nous est faite la théorie du *Jang,* la belle vertu qui consiste à céder. Celui qui, dans les luttes de prestige, sait la pratiquer, semble d'abord se sacrifier, lui, ou ses biens : mais, quand il paraît diminuer sa fortune et s'abaisser devant autrui, « il augmente son élévation ». Le chef de la famille Tch'en céda au duc de Ts'i toutes les dépouilles du vaincu. À d'autres, il rendit des terres. Aux membres de la famille princière qui n'avaient point de fiefs-salaires, il distribua de ses propres domaines. Il donna des grains aux indigents. [Il savait qu'en faisant des largesses le duc Houan de Ts'i était devenu Hégémon.] Le prince aurait bien voulu

le forcer à accepter quelques terres. Il les refusa. Et, seule, *la princesse douairière* eut assez d'autorité pour vaincre sa résistance. « Alors la famille Tch'en commença à devenir vraiment grande (1645). »

Le prince de Ts'i était inquiet. Un sage lui dit crûment, en 515, que le pouvoir allait passer à la famille Tch'en (1646). Ce sage nous transmet un renseignement précieux : « *Le peuple* p.586 *célèbre dans ses* CHANTS *et dans ses* DANSES, *les largesses des Tch'en* (1647). »

Or, à la même époque [tandis que les princes de Tsin voyaient grandir la puissance des Fan, des Tchong-hang, des Tchao qui luttaient entre eux à qui posséderait les plus belles généalogies et les plus puissants emblèmes] les seigneurs de Lou étaient menacés, eux aussi, par une famille dont le prestige croissait sans cesse. C'était la famille Ki. En 531, son chef, Ki P'ing-tseu, avait osé célébrer un triomphe doublé d'un sacrifice humain (1648). En 516, le prince de Lou *ne put sacrifier à ses ancêtres, faute de* DANSEURS : il lui en restait seulement deux. La « multitude » des autres étaient employés par Ki P'ing tseu (1649).

Ainsi que les sacrifices cruels, la dépense dans les jeux et les somptuosités théatrales sont à l'origine de la Fortune féodale.

Au moment où Sseu-ma Ts'ien veut nous montrer la prospérité grandissante des ancêtres des Tcheou, il nous dit : « Les poètes les célébraient dans leurs CHANTS » (1650). Il reprend cette formule à propos du Roi Wen, considéré comme le fondateur de la dynastie (1651). Les débuts de la dynastie Tcheou sont bien connus : les historiens les racontent en s'inspirant de la DANSE TRIOMPHALE qui les commémorait.

Si le Roi Mou des Tcheou (début du Xe siècle ?) qui fut peut-être le plus grand prince de sa race, posséda réellement (ce n'est point impossible) un pouvoir royal (1652), et si, d'autre part, p.587 il n'apparaît plus que comme un personnage de roman historique (1653), c'est qu'il mérita d'abord d'être *un héros chanté par les* poètes (1654). — Le Roi

Mou passa sa vie à voyager de Lieu-Saint en Lieu-Saint, à faire sacrifice sur sacrifice, à offrir des banquets et à s'en faire offrir, à faire de la musique (1655), à recevoir et à donner des cadeaux de victimes, d'armes, de métaux, de jades, de femmes. — On raconte qu'il fut en relation avec des forgerons et l'on prétend qu'il rapporta Kouen-wou, l'épée mystérieuse qui tranche le jade (1656). — Le Roi Mou est célèbre pour son luxe, ses largesses, ses dépenses. Il fut peut-être un prince puissant. Il fut, à coup sûr, un Grand Ancêtre.

p.588 Celui-là devient un Chef qui, riche de talents religieux et techniques, possède des danses, des chants, des légendes, des emblèmes, des talismans, des joyaux et, créant une clientèle en faisant circuler ce patrimoine, semble le dépenser, mais en accroît le prestige, — et reste maître, quand le moment est bon, de le convertir en valeurs qui, si elles semblent d'ordre matériel, gardent encore toute l'efficacité symbolique des valeurs premières (1657).

En suivant les thèmes du Sacrifice du Héros et de la Danse Dynastique, nous avons rencontré des croyances importantes, complexes et cependant liées. Si le Chef, avec T'ang, apparaît comme un Soleil, il apparaît, avec Yu, à la fois comme un p.589 Démiurge et comme un fondeur. Maître du Soleil ou Maître du Tonnerre, le Chef, pour le bien du peuple, commande aux Saisons. Avec Houang-ti — patron des sectes (dites taoïstes) qui ont conservé le goût et les secrets des arts techniques et magiques — le Chef a les traits d'un Maître en doctrines secrètes. De nombreux détails invitent à supposer l'existence de confréries magico-religieuses. Il semble qu'elles possédaient des blasons animaux et des danses emblématiques, qu'elles célébraient des cérémonies masculines et fermées, qu'elles pratiquaient des sacrifices en vue d'une communion et d'un sacrement destinés à entretenir chez leurs membres une vertu et un génie spécifiques. Houang-ti est le Grand Ancêtre ; il est le premier forgeron et le Maître de la Foudre : les chefs des grandes races, toutes sorties de lui, sont-ils les compagnons de Houang-ti ? — Dans les légendes des Hia, comme dans celles des

Yin, des détails importants rappellent, de très près, des légendes étrangères. Ces détails, cependant, s'expliquent aisément, dans leur ensemble, par des faits proprement chinois. Ils entrent dans un système de croyances fort bien lié. Aucune légende chinoise ne peut être datée. Beaucoup, sous la forme où nous les avons, sont en rapport avec le travail d'invention mythique qui, pendant la période *Tchouen ts'ieou* et assez tard, permit à des familles neuves d'acquérir du prestige. Mais rien ne prouve non plus que ces légendes ne dérivent point d'un fond plus ancien de croyances et de pratiques. Ce fond mythologique paraît se rattacher à la création des chefferies (celles-ci sont solidement installées en Chine dès avant — et, sans doute, bien avant — la période *Tch'ouen ts'ieou*) et à l'établissement de l'hérédité agnatique (les Chinois, dès le début de cette p.590 période, s'il existait encore dans leurs mœurs d'importantes traces d'une organisation utérine, ne gardaient de cette dernière aucun souvenir précis). — Tout ce que j'avancerai est ceci : à une époque indéterminée et que je crois ancienne, une révolution s'est produite en Chine, peut-être rapide et brusque, dont est sortie une aristocratie urbaine. Cette révolution date sans doute de l'âge où commencèrent le travail et le commerce des métaux.

@

CONCLUSION

@

p.591 Je me suis interdit de reconstituer la moindre légende.

J'ai procédé uniquement en juxtaposant des couleurs franches. Dans l'arrangement de ces touches indépendantes, je me suis laissé conduire par ces larges canevas que sont les schèmes directeurs, les principes de coordination, propres à la pensée chinoise. Je ne suis guère intervenu que, de temps à autre, par quelques rappels de ton.

Un tableau se voit d'un coup d'œil : s'il est bon, il n'a que faire d'une légende. — Mais mon livre est, malgré mes efforts, un peu long. Il me faut demander au lecteur que, gardant la mémoire d'impressions multiples, il veuille bien, d'un seul coup, apercevoir un ensemble. Encore cet ensemble peut-il être jugé complexe et embrouillé. Il fallait bien, sans souci des apparences de redites, montrer les diverses facettes des faits au moment où elles pouvaient briller. Il fallait aussi battre le terrain et suivre des pistes qui fréquemment s'emmêlent. Les développements, souvent arrêtés net, ont été sans cesse repris plus haut qu'ils n'avaient été abandonnés. Une convenance secrète imposait peut-être cette marche piétinante à l'étude des danses et des légendes chinoises : les vieilles chansons de la Chine, faites de thèmes mis en correspondance, n'ont-elles pas quelque chose du *pantoum* ? — Il me reste à présenter en raccourci les hypothèses auxquelles cette étude progressive peut conduire.

La littérature de la Chine ancienne est une de celles ou la Critique est condamnée à un rendement minime. C'est une p.592 littérature à base de centons. Il est dans la pratique impossible, et il serait en fait d'un intérêt à peu près nul, de déceler les interpolations et les contaminations des textes. — L'histoire des documents se réduit à la constatation de quelques faits d'un ordre très général.

Il y a lieu d'abandonner, sous sa forme classique, l'opposition établie entre textes orthodoxes et non orthodoxes. Les premiers ne méritent

pas plus de confiance que les seconds. Les uns et les autres utilisent les mémos thèmes, mais dans un esprit différent.

Les ouvrages non orthodoxes utilisent les thèmes à titre d'illustrations symboliques. Le danger est qu'ils les fassent prendre pour des fables, des inventions, des métaphores personnelles. Il y a, tout au plus, transposition de la valeur symbolique du thème. Un symbole dont on change la signification — le propre du symbole est sa plasticité — reste, dans son fond, lui-même. Il est reconnaissable. Le Chaos opéré sert à Tchouan tseu à exprimer l'idée de la spécificité des natures individuelles. On retrouve sans peine l'image de l'Outre percée et façonnée par les Éclairs. Le symbole, d'autre part, n'est utilisé que lorsque des associations d'idées impératives l'imposent à l'esprit. La danse Sang-lin était terrifiante. Tchouang tseu l'évoque — elle et la danse Hien-tch'e *qui lui est apparentée* — quand il veut peindre un sacrificateur dépeçant une victime. Sseu-ma Siang jou, s'il pense au Fei-lien et au Hibou, ne peut éviter de rappeler les thèmes jumeaux de la Licorne ou du Dragon volant. Tant qu'ils ne sont point soustraits au domaine de l'imagination qui est le leur, les thèmes mythiques gardent une bonne part de leur fraîcheur. Ils restent des faits.

Les œuvres orthodoxes utilisent aussi les thèmes à titre d'illustrations, mais elles les raccordent à des exposés de l'histoire nationale ou de la morale officielle. Non seulement elles ont p.593 besoin de les ajuster à une théorie : elles doivent les présenter comme des précédents — comme des *faits historiques*. Elles leur prêtent une apparence vraisemblable ; elles les datent ; elles les situent. Ces localisations, toujours précises, peuvent impressionner : c'est le premier danger. À bien y regarder, elles révèlent l'artifice de la transposition. Le duc Yen, au début du IIIe siècle av. J.-C., tire contre le Ciel, comme son ancêtre Wou-yi à la fin du XIIe siècle. La question des canaux et des digues ne se pose pas autrement pour Kouen et pour Yu, ancêtres des Hia, que pour les conseillers des premiers Han. Parler de doublets et de contaminations, rechercher le fait premier ou le texte original — tel serait le rôle de la Critique — serait s'exposer à une

erreur dangereuse. Ce système conduirait à nier cette réalité particulière aux thèmes — même transposés sous forme de faits historiques — qui autorise encore à ne les point négliger : ils existent indépendamment des rédactions où on les trouve. Ils forment un lot — peu nombreux — où tout le monde puise, quand il y a à illustrer certains schèmes — peu variés.

Le rôle de ces schèmes, de ces principes de composition, peu conscients mais contraignants, est plus apparent dans les écrits orthodoxes. Là est la faiblesse de ces écrits, si on veut les prendre pour des œuvres ayant ce qu'on appelle valeur historique. Là est pourtant leur principal intérêt. Le *Tcheou li* est une utopie de feudistes. Il ne peut rien apprendre de la « Constitution des Tcheou ». À la rigueur, on y pourrait chercher les théories d'une École qui prétendit fournir aux Han leurs principes constitutionnels : ce ne serait ni un travail aisé, ni qui mènerait loin. Si l'on faisait l'histoire littéraire du *Tcheou li*, on serait amené à éliminer du texte trois interpolations décelées par la Critique. Ne font partie de l'Œuvre authentique ni le passage sur les flèches serpentantes tirées sur le Hibou divin, ni celui sur les mariages printaniers, ni celui sur le p.594 Fang-siang-che et son masque : or ces trois *passages interpolés* se réfèrent à des croyances et à des coutumes qui ont plus d'importance et de réalité *historiques* que tout ce que le *Tcheou li* peut contenir d'*authentique*. — Mais, si l'on faisait la critique du *Tcheou li*, rien ne devrait paraître *plus arbitraire et plus faux* que son arrangement en six parties et les *jeux d'esprit* qui, sans cesse, mêlent, opposent ou font sortir l'une de l'autre la répartition par *cinq* et la répartition par *six*. Ce schème directeur, ces conflits de schèmes directeurs, sont, en vérité, ce que l'ouvrage contient de plus révélateur. — Prenons l'histoire de Confucius. Une anecdote, celle de Kia-kou, est une fable mensongère. Dans le *Kong-yang*, il n'en est plus question qu'au commentaire ; les éditions synoptiques la suppriment et il n'y en a pas trace dans le *Tch'ouen ts'ieou*. Or, si nul thème n'a plus de réalité que celui du danseur sacrifié, alter ego du Chef et qui expie pour lui, nul schème n'exprime mieux le fond des conceptions chinoises que celui

qui ressort ici de l'arrangement des données thématiques. Il traduit une croyance : une autorité, un ordre neuf ne peuvent s'établir que par l'écartèlement de vertus nocives. Et quoi de plus significatif que la transposition de cette idée centrale ? Cette victoire sur les forces du mal que l'on expulse (*jang*) est racontée comme obtenue grâce aux rites polis de la morale noble qui apprennent la modération et font d'abord céder lorsque l'on veut avoir (*jang*). — Rien, à première vue, n'est plus faux que la transposition historique du même schème quand on le fait servir à donner un cadre aux règnes de Yao et de Chouen. Rien, en réalité, ne montre mieux comment *devait* être imaginée l'inauguration d'un pouvoir souverain. — Le *Che yi ki* est un recueil de fables, le *Mou t'ien tseu tchouan* un roman d'aventures. Sseu-ma Ts'ien est le plus critique des historiens. Cependant les deux premiers ouvrages donnent la clé de l'histoire du Corbeau Rouge. Refusez-leur crédit : le passage de p.595 Sseu-ma Ts'ien reste sans explication et sans intérêt. Faites état des recueils de fables et lisez Sseu-ma Ts'ien à leur lumière : le schème d'après lequel l'historien ordonne son récit — l'opposition des Vertus royales des Yin et des Tcheou, Eau et Feu, Poisson Banc et Corbeau Rouge — paraîtrait, si on le considérait tout seul, comme une invention et comme le produit de l'esprit de symétrie ; après lecture des deux romans, ce schème se révèle comme une association d'idées imposée à l'auteur : comme un fait. — Les schèmes directeurs expriment des croyances profondes. Ce sont eux pourtant qui, dans l'œuvre orthodoxe, apparaissent d'abord la chose la plus artificielle, comme c'est l'anecdote symbolique qui semble invention fantaisiste dans l'ouvrage hétérodoxe ou qui, dans un texte classique, passe pour interpolation, contamination, fraude tardive.

Tous les textes, indifféremment, peuvent servir à trouver des faits.

Une critique fructueuse est celle qui partira des faits et non des textes.

La donnée du problème doit être formulée ainsi : pourquoi la littérature chinoise est-elle faite de formules stéréotypées toujours mises en œuvre en des arrangements singulièrement monotones ?

Si l'on part des faits, on répondra que les arrangements correspondent aux principes directeurs de la pensée chinoise. C'est pourquoi ils peuvent servir de fils d'Ariane, qui, à l'usage, se vérifient sûrs et solides.

Si l'on part encore des faits, on sera conduit, à propos des centons qui forment la matière littéraire, à supposer qu'ils ne diffèrent point en nature des vers qui ont servi à composer le *Che king* ou des dictons paysans que l'on a colligés pour rédiger des calendriers. — Ils sortent d'une tradition populaire, d'une tradition orale et vivante.

p.596 Sur eux, les savants ont à peine prise. Ils les méprisent et ils les subissent. Houai-nan tseu se décide à montrer Yu le Grand dansant la danse de l'Ours. Le passage disparaît de son œuvre. Yen Che-kou reprend l'anecdote qui l'amuse sans qu'il en voit. le sens ; il laisse subsister l'expression « *piétiner les pierres en sautillant* » : la formule qui éclaire toute l'histoire s'est imposée à lui. Nul érudit ne comprend plus (ou nul érudit ne voudrait révéler) la parenté des thèmes de l'inondation sortie du mortier, de la ville disparue, de l'enfant sauvé des eaux, des sacrifices d'enfants, des marmites ou des mortiers exposés au soleil, des grenouilles et des tambours de bois creusé qui servent aux cérémonies de l'eau. Mais la formule : « *du mortier et du fourneau sortirent des grenouilles* » est employée, telle quelle, par les historiens à propos d'un siège où l'eau joua un grand rôle et où l'on mangea les enfants, et on la retrouve dans une tradition recueillie, par hasard, à propos de la naissance de Yi Yin. — Le mariage est une joute et s'apparente à la vendetta ; les joutes sexuelles se tiennent en temps de crues près des confluents où (symbole d'exogamie) deux rivières mêlent leurs eaux ; la divinité du Fleuve est masculine, et féminine, celle de la Lo ; près de leur confluent se trouve le Lieu-Saint où, à l'époque des grandes eaux, se font des sacrifices qui sont des mariages sacrés ; on dit que deux rivières joutent ensemble quand elles mêlent leurs eaux débordées. Aucun savant n'accepte que le Comte du Fleuve et celui de la Lo ne soient pas des seigneurs féodaux luttant à la tête de leurs armées. Cependant on n'écrit point qu'entre eux il y eut bataille,

mais qu'il y eut joute. — Confucius est bien certain que Yu le Grand tint sur le mont Kouei-ki une assemblée féodale : il est obligé de dire — quitte à gloser par la suite — que Yu y convoqua des Dieux.

Même mal comprises ou volontairement trahies, les formules stéréotypées, rubriques ou centons populaires, p.597 transmises d'âme à âme et s'imposant à tous, commandent l'érudit — au moment même où il tâche de substituer à des fables décevantes une histoire raisonnable et correcte, digne des *honnêtes gens.*

D'où peut venir cette autorité merveilleuse du centon ?

Si l'on prenait le parti d'appliquer à l'histoire des Yin la méthode des doublets, j'aurais grand'peur que les Soleils de T'ang (ils sont trois dans les *Annales*) ne fussent déclarés un plagiat maladroit des deux Soleils qui symbolisent la lutte des Tcheou contre les Yin. En fait, il y a là une donnée originale et, de plus, si les Soleils de T'ang figurent dans l'histoire, c'est assurément parce que la mémoire de deux vers — deux vers-proverbes — où il est question du Soleil, est restée attachée à la victoire de T'ang, ce Soleil Levant. — La partie solide du *Tribut de Yu* est le reste d'une geste versifiée de ce Fondateur de la Chine. — Les renseignements abondent sur les premiers princes des Tcheou, que chantèrent les poètes. Ils célébrèrent un triomphe. Or, les chants du triomphe accompagnaient des danses. Danses et chants, à l'occasion d'un sacrifice suprême, *réalisaient* la victoire. Apparemment, toute la puissance immuable des chants (et toutes celles des gestes rituels qu'ils définissent et qu'ils animent) a continué d'adhérer aux formules consacrées, aux centons, — de la même manière qu'une autorité sainte n'a jamais disparu des vers du *Che king*, recueil tardif de poèmes, peut-être récents, mais, assurément, composés de thèmes inventés au cours de danses vénérables.

Les centons qui forment la matière de l'ancienne littérature chinoise, œuvres orthodoxes ou non orthodoxes, œuvres d'imagination ou œuvres historiques, proviennent des débris d'une tradition poétique qui, sans doute, resta longtemps orale et qui, sans doute aussi, s'appuya longtemps sur une tradition rituelle.

p.598 # Les chants d'un scénario de danse forment un tout, ils ont une unité qui doit pouvoir se défendre et se maintenir liée. Les centons sont poussière volante. Les littérateurs les agglomèrent presque à leur gré. Pourquoi les ensembles anciens se sont-ils brisés ?

Confucius, à l'entrevue de Kia-kou, monte sur le dernier degré du tertre et agite ses longues manches. C'est là le geste rituel qui sera efficace. C'est là le moment décisif de la scène. Nous ne savons pas si le geste de Confucius a jamais été dessiné ou sculpté ; mais nous savons bien qu'un geste équivalent, dans une scène analogue, a été gravé sur les pierres du Chan-tong. — La rédaction du *Chan hai king* ne peut s'expliquer que si cet ouvrage était d'abord un album où des légendes accompagnaient les figures. Animaux divins ou personnages héroïques y sont représentés avec leurs insignes et les emblèmes qui leur sont propres et, bien souvent, dans des postures de danse. — L'auteur du *T'ien wen* pose au Ciel ses questions non point à propos d'une histoire complète et qui se tient. Il les pose à propos d'un moment d'une histoire. Il interroge au sujet d'une scène isolée, mais dont tous les détails sont clairs. Il reconnaît Yi l'archer ; il sait le nom de son arc et voit qu'il le tient sous le bras et qu'il a son brassard : « Le Grand Sanglier ! c'est sur lui qu'il tire ! » s'écrie-t-il et il se demande pourquoi le Souverain n'accepta point la graisse de la victime — mais il ne dit pas, il ne sait point à quel ensemble se rattache cette scène. — S'il a une légende sous les yeux, ou si son vers est cette légende, vers et légende ne sont plus qu'un centon, détaché, isolé, prêt à servir en toute occasion, prêt pour la littérature savante et pour l'histoire officielle. S'agit-il du Bon, du Mauvais Archer ? Glossateurs, chroniqueurs, philosophes en décideront à leur bon plaisir.

Entre la littérature érudite et la tradition vivante, on doit, bien souvent, supposer un intermédiaire. Du scénario de la p.599 danse chantée est sorti le motif de dessin muni d'une rubrique.

Non plus seulement stéréotypé, mais figé, quasi-mort et pourtant riche encore d'efficacité symbolique, le centon va servir aux savants.

Ceux-ci sont des rhéteurs. Ils tiennent une École ou vivent dans les Cours. Autant que des bouffons, ils cultivent l'esprit d'à propos, mais ils sont animés de pensées sérieuses. Ils enseignent l'art de manier les symboles et les formules. « *K'ouei yi tsiu* (K'ouei n'a qu'un pied) » : voilà le dicton, la donnée populaire, désintégrée, isolée, réduite à l'état de concrétion et, pourtant, restée malléable. Tchouang tseu s'en empare : il construit une allégorie où il oppose K'ouei au mille-pieds, au serpent, au vent. Il inculque ainsi à ses disciples dans l'art de vivre simplement le principe de l'équivalence des divers états de nature. — Confucius, lui aussi, s'empare du dicton. Il explique finement qu'il a pour sens « K'ouei — à lui seul — suffit » et il démontre cette vérité : il ne faut à un ministère qu'un seul ministre — bien choisi. L'adage peut faire autorité : il implique un précédent, lequel remonte à Yao, Souverain antique et Saint, s'il en fut. Les apprentis conseillers d'État entrent donc en possession d'une vérité utile (et plaisante) ; la chronique s'enrichit d'un personnage et d'un fait historiques.

Voilà le centon à point : digne de pénétrer dans les recueils de *Conciones*.

Ces recueils sont la source de l'histoire : celle-ci n'a plus qu'à dater dans le détail.

Le Temps n'est que le rythme des séquences rituelles. — Yao doit prendre sa retraite la 70e année (de son règne) : c'est le moment de faire épouser ses filles à son ministre et p.600 successeur désigné. Un homme se marie à 30 ans : nous voilà fixés sur la date de naissance de Chouen. — Chouen, marié et nommé ministre la 70e année de Yao, doit alors expulser les Vertus périmées ; les fonctionnaires sont examinés de 3 en 3 ans : nous savons donc que Kouen, banni par Chouen après une triple épreuve de ses faibles talents, était entré en service la 61e année de Yao. — 100 ans est un terme parfait. Il reste à Yao 30 ans à vivre après qu'il a marié ses filles. Mais Chouen, marié à 30 ans, dès

que Yao atteint 90 ans, devient vice-souverain : il lui fallait à cette date ou être promu ou succéder (on lui compte parfois 50 ans de règne), car il avait 50 ans, l'âge où il est de règle que l'on ait une promotion. — L'entrevue de Kia-kou est une occasion choisie pour faire de Confucius un ministre ou un vice-ministre. Quel âge avait alors le Sage ? Il ne pouvait avoir que 50 ans. Si Confucius est né en à 551, c'est que l'entrevue eut lieu en 500 (à moins que entrevue n'ait eu lieu en 500, parce que Confucius était né en 551).

Les faits historiques, centons déguisés, n'ont, dans les larges cadres de la chronologie abstraite, qu'une date rituelle.

La tradition confucéenne était *à peu près* constituée quand vécurent Tchouang tseu et Lie tseu. On ne peut guère situer ces auteurs (ou leurs écoles) à une autre date que la fin du IVe ou le début du IIIe siècles. D'autre part, c'est au profit de familles qui eurent quelque importance du VIe au IIIe siècle que furent exploités les thèmes et les schèmes dont la combinaison a formé l'histoire ancienne de la Chine. Cette période est l'âge de la littérature semi-écrite. Alors fut sécrétée cette espèce de concrétion littéraire qu'est le centon ; alors la littérature commença à vivre sur son propre fonds et s'interdit (autant qu'il est possible) de puiser dans la tradition vivante. Quand — réussissant à refaire en sens inverse les étapes que je viens de p.601 décrire — on touche à la tradition vivante, on touche à des faits immémoriaux. Quand on atteint seulement la tradition proprement littéraire, il y a peu de chances qu'on saisisse rien qui soit antérieur au IVe siècle — à part, peut-être, les plus gros faits historiques des quatre ou cinq siècles précédents.

En revanche la tradition vivante offre, à qui veut remonter un peu haut, un certain nombre d'assez bonnes prises.

Il est possible de fixer quelques-uns des traits ou des moments principaux de l'histoire ancienne des institutions chinoises.

Les transformations de la société chinoise ne peuvent être aperçues qu'à l'aide de la tradition vivante retrouvée. Il est clair que cette

évolution ne peut, en aucune mesure, être rattachée à la tradition chronologique. Je ne dis pas que celle-ci ne repose point sur un fondement assez solide : la suite des règnes a peut-être quelque réalité. Elle ne peut fournir en tout cas qu'une chronologie vide, une simple suite de dates. Il n'y a aucune adhérence naturelle entre cette chronologie abstraite et les faits historiques construits à partir des centons. Il n'y en a pas plus entre elle et les faits concrets qu'on peut tirer de la tradition vivante.

Du fait que la famille Fan, au VIe siècle, nous est montrée cherchant à se rattacher au cycle de Yu le Grand et désirant posséder l'emblème de l'Ours ou celui du Dragon, il n'y a lieu d'induire : 1° ni que l'Ours ou le Dragon aient été les emblèmes de Yu (les discussions au sujet des sacrifices faits dans le temple de ce Héros montrent assez qu'on n'en savait rien) ; 2° ni que les Fan, au VIe siècle, ont réellement possédé ces emblèmes ou des emblèmes analogues. On doit simplement conclure que les rédacteurs de cette Geste des pays de Tsin et de p.602 Tchao dont Tchao Kien-tseu paraît être le centre et qui fut élaborée sensiblement après le VIe siècle, ont puisé dans une tradition vivante qui accordait une grande importance aux emblèmes animaux. — Cette tradition est immémoriale.

Si des dates peuvent jamais être assignées aux moments principaux de l'évolution de la société chinoise, elles devront être apportées du dehors et fournies par l'*archéologie* et par l'*histoire générale*, en particulier par l'*histoire générale des techniques*.

Pour le moment, je ne puis que grouper les faits sous diverses rubriques.

Je les étagerai cependant — étant bien entendu que, dans ce qu'il recèle de chronologique, ce classement est tout provisoire. Mais il ne dérive point d'une simple transposition de l'ordre logique dans l'ordre causal. Il résulte des correspondances que l'on peut établir entre certains états de la technique et certains états des croyances et de la structure sociale.

 # Totémisme. — On retrouve en Chine la trace des principaux aspects du Totémisme.

L'obligation exogamique y est conçue comme radicalement indépendante de toute espèce de lien de consanguinité. Elle se double d'une pratique endogamique — l'alliance matrimoniale, telle que la suppose la nomenclature de parenté, s'opérant par l'*union régulière des cousins et cousines issus de frères et de sœurs.*

Ces principes supposent l'existence de vastes familles unies par le lien emblématique du nom et intégrées dans un groupement plus vaste qui semble être une communauté locale.

Par son Être ou son Essence (*wou*) une famille se rattache à un système de symbolisations, qui est un Secteur du Monde. Il doit y avoir accord entre le nom — nom de famille, nom p.603 personnel, appellation — et l'habitat. Il doit y avoir convenance entre la nourriture et l'essence domestique ou individuelle. L'entretien de l'essence ne peut être assuré qu'à l'aide d'espèces ressortissant au même Secteur du Monde. Le principe (toujours suivi) que la seule nourriture sacrificielle autorisée est celle que préparent, avec les choses de leur terre, les gens du même nom, n'est qu'une transposition de la règle : le seul sacrement valable est constitué par des êtres de même espèce. Les Héros, tels que Houang-ti, se nourrissent de l'animal qui est leur emblème. Les Hia (famille Sseu) associés aux Dragons, élèvent et mangent des dragons. Les dragons procurent à la famille Sseu la naissance de Pao-sseu : ils sont des ancêtres qui ont revêtu la forme du dragon et qui peuvent aussi revêtir la forme d'animaux apparentés (lézard ou tortue molle).

L'Essence (*wou*) est d'ordre emblématique. Le même mot désigne le drapeau. Le drapeau est un insigne de commandement. Il préside aux danses religieuses ou guerrières. Nous savons, au moins pour un cas, qu'il porte le blason familial. Le Corbeau Rouge, représenté sur le drapeau des Tcheou, est le principe de leur autorité et le signe de leur vertu. C'est aussi le nom d'une des branches de la famille.

Les totems personnels, telle l'orchidée du comte Lan (1658), sont à la fois : nom personnel, âme, gage de vie, titre de pouvoir, don d'un ancêtre, prestation matrimoniale. — Une des théories chinoises sur l'origine des noms de famille les présente comme dérivant de ce qui fut le gage de vie ou le double symbolique du Grand Ancêtre. Cette théorie n'est qu'une théorie : elle n'apporte aucune preuve à l'idée que le totem familial dériverait du totem personnel. — Une graine ou un œuf, avalé par la Mère de la Race, fut le principe de la naissance de Yu ou de celle de Sie et la raison du nom porté par leurs familles. Cette p.604 explication, qui n'est qu'une explication n'apporte aucun appui à l'idée que les pratiques ou les idées relatives à la conception seraient à l'origine des croyances totémiques. — Les faits relatifs au comte Lan sont les seuls qui forment une histoire non travaillée et conservant quelque fraîcheur ; ils se raccordent, d'autre part, à une pratique rituelle. Dans la pratique comme dans l'histoire, l'orchidée sert à une prestation matrimoniale ; dans l'histoire, elle est aussi le don d'un ancêtre maternel ; elle est, dans la pratique, prise, au moment des Fêtes, dans le Lieu-Saint local. La Vertu d'une famille est celle de son Centre Ancestral ; *elle s'incarne dans le Héros, mais elle est d'abord propriété commune*. Le Faisan, qui est le Double symbolique de Yu le Grand, si l'on doit voir en lui le totem personnel d'un Grand Ancêtre, n'est relié à celui-ci par aucun lien d'ordre conceptionnel ou alimentaire. Il est (comme l'orchidée) une production d'un Lieu-Saint, du lieu où le père du Héros connut lui-même des métamorphoses animales.

Ce ne sont point toujours des apparitions ou des métamorphoses animales qui se produisent dans les Lieux-Saints. Si l'on pouvait affirmer que tous les Êtres qui se manifestent à titre de gages de vie, de principes de naissance ou de pouvoir, de doubles symboliques, méritent le nom de totems, on pourrait dresser une liste assez longue où figureraient des phénomènes célestes à côté de pierres et de roches. Dans cette liste les espèces animales ne primeraient point de beaucoup *les espèces végétales*. La famille des Yin n'est pas moins liée au mûrier ou au paulownia que celle des Hia aux dragons ou aux ours.

La technique rituelle exigea de tout temps, semble-t-il, que les offrandes de viande ou de venaison fussent le fait des hommes. Elle réservait aux femmes les offrandes végétales. L'ours, emblème de guerre, est un emblème masculin ; sa peau est portée par les guerriers et les exorcistes ; son nom est p.605 porté par les hommes. Le serpent est dit être un emblème féminin et, sans doute, le faisan en est un autre. Les robes féminines sont ornées de faisans et le nom du faisan est porté par les femmes. Une tradition lointaine semble avoir fait préférer pour celles-ci les noms de plantes. Les conceptions héroïques sont souvent opérées par des plantes et celles-ci sont conquises par les femmes dans les joutes des Lieux-Saints. — Si les faits relatifs aux totems sexuels ne sont pas en Chine les plus apparents, il n'est pas dit qu'ils n'aient pas eu une importance extrême.

Les femmes semblent avoir eu de tout temps le privilège de la culture des mûriers. Peut-être eurent-elles longtemps la haute main sur les arbres fruitiers des vergers. Ceux-ci entourent la maison qui fut d'abord chose féminine. Les hommes, aussi haut qu'on remonte, apparaissent comme des laboureurs. Mais les femmes avaient la garde des semences et savaient leur conserver le pouvoir de germer. Il semble que le labourage rituel, destiné à fertiliser la terre, exigea anciennement la collaboration d'un couple conjugal. La chasse, qui est le privilège des guerriers leur fournit des emblèmes, mais les animaux qui président aux Secteurs du Monde sont les cinq ou les six animaux domestiques [on sait que le sixième — supprimé de la liste ? annexé à la liste ? — est le cheval.

Si les faits d'emblématisme que j'ai signalés ne sont pas des survivances sans intérêt ou un apport sans attaches profondes, il faut admettre que les croyances totémiques furent, en Chine, celles d'un peuple d'agriculteurs possédant des animaux domestiques, des arbres fruitiers, plusieurs espèces de céréales, et cultivant surtout le millet et le mûrier.

Le caractère sacré des emblèmes, animaux ou autres, était encore senti dans la tradition vivante au VIe siècle avant notre p.606 ère (et, sans doute, plus tard encore). Les totems les plus apparents sont des totems princiers. La famille seigneuriale de Ts'in est peut-être celle où les faits de totémisme peuvent paraître le plus assurés. Elle possédait une Vertu qui l'apparentait aux oiseaux et qui lui conférait sur les chevaux des pouvoirs particuliers.

Les gens de Ts'in étaient, à l'Extrême-Ouest de la Chine, un peuple d'éleveurs en relation avec les barbares d'Asie centrale. À l'Est se trouvait une autre région d'élevage : c'est le pays de Ts'i qui paraît être en contact avec les Mandchouriens. Là semble localisée la légende de Tch'e-yeou, qui, plutôt qu'un chef de clan, est un chef de confrérie.

Confréries. — La danse du Faisan fut assurément une danse totémique. Elle est en rapport certain avec les danses des Lieux-Saints. Elle visa d'abord la multiplication de l'espèce dansée. Elle paraît être devenue une danse masculine et la propriété d'un Chef quand elle chercha à obtenir l'Ordre de la Nature en agissant surtout sur le Tonnerre. — Totémique, sans doute, elle aussi, à une certaine époque, la danse de l'Ours, telle que Yu la dansa, est certainement une danse du Tonnerre, exécutée par les guerriers et interdite aux femmes.

La danse de Tch'e-yeou est une danse militaire : Tch'e-yeou est l'inventeur des armes. C'est une danse de confrérie, car Tch'e-yeou figure (81 ou) 72 frères. C'est une danse animale : Tch'e-yeou est un monstre cornu. C'est une danse emblématique : Tch'e-yeou est un drapeau. Elle est en rapport avec une division du Monde en Provinces [81 est une surenchère de 9] ou en Secteurs [72 représente l'un des 5 Secteurs de 360] : Tch'e-yeou est le Génie d'un Orient, ainsi qu'un Dieu des Vents.

Le thème du renouvellement des Vertus souveraines est identique au thème du renouvellement des Vertus de l'Année. p.607 L'inauguration de ces Vertus s'obtient à l'aide de danses animales et — au moins dans un cas [si Kouen n'est pas le prototype du Fang-siang-che] — à l'aide

de danses masquées. Celles-ci aboutissent à l'écartèlement d'une victime, animale ou humaine. Si, d'une part, le thème des danseurs sacrifiés et ceux des danses et des sacrifices triomphaux, thèmes voisins (et voisins du thème des Rois-fictifs), se raccordent au thème du festin cannibalique, d'autre part, le thème de l'écartèlement se raccorde à une division du Monde en Secteurs et à une cérémonie d'ouverture des Portes de la Ville. Ces Portes correspondent aux Portes du Monde qui ouvrent passage aux Vents. Les Vents qui sont aussi des Pouvoirs Magiques, président à des Secteurs. Ils ne se distinguent pas en nature des Génies Héraldiques des Orients, lesquels sont identiques à des Départements ministériels. La mise à mort de Tch'e-yeou, Génie d'un Orient, Ministre, Vent, Chef de confrérie, assure le triomphe et l'avènement de Houang-ti qui devient le maître de la bannière du rival vaincu. Le Monde — c'est-à-dire la société — paraît être réparti entre des Confréries, pourvues de pouvoirs magiques et d'emblèmes, qui collaborent, à l'aide de danses et de rivalités, à l'entretien d'un Ordre unique,

Quelques traits — faiblement attestés mais cohérents — donnent à penser que l'Hiver, morte-saison sans eau, temps d'universelle retraite, était, dans la Chine ancienne, la saison liturgique où les hommes, réunis ensemble pour faire retraite et recevoir leurs morts, restituaient des forces aux puissances fécondes de la Nature et rétablissaient l'ordre parmi les *énergies antagonistes* qui président à la Chaleur, au Froid, à la Pluie, à la Sécheresse : toutes, plus ou moins, ont l'aspect de *Vents orientés*. Si le dicton que les masques furent faits pour fixer et conserver l'âme errante des Ancêtres traduit une pensée profonde, et si la comparaison établie entre le visage d'un Sage inspiré et le masque d'un sorcier reproduit exactement p.608 l'idée que l'on se faisait de la possession, l'hypothèse doit s'imposer que, dans la saison d'hiver, au bruit du tambour provoquant transes et extases, possédés par leurs Dieux et les Possédant, les hommes acquéraient tout ensemble des Patrons et des Emblèmes divins. Divers indices suggèrent l'impression que la Chine a connu la Maison des hommes. Ce fait est apparemment

à l'origine des traditions imprécises et puissantes relatives à la Maison du Calendrier : c'était le lieu des réunions orientées nécessaires pour constituer des Pouvoirs régulateurs. Il semble en outre que la vie masculine comportait une répartition en classes d'âge, en membres honoraires et actifs et que les grades ne s'obtenaient qu'à l'aide d'initiations, d'épreuves (1659), de combats rituels, de danses, de destructions, de sacrifices.

Joutes orales, surenchères, prodigalités somptuaires, concours de représentations dramatiques signalent encore, à très basse époque, le terme de la saison d'hiver. Un temps neuf correspond à un pouvoir nouveau et l'avènement d'un Chef doit se faire à un point initial du temps. Il doit se faire au jour de l'an. C'est pendant la saison liturgique d'hiver (qui est une façon d'interrègne) qu'un homme pouvait acquérir, avec des pouvoirs religieux et magiques, avec l'Autorité et la Fortune, le commandement d'un groupe d'hommes et d'une province du Monde.

Les Chefs, semble-t-il, furent d'abord des chefs de confrérie. Ils ont la Vertu du Ciel qui alterne avec celle de la Terre et qui la prime. Ils sont les Maîtres du Tonnerre ou les Maîtres du Soleil. Ils dansent la Danse du Soleil ou celle du Tonnerre. Ils possèdent de nombreux emblèmes. Yu paraît posséder par héritage des droits sur le Dragon, sur l'Ours, ainsi que sur le Faisan, incarnation du Lieu-Saint ancestral. p.609 Son fils K'i ajoute à l'héritage et acquiert du Ciel la danse du cheval Kieou-tai. Si Houang-ti disposa de l'emblème de Tch'e-yeou, ce fut après une joute mythique et une victoire remportée sur ce chef de confrérie, son Rival.

Les génies de Fang-fong, danseurs malhabiles, ne savent pas se servir de leurs épées contre leur Rival. Wou-yi, Roi sans Vertu, ne sait pas se servir de ses flèches contre le Ciel. Forgeron de talismans dynastiques, Yu le Grand sait se servir de son tambour, de ses danses, de ses emblèmes. Il fonde une dynastie de Fils du Ciel et il annexe, avec l'aide du Tonnerre et de ses dragons, un peuple de vassaux et un lieu de culte. N'est-ce pas un fait remarquable que les principaux totems princiers apparaissent comme les emblèmes des confréries de

forgerons ? Le dévouement des Chefs qui leur donne des droits sur les Lieux-Saints est identique au dévouement des fondeurs. La Vertu des Lieux-Saints provient des mariages sacrés qui s'y consommant. La Vertu des métaux provient d'une union sainte et d'un dévouement.

Le Savoir dans l'art des métaux a dû jouer un grand rôle dans les luttes de confréries dont est sorti le pouvoir du Chef, riche d'Emblèmes, de Danses, de Lieux-Saints, de Talismans, de Drapeaux, d'Armes divines.

Tch'e-yeou, qui inventa l'art de la fonte et fabriqua les premières armes, a pour emblème une tête cornue. Il a son culte dans le pays de Ts'i, région d'élevage. Sa danse, par certains traits, paraît une danse d'éleveurs de bétail. Tch'e-yeou est associé à K'oua-fou, qui jouta à la course avec le Soleil et se métamorphosa en une forêt célèbre pour ses chevaux. Tch'e-yeou, du reste, passe pour avoir combattu à cheval. Bien qu'il ait été honoré dans le Chan-tong et mis en rapport avec des peuplades mandchouriennes, sa mémoire est aussi liée à celle des San Miao, ces forgerons de p.610 l'Extrême-Ouest. Yu le Grand est de même associé aux San Miao ; mais si sa légende le localise dans les pays de la boucle du Fleuve Jaune, riverains des Barbares de l'Ouest, elle le rapproche aussi des pays barbares du Fleuve Bleu, patrie des épées magiques et des fondeurs célèbres ; enfin, elle le fait naître au Sseu-tch'ouan. Kouen-wou cette épée, offerte, dit-on, par les Barbares de l'Ouest est aussi l'Ancêtre des princes de Tch'ou, seigneurie barbare du Sud-Ouest. — Cette répartition quasi cardinale des légendes de la forge, peut s'expliquer par les mêmes besoins de l'esprit mythique qui firent placer K'ouei, le tambour à un pied, à l'Extrême-Orient et, à l'Extrême-Occident, le Dragon sans pied, Tambour le hibou, fils du Mont de la Cloche. Il faut signaler cependant que Chan-tong, bas Fleuve Bleu, boucle du Fleuve et Sseu-tch'ouan sont les quatre portes du commerce chinois.

Yu le Grand est un héros classique et c'est un fondeur. Les récits sur Houang-ti, autre grand fondeur, passent pour être entachés d'esprit taoïste, Au temps où l'orthodoxie se constitua, on reprocha à Sseu-ma

Ts'ien d'avoir commencé son histoire, non par la vie de Yao, mais par celle de Houang-ti. Dans toutes les légendes relatives au fourneau, à la forge, aux cinq métaux, aux épées précieuses et magiques, aux chaudrons, aux miroirs de la Lune et du Soleil, on peut percevoir l'accent taoïste. Le Taoïsme est, par un de ses côtés les plus importants, l'ensemble des techniques secrètes : c'est par leur secours qu'il invite les princes à gagner puissance et prestige, cependant que les conseillers orthodoxes fournissent leurs maîtres d'idées politiques et de principes moraux. Les taoïstes sont les compagnons de Houang-ti, mais ils dansent *le Pas de Yu*, héros classique. Au reste, K'i, fils de Yu, pourrait être présenté comme un doublet de Houang-ti — tout autant que de son propre père. Les histoires de K'i et de Yu sont le cœur p.611 de la tradition orthodoxe. Mais le *Pas de Yu* n'est pas une invention récente. Bien plus, les danses de Yu et la danse de K'i, sont presque oubliées et totalement incomprises. — Si l'on ne se décide pas à admettre que la majeure partie de la mythologie chinoise dont le *caractère technique* est très sensible est d'invention artificielle et tardive, il convient de postuler que ce qu'on appelle Taoïsme — savoir : le grand courant de la pensée chinoise *dont se détacha avec peine la doctrine orthodoxe* — remonte jusqu'aux confréries de forgerons, détentrices du plus prestigieux des arts magiques et du secret des premières puissances.

Potlatch. — Les Chinois paraissent avoir pratiqué les différentes formes du *potlatch* (1660).

Le mariage polygynique a pour fondement un contrat collectif qui suppose le système des prestations totales. Chouen reçoit de Yao, avec ses filles, une autorité sur ses fils et sur ses vassaux, et, de plus, des biens, des troupeaux, un grenier, des armes, des instruments de musique. La prestation rituelle que constituent les suivantes d'une épouse est fournie automatiquement par les familles associées, sans qu'il soit besoin de la réclamer. La suite de l'épouse comprend des hommes tout aussi bien que des femmes. Totales, les prestations

matrimoniales sont aussi alternatives. Les échanges matrimoniaux sont le principal élément des échanges diplomatiques.

Ils sont parfois matière à surenchères. — L'usage de demander des cadeaux s'accompagne d'une obligation à rendre les présents et à les rendre avec usure. Les dons comprennent le plus souvent des femmes. Ils comprennent aussi des p.612 danseuses, des musiciens ou des objets de musique et des talismans, pierres précieuses ou bronzes. On ne manque pas de dire quels furent les possesseurs d'un joyau, car c'est du Prestige de ses possesseurs que le joyau tire sa valeur. Le cadeau demandé pour entrer en relation est de valeur minime, ceinture, bonnet, fruit : par effet de la consommation ou du contact, il établit un lien communiel. L'utilisation symbolique d'une chanson (les chansons, comme les joyaux, ont leur histoire et leur inventeur), de même que la supplication par le jeûne, constituent de véritables prestations. Elles engagent un commerce qui tend à reproduire les formes du système des prestations totales.

L'emploi des mesures inégales pour recevoir et pour rendre est le principe des accroissements de clientèles. La communion sexuelle est appelée à compléter les liens établis par le commerce. Le client invente des chants à la gloire du maître. Le maître fait assister ses clients aux danses de sa famille. Un prince pense compenser le don d'un territoire par l'exécution de la danse qui est le blason animé de sa race. Au thème du banquet et de la danse offerts, par le prince de Song, en matière de contre-prestations, correspond le thème du banquet, et de la danse déclinés par le prince de Lou ; celui-ci cherche à se dérober à une alliance et à une inféodation.

Les banquets s'accompagnent de chants, prestations et contre-prestations symboliques. Ils s'accompagnent aussi de concours, faits en musique : tir à l'arc, jeu du goulot. Le concours de tir (comme les banquets de district) permet à la société de reprendre une distribution antithétique. Il oppose les hommes et les drapeaux qui portent leurs emblèmes. Le jeu du goulot sert d'occasion à des joutes de jactance. Elles présagent et la victoire réalise des exaltations et des

abaissements. La compétition peut y tourner à la rixe. On la voit, dans le jeu de tablettes, aller jusqu'au meurtre. — Le vaincu de ces joutes p.613 reçoit un don de boisson qui est une pénalité et qui est aussi le prélude d'une communion.

Pour rénover son prestige, le dernier Roi des Yin offrit, dans son Temple ancestral, un festin de cannibales. Il fit aussi bouillir le fils d'un rival qu'il tenait en otage et, pour révéler la Vertu du père, il le gratifia d'un bol du bouillon. Sous les Han, l'Empereur, père et mère du peuple, se sert du bouillon de hibou, animal parricide. pour acquérir et pour révéler la fidélité de ses officiers. Ce bouillon sert à une épreuve et à un sacrement ; il est encore un don, une part des honoraires. Les fils de l'Archer qui refusèrent de boire le bouillon de leur père furent tués. Il y a dans l'offre du bouillon quelque chose d'un défi. — Les cadeaux alternés, les dons usuraires ont tout à la fois valeur communielle et allure de revanche. Une rivalité qui touche aux plus cruelles vendettas, transparaît dans les prestations, les jeux, les communions antagonistes. Elle transparaît encore dans les rites pâlis du protocole féodal.

La Vertu cultivée par les banquets et les concours de tir, est celle qui apprend à céder à autrui. La théorie veut qu'on ne possède qu'après avoir cédé et qu'on ne gagne le respect de ses rivaux qu'après leur avoir montré du respect. Cette vertu s'appelle *jang*. Le même mot désigne les belles récoltes et l'abondance. Elles s'obtiennent en écartelant des victimes et cela aussi se dit : *jang*. — Se raccordant aux thèmes des Rois fictifs et des Morts divinisantes, l'accession au pouvoir comporte le rite de céder (*jang*). L'intronisation, d'autre part, comprend, réelle ou symbolique, une procédure d'écartèlement (*jang*).

Il y a des chances que les Chinois aient connu les formes exaspérées du potlatch. Il se peut qu'elles aient joué un grand rôle pendant leur saison liturgique d'hiver. C'est une cérémonie d'écartèlement qui termine celle-ci et qui instaure l'An p.614 Neuf. Le sacrifice, la destruction, la dépense, sont à la base de toute Fortune, de tout Prestige, de tout avènement.

Le Roi Mou qui rapporta en Chine l'épée Kouen-wou — une tradition veut qu'elle fût en fer — est le héros d'un roman qui se passe tout entier en danses, en festins, en sacrifices à des Lieux-Saints, en potlatchs. Le Roi Mou fut un grand voyageur. La légende romanesque lui fait parcourir le K'ouen-louen ; l'histoire lui fait combattre les barbares de l'Ouest. En revanche, Fan Li l'Outre, personnage qui s'enrichit en distribuant plusieurs fois ses biens, vécut dans les pays barbares du Sud-est, puis s'établit dans le Chan-tong avant de gagner le centre de la Chine. — Le système des doubles mesures, disent les chroniqueurs, était pratiqué dans le Chan-tong à la fin du VIe siècle. Fan Li, ce ministre sacrifié, dont les succès commerciaux parurent tenir du prodige, passe pour être un personnage du Ve siècle. Le roman du Roi Mou a été rédigé aux IVe ou IIIe siècles.

Lie tseu (1661) (IVe-IIIe siècles) raconte qu'un richard généreux distribua tous ses biens avant de mourir. Ils furent rendus à sa famille. En 509, un prince de Lou, moribond, veut distribuer des cadeaux à ses conseillers. Tous refusent, *sauf le dernier*. Les autres alors l'imitent. Le premier à accepter fut le premier qui restitua des dons au successeur (1662). En 489, un roi de Tch'ou supplie, *in extremis*, ses divers frères cadets d'accepter le pouvoir ; il les supplie en suivant l'ordre de leur naissance : *le plus jeune*, seul, *accepte* et *rend* aussitôt le trône au *fils aîné* du mort (1663). Le rite de la cession (*jang*) permet de substituer le principe du majorat au principe de la succession p.615 fraternelle. N'a-t-il pas aussi permis l'établissement du principe agnatique ? Il est fort possible que les thèmes de la présentation du Ministre au Ciel, et celui des sacrifices de la fin du deuil et de l'avènement soient relatifs à deux moments de la liturgie hivernale, à deux cérémonies de potlatch (1664).

La vie urbaine et le système de classification. — Il me paraît probable que le développement du droit commercial (avec l'assouplissement des relations humaines qu'il comporte) est un fait lié

à celui de la complication et de l'assouplissement du système général de classification.

MM. Durkheim et Mauss ont reconnu, par une intuition admirable, la parenté des classifications chinoises et des classifications primitives.

Je crois avoir établi que les notions directrices de Yin et de Yang [principes sexués, affrontés, alternants, catégories antagonistes qui se distribuent l'ensemble des choses et s'unissent à temps réglés], expriment, par transposition idéologique, une organisation où la vie sociale résultait de l'activité antithétique et solidaire de deux groupements sexuels. Plus spécialement, la hiérarchie des idées incluses dans les notions de Yin et de Yang s'explique entièrement par le dispositif des Fêtes qui opposaient, en une joute terminée par des unions exogames, des bandes dansantes et chantantes de jeunes gens et de jeunes filles.

En même temps que la séparation des sexes (*complétée par l'exogamie et une tendance à marier les fils dans la famille de leur mère* (1665)), la classification bipartite est restée en Chine la règle suprême.

Mais elle s'est compliquée et s'est assouplie.

p.616 Si l'union du Roi et de la Reine aux nuits de pleine lune assure, à la place des mariages collectifs, la prospérité et l'ordre de la Nature, le Chef (en vertu d'un dévouement qui a tous les traits d'une hiérogamie) possède, Homme Unique, le Pouvoir Régulateur et il détermine, avec le Calendrier, la bonne ordonnance de toutes choses. Il exerce seul ce Pouvoir. Il l'exerce, non dans le Lieu-Saint, mais dans sa Ville, car, dans les murailles et les portes de celle-ci, il a su incorporer toute la puissance efficace du Lieu-Saint, devenu son Centre Ancestral. Il peut investir des Chefs de Secteurs et déléguer sa Vertu. Il peut la faire circuler en se transportant, en temps utile, au point voulu de son domaine. Il suffit qu'il se déplace dans la Maison Carrée du Calendrier, il suffit qu'il danse, avec le tambour ou la guitare ce Kong-sang, la danse Hien-tch'e, il suffit que, près de la porte Sang-lin, il danse la

danse Sang-lin, pour que le Soleil tourne autour de sa Ville carrée à portes cardinales : Elle est et Il est le Centre du Monde et, quand Il en ouvre les Portes et que les Hôtes des Quatre Mers se forment en carré, Elle est le Monde, cependant qu'inaugurant son Règne, le Roi instaure dans l'Espace un Ordre neuf du Temps.

Une Vertu nouvelle s'inaugure par des danses qui servent à expulser un Ordre vieilli.

À la classification bipartite s'opposent les classifications par Quatre, Cinq et Six, qui sont équivalentes.

La Vertu Centrale est UNE, mais DEUX est au fond de celle UNITÉ, car elle est une synthèse du *Yin* et du *Yang* : en elle s'unissent et s'opposent les Vertus concurrentes du *Ciel* et de la *Terre*, du *Souverain* et du *Ministre*, du *Haut* et du *Bas*, du *Gauche* et du *Droit*. Etant UNE et DOUBLE, elle est TRIPLE : aussi, quand elle s'irradie en Secteurs, est-elle d'abord SEXTUPLE. QUATRE et CINQ ne s'obtiennent qu'à partir de SIX, quand on ne compte plus à part la Vertu première ou qu'on la réintègre en p.617 son UNITÉ CENTRALE. De même que *Hi-ho* est UN (ou qu'il est DIX) quand il est le Soleil et que, maître du Soleil, il est DEUX, *Hi* et *Ho*, comptant d'abord pour SIX [*tels ces petits-fils jumeaux d'un Dieu du Feu* (*ou du Soleil*) *qui naquirent* TROIS *par la Gauche et* TROIS *par la Droite*] avant d'être utilisé seulement pour QUATRE, *les Hi et les Ho des* QUATRE Orients — de même [*tandis qu'on appelle* TROIS-DUCS (*Vertu de la Terre s'opposant à celle du Ciel*) *le Ministre* (*Double et Rival du Souverain*) *qui, s'il n'est point un Héraut dynastique sacrifié au profit de la descendance masculine, succède, tout au contraire, au détriment du fils sacrifié*] de même, les Monstres *sacrifiés* par la *Vertu Rénovatrice* se groupent d'abord en DEUX bandes de TROIS pour être finalement comptés QUATRE et expulsés aux QUATRE Pôles du Monde par les QUATRE Portes de la Ville Souveraine — cependant que les *Vertus Restaurées* qui semblent s'opposer HUIT à HUIT ont pour fonction de régenter le CENTRE et les QUATRE Régions de l'Univers.

Or, avant que les danseurs ne fussent groupés par DOUBLES bandes de HUIT, figurant les HUIT Vents et les HUIT Pouvoirs, ils dansaient par

TROIS et, si l'on nous dit que la Danse de Tch'e-yeou [la danse des 72 (6x12=360/5) Tch'e-yeou] se dansait par DEUX et par TROIS, Tch'e-yeou, dans sa joute mythique avec Houang-ti (son *Rival* et son *Souverain*) avait deux acolytes et, en face de lui, Houang-ti, lui aussi, en avait deux.

Tch'e-yeou est l'inventeur des armes. Kouen, le Monstre sacrifié, banni et dépecé, est l'inventeur des murailles.

L'avènement de l'impair (3) et de tous ses produits (9 et 12, ces équivalents, au terme de la série, — 7 et 5, au centre — 6 d'abord et, dérivant de lui, 4, puis 8), avec toutes les ressources qu'il offrait au développement des classifications, paraît lié à l'apparition du régime urbain et militaire.

De l'organisation dualiste et segmentaire est sortie, avec la p.618 hiérarchie, une organisation *tribute*, mais encore imprégnée de dualisme.

Les Villes carrées, orientées en fonction du *Yin* et du *Yang* de la contrée, avaient leurs maisons distribuées à *gauche* et à *droite* de la *résidence seigneuriale* (1666). L'armée du Roi comprenait SIX légions, tandis que celle d'un prince en comprenait TROIS, *la légion* CENTRALE paraissant formée avec ses PROCHES. Les chars étaient garnis de trois combattants. Les archers qui inauguraient les joutes du tir en musique, étaient SIX, distribués en DEUX groupes de TROIS (1667).

Nous n'avons (pour le moment) aucun moyen de fixer la date de la fondation des villes chinoises. Les Fêtes paysannes étaient, à la fois, pèlerinages et foires. Les villes murées, étaient saintes et comprenaient un marché. Elles servaient de refuge quasi permanent aux nobles, aux guerriers soumis à un seigneur, mais leurs faubourgs abritaient des artisans et des marchands soumis à un prévôt. Le *Tso tchouan* à propos d'une ville (qui fut, dit-on, élevée en 806), semble affirmer que la fondation d'une Cité demande la collaboration d'un seigneur et d'un marchand liés par un traité qui vaut pour leurs descendants comme pour eux.

*

Je ne présenterai aucune hypothèse sur les problèmes d'histoire ethnographique ou technique que ce travail peut servir à poser.

p.619 Je me bornerai à indiquer une impression.

L'histoire de la Chine ancienne ne peut inspirer aucune confiance. Elle résulte presque entièrement de la projection dans le passé des idées et des thèmes de combat qui, à l'époque des Han, animaient des Écoles rivales. Si fort qu'on doive se méfier de la tradition littéraire quand elle présente la Chine du temps de Confucius comme le pays de la mesure et du protocole, comme un pays de civilisation toute morale, comme une Chine déjà confucéenne, si importantes, d'autre part, que, d'après la tradition vivante, paraissent avoir été, à la même époque, les traces d'une civilisation assurément plus barbare, mais aussi plus riche de mythes, de légendes, d'idées, de forces créatrices, d'énergies individuelles, — je crois fermement que totémisme, confréries, potlatch étaient dés lors, pour une bonne part, un passé déjà aboli ; je crois que la révolution aristocratique dont date la Chine féodale, et qui fut peut-être brusque et rapide, a des chances d'être fort ancienne ; je crois qu'il est prudent de compter sur une chronologie longue. Il se peut qu'il y ait eu, avant la civilisation confucéenne, plusieurs civilisations chinoises.

La question ne sera réglée que par des fouilles.

@

NOTES

1 - 100 - 200 - 300 - 400 - 500 - 600 - 700 - 800 - 900 - 1000
1100 - 1200 - 1300 - 1400 - 1500 - 1600
@

INTRODUCTION

(1) GRANET, *Fêtes et Chansons anciennes de la Chine*, Paris, 1917, in-8°. Cité dorénavant : *Fêtes et Chansons.*

(2) Cf. *Fêtes et Chansons*, p. 196 et suiv, 199 et suiv..

(3) Cf. *ibid.* p. 252, et GRANET, *La religion des Chinois*, Paris, 1922, in-8° (cité dorénavant : *Relig. des Chinois*), voir p. 46. Voir (*Fêtes et Chansons*, p. 284) l'indication que, en Indo-Chine, les sérénades se font aux nuits de pleine lune. La lune fournit des thèmes importants aux chansons du *Che king* : Cf. Chanson XLI, p. 75. Rap. XLII, thème des aubades.

(4) Cf. GRANET, *Le dépôt de l'enfant sur le sol*, in *Revue archéologique*, 1921, 5e série, t. XIV, p. 305-361 (cité dorénavant : *Rev. arch.*, 1921) aux p. 356 et suiv., et *Relig. des Chinois*, p. 24 et suiv.

(5) Cf. GRANET, *Coutumes matrimoniales de la Chine antique*, in *T'oung pao*, XIII, p. 517 à 558 (cité dorénavant : *Cout. matrim* , *T'oung pao*, XIII). — Cf. *Fêtes et Chansons* p. 87 et suiv., et, d'une façon générale, les gloses des chansons, particulièrement chanson XLIII, p. 77.

(6) Les sinologues ont été expressément invités à soutenir une thèse de ce genre par M. PIGANIOL (Cf. *Essai sur les Origines de Rome*, Paris, 1917 ; voir particulièrement p. 324). Les opinions de M. Piganiol sur les origines de Rome peuvent paraître contestables, mais son ouvrage a un mérite certain et singulier : il montre, tout au moins, que beaucoup de problèmes — non pas, peut-être, considérés comme résolus, mais dont on ne cherchait plus la solution qu'avec une orientation définie — peuvent et doivent être envisagés du point de vue qu'il signale. Rien ne prouve, *a priori*, que les sinologues n'auraient pas profit à obéir à sa suggestion. Le schéma qui suit indique quelques faits importants qui pourraient être utilisés si l'on se décidait à transposer en Chine la thèse soutenue dans les *Origines de Rome*.

(7) Sur l'organisation villageoise, je renvoie à mes *Fêtes et Chansons*. Sur l'organisation urbaine, je suis obligé de renvoyer :

1. à un court exposé (sans appareil critique) fait aux p. 36-48 de la *Relig. des Chinois* ;
2. à une étude [GRANET, *La polygynie sororale et le sororat dans la Chine féodale*, Paris, 1920, in-8° (cité dorénavant : *Polyg. soror.*) voir p. 40-51] qui ne traite qu'une faible partie de la question.

J'aurais dû depuis longtemps faire paraître un travail sur la *Famille chinoise des temps féodaux*, qui est tout préparé et dont j'ai donné les résultats dans un cours professé à la Sorbonne en 1922-1923 et 1923-1924. Mon excuse pour ce retard se trouve dans le fait qu'il y avait intérêt à publier d'abord la présente étude.

(8) Cf. *Polyg*. *soror*., [note 38]. Le fait signalé est, sans doute, le plus curieux et, peut-être, le plus important des faits sociaux que les documents chinois fassent connaître.

(9) Cf. *Rev. arch*., 1921, p. 357 et suiv.

(10) Cf. *ibid.*, p. 360, n. 1.

(11) Cf. *Fêtes et Chansons*, et chansons LXIII et LXVI.

(12) Cf. *Fêtes et Chansons*.

(13) Cf. *Fêtes et Chansons*, p. 251 et *Relig. des Chinois*, p. 45-46. Il y a des exceptions significatives. Ce sont des femmes qui sont prêtresses des Lieux-Saints.

(14) Cf. *Polyg. soror.*, p. 11.

(15) Cf. *ibid.*, [note 18], et GRANET, *La vie et la mort*, *croyances et doctrines de l'Antiquité chinoise* in *Annuaire de l'École pratique des Hautes-Études*. Section des sciences religieuses, 1920-1921, Paris, Imprimerie nationale, 1920 (cité dorénavant : *La vie et la mort*), à la p. 3.

(16) Telle est l'opposition traditionnelle du cycle dénaire et du cycle duodénaire. Mythologiquement il y a 10 soleils et 12 lunes (Cf. *Chan hai king*, chap. 7, 9 et 16), soleils ou lunes individualisés correspondant à l'un des 10 ou à l'un des 12 caractères des deux séries numériques.

(17) Voir plus loin, p. 150 et suiv. et note 341.

(18) M. PRZYLUSKI m'autorise à dire que ses recherches l'amènent à considérer :

1. que dans le groupe des langues austro-asiatiques le rôle capital est joué par les nombres 5, 10, 20 ;
2. que, dans le groupe des langues sino-tibétaines, 6 apparaît comme un nombre fondamental.

(19) Cf. *Che king*, trad. Couvreur, 1e édition (1896), p. 164. Je signale, une fois pour toutes, que, pour les ouvrages chinois traduits en langues occidentales, je me réfère de préférence, s'il y a plusieurs traductions, à celle qui donne le texte chinois. Ces références ont pour seule raison de permettre au lecteur de se reporter plus facilement au contexte : elles n'indiquent pas nécessairement que j'ai accepté la version donnée. En principe, toutes les fois qu'il s'agissait d'un texte important, j'ai vérifié ou refait la traduction. J'indiquerai, quand il y aura lieu, les raisons de ma préférence.

(20) Cf. Ibid., p. 326 (sur la maison paysanne, Cf. Tchouang tseu, chap. 28, trad. Wieger, p. 459). Voir encore *Che king*, C., p. 221 et suiv.

(21) Cf. par ex. *Li ki*, C., t. I, p. 19.

(22) Nom de la maison urbaine. Cf. *Che king*, C., p. 326 et 328.

(23) Cf. *Chouo wen*. Je réserve mon opinion : vu l'état des connaissances, il est prudent de ne pas accorder trop de valeur aux étymologies graphiques.

(24) Cf. *Tso tchouan*, C., t. I, 48 (je cite le *Tso tchouan* d'après Couvreur, non d'après Legge, la version de ce dernier étant incomplète).

(25) Cf. PRZYLUSKI in *Langues du Monde*, Le Sino-tibétain, p. 361 et suiv.

(26) Il est clair que l'on peut nuancer l'hypothèse, quand l'envahisseur n'est pas entièrement hypothétique (comme c'est le cas, par exemple, pour Rome). Ici, l'envahisseur n'a d'autre réalité que les caractéristiques qu'on lui prête et

qui constitueraient son apport à la civilisation de la Chine. L'hypothèse, du reste, du point de vue de l'histoire des institutions, n'a d'intérêt que si elle conduit à mettre en présence des peuples de civilisations hétérogènes. Je n'envisage donc pas le cas où tout se réduirait au fait de la conquête. — Si l'on parlait, non d'invasion, mais d'infiltration, de contact, d'influences d'ordre technique ou autre, la méthode qui vient d'être illustrée n'aurait aucune raison d'être mise en avant. Il faudrait d'abord prouver le contact ou montrer le point sur lequel l'influence s'est fait sentir. On verra que nous arrivons précisément (mais en fin d'étude) sinon à l'hypothèse d'un contact et d'une influence, du moins à l'hypothèse qu'il semble indiqué de chercher le point de départ de la révolution, ou tout au moins le fait cristallisateur, dans un évènement d'ordre technique — pour lequel il est très légitime de penser à des phénomènes de contact, d'influence étrangère, d'infiltration.

(27) Pas avant une époque qu'il faut fixer aux premiers siècles avant l'ère chrétienne. L'homogénéité apparente de la Chine féodale s'explique par le fait que nous la connaissons à peu près uniquement par les œuvres d'une seule École locale, celle de Lou.

(28) Le *Yue ling* (*Li ki*, C., I, p. 330-410) s'inspire de la classification par 5 ; il représente une tradition locale qui a fini par devenir canonique. Le plan du *Tcheou li* dérive de la classification par 6. Dans cet ouvrage les deux traditions classificatoires sont fréquemment en conflit. — Bien entendu, on peut toujours répondre que cela résulte d'un *compromis*.

(29) Cf. par ex. *Yi li*, C., p. 451. Noter que, l'orientation s'établissant face au Sud, E = gauche et W= droite. Quand une chose appartient à l'est (par ex. : se fait à l'Est), la gauche l'emporte (Cf. les discussions à propos d'un vers du *Li sao*, traduit par Hervey de Saint-Denys, p. 63 : « Gravissant moi-même à pied le Pou-tcheou, je tournai vers la gauche »). Mais bien des complications rituelles peuvent entrer en jeu. Quand l'Hôte et le Visiteur montent face au Nord les trois degrés de la maison, l'Hôte passant par les degrés de l'Est et le Visiteur par ceux de l'Ouest, l'Hôte part du pied droit, le Visiteur du pied gauche : tous deux partent du pied externe ; Cf. *Li ki*, C., t. I, p. 19. En fait, la question de la droite et de la gauche est en Chine d'une extrême complication.

(30) Les rapports des Chinois anciens et de ce qu'ils appelaient les Barbares mériteraient une étude détaillée. On est porté à croire que les Barbares vivaient aux frontières, dans des Marches. En réalité, le *Tso tchouan* les montre intervenant, à chaque instant et brusquement, en tous endroits. La terre de la Confédération chinoise, la Chine du Fleuve Jaune et même la Chine du lœss n'étaient certainement pas entièrement mises en culture et elles n'étaient pas habitées des seuls paysans. Il y avait d'immenses zones marécageuses, incultes, qui servaient aux nobles de terrains de chasse et de pêche, et où pouvaient fort bien habiter — comme aujourd'hui sur les montagnes de la Chine du Sud — des *Barbares* : rien ne dit qu'ils n'étaient pas des aborigènes.

(31) Cf. *Tso tchouan*, C., t. III, p. 543 : récit d'un stratagème employé par le seigneur et ses conseillers pour décider les artisans et les marchands à se lier à eux pour une entreprise qu'ils projettent.

(32) Cf. *ibid.*, t. III, p. 267-268.

> « Autrefois notre ancien prince, le duc Houan, un (des ?) marchand sortirent ensemble du territoire (royal) de Tcheou. Ils s'associèrent pour cultiver la terre tour à tour. Ils enlevèrent et détruisirent les mauvaises herbes qui couvraient ce pays ; ils coupèrent le conyza, l'armoise, le chénopode, le chardon étoilé et s'établirent ensemble

> ici. Ils firent une convention qui devait lier leurs descendants par un contrat de fidélité réciproque disant : « Ne vous révoltez pas contre moi. Je ne vous achèterai rien de force. Il ne m'arrivera pas de vous demander ni de vous enlever quoi que ce soit. Si vous avez du profit en vendant des *objets précieux*, je n'en prendrai pas connaissance.

[Il s'agit de la fondation de la seigneurie de Tcheng rapportée par Sseu-ma Ts'ien (*Mémoires historiques*, trad. Chavannes, t. IV, p. 449) à l'année 806 avant J.-C.]

— Ajouter l'indication que le prince nommait un chef des marchands (*Tso tchouan*, trad. Couvreur. t. III, p. 400). Voir *ibid.*, t. II, p. 239, l'affirmation que métiers et commerces sont héréditaires.

— Aucune étude précise n'a été faite des documents, rares et précieux, qui se rapportent au droit commercial dans la Chine ancienne. Ces indications montreront que l'on pourrait trouver des faits intéressants sur ce sujet.

(33) *Dépôt de l'enfant sur le sol*, *Rev. arch.*, 1921, p. 329. Cf. *Tso tchouan*, C., t. II, p. 435.

(34) Cf. *ibid.*, p. 360 ; Ibid., 352.

(35) Cf. par ex. : *Tso tchouan,* C., t. I, p. 3 et suiv. (Cf. *La vie et la mort*, p. 17), t. I, p. 79 et *ibid.*, t. III, p. 309-314.

Ce dernier passage est significatif, car il montre la raison des incestes (fréquemment signalés) entre un membre d'une famille princière et une douairière (Cf. *ibid.*, t. I, p. 120, t. I, p. 295). L'homme, parfois contraint à l'inceste (Cf. I, 220), en tire un principe de prestige, et, souvent, la richesse qui lui permet de se montrer libéral et de devenir puissant (Cf. t. I, p. 537). Le thème signale donc :

1. qu'il restait aux femmes, dans le droit aristocratique, un certain pouvoir financier ;
2. que leur faveur est une source importante de prestige ;
3. que la famille noble conserve quelque chose de la moralité sexuelle relâchée qui est caractéristique des familles indivises. C:\Granet2\la_civilisation_chinoise.doc - n743

Sur ce point, le thème de l'inceste de la douairière doit être rapproché du thème du rapt, par le père, de la fiancée du fils (Cf. par ex. : *ibid.*, t. I, p. 1-2 ; t. II, p. 501 ; t. III, p. 409). On verra plus loin que ce dernier thème peut être mis en rapport avec un usage juridique important.

(36) Cf. *Tso tchouan*, C., t. III, p. 752 et *ibid.*, t. III, p. 437, un passage significatif :

> « … la mère (de Chou-hiang) voulait lui faire épouser une fille de sa propre famille. Chou-hiang lui dit :
>
> — Mes mères (*sic : système classificatoire de parenté. Mères = femmes de mon père ou des frères de mon père*) sont nombreuses et mes frères en petit nombre. Je me tiens en garde contre (les filles de mes) oncles maternels (*ce terme veut dire aussi beau-père*)

c'est-à-dire : j'ai peur qu'elles n'aient pas suffisamment d'enfants (mâles).

[On notera que les Chinois donnaient, entre autres raisons de la pratique exogamique, celle-ci : les mariages entre parents (*agnatiques*) ne procurent point de descendants. Ici se révèle une idée analogue à propos des mariages

entre parents utérins (mariages qui pourtant sont réguliers). Il est clair que cette dernière idée est récente, dérive de la première, et que toutes deux sont des interprétations de coutumes et non des croyances explicatives.]

(37) Voir *Polyg. soror.* La règle est indiquée par les rituels ; plusieurs textes affirment la pratique (par ex. : *Tso tchouan*, C., I, 254, *ibid.*, 359 et p. 410. Le *Chouo yuan*, chap. 19, donne l'indication extrêmement précieuse que l'opposition de deux générations consécutives se manifestait pour les vivants dans l'habitation. *Un fils ne peut habiter où habita son père*. Cet ouvrage établit un parallélisme entre la disposition des tablettes dans le temple et l'organisation de la résidence familiale.

(38) Dans le pays de Tch'ou, tout au moins, on lui oppose le principe du minorat ; Cf. Sseu-ma Ts'ien, *Mémoires historiques* (dorénavant cité, *S. M. T.*), t. IV, p. 349. Partout le droit des frères (reste de l'organisation agnatique indivise) s'oppose à celui des fils ; Cf. *S. M. T.*, t. IV, p. 112 et 233 (texte important : on voit l'héritage revenir au fils [branche aînée] par l'intermédiaire du frère mineur. Le passage est sensible d'une conception juridique à l'autre). Cf. *ibid.*, p. 380 : *l'héritage est proposé aux frères pour qu'ils le déclinent*. Voir encore *Li ki*, C., t. I, p. 107.

(39) Cf. par ex. : *S. M. T.*, t. IV, p. 78, et *Tso tchouan*, C., t. III, p. 299.

(40) Cf. par ex. : *S. M. T.*, t. IV, p. 78, 311 (discussion remarquable), 17, 281, 466. Aj. *Tso tchouan*, C., t. I, p. 79.

(41) Se reporter à ma *Polyg. soror*.

(42) :

- Le divorce de même : la répudiation ne peut porter que sur le groupe entier des femmes. *Polyg. soror.*, [note 80].
- Le mariage fait du groupe féminin un sujet juridique collectif ; la répudiation du groupe polygynique détruit la collection qu'il a constituée juridiquement ; Cf. *Li ki*, C., t. I, p. 748.
- L'état de veuvage n'est établi qu'à la mort du groupe entier ; Cf. *Tso tchouan*, C., t. I, p. 485.
- La maternité est collective : elle est le fait du groupe entier ; Cf. plus haut, [note 36], et *Polyg. soror.*.
- L'autorité reconnue aux douairières est exercée collectivement par le groupe ; Cf. *Tso tchouan*, C., t. II, p. 457.

(43) Je signale quelques traces de lévirat qui m'avaient précédemment échappé. Tchouang tseu rapporte (chap. 29, trad. Wieger, p. 475) que le duc Houan de Ts'i, après avoir tué son frère aîné et l'avoir remplacé au pouvoir, en épousa la veuve (indication précieuse sur l'importance de l'influence féminine dans la vie seigneuriale). Le *Tso tchouan* (C., I, 196) montre un membre de la famille de Tch'ou cherchant à séduire (afin d'accroître son prestige) la veuve de son frère aîné.

(44) L'admission de la nièce dans le groupe polygynique procède d'un principe analogue à celui qui conduit le père à usurper la femme ou la fiancée du fils. Voir plus haut note 35. Voir *Tso tchouan*, C., t. II, p. 501.

(45) Voir sur ce point *Religion des Chinois*, p. 24-30, 68 et suiv.

(46) Cf. *ibid.*, p. 62 et 127. — Cf. *Dépôt de l'enfant sur le sol*, *Rev. arch.*, 1921, t. XIV, p. 318 et 360.

(47) *S. M. T.*, chap. 126. Biographie de Chouen Yu-k'ouen. Ce personnage était un mari-gendre de la Maison de Ts'i.

(48) Cf. *Dépôt de l'enfant sur le sol*, *Rev. arch.*, 1921, t. XIV, p. 360 (note 1).

S. M. T., t. II, p. 168, montre le fondateur de l'unité chinoise, Ts'in Che Houang-ti, prenant une mesure draconienne contre les maris-gendres. J'ai l'impression que le gouvernement du premier empereur prit à tâche de répandre dans le peuple les principes du droit et de la morale aristocratiques. La mesure rapportée par *S. M. T.* ne doit pas avoir été isolée. Ts'in Che Houang-ti se vante dans les vers de ses inscriptions d'avoir propagé les règles de la séparation des sexes (Cf. *ibid.*, p. 142, 166 et 188) et interdit le mariage des veuves (*ibid.*, p. 188).

L'usage des maris-gendres a persisté jusqu'à nos jours (voir P. Hoang, *Le mariage chinois*, p. 99-100 et suiv.).

(49) Cf. *La vie et la mort*, p. 17 et suiv.

(50) *Tso tchouan*, C., t. III, p. 700, dans une formule de serment : « En Haut, il y a (pour témoins) le ciel ; en Bas, il y a les princes défunts. »

(51) *La vie et la mort*, p. 21, et *Che king*, C., plus particulièrement p. 393-394.

(52) Le principal document se trouve au *Tso tchouan* (C., t. III, p. 142-143) : on y voit seulement d'ordinaire la distinction des deux âmes ou plutôt des deux groupes d'âmes. En fait, ce passage a pour intérêt essentiel d'indiquer fortement les conditions de la survie :

> « Par l'usage d'un grand nombre d'essences d'êtres, les âmes deviennent vigoureuses : c'est par (l'effet de) leur robustesse essentielle (ainsi acquise) qu'elles arrivent à l'état d'êtres spirituels (*spiritualisation, illumination* : *qualité des Esprits de toutes sortes*). D'UN HOMME OU D'UNE FEMME DU COMMUN, s'ils meurent de mort violente (*et non à bout de vie*), il se peut que leurs âmes aient le pouvoir d'entrer par possession dans [une forme (ou un corps ?)] humaine, de manière à être des Démons (*expression qui s'oppose à* [] *: est esprit qui reçoit un Culte régulier ; est Démon qui n'y a point droit ; tel est le cas du mort plébéien* [*s'il survit*]*, ou d'un noble frappé de la peine suprême, la privation de culte*). À plus forte raison le peuvent les âmes de Leang Siao, descendant de notre défunt prince Mou-kong, petit-fils de Tseu-leang, fils de Tseu-eul, qui fut Ministre dans notre pays, charge où (son grand-père, son père et lui) s'étaient succédé pendant trois générations. Bien que (notre pays de) Tcheng ne soit pas opulent et soit, comme on dit, une chétive seigneurie (*modestie de rigueur*), cependant, quand TROIS générations ont tenu le gouvernail de l'État, pour elles l'usage d'êtres, certes, a été considérable, pour elles l'acquisition d'essences, certes, fut faite en nombre élevé, pour elles la famille (*branche familiale : l'ensemble des parents commandés par les trois personnages*) a, en outre, été une grande (famille). LE (POUVOIR DE) POSSESSION (DE LEANG SIAO) (S'EST) AINSI (TROUVÉ) RENFORCÉ et, de plus, il est mort de mort violente (*et non à bout de vie*) : qu'il ait eu le pouvoir d'être (*et d'apparaître à titre de*) démon (kouei), n'est-ce pas régulier ?

Ce passage montre que la survie dépend de la nourriture et que la nourriture susceptible d'assurer la survie est le privilège des nobles (Cf. note 24 : les nobles sont « les mangeurs de viande ») ayant

1. des ancêtres pourvus d'un culte ;

2. le commandement d'un groupe familial ;
3. une charge féodale et un domaine.

On verra plus loin que les *êtres dont les essences nourrissent les âmes* et qui sont tirés du domaine ou reçus en hommage, servent aussi à donner les emblèmes qui marquent le rang nobiliaire et caractérisent un individu et son groupe.

— Sur la nourriture du chef, voir encore *ibid.*, t. I, p. 419 (offrande du tigre de sel).

(53) Sur la nécessité de posséder un domaine pour pouvoir rendre un culte, voir *Tso tchouan*, C., t. II, p. 380. Il convient que le domaine comprenne autre chose que des champs cultivés, car il doit fournir aux Ancêtres et au Chef, quand il communie avec eux, du gibier et du poisson. Voir *Tso tchouan*, C., t. II, p. 561. Cf. *ibid.*, t. III, p. 139, le récit de tractations destinées à obtenir un domaine qui soit un vrai domaine, c'est-à-dire qui contienne une montagne.

— Noter le rôle essentiel joué par un vassal, l'intendant du domaine, dans les rites funéraires (Cf. par ex. *Yi li*, C., p. 444 et 450) : il plante la tablette provisoire sur laquelle va être bâtie l'effigie du mort et dressée sa bannière.

— Un rôle aussi important est joué par un autre vassal, le forestier, chargé du rappel de l'âme que l'on va fixer sur la tablette (Cf. *Li ki*, C., t. II, p. 204).

(54) Voir *Che king*, C., p. 57, 346, 361-363, 397 et 405.

Le Fondateur a le pouvoir de déterminer l'orientation et de consulter les sorts (Cf. p. 67). L'orientation de la ville demande :

1. une observation des ombres, destinée sans doute à fixer la direction du Sud et des autres points cardinaux ;
2. une observation du Yin et du Yang (Cf. p. 362) de la contrée.

Ce passage du *Che king* constitue, je pense, la première mention des croyances qui sont à l'origine de la géomancie ; il atteste le rôle directeur joué en pareille matière par les idées de Yin et de Yang à l'époque la plus haute que nous puissions atteindre, celle de la rédaction des Chants sacrificiels du *Che king*, laquelle ne peut guère être rapportée plus bas que l'un des deux siècles qui précèdent le VIe siècle avant l'ère chrétienne.

— *J'emploierai tout au long de cette étude l'expression* VILLE (*uniquement pour abréger*) *dans le sens de* : AGGLOMÉRATION RELATIVEMENT IMPORTANTE ET RELATIVEMENT PERMANENTE. Dans les récits légendaires, les villes ont tout l'air de ressembler à des camps. Rien ne dit, d'autre part, qu'elles aient été plus que de gros villages.

(55) Un problème de cet ordre ne peut être traité de façon positive que si l'on possède une série de renseignements statistiques : sinon, on en revient toujours à des explications tirées d'une théorie des *compromis*.

(56) En Chine et pour le sujet qui nous occupe, nous ne pouvons trouver en fait de documents que des LÉGENDES HISTORISÉES : *les réflexions qui vont suivre visent uniquement ce type de documents.*

(57) Le progrès est sensible quand, des *Prolégomènes* de Legge à ses *Chinese Classics*, on passe à l'*Introduction* écrite par M. Chavannes pour sa traduction des *Mémoires historiques* et au mémoire de M. Pelliot sur le *Chou king en caractères anciens et le Chang chou che wen*, Mémoires concernant l'Asie orientale, publiés par l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres (cité dorénavant : PELLIOT, *Chou king*).

(58) Cf. PELLIOT, *Chou king*, p. 147 et suiv.

(59) Cf. *ibid.*, p. 169 et suiv.

(60) Cf. PELLIOT, *Chou king*, p. 126 et n. 1 de ladite page.

(61) *S. M. T.*, t. V, p. 437.

(62) *Louen yu*, VII, 10. Maxime reproduite par *S. M. T.*, t. V, p. 412.

(63) Comme beaucoup de formules où se révèle, dit-on, ce que l'on appelle l'agnosticisme de Confucius, celle-ci a, peut-être, primitivement, simplement traduit la *prudence réelle* du Sage en matière de choses religieuses. À mon avis, Confucius *s'interdisait* à l'ordinaire de parler de prodiges afin de n'en point provoquer et en vertu du principe que Dieux et Hommes ont des domaine *séparés*. Mais, consulté sur un prodige *réalisé*, pourquoi n'en aurait-il point parlé.

(64) *S. M. T.*, t. V, p. 438 :

> « Sseu-ma Ts'ien aurait pu aisément multiplier ces textes qui *sentent l'hérésie*, car ils abondent dans la littérature non confucéenne... il *devait* sentir que la légende ou l'esprit de polémique y jouaient un trop grand rôle ». (C'est moi qui souligne.)

(65) Me permet-on une anecdote ? En août 1908, à Corte, une petite fille (qui sortait de l'école primaire) m'a appris *le fait* de la mort d'E. Arène (qui, même en Corse, n'était pas un Dieu) : « Cette nuit ! il a fait grand vent ! c'est qu'Emmanuel Arène, il est mort ! » Je me porte garant que cette phrase n'est pas le doublet d'un texte sur la mort de César ou la mort du duc de Tcheou, — ni une interpolation de la légende dans l'histoire. C'est un schème résultant d'une association *imposée* de données thématiques, et c'est aussi le point de départ de l'enregistrement d'un fait historique.

(66) Cf. *S. M. T.*, t. I, *Introduction*, p. XIII et suiv.

(67) Cf. *S. M. T.*, t. I, p. 208.

(68) Cf. *Che king, C.*, p. 349. Voir *Rev. arch.*, t. XIV, p. 331 et 334.

(69) Cf. *S. M. T.*, t. I, p. 210.

(70) Cf. *S. M. T.*, t. I, p. 95.

(71) Voir le récit des *Aventures errantes* du futur duc Wen de Tsin in *S. M. T.*, t. IV, p. 283 et suiv. Cf. les récits sur le Fondateur des Han, *ibid.*, t. II, p. 324 et suiv. Est-il permis de remarquer :

1. que le style des historiens n'est jamais plus vif et plus brillant que dans de pareils passages ;
2. que la beauté de ce style « concis, clair, vigoureux », « froid, impassible ») fait au critique l'impression de donner des événements « une photographie merveilleusement nette » (cf. Cf. *S. M. T.*, t. I, *Introduction*, p. CLXIII-V) ceci, au moment même où le chroniqueur raconte la fable la plus étrange de son œuvre ?

— Chronologie à part, les parties de l'œuvre de Sseu-ma Ts'ien qui se rapportent aux temps les plus récents, donnent, à bien des égards, le sentiment qu'elles sont les plus romanesques de toutes. Les légendes contiennent une sorte de vérité. Quelle vérité y a-t-il dans les romans ? Ceci sort de notre sujet.

(72) Si l'aspect *roman* est sensible dans les récits que fait Sseu-ma Ts'ien du début des Han, c'est qu'il écrivait à l'époque de cette dynastie et que le

prestige de celle-ci s'accommodait mieux d'une gloire épique que d'une histoire épurée par la critique orthodoxe.

(73) Cf. *S. M. T.* donne des dates à partir de 841 avant Jésus-Christ (Cf. t. I, p. 275).

(74) Sur les incertitudes de la chronologie chinoise et les systèmes qui s'opposent, voir l'étude de M. Chavannes qui forme l'Appendice I du t. V de *S. M. T.* Je crains que M. Chavannes ne se soit montré trop optimiste. Par exemple, il semble bien qu'on ait cherché à donner une durée approximative de 500 ans à chacune des dynasties royales, et. aussi, à mettre 500 ans d'intervalle entre Confucius et Tcheou-kong. 500 est un grand total.

(75) Par exemple, dans les Annales écrites sur bambou, *Tchou chou ki nien* (citées dorénavant : *Annales sur bambou* et citées directement, bien qu'il existe une traduction de Legge, les commentaires formant le seul intérêt de cet ouvrage).

(76) Les textes relatifs à cette anecdote seront étudiés dans le corps de l'ouvrage, sous le titre : L'entrevue de Kia-kou.

(77) J'ai montré le caractère conventionnel que prenait en Chine l'expression des émotions dans un article paru dans le *Journal de Psychologie*, 19e année (15 janvier 1922), p. 97-118 : *Le langage de la douleur, d'après le rituel funéraire en Chine classique*. On y verra comment des thèmes peuvent servir à exprimer la pensée et à déterminer l'action, par exemple p. 111 et n. 67. — L'historien part de ces données pour les transformer en faits historiques, dont l'idéal est la date pure localisée.

(78) Le mot doublet est amphibologique : on a tort de ne point l'éviter quand on ne songe pas à une espèce de plagiat. Je choisis, pour la discussion, un exemple à propos duquel j'ai fait la faute de dire doublet quand il eût fallu dire : thème mythique. Cf. *Relig. des Chinois*. — Sur la Mère des Yin, voir *Fêtes et Chansons*. On trouvera plus loin p. 372 et suiv., les faits qui se rapportent à l'autre exemplaire du thème.

(79) Ce canevas est indiqué au début du chapitre : Le *Sacrifice du Héros et la Danse dynastique.* On peut trouver des raisons de croire que l'histoire des Yiu a été copiée sur celle des Tcheou : ces raisons sont, en fait, mauvaises.

(80) J'avertis expressément que les titres de certains de mes paragraphes (tels que : *L'exécution de Tch'e-yeou*) n'ont qu'une valeur de rubriques. 1° Je n'ai pas cherché à tout dire, mais simplement ce qui se rapportait à mon sujet ; 2° quand il se trouve que j'ai à peu près tout dit, je n'ai pas cherché — au moins en principe — à démêler les éléments juxtaposés, ce travail, dans la plupart des cas, étant vain et passablement arbitraire. Qu'on ne cherche donc ici aucune *monographie,* mais des *essais* successifs pour retrouver, dans des légendes diverses, la trace de certains milieux d'idées ou de faits.

(81) D'où le risque de ne point être complet. Ce risque est, en fait, moins grand qu'on ne pourrait craindre. En tout cas, il vaut d'être couru, étant donné le danger infiniment plus grave qu'on espère éviter.

(82) Il faut entendre plusieurs lectures — toujours faites en évitant de garder à proximité la traduction, quand il en existe une. On verra plus loin que les faits les plus précieux (qui sont certaines connexions) ne se révèlent que par des détails de style et de composition : procédés qui ne se découvrent qu'à l'usage. Quand on en a découvert un nouveau, il n'y a qu'à recommencer les dépouillements. Il faut aussi les recommencer chaque fois qu'on entrevoit une piste nouvelle : par exemple, des diverses lectures que j'ai faites du *Tso tchouan,* l'une a été entreprise pour recueillir les noms conservés des portes

de la capitale de Song ; quand, après m'être occupé des portes, j'ai été amené à penser que les marais avaient aussi leur intérêt, j'ai dû reprendre la lecture.

(83) On verra, aux citations, les œuvres qui m'ont été le plus utiles. Il faudrait avoir tout lu : je me suis borné à lire les classiques, la collection dite « *Han mei ts'ong chou »,* les plus anciens des « *Tseu ».* Je dois dire que je n'ai pas lu toutes les œuvres avec la même attention.

(84) Celles que j'ai lues avec le plus d'attention sont : les *Élégies de Tch'ou* et les odes de Sseu-ma Siang-jou, Lie tseu, Tchouang tseu, Mei tseu, Houai-nan tseu, Han Fei tseu, Yen tseu, le *Lu che tch'ouen ts'ieou,* le *Louen heng,* — J'indique toujours les références en renvoyant aux divisions classiques des ouvrages : *ceci afin d'éviter un renvoi à une édition spéciale.* Je me suis systématiquement tenu aux éditions courantes : je ne donnerai donc aucune bibliographie. Je ne chercherai en aucun cas à établir des corrections de textes (sauf note 662, une simple erreur de graphie) : ces corrections partent toujours d'une idée préconçue et l'on verra (voir p. 429 et note 1539) que, souvent, les erreurs de graphie sont extrêmement instructives.

(85) On trouvera, sous le sous-titre *Le Hibou,* un bon exemple d'association traditionnelle décelée par le rythme. Le lecteur à ce moment aura appris la valeur de l'association Hibou-Tambour ; puis il verra un poète rapprocher le Hibou d'un Dragon ; or, le dragon servait d'ornement aux suspensions de tambours. Il est à peu près certain que le poète ne connaissait aucune des raisons de fait qui faisaient associer le hibou au tambour : il se trouve qu'on a la preuve que ses contemporains ne les connaissaient point. Il y eut donc association traditionnelle, imposée, et non jeu libre de l'association imaginative.

(86) Les œuvres de ce type que j'ai lues avec le plus d'attention sont : Sseu-ma Ts'ien (toujours préféré au *Chou king*), le *Tso tchouan,* le *Kouo yu*, le *Wou Yue tch'ouen ts'ieou,* les *Annales sur bambou,* le *Mou t'ien tseu tchouan, le Chan hai king.*

(87) Par exemple un littérateur, Houai-nan tseu, conserve deux exemplaires du thème du dévouement du Héros Fondateur ; l'un d'eux, le plus célèbre, n'est pas éliminé par les *Annales sur bambou ;* les deux sont éliminés par Sseu-ma Ts'ien. Celui-ci, en revanche, conserve une transposition très historisée du même thème. Voir *Le Sacrifice du Héros et la Danse dynastique.*

(88) Cf. *S. M. T.*, t. I, *Introduction*, p. CXLIII.

(89) Cf. *ibid.,* p. CXCI et suiv. Option très personnelle, Sseu-ma Ts'ien ayant soutenu cette théorie dans la Commission instituée pour la réforme du calendrier, Cf. *ibid.,* XXXIV-XXXVI.

(90) Cf. *ibid.,* p. LI et ssuiv.

(91) Cf. *ibid.*, p. CCXIV et suiv.

(92) Cf. *S. M. T.*, t. I, note 01.164

(93) Ceci peut se deviner en constatant que l'on arrive à expliquer les listes aussi bien par l'une que par l'autre des théories sur les Cinq Éléments, Cf. CHAVANNES, *Mission archéologique dans la Chine septentrionale,* texte, t. I, p. 128-129 et note 1 de la page 129 :

> « Cette explication diffère de celles que j'avais données précédemment... j'avais dit que le sculpteur admettait la théorie suivant laquelle les éléments se succèdent en se *produisant* les uns les autres ; il n'en est rien et pour rendre compte du bas-relief, il faut se fonder sur la théorie suivant laquelle les éléments se

succèdent en se *détruisant* les uns les autres. D'autre part, dans ma traduction de Sseu-ma Ts'ien (t. I, note 00.129), j'ai dit que, pour le sculpteur, Fou-hi et Niu-koua devaient régner tous deux par la vertu du bois ; il me paraît au contraire maintenant que Niu-koua *doit* représenter l'élément métal.

(94) Cf. *Rev. arch., 1921, p. 321*. Voir plus loin, p. 369 et suiv.

(95) Par exemple *Li ki*, C., t. I, p. 785.

(96) Cf. *S. M. T.,* t. I, p. 41-42 et note 01.164.

(97) Cf. *ibid.,* p. 39 : l'expression laisse supposer l'emploi d'un droit successoral caractéristique de la famille indivise.

(98) Cf. *ibid.*, p. 37.

(99) Cf. *ibid.*, p. 73.

(100) Il est bien entendu que je ne veux rien préjuger sur la réalité historique des Dynasties Royales ou même sur celle des Cinq Souverains. Réels ou non, il ne reste sur eux que des données légendaires.

(101) On trouvera en tête de chacune des trois parties de cet ouvrage un chapitre préliminaire. Il vise à faire connaître les milieux documentaires où sont puisés les renseignements qui vont être utilisés — à faire pressentir les connexions des documents et des faits — et, ainsi, à orienter l'étude.

(102) Voir : *Comment est créé un Lieu-Saint royal.*

(103) Voir : *L'exécution et la danse de Fang-fong.*

(104) Voir : *Les Inspections du Souverain.*

(105) Voir : *Les Monstres bannis.*

(106) Voir : *L'entrevue de Kia-kou*.

(107) J'ai éliminé systématiquement tout ce qui est érudition pure. On ne trouvera de discussions qu'à propos de quelques textes qui servent à établir des faits importants. Ces discussions ont été rejetées dans les notes.

(108) Le manuscrit a été lu par ma femme, MM. Herr et Mauss. J'ai fait de mon mieux pour utiliser leurs avis. Si ce livre est muni d'un index, c'est que j'ai préféré leur sentiment au mien. — M. Przyluski m'a aidé à corriger les secondes épreuves. — Je dois de très vifs remerciements au personnel de l'Imprimerie Nationale. — J'ai enfin à exprimer ma reconnaissance aux membres de la Commission de la Caisse des Recherches scientifiques et, particulièrement, à M. le Directeur de l'Enseignement supérieur : la subvention accordée pour la publication de cet ouvrage a permis d'en réduire sensiblement le prix de vente.

(109) Cf. Rapport annuel, Annuaire de l'École pratique des Hautes-Études, Section des études religieuses, 1908-1909, et R. HERTZ, *Le péché et l'expiation dans les sociétés primitives, Revue d'histoire des religions*, juillet-octobre 1922, p. 56.

(110) Mon étude ne touche pas aux institutions impériales. Sur le caractère individualiste que prend alors l'économie, voir *S. M. T.,* t. III, p. 538 et suiv.

PREMIÈRE PARTIE : SACRIFICES DE DANSEURS ET DE CHEFS.

Chapitre préliminaire : La CRÉATION du PRESTIGE

(111) La première partie de ce livre groupe des faits empruntés principalement à des textes historiques et à une période pour laquelle existe une chronologie. Le chapitre préliminaire cherche à montrer dans quelle voie doit être engagée la recherche, et comment les faits historiques de cette période doivent être interprétés.

(112) Dans un passage extrêmement important (il sera utilisé plus loin sous le titre Le Lieu-Saint de Song) qui se trouve au 8e chapitre de Mei ti, est signalée l'obligation : 1° d'inscrire dans la chronique locale (*tch'ouen ts'ieou* i. e. printemps-automne =chronique) certains faits (en l'espèce des faits notant des interventions divines) ; 2° de communiquer la rédaction aux autres seigneuries.

— Le *Tso tchouan* indique fréquemment que tel fait n'est pas mentionné dans le *Tch'ouen ts'ieou* parce qu'il ne fut pas annoncé officiellement à Lou, soit par oubli et faute protocolaire, soit parce que Lou n'avait point de traité avec la seigneurie où le fait était arrivé. Dans le détail, il n'est pas sûr que l'explication soit toujours exacte, mais le fait important est celui-ci : la rédaction appartenait aux annalistes locaux.

(113) Sseu-ma Ts'ien et son père occupèrent cette fonction et eurent le titre de *T'ai che kong*. Pour marquer l'aspect religieux de cette fonction, M. Chavannes a traduit (*S. M. T.*, t. I, *Introduction*, p. IX) : « duc grand astrologue ». Le mot *kong* ne semble pas correspondre à un titre nobiliaire, c'est une simple marque honorifique. Astrologue ne rend qu'une des attributions du *T'ai che*. Il convient de conserver la traduction de Biot (*Tcheou li*, t. I, p. 413 : grand annaliste). Le *Tcheou li* (*ibid.*, trad. Biot, t. II, p. 104 et suiv.) met au premier rang la fonction d'archiviste : rédacteur et gardien des précédents de toutes sortes (précédents astrologiques compris). Les *che*, annalistes, paraissent avec le même rôle dans le *Tso tchouan*.

(114) Cf. *Tso tchouan*, C., t. II, p. 426 (Cf. *S. M. T.*, t. IV, p. 72). La charge d'*annaliste* semble un fief confié à une famille. Par honneur professionnel, deux frères s'exposent à subir la mort plutôt que de rédiger incorrectement ; quand on les a tués, le troisième frère refait une rédaction correcte. [En l'espèce, il écrit [a] et non [b] pour enregistrer un meurtre, le premier terme impliquant un jugement défavorable.]

(115) Un prince veut tuer un ministre trop puissant ; le ministre parvient à s'enfuir et un de ses parents tue le prince. Le ministre fugitif n'ayant pas passé la frontière et, par suite, restant responsable, le Grand Annaliste écrit que le ministre a assassiné le prince ; de plus il écrit [a] et non [b] ; le premier terme caractérise le crime d'un vassal contre son prince : la fuite *à l'intérieur du territoire* n'a pas rompu le lien d'inféodation. Confucius déclare que l'Annaliste a fait son devoir. Il félicite le ministre (redevenu puissant grâce au meurtre) d'avoir accepté le jugement de l'histoire. Il regrette enfin que le ministre n'ait pas passé la frontière : tout blâme eût été évité. Cf. *Tso tchouan*, C., t. I, p. 572 et suiv. Cf. *S. M. T.*, t. IV, p. 316.

(116) Une apparition divine est-elle signalée ? Le chef consulte l'Annaliste et celui-ci, *à l'aide de précédents*, identifie l'auteur de l'apparition. Il reconnaît Tan-tchou, fils de Yao ; il apprend que le nom de famille de Tan-tchou est Li. Les Esprits n'acceptent de nourriture que de leurs parents. Le consultant sait dans quelle famille il devra choisir le sacrifiant et le représentant de l'Esprit

(Tan-tchou) auquel il va sacrifier. Cf. *Kouo yu, Tcheou yu*, 15e année du Roi Yeou. Rap. *Tso tchouan*, C., t. III, p. 137-138, et *Kouo yu* (*Tsin yu*), ch. 14. (Apparitions de Kouen, père de Yu-le-Grand.) Cf. encore *Tso tchouan*, C., t. III, p. 631.

(117) Il y a pétition de principe puisque les idées historiques de Confucius, telles qu'on peut les imaginer d'après le passage cité plus haut (*Tso tchouan*, C., t. I, p. 572), ne sont connues que par l'intermédiaire d'œuvres (par exemple le *Tso tchouan*) qui, précisément, prétendent être une application de ces idées, mais ne sont que des œuvres tardives et remaniées de l'école dite confucéenne.

(118) Ceci implique une hypothèse sur la transformation de la *morale féodale* (ou plutôt des diverses variétés locales de la morale féodale) en une *morale noble* créée, au profit de tous, par les *lettrés*. Le passage semble attesté par un fait sémantique : le mot qui désigne d'abord les *lettrés* (avant qu'ils ne soient groupés en une École définie) est celui qui désigne originairement la dernière classe de la *noblesse féodale*. J'ai décrit la transformation aux pages 102 et suiv. de la *Religion des Chinois*. Elle mériterait une étude systématique : c'est un excellent cas de généralisation (combinée à une intellectualisation) des idées morales. L'étude des progrès de l'interprétation morale du *Che king*, faite à l'aide des citations de ce texte dans le *Tso tchouan* et œuvres analogues, peut aussi fournir des faits de premier ordre. Voir *Fêtes et Chansons*, p. 13-15.

(119) En même temps que s'opérait un divorce entre la morale et les autres techniques : celles-ci furent recueillies par les Taoïstes. C'est de la période des écoles ambulantes et spécialisées qu'il faut faire partir la séparation de la pensée chinoise en deux grands courants. Ceux-ci ne s'opposèrent nettement qu'au début de l'ère impériale. Il en sortit alors l'École confucéenne et l'École taoïste.

(120) J'ai déjà signalé l'allure mi-épique, mi-romanesque des Aventures errantes du duc Wen de Tsin.

(121) Le *Kouo yu*, que la tradition attribue au même auteur que le *Tso tchouan*, est très nettement un recueil de *Conciones*. Les discours sont nombreux dans le *Tso tchouan*. Toujours présentés comme historiques, ils sentent le plus souvent la rhétorique d'école — ce qui sans doute ne veut pas dire qu'ils ne soient jamais historiques. On apprenait à discourir dans les écoles et l'on discourait dans les Conseils des seigneuries.

(122) Nombreux débris de traités de divination, d'astrologie, etc. : de toutes les techniques qui, par la suite, prirent un aspect spécialement taoïste.

(123) Voir PELLIOT, *Chou king*, p. 135, note 1 :

> « La question du *Tso tchouan* n'est pas beaucoup plus claire que celle du *Chou king*. Il est hors de question que ce commentaire ait été fait par le Tso-k'ieou Ming (ou *Tso* K'ieou-ming) qui est nommé dans le *Louen yu*. Il y a donc toute apparence que le nom de Tso-k'ieou Ming donné à l'auteur du commentaire soit une addition du temps des Han. D'autre part ce commentaire apparaît sous les Han d'une façon un peu inquiétante, mêlé aux histoires de faux manuscrits archaïques qui nous occupent ici. Sous les Han occidentaux, le *Tso tchouan* ne fut guère estimé. Lieou Hin perdit sa charge de bibliothécaire pour s'être fait son défenseur ; la fortune du *Tso tchouan* ne commence qu'au premier siècle de notre ère. À ce moment Wang Tch'ong rapporte sur le *Tso tchouan* des traditions lien étranges. (Forke, *Lun-heng*, I, p. 462-463.) Un savant japonais

a publié dans le Tôyôgaku-hô une longue étude où il tentait de démontrer que le *Tso tchouan* était une production apocryphe ; il vaudra certainement d'y regarder de près. Sans aller jusqu'à admettre en bloc avec Allen que les classiques chinois sont une collection de faux, il se peut que leur étude, quand on l'aura poussée assez à fond, amène à en séparer un déchet considérable. »

(124) On trouvera de bons exemples dans les chapitres : Captifs sacrifiés et Chefs sacrifiés. Sur la valeur de [][] « honnête homme » Cf. *Religion des Chinois*, p. 113.

(125) Par exemple le thème du père ravissant la fiancée du fils est marqué de façon beaucoup plus nette dans *S. M. T.*, t. IV, p. 106-107 que dans le *Tso tchouan*, traduction Couvreur, t. I, p. 1-2. Voir une comparaison de textes au chapitre *L'entrevue de Kia-kou.*

(126) Cf. *Li ki*, C., t. I, p. 678.

« Ses actes étaient notés par l'annaliste de gauche ; ses paroles par l'annaliste de droite.

— Un des noms du *Chou king* est le : *Chang chou*. Ce nom est expliqué par le *Ts'ien Han chou* (Cf. PELLIOT, *Chou king*, p. 124, n. 1) de la façon suivante : Les historiens de gauche notaient les paroles et les historiens de droite notaient les faits [sic : noter la contradiction]. (Les relations de) faits s'appelaient *Tch'ouen ts'ieou* ; (les relations de) paroles s'appelaient *Chang chou*. L'étymologie graphique prétend retrouver une action matérielle dans *Tso* gauche, et montrer que la bouche entre dans la composition de droite.

— *Tso tchouan* est une expression formée du mot : commentaires, traditions, qui suit le mot *Tso*. *Tso* qui est pris ici pour un nom propre, signifie « gauche »

(127) Tch'ong-eul, le (futur) duc Wen de Tsin, allant à une entrevue qui doit être décisive pour sa carrière, élit pour assistant, parmi ses compagnons, le plus disert (Cf. *Tso tchouan*, C., t. I, p. 348). On voit, en effet, que, au cours de l'entrevue, Tch'ong-eul sait choisir avec à propos, quand c'est son tour de chanter, des vers qui prennent aussitôt la valeur utile d'une allégorie précise. Il déclenche ainsi, avec le chant de réponse, une promesse allégorique ; celle-ci est immédiatement transformée en promesse effective à l'aide d'un geste rituel (prendre au mot et se prosterner) que son compagnon inspire et dont il fixe la portée par une déclaration expresse. On verra plus loin (L'entrevue de Kia-kou), Confucius donner la mesure de son talent dans une circonstance analogue.

— Nous apprendrons — à la fin de cette étude — que le rôle de l'assistant ou du héraut (le Ministre-Fondateur) n'est pas le résultat d'une invention arbitraire.

(128) J'emprunte les dates à la chronologie de *S. M. T.*, Cf. t. IV, p. 47 et suiv., p. 283 et suiv., p. 237 et suiv. ; t. II, p. 25 et suiv. ; t. II, p. 350 et suiv.

Le mot duc est une appellation honorifique constante ; le mot roi témoigne d'une usurpation. Les titres variaient selon les pays : Song, par exemple, était un duché et Ts'i un marquisat. Tous les seigneurs peuvent porter, au moins dans leurs États, le titre de duc. Duc, d'autre part désigne le plus haut degré de la hiérarchie : duc, marquis, comte, vicomte, baron. On verra plus loin la définition du mot hégémon : un des termes que ce mot traduit signifie comte. Le mot seigneur traduit une expression où entre le terme qui, lorsqu'on le

prend dans sa valeur de titre hiérarchique, se rend par marquis. J'écris roi et non Roi, quand il ne s'agit pas du Fils du Ciel.

(129) Cf. *S. M. T.*, t. IV, p. 55. Noter qu'il n'est question que de quatre États. Song est éliminé.

(130) L'expression *Tchong kouo*, qui a fini par désigner la Chine, est en gros équivalente à l'expression *Chang kouo* « les seigneuries supérieures » (Cf. *S. M. T.*, t. IV, p. 15, n. 4), c'est-à-dire les seigneuries les plus anciennement unies par traités. *Kouo* a le sens de *seigneuries*. *Tchong* peut être rendu par *centrales* : les seigneuries centrales s'opposent aux seigneuries des Marches et aux pays barbares de la périphérie (les Man, les Yi, les Ti [ajoutez les Jong] nommés plus bas par *S. M. T.*) : *tchong* (centre) et *wai* (extérieur) s'opposent normalement.

— Mais *tchong* a, en outre, la valeur de : *union*, *conforme*, et l'expression *tchong jen* signifie : médiateur. *Tchong kouo* ou *Chang kouo* désigne les seigneuries anciennement confédérées et doit être traduit soit par *seigneuries confédérées* quand est sensible l'idée de pluralité, soit par *Confédération chinoise* lorsque l'idée est de marquer l'unité et qu'on oppose le cœur de la Chine aux marches considérées comme barbares.

(131) King est un équivalent de Tch'ou. Tch'ou est considéré comme à demi barbare.

(132) On peut se demander si l'importance attribuée à Tsin par le *Tch'ouen ts'ieou-Tso tchouan* (et un peu moins sensible chez *S. M. T.*) ne s'explique pas par le fait que Lou fut pendant toute la période (avec plusieurs tentatives de révolte) sous la dépendance de Tsin.

(133) :

- Le domaine royal était situé vers le centre, dans le Ho-nan.
- Ts'i est une seigneurie (marquisat) située à l'Est, dans le Chan-tong, voisine des Barbares Lai et, selon la tradition, établie, après conquête, sur leur territoire (Cf. *S. M. T.*, t. IV, p. 39) en rapport, enfin, avec les Barbares de la région de la Houai (Cf. *ibid.*, p. 40 : la tradition veut que Ts'i ait été spécialement chargé de protéger le Royaume contre eux).
- Tch'ou est une seigneurie (officiellement vicomté, *royaume, dit-on, par usurpation de titre*) située au Sud, dans le Hou-pei, en pays considéré comme barbare et où les Man (nom générique des Barbares du Sud) étaient nombreux.
- Ts'in est une seigneurie (comté) située à l'Ouest dans le Chen-si et en rapport avec les barbares Jong (la tradition, Cf. *S. M. T.*, t. II, p. 14, veut que Ts'in ait reçu la charge de protéger le Royaume contre eux).
- Tsin est une seigneurie (marquisat) située (au Nord-Ouest) dans le Chan-si, commandant le cours moyen du Fleuve Jaune — en rapport aussi avec les Jong, ainsi qu'avec les Ti.
- Song est une seigneurie (duché) située dans le centre, Ho-nan, et dont les princes passaient pour descendre des Rois de la dynastie Yin, laquelle avait précédé au pouvoir les Tcheou. Cet État, relativement faible, n'est point nommé par *S. M. T.* dans la liste des États *capables* d'exercer l'hégémonie.

(134) Nom de famille Ki.

(135) Le duc Yin de Lou par le règne de qui commence le *Tch'ouen ts'ieou* accéda au pouvoir la quarante-neuvième année du Roi P'ing (722 ou 721 av. J.-C.) [Cf. *S. M. T.*, t. I, p. 286].

— Les chroniques des différents États féodaux donnent des dates sensiblement à partir de la même époque. *Toutes ces chronologies locales dérivent-elles d'un type unique toujours imité ? Le VIIIe siècle est-il l'époque où furent constituées des archives locales ?* Si l'on admet la deuxième opinion, le synchronisme de l'affaiblissement du pouvoir royal et de la constitution d'archives seigneuriales doit apparaître comme significatif.

— Le Roi resta le maître du calendrier religieux ; il continua de fixer le début de l'année.

— Les chroniques datent d'après les règnes des princes locaux.

— Le Roi P'ing mourut en 720 (*S. M. T.*, t. I, p. 286) après cinquante et un ans de règne.

— La chronologie traditionnelle fixe l'avènement du Roi Wou, fondateur de la dynastie Tcheou, à l'année 1122 (ou 1049) av. J.-C.

(136) *S. M. T.*, t. I, p. 285.

(137) Cf. *Li ki*, C., p. 89.

> « Au-dessus des cinq (sortes de) fonctionnaires (ou des cinq espèces de seigneurs : ducs, marquis, comtes, vicomtes, barons) sont les *Po*. Ils surveillent les quartiers (du Royaume)... Le Fils du Ciel appelle *Po fou* (*fou* = père = oncle, frère du père) ceux qui sont de même famille que lui et *Po-kieou* (*kieou* = oncle maternel = beau-père) ceux qui sont d'une autre famille.

[*Po* marque l'aînesse. C'est aussi le nom des seigneurs du troisième rang (comtes). C'est encore un titre militaire (*Chef*) et, de même que (baron), un mot qui sert à une femme pour désigner son mari (=seigneur.)] Cf. *ibid.*, I, p. 270, 272 et 327. Wen de Tsin (même famille que les Tcheou) fut investi par le Roi en ces termes :

> « *Fou* [(mon) Père (= oncle paternel)] Yi-ho (surnom ?), illustres furent (les Rois) Wen et Wou (*nos ancêtres communs*) ; ils surent prendre soin de leur brillante Vertu qui monta avec éclat en Haut et dont la renommée se répandit en Bas. C'est pourquoi le Souverain d'En-Haut a fait réussir le Mandat (souverain) dans (les Rois) Wen et Wou. Ayez compassion de ma personne ; faites que je continue (mes Ancêtres) moi, l'*Homme unique*, et que perpétuellement (moi et mes descendants) nous soyons sur le trône.

Alors le duc Wen de Tsin se proclama *Hégémon* (*Po*) (*S. M. T.*, t. IV, p. 303-304).

— Ts'i est d'une autre famille que Tcheou ; le message royal est ainsi formulé :

> « Le Fils du Ciel a sacrifié aux (Rois) Wen et Wou ; il m'a envoyé, (moi) K'ong, présenter en cadeau de la viande de sacrifice à son *Po-kieou* (oncle maternel).

(*Tso tchouan*, C., I, p. 270.) Ts'i se vantait de posséder un droit à l'hégémonie, tenu par héritage de son Héros Fondateur T'ai-kong [lequel était père de la femme du Roi Wou (Cf. *Tso tchouan*, C., t. III, p. 170 ; t. III, p. 257 et *S. M. T.*, t. IV, p. 361)]. Ministre-Fondateur des Tcheou (voir plus loin *Sacrifice du Héros*), T'ai-kong avait reçu l'ordre royal suivant :

> « Les seigneurs des cinq-degrés et les *Chefs* des Neuf-Provinces, Vous, en vérité, châtiez-les (terme significatif des châtiments par les armes) afin de soutenir et d'appuyer la maison des Tcheou.

Ce décret conférait le droit de « marcher à l'Est jusqu'à la mer, à l'Ouest jusqu'au Houang-ho, au Sud jusqu'à Mou-ling, au Nord jusqu'à Wou-ti ». (*S. M. T.*, t. IV, p. 53).

(138) Le futur Roi Wen porta d'abord le titre de *Si-po*, Chef de l'Ouest. Il reçut du dernier des Yin une investiture lui donnant droit de faire des expéditions-châtiments, Cf. *S. M. T.*, t. I, p. 218.

(139) Cf. *S. M. T.*, t. IV, p. 247. Le dernier des princes de Song reçut en surnom le nom du dernier souverain Hia et on lui attribua le même crime qu'au Roi néfaste des Yin, Wou-Yi, mort foudroyé : tirer des flèches contre le Ciel, voir p. 540 et suiv.

(140) *S. M. T.*, t. IV, p. 364.

Sur le jugement que l'entreprise était folle, cf. *S. M. T.*, t. IV, p. 238 :

> « Quand une petite seigneurie prétend présider aux conventions jurées entre les seigneurs, elle attire sur elle les calamités.

(141) *S. M. T.*, t. IV, p. 238. Version différente, p. 347. Le prince de Tch'ou mandé par Song déclare :

> — Puisqu'il me mande, j'irai comme ami ; mais je l'attaquerai à l'improviste et l'outragerai.

(142) Voir p. 73.

Le *roi* Tch'eng de Tch'ou entra en relation avec le Roi, lui envoya des présents et en reçut de la viande de sacrifice : c'est l'entrée dans la Confédération. Nulle investiture spéciale n'est signalée. Le message du Roi fut :

> « Maintenez l'ordre dans vos pays du Sud troublés par les (Barbares) Yi et par Yue, *mais n'envahissez pas la Confédération chinoise*. » *S. M. T.*, t. IV, p. 346.

(143) Voir p. 72.

Ailleurs (*S. M. T.*, t. II, p. 45), nous lisons, en matière de jugement sur le duc Mou :

> « L'*honnête homme* dit (ou les *honnêtes gens* dirent) : « Le duc Mou de Ts'in a agrandi son territoire…. cependant il n'a point présidé l'Assemblée des seigneurs...

(144) Ce dernier s'annexa aussi des territoires ; il passa une revue dans les environs de la Capitale, complimenta le Roi et fit une tentative pour se faire céder les chaudrons sacrés : Cf. *S. M. T.*, t. IV, p. 351. Aucune trace d'investiture spéciale.

(145) Parmi les raisons de la préférence accordée à Houan figure la considération dont jouit parmi les lettrés son ministre Kouan Tchong, auteur supposé d'une œuvre importante (désignée par son nom, le *Kouan tseu*).

(146) Voir plus haut, note 137.

(147) Voir même note.

(148) Cf. *S. M. T.*, t. IV, p. 56 ; cp. p. 87.

(149) Cf. *S. M. T.*, t. I, p. 295, et t. IV, p. 305.

(150) Cette analyse suit (plutôt que l'auteur du *Tso tchouan* qui n'est qu'un anecdotier), Sseu-ma Ts'ien, qui est un historien, c'est-à-dire qui *pense* et qui reconstruit.

(151) L'intention impliquée par les traditions relatives aux Cinq Hégémons et par la reconstruction historique dont ils furent l'objet me paraît pouvoir se résumer ainsi : reculer aussi haut que possible dans le passé — au début de la période *Tch'ouen ts'ieou* : AU MOMENT OÙ COMMENCENT LES CHRONIQUES — la date première de l'usurpation que chaque Maison prétend rendre totale et effective ; — ou, si l'on veut, rendre aussi anciens que possibles les titres à la succession des Tcheou.

(152) Par exemple : les maisons de Wou et de Yue, seigneuries tardivement entrées dans la vie politique de la Confédération chinoise. Voir la note suivante.

(153) Le document le plus significatif sur ce point est le chapitre 2, § 4, du *Lu che tch'ouen ts'ieou*.

- Après avoir nommé les conseillers bons et mauvais des anciens Rois, le texte nomme Kouan Tchong et Pao Chou [cf. *S. M. T.*, t. IV, p. 46, p. 48 (Pao Chou-ya), p. 49 (où sont nommés en outre Si P'ong et Kao Si), p. 370 (où sont nommés Pin Siu-wou et Si P'ong)], comme conseillers de Houan de Ts'i.
- Kieou-fan [Cf. *S. M. T.*, t. IV, p. 283 (Houa Yen, appellation Kieou-fan, y est nommé avec Tchao Tch'ouei, Kia T'ouo, Sien Tchen et Wei Wou-tseu), p. 285, 286, 287, 291, 301 et t. III, p. 295] et K'i Yen comme conseillers de Wen de Tsin.
- Souen Chou-ngao et Tch'en Yin-tcheng (*S. M. T.*, t. IV, p. 351 nomme Wou Kiu et Sou Ts'ong) comme conseillers de Tchouang de Tch'ou ;
- Wou Yuan (*id-e. : in S. M. T.*, Wou Tseu-siu ou Wou-siu, Cf. t. IV, plus particulièrement p. 17-32 et 422-431) et Wen Tche-yi comme conseillers de *Ho-lu, roi de Wou* ;
- enfin, Fan Li (*S. M. T.*, p. 420 et suiv.) et le grand officier Tchong (Cf. *S. M. T.*, t. IV, p. 422 et suiv.) comme conseillers de *Keou-tsien, roi de Yue*.

Lu Pou-wei ajoute que c'est par l'influence de ces conseillers que ces Cinq princes devinrent *Hégémons*.

— On notera le remplacement de Mou de Ts'in [le *Lu che tch'ouen ts'ieou* se rapporte pourtant à la tradition de Ts'in] et de Siang de Song par Ho-lu de Wou (514 à 496) et Keou-tsien de Yue [*in S. M. T.*, de 496 à 465 (?) voir *S. M. T.*, t. IV, p. 433, n. 1). Ho-lu et Keou-tsien appartiennent à la fin de la période *Tch'ouen ts'ieou*.

— Le Nombre (Cinq) reste constant.

(154) Agréablement marié à Ts'i où il s'est réfugié au cours de ses Aventures, Tch'ong-eul, futur duc Wen, pense que :

> « De naissance, l'homme se plaît dans la joie ; qui lui connaît une autre (destinée) ? Je suis résolu à mourir ici et je ne saurais m'en aller.

(*S. M. T.*, t. IV, p. 285). Kieou-fan, alors, enivre Tch'ong-eul et l'emmène de force (*Tso tchouan*, C., t. I, p. 343).

— Le Héros est contraint à subir sa Destinée héroïque. — Ce thème important doit être mis en rapport avec un thème inverse : il ne faut pas (modération rituelle) se jeter au-devant de la Destinée ; il ne convient pas de la vouloir. Le Chef est passif ; les fidèles agissent pour lui.

(155) :

- Tch'ong-eul meurt de faim ; par dérision, des rustres lui offrent une motte de terre. Tch'ong-eul désespéré s'irrite. Kieou-fan lui dit :

  — C'est un présent du Ciel.

  Tch'ong-eul se prosterne pour recueillir la motte et l'emporte précieusement ; Cf. *Tso tchouan*, C., t. I, p. 342.

- L'investiture, dans la Chine féodale et même impériale, se faisait *per glebam*, Cf. CHAVANNES, *Le dieu du sol dans la Chine antique*. App. au *T'ai chan*. Annales du Musée Guimet, t. XXI, voir p. 452 et suiv. Cf. *Relig. des Chinois*, p. 70.

- Dans *S. M. T.*, t. IV, p. 285, il est question d'un vase rempli de terre et c'est un autre vassal, Tchao Tch'ouei, qui est en scène. Il dit :

  — Cette terre (est une marque que) vous posséderez cette terre.

  La scène se passe à Wou-lou. En 632 le duc Wen s'empara de Wou-lou, Cf. *S. M. T.*, t. IV, p. 299.

(156) Cf. *S. M. T.*, t. IV, p. 350. Le roi Tchouang vivait dans la paresse et les plaisirs. En dépit de la peine de mort promise à tout auteur de remontrances, Wou Kin alla le relancer quand il tenait embrassées du bras droit et du bras gauche deux femmes (qui n'étaient même pas de même famille). — Sou Ts'ong n'hésita pas plus à faire des remontrances. Tous deux furent pris pour ministres (à la satisfaction des gens du pays).

(157) Kong-tseu : fils de duc, appellation des fils d'un seigneur autres que l'héritier.

(158) Cf. *S. M. T.*, t. IV, p. 237, Mou-yi est l'aîné du duc (mais de naissance secondaire) ; le duc, avant de succéder s'est d'abord effacé (jang) devant lui. À son avènement, il l'a pris comme conseiller. On verra p. 150 Mou-yi parler au duc au nom des « honnêtes gens au cœur droit ».

(159) Po-li Hi est un sage qui recommande un autre sage (Kien-chou) auprès duquel il s'est instruit, *S. M. T.*, t. II, p. 97.

(160) Kouan Tchong passe pour être un écrivain, auteur du Kouan tseu.

(161) Kouan Tchong est purifié (*S. M. T.*, t. IV, p. 49) à la fumée, Po-li Hi discourt pendant trois jours (*S. M. T.*, t. II, p. 26) et arrive à Ts'in à titre de suivant d'une princesse (*S. M. T.*, t. II, p. 27) — De même Yi lin, Ministre-Fondateur des Yin. Voir plus loin, p. 282.

(162) *S. M. T.*, t. IV, p. 440.

Fan Li, après la victoire, s'excuse de ne pas s'être tué à l'occasion d'une défaite précédemment subie ; il n'a vécu que pour la vengeance ; maintenant il demande qu'on lui octroie la mort. [On notera qu'un compagnon de Tch'ong-eul, quand celui-ci va être rétabli à Tsin, prend soin de demander son congé (*S. M. T.*, t. IV, p. 291) :

> — J'ai fait avec votre Altesse le tour de l'Empire ; mes fautes ont été nombreuses, permettez-moi de vous quitter.

Il détermine par cette *humble menace*, un serment de bon accord dont le Comte du Fleuve (Jaune) est la divinité garante. Un autre vassal Kie-tseu Tch'ouei se rit de cette précaution : on va voir plus bas qu'il finit brûlé sur une montagne et dieu de cette montagne.] Keou-tsien répond à Fan Li :

> — Je me propose de posséder mon royaume en le partageant avec vous ; *si vous n'y consentez pas, je vous accorderai la mort*.

Fan Li s'enfuit aussitôt par voie d'eau (une tradition veut qu'il ait péri noyé). Keou-tsien alors marqua la montagne Kouei-ki comme le lieu que Fan Li recevrait en apanage.

— L'histoire de Fan Li doit être rapprochée de celle de Kie-tseu Tch'ouei ou Kie-tche Tch'ouei, vassal du duc Wen.

Celui-ci a suivi son maître dans ses aventures errantes ; pour le sauver de la faim, il s'est coupé un morceau de la cuisse et le lui a donné à manger (Cf. Couvreur, *Tso tchouan*, C., t. I, p. 355) ; quand le duc est enfin victorieux de ses ennemis et rétabli à Tsin, Kie-tseu Tch'ouei ne réclame point de récompense et *s'évanouit* dans la montagne [Cf. *Tso tchouan*, C., t. I, p. 357 : il *se retira* (terme caractéristique de la retraite-évanouissement des sages dits taoïstes) et mourut]. [Cf. *S. M. T.*, t. IV, p. 296, n. 3, une localité porte le nom de Repos de Kie, en souvenir de Kie-tseu Tch'ouei]. Le duc fit cerner d'une circonférence la montagne Mien-chang où on lui signala que Kie-tseu Tch'ouei avait disparu. Il en fit un fief qui devint « la Terre de Kie-tseu Tch'ouei » (*S. M. T.*, t. IV, p. 296, et *Tso tchouan*, C., t. I, p. 357).

— On notera qu'une tradition veut que le duc ait mis le feu à la montagne pour obliger, dit-on, Kie-tseu Tch'ouei à sortir : Kie-tseu Tch'ouei mourut brûlé (Cf. De Groot, *Fêtes d'Emouy*, p. 212-213). Sur quoi le duc aurait ordonné qu'on s'abstint dorénavant de faire du feu le 5 du 5e mois. [Le *Commentaire du Chouei king*, chap. 6, note la terreur causée au peuple par l'âme du *suicidé*.]

(163) *Le* 5 *du* 5e *mois* est la fête de Wou Tseu-siu [cf. De Groot, *Fêtes d'Emouy*, p. 356. Mais Wou Tseu-siu a fini par être primé par K'iu Yuan, autre conseiller d'État qui, à la suite d'une disgrâce, se jeta à l'eau pour se *suicider*] qui se *suicida* (sur l'ordre de son maître après disgrâce). Wou Tseu-siu fut aussitôt traité en divinité [Cf. *Wou Yue tch'ouen ts'ieou*, chap. 5 (où est mentionnée une montagne de (Wou Tseu-)siu (une armée y sacrifia un *cheval blanc* à Wou Tseu-siu) et *Louen heng*, particulièrement chap. 16 (trad. Forke, *Louen-heng*, t. II, p. 247 et suiv.)].

— On notera que le corps de Wou Tseu-siu fut jeté à l'eau (Wou Tseu-siu est, pendant sa vie, fréquemment mis en rapport avec les Eaux par le Wou Yue tch'ouen ts'ieou) dans une *outre* (en peau de cheval ou en peau crue de bœuf, Cf. glose de *S. M. T.*, chap. 66, Biogr. de Wou Tseu-siu) désignée (*S. M. T.*, *loc. cit.*, et le *Wou Yue tch'ouen ts'ieou*, chap. 5) par les mots *tch'e-yi*. Fan Li, ministre de Yue et rival heureux de Wou Tseu-siu, ministre de Wou, quand, victoire acquise, il s'enfuit par eau et disparut (parce que, dit-on, il quittait le pays par *bateau* comme Wou Tseu-siu s'en était allé dans une *outre* — ne pas oublier qu'une tradition veut que Fan Li se soit noyé et *noter le rapprochement* : BATEAU-OUTRE FUNÉRAIRE), prit le nom de *Tch'e-yi* Tseu-pi (cf. *S. M. T.*, t. IV, p. 441).

— Tch'e est le nom du hibou. Nous verrons que le hibou est en rapport. avec le 5 *du* 5e *mois*, et que le mot *T'o* sac entre dans le nom d'une espèce divine de Hibou. Fan Li est né (glose du *Lu che* tch'ouen ts'ieou, chap. 2, § 4) dans une localité nommée Yuan t'o, nom où figure le caractère *T'o* « sac ».

(164) Nous noterons plus loin, p. 432, dans la vie de Confucius, des traits qui l'apparentent (ainsi que Po-li Hi et Kouan Tchong) à Yi Yin, Ministre-Fondateur des Yin.

— On remarquera que les traits légendaires ou divins sont loin d'être moins nombreux pour les ministres des époques les plus récentes : à mesure que le Conseiller cesse d'être un vassal, donnant le conseil par obligation féodale, qu'il devient un spécialiste de la Morale et de la Politique, et qu'on voit en lui la gloire d'une École, sa personnalité supplante celle du Chef. La tradition chinoise voit dans Confucius un Roi sans royaume. — La Politique devint un Art et devint l'Art suprême, par un procès de spécialisation dont le terme fut d'opposer le Conseiller au Prince. Il y a indice de transposition historique chaque fois que le conseiller l'emporte décidément en Sagesse sur son seigneur. Il ne faut pas conclure de là que le rôle du Ministre soit une fiction récente : il se peut que primitivement le rôle du Vassal-Conseiller n'ait pas été moindre ; seulement sa personnalité ne se distinguait point de celle du Prince. Nous aurons à expliquer pourquoi le Conseiller peut prendre si facilement les traits d'une figure divine.

(165) Sur le thème rituel des promotions accordées au mérite, Cf. *Li ki*, C., t. I, p. 274, et t. II, p. 671. Le tir à l'arc était la principale épreuve du talent et de la droiture des vassaux. — Voir encore *Tso tchouan*, C., t. II, p. 463 et suiv..

(166) Les liens personnels, dans la période *Tch'ouen ts'ieou*, tendent à l'emporter sur les liens territoriaux.

- Tsin, par exemple (Cf. *Tso tchouan*, C., t. II, p. 463, à la date de 546 av. J.-C.), enlevait à Tch'ou ses meilleurs sujets ; il les préférait aux vassaux indigènes dont les rébellions étaient plus dangereuses.
- Le plus solennel des traités de la période *Tch'ouen ts'ieou*, conclu en 561 av. J.-C. (*Tso tchouan*, C., t. II, p. 272), contient l'engagement de ne pas accorder protection aux coupables, c'est-à-dire aux vassaux rebelles et fugitifs.
- *Ibid*., t. III, p. 395, est donnée (pour l'année 516) l'indication que certains vassaux préfèrent la vie d'exil et haïssent la stabilité.
- Sommé par le prince régnant de Tsin de faire revenir ses fils qui ont accompagné le futur duc Wen dans l'exil, Hou-tou s'y refuse sous prétexte que ces derniers ont contracté avec Tch'ong-eul un lien personnel plus puissant que tout :

  > « Quand un fils est capable de recevoir un office, son père lui enseigne la fidélité, il écrit son nom sur des tablettes et fait hommage en offrant un présent au seigneur qu'il a choisi (Cf. *Tso tchouan*, C., t I. p. 339, comp. trad. Legge, p. 187).

— Le relâchement des liens territoriaux au profit des liens personnels est le fait significatif de la période : il explique le remplacement de la morale proprement féodale par la morale noble.

(167) Voir diverses distributions de récompenses faites par lui, in *S. M. T.*, t. IV, p. 294 et surtout p. 296-297 (passage où sont indiqués les principes du duc : il met les premiers « ceux qui l'ont guidé par leur bonté et leur justice et l'ont protégé par leur vertu et leur bienfaisance », puis « ceux qui l'ont aidé par leurs actes de manière à le faire monter sur le trône », enfin ceux qui ont peiné à la guerre], comp. *Ibid.*, p. 305.

(168) Voir [note 158]. Ce trait marque la supériorité morale du Conseiller.

(169) Voir [note 157].

(170) Kouan Tchong s'était, à la suite d'un frère du futur duc Houan, réfugié à Lou, pays de la mère de ce prince. Quand s'ouvrit la succession, Kouan Tchong marcha contre Houan, le blessa et faillit le tuer. Houan, établi duc, exigea que les gens de Lou missent à mort son frère. « La seigneurie où résidera Kouan Tchong devant devenir un royaume puissant », il demanda, non qu'on le mît à mort, mais qu'on le lui envoyât, tout lié, pour qu'il pût « se délecter à son supplice ». À cette nouvelle, un complice de Kouan Tchong se suicida, mais ce dernier se laissa envoyer lié et fut bien reçu. *S. M. T.*, t. IV, p. 47 et suiv.

(171) Po-li Hi étant à Tch'ou, le duc Mou qui « avait appris que Po-li Hi était un sage, était disposé à payer une forte rançon pour lui. Mais il craignait que les gens de Tch'ou ne le lui rendissent pas et c'est pourquoi il envoya un messager leur dire :

> — Un de mes sujets qui faisait partie de l'escorte (de ma femme), Po-li Hi, se trouve chez vous ; je vous propose de le racheter pour 'cinq peaux de bélier'.

Les gens de Tch'ou y consentirent aussitôt et le rendirent. *S. M. T.*, t. II, p. 26 et suiv.

(172) Wou Tseu-siu et Fan Li sont des transfuges. Fan Li est d'origine mystérieuse. Wou Tseu-siu arrivé à Wou après d'étranges aventures (Cf. *Wou Yue tch'ouen ts'ieou*, chap. 3), où apparaît par avance sa vocation de Dieu des Eaux.

(173) Ces expressions surviennent constamment à propos du duc Wen de Tsin.

- Cf. *S. M. T.*, t. IV, p. 291 :

  > « C'est le Ciel, en réalité (et non les efforts de ses compagnons), qui a ouvert (la voie) au prince.

- Cf. *ibid.*, p. 289. Le seigneur de Tch'ou, malgré la peur d'une rivalité possible, se refuse à laisser tuer le futur duc Wen ; il dit :

  > — Le *Kong-tseu* de Tsin est un Sage ; il a été longtemps dans une situation difficile à l'étranger (*et il n'a pas péri*). *Tous ses compagnons sont des Joyaux de Seigneurie* (on retiendra cette expression remarquable, assimilant les conseillers aux Talismans dynastiques). C'est un homme qui est soutenu par le Ciel. Comment pourrait-on le tuer ?

- Cf. *ibid.*, p. 288 : « C'est le Ciel qui vous ouvre (la voie) ».
- et p. 301 [encore dans la bouche du prince de Tch'ou qui refuse à un vassal l'autorisation de combattre contre Tsin (l'expédition, en fait, fut malheureuse)] :

  > « C'est le Ciel qui lui a ouvert (la voie) ; je ne puis m'opposer à lui ».

(174) :

- Cf. *S. M. T.*, t. IV, p. 289 (passage cité à la note précédente).
- Rappelons le discours de la fille de Ts'i qui presse Tch'ong-eul de l'abandonner et d'aller vers sa Destinée (Cf. note 154) :

  > « Vous êtes *Kong-tseu* d'une seigneurie et ce n'est qu'à bout de ressources que vous êtes venu ici. Plusieurs hommes nobles (terme commun aux *nobles* et aux *lettrés*, cf. note 118) ont fait de vous leur Destinée (signifie à la fois DESTINÉE et INVESTITURE). Si vous

ne retournez pas promptement dans votre pays pour récompenser (terme des contre-prestations) les vassaux qui peinent pour vous, et si vous aimez les charmes d'une femme cette expression rend faiblement et incorrectement les mots la *vertu* féminine (c'est-à-dire les qualités propres aux femmes, qui, selon les idées nobles, sont d'ordre inférieur et quasi néfastes) ; il faudrait traduire : si vous préférez des vertus non viriles], j'aurai (moi, cette femme que vous préférez) honte de vous. D'ailleurs si vous ne cherchez pas l'Occasion

[le moment propice, celui où la voie est ouverte par le Ciel et qui, perdu, ne se retrouve plus (Cf. *S. M. T.*, t. IV, p. 430 : « Autrefois le Ciel avait fait don de Yue à Wou. Wou ne le prit pas. Maintenant le Ciel fait don de Wou à Yue. Comment Yue pourrait-il s'opposer au Ciel ?... Lorsqu'on ne prend pas ce que donne le Ciel, on éprouve le Malheur. » En suite de quoi Yue détruit Wou coupable de ne pas avoir détruit Yue en temps opportun)]

obtiendrez-vous la Gloire (terme caractéristique du Prestige qui permet la fondation d'une dynastie) ?

- Cf. *ibid.*, p. 287 :

  « Le Kong-tseu de Tsin est un Sage et ceux qui l'accompagnent sont tous (dignes d'être des) Conseillers d'une Seigneurie. »

(175) :

- Le Prestige (*Tö* ou *Tö yin* et la Gloire *Kong* sont les résultats, d'aspect plutôt moral ou plutôt matériel, du Tao ou Tao-tö : Pouvoir Régulateur, Vertu, Autorité, *mana*.
- Le *Li*, l'Avantage, la Fortune, désigne l'ensemble des intérêts. Le mot s'emploie tout particulièrement pour désigner ce que nous appellerions les intérêts diplomatiques, Cf. *Fêtes et Chansons,* p. 210 n. 1.
- Le mot (Gloire) se dit spécialement à propos des fondateurs de dynastie féodale.
- Quand l'idée de Prestige est plus détachée de l'idée de travaux méritoires, on emploie Éclat, Gloire.

  Cf. *Che king*, C., p. 361 : « Rassemblant les tiens pour obtenir Gloire ». Cf. *ibid.*, p. 184 : « Tous les nobles, tous les vassaux, se groupent et constituent la Vertu (Prestige) ».
- La Vertu du Chef est l'émanation et le produit collectif du groupe féodal-familial.

(176) • La formule la plus significative est dans le *Che king*, C., p. 447 : « La pensée du Chef est toute correcte : — Il pense aux chevaux et ceux-ci vont droit. » De même, un noble dont le cœur est droit, tire ses flèches droit au centre du but (*Li ki,* C., t. II, p. 669). Il est remarquable que la conduite des chars et le tir à l'arc soient les meilleures épreuve de la valeur de l'âme. — On notera que les auteurs dits taoïstes, quand ils parlent d'habileté parfaite, citent d'ordinaire les noms de Yi, le grand archer, et de Tsao-fou, le grand cocher. — La Vertu d'un prince s'éprouve au tir à l'arc et dans la conduite des chars : elle s'exerce par action immédiate sur toutes choses ; Cf. *Fêtes et Chansons*, p. 79.

(177) Cette analyse est faite à l'aide de récits historiques tirés pour la plupart de Sseu-ma Ts'ien et du *Tso tchouan*. Elle met en lumière le *caractère passif du Prince*. — Ce trait passe pour caractéristique de la politique dite taoïste.

— À ce propos, il faut opter : ou considérer que presque toute la matière historique est fable et *fable inspirée par l'esprit taoïste*, ou se décider à considérer que le Taoïsme a des attaches profondes dans les traditions chinoises et ne s'est opposé nettement au Confucéisme qu'à une époque tardive. J'ai déjà signalé la parenté des notions de *Tao-tö* (pouvoir régulateur) telles qu'elles sont entendues par le *Che king* et ses commentaires et des notions revêtues du même nom chez les Taoïstes anciens (Lao tseu, Tchouang tseu, Lie tseu). Voir *Relig. des Chinois*, p. 144-145 (le texte auquel il est fait allusion se trouve au treizième chapitre de Tchouang tseu, trad. Wieger, p. 309).

(178) Dans les rituels, le mot *jáng* désigne le geste de politesse qui consiste à céder le pas à quelqu'un (par exemple : quand on monte des degrés ou quand on passe une porte, Cf. *Li ki*, C., t. I, p. 18).

Mais on doit remarquer que ce geste rituel a une importance extrême dans la fête des banquets ruraux [succédanés de la Fête des Pa Tcha (voir *Fêtes et Chansons,* p. 176-191) : fête de l'entrée de l'hiver et des récoltes qui est une orgie réglée, caractérisée par des prestations alternatives]. — Dans ces banquets, le rite des *San jáng* (céder le pas à trois reprises) sert à manifester le respect dû à l'autorité (Cf. *ibid.*, t. II, p. 652. Cp., p. 653, 655, 661 et 667, où est indiquée la valeur symbolique du geste — *Celui qui cède le pas est en fait celui à qui le pas doit être cédé.*

— Le mot *jáng* désigne la modestie, la conduite respectueuse et circonspecte. Cf. *ibid.*, t. I, p. 6 et 46. Cette vertu de modération, source de la juste mesure (idée d'une importance extrême dans la morale noble, Cf. *Relig. des Chinois*, p. 122-124), s'exprime dans un chant qui se rapporte à la Fête des Pa Tcha (Cf. *Fêtes et Chansons,* p. 188) et dont les vers servent (dans le *Kou lie niu tchouan*) de morale à une anecdote relative à des prestations (cadeau de femmes) qui passent des vassaux au seigneur, puis du seigneur au Roi et qui semblent avoir été fournies à l'occasion d'une fête analogue à celle des Pa Tcha (Cf. *Fêtes et Chansons*, *ibid.* et *Polyg. soror.*, p. 21-29). L'idée centrale du récit est qu'il ne faut point thésauriser, mais qu'on doit faire circuler les richesses.

— L'effet de certains airs de musique et de certains chants est d'apprendre aux hommes cette règle : (Cf. *Li ki*, C., t. II, p. 113) : en présence de la Fortune (*Li*, l'Avantage) savoir céder (le profit à d'autres). On remarquera que cette règle semble s'opposer à celle qui ordonne de saisir l'Occasion (voir note 174) : on ne doit saisir l'Occasion que dans le cas où elle est offerte par le Ciel (qui ouvre la voie) ; *on n'est sûr de la valeur des signes célestes que si l'on peut se dire contraint à subir sa destinée ; il faut, tout au moins, faire d'abord le geste de CÉDER.*

— La valeur du rite *jáng* est fixée par l'équivalence du mot avec l'expression *manifester du respect*.

[Cf. *ibid.*, t. II, p. 690.

> « Quand des seigneurs entrent en relation (rite des entrevues), s'ils manifestent du respect et s'ils pratiquent le rite de céder (*jáng*), ils évitent *l'arrogance* et *l'oppression*.]

[Cp. *ibid.*, t. II, p. 653 (rite des coupes alternées aux banquets ruraux) :

> « Le président du banquet (l'hôte) saluait avant de présenter la coupe ; l'invité (principal : le chef du groupe antithétique) saluait après avoir bu : ceci servait à (se) manifester (mutuellement) du respect. (Remarquer que le mot, faiblement traduit par manifester, est un mot constamment employé pour dire : présenter en offrant,

> livrer à un supérieur : *Le respect est une prestation morale*). Le sens de la hiérarchie, la disposition à céder, la pureté (rituelle), le respect, voilà ce qui préside aux *entrevues* des honnêtes gens.]

Aussi la théorie du *jáng* se trouve-t-elle faite, dans les recueils historiques, à l'occasion des entrevues seigneuriales où l'essentiel est de se prêter du respect et d'établir la hiérarchie

[voir *Tso tchouan*, C., t. II, p. 286 et suiv.

> « *Le jáng est le principe des rites*... Quand le siècle est bien réglé, les honnêtes gens promeuvent les Talents et savent céder (*jáng*) à leurs inférieurs … Les détracteurs et les méchants sont exclus et chassés. Il n'y a pas de rivalités. C'est ce qu'on appelle la belle Vertu. Quand on arrive (aux périodes de) troubles, *les honnêtes gens* (*ici, très nettement : les gens de bonne naissance*) se vantent de leur Gloire et oppriment les petites gens.

— Cp. *ibid.*, t. I, p. 447 :

> « Chaque fois qu'un prince arrive au pouvoir, un ministre d'État va porter un message aux différentes cours, (ceci) afin d'entretenir l'amitié et de s'attacher des auxiliaires à l'étranger. Quand on traite amicalement les seigneuries voisines, on peut protéger les Autels du Sol et des Moissons de son pays. Telle est la Vertu (*Tao*) de l'Honneur féodal, de la Bonne foi, de l'Humilité, et du *Jáng*. L'Honneur constitue la norme de la Vertu (*Tö*) ; la Bonne foi en constitue la force ; l'Humilité et le *Jáng* en constituent le fondement.]

— Les entrevues comportent des présents : hommages et offrandes analogues à ceux que l'on présente aux divinités. Le *Jáng* consiste à céder ces offrandes ; cette valeur du mot est attestée par les équivalences suivantes (Cf. *Li ki*, C., t. II, p. 313) :

- Quand le Fils du Ciel a un bien*., il en cède la vertu* (*jáng* tö) au Ciel.
- Quand un seigneur a un bien, il en *fait hommage* au Fils du Ciel.
- Quand un ministre ou un grand officier a un bien, il en *fait offrande* à son seigneur.
- Quand un noble ou un homme du peuple a un bien, il *le rapporte au tronc* (familial, savoir : ses parents).

— Nous verrons, p. 297 et 336, que le mot *jáng* peut, graphiquement et phonétiquement, être rapproché de : *jáng* se disputer — *jâng* prendre de force, repousser, écarter — *jâng*, prières déprécatoires, expulser, *rites d'expulsion — jâng rites de propitiation*, abondant, prospère.

— Voir *Tso tchouan,* C., t. II, p. 452, l'histoire d'un vassal (sage conseiller) destiné à prospérer qui, à l'occasion d'une distribution de récompenses, sait faire le rite *jang*.

(179) La formule caractéristique est donnée à propos de la Fête des Pa Tcha (Cf. *Fêtes et Chansons*, p. 188 et suiv.) ; c'est un avertissement solennel donné aux vassaux :

> « Qui aime la chasse, qui aime les femmes, perd son fief. Le Fils du Ciel cultive des concombres et des fleurs. Il n'amasse ni ne thésaurise les moissons.

Ts'ang désigne le Trésor et signifie thésauriser. — On verra bientôt l'importance des femmes et de la chasse en matière de luxe seigneurial.

— Les grains sont l'un des biens dont l'accaparement est particulièrement condamnable (Les Pa Tcha consistent dans une orgie de nourriture sitôt la récolte faite). Les Chroniques ont conservé, à propos d'un Hégémon (Mou de Ts'in), de précieuses indications sur le caractère obligatoire des prestations de grains en temps de disette.

- Voir *S. M. T.*, t. II, p. 30 et suiv. :

  « Tsin (rival de Ts'in et lié à lui par une tradition d'inter-mariages et d'hostilité-solidarité) éprouva la sécheresse (648 avant J.-C.) ; et (des envoyés) vinrent (à Ts'in) demander des grains. P'ei Pao conseille au duc Mou de n'en pas donner et de profiter de la famine pour attaquer (Tsin). Le Duc Mou demanda son avis à Kong-souen Tche qui répondit :

  — La disette et l'abondance sont choses qui surviennent *alternativement : nous ne pouvons pas ne pas donner*.

  (Le duc) demanda son avis à Po-li Hi qui répondit :

  — Yi-wou (le duc de Tsin) s'est rendu coupable envers votre Altesse ; mais quel crime son peuple a-t-il commis ?

  Alors (le duc)…se décida à donner des grains… (En 646) Ts'in (à son tour) souffrit de la disette et demanda du grain à Tsin. Le prince de Tsin délibéra sur cette question avec l'assemblée de ses ministres. Kouo Che dit :

  — Profitez de la disette pour attaquer (Ts'in). Vous pouvez remporter une grande Gloire.

  Le prince de Tsin suivit son avis. Il fut battu et fait prisonnier.

- Cf. *ibid.*, t. IV, p. 277 (mêmes faits, quelques variantes, et en plus le discours de deux conseillers de Tsin) :

  — C'est grâce à Ts'in que vous avez pu monter sur le trône (Cf. *ibid.*, p. 272), mais ensuite vous avez violé votre engagement concernant le territoire que vous deviez lui donner. (En outre) quand Tsin a souffert de la famine, Ts'in nous a prêté (des grains). Maintenant Ts'in est dans la disette et demande à importer du grain de Tsin [deux caractères ne diffèrent que parce que le premier contient le caractère « faire entrer » et le deuxième le caractère « faire sortir » : tous deux contiennent « grain ». Le sens exact est « importation, exportation de grains » ; Cf. Chouo wen]. Qu'il faille lui en donner, y a-t-il là matière à (hésiter et à) délibérer ?..

  (Un autre conseiller répond) :

  — L'année dernière le Ciel avait fait don de Tsin à Ts'in. Ts'in ne sut pas le prendre et nous prêta (mot significatif des cadeaux-prestations) (du grain). Maintenant le Ciel fait don de Ts'in à Tsin. Tsin peut-il résister au Ciel ? Attaquons immédiatement.

On comparera ce conseil au conseil donné à Yue : voir note 174. La situation est la même ; mais les conseillers de Yue reconnaissent l'Occasion favorable, signe de la volonté céleste. Ceux de Tsin se trompent lourdement : mauvais conseillers, mauvais prince.

(180) Le terme spécial qui sert à désigner des fiefs (quand on les envisage sous l'aspect de fiefs-salaires ou quand ils ne sont que des fiefs-salaires) est le mot [].

Il a, particulièrement dans le *Che king*, la valeur de Bonheur : c'est l'un des trois aspects du Bonheur :

- Bonheur-longévité (non pas exclusivement personnelle, mais longévité de la race = permanence des sacrifices et pérennité des âmes nourries par le sacrifice)
- Bonheur idiosyncrasique d'une race (nombreuse descendance mâle, permettant la conservation du domaine)
- et, enfin, Bonheur féodal, qui consiste dans la possession durable d'un fief-(salaire)].

L'expression [manger son fief-salaire = manger les grains soit donnés directement par le seigneur (fief-salaire) soit tirés du domaine octroyé par l'investiture (fief-domaine). — Nous verrons employé le mot *manger* suivi du nom d'un domaine-lieu saint : voir note 1350] s'emploie

> pour dire d'un vassal qu'il est vivant et en activité de service ;
>
> elle s'oppose à l'expression qui signifie « être mort », en parlant d'un vassal (cf. par exemple : *Li ki*, C., t. I, p. 110).
>
> Elle a même valeur que l'expression mot à mot : « manger des grains », c'est-à-dire recevoir un fief-salaire (Cf. *ibid.*, t. II, p. 678).
>
> Elle est apparentée à l'expression « recevoir d'un seigneur des vivres et d'autres cadeaux) à titre de prestations, sans qu'il y ait lien de vassalité (Cf. *ibid.*, t. I, p. 241).

— Le salaire (grains, ou toutes sortes de nourriture) est ce qui permet de communier avec le prince : c'est cette communion qui en fait la valeur.

> [Voir *S. M. T.*, t. II, p. 32 : histoire des trois cents hommes qui se dévouèrent pour sauver Mou de Ts'in ; ils avaient mangé son cheval et non seulement avaient été pardonnés, mais avaient reçu de lui du vin.
>
> Cf. *Ibid.*, IV, p. 314 : Un homme reçoit d'un seigneur de la nourriture, il en garde une partie pour sa mère, bien qu'il soit affamé : il se dévoue par la suite pour sauver le donateur.]

— Le *Tsi t'ong* explique très clairement que, seul, le prince qui a de la Vertu (*Tao*) sait faire à tous ses vassaux (y compris les plus humbles) les distributions rituelles des viandes d'offrande.

- Cette distribution est le geste principal de la *largesse princière* (Cf. *Li ki*, C., t. II, p. 341). Elle fixe les rangs (Cf. *ibid.*, t. II, p. 340). Les plus nobles *kouéi* reçoivent les parties les plus nobles de la victime (on notera que le don qui établit un lien moins fort que le lien de vassalité se dit *kouéi*.) Les viandes distribuées s'appellent Bonheur (Cf. par exemple, *ibid.*, t. II, p. 26 : *tche fou* : envoyer du Bonheur = envoyer de la viande de sacrifice (*fou* est une notion voisine de « salaire et bonheur ») : une expression équivalente est *tche chén* (*chén* se compose de 'viande' et 'chén' qui désigne toute espèce de biens matériels ou moraux, voir note 178) envoyer de la félicité (*chén*).
- Le *don* de viande établit la hiérarchie des vassaux et la hiérarchie des biens (nourritures) quant à la qualité et quant à la quantité. [Sur la

gravité de l'insulte faite à un vassal quand on l'exclut d'une communion, voir *Tso tchouan*, C., t. I, p. 565, et *S. M. T.*, t. IV, p. 468].

- Il s'accompagne d'un *don de boisson* : celui-ci est désigné par l'expression rituelle, Cf. *ibid.*, t. II, p. 340 : *distribuer les coupes*, *sseu tsio* : *la même expression signifie : distribuer les dignités* (Cf. *ibid.*, t. II, p. 337).

  « Dans l'antiquité un Prince à Vertu brillante (= dont la Vertu illumine) *donnait — des — dignités* (impliquant possession d'un fief-domaine) à ceux qui avaient de la Vertu (*Tö* : Prestige : forme supérieure et intime du *mana* individuel) et *donnait — des — fiefs-salaires* à ceux qui avaient de la Gloire (*Kong*, prestige réalisé en actions méritoires, forme moins éminente de la Vertu). Il devait distribuer dignités et fiefs-salaires dans le Temple de ses Ancêtres (sous peine de sembler accaparer l'autorité au détriment des Ancêtres). »

- *Tous les dons valent parce qu'ils établissent une communion entre le donateur et le donataire. Les dons types sont les dons de nourriture ou de boisson : ils fixent dignités et salaires : c'est-à-dire la hiérarchie sociale et l'échelle des prix.*

- Même les choses de prix n'ont de *valeur* que par la *qualité de leur possesseur*. Voir *Tso tchouan*, C., t. III, p. 373 : l'histoire d'une tablette de jade consacrée au Fleuve, puis repêchée. Quand on essaie de la mettre dans le commerce, elle se change en pierre commune. Remise au Roi, elle redevient jade.

(181) Le document essentiel se trouve dans le *Kouo yu* (*Tcheou yu*, 4e discours, reproduit in *S. M. T.*, t. I, p. 269).

> « La Maison Royale, voilà-t-il pas qu'elle va déchoir ? Le duc Ying (favori du Roi Li [dates traditionnelles : 877-826]) aime accaparer la Fortune et il ne sait pas (discerner) le grand Malheur. La Fortune c'est ce que les cent (= tous les) êtres produisent, ce que le Ciel et la Terre supportent. Or, si on l'accapare, les dangers sont nombreux. Les cent êtres du Ciel et de la Terre, tout le monde désire s'en emparer. Comment accaparer ? Ceux qui s'irriteraient seraient nombreux : ne rendrait-on pas *complet* le Grand Malheur ?... Celui qui est Roi doit communiquer la Fortune et la répandre du haut en bas (de l'échelle des êtres) de façon que les puissances sacrées, les hommes, et les cent choses arrivent à leur développement suprême.

Ils y arrivent en pratiquant le *Jâng*, la vertu qui apprend à céder d'abord pour avoir ensuite, vertu qu'enseignent les Rites.

- Cf. *S. M. T.*, t. III, p. 212-213 (citation de Siun tseu) :

  « Les anciens Rois détestaient les désordres ; c'est pourquoi ils ont institué les rites et les convenances pour établir des séparations : par là, ils ont rassasié les désirs des hommes ; ils ont subvenu aux demandes des hommes. Ainsi *ils ont fait que les désirs ne soient pas appliqués aux choses d'une manière immodérée et que les choses ne soient pas épuisées par les désirs*.

- Cf. *Tso tchouan*, C., t. II, p. 515 (il s'agit d'un vassal qui refuse un don de terre) :

> « Mes domaines actuels ne suffisent pas pour exciter la convoitise ; Mais si j'y ajoutais Pei tien, ils suffiraient... Si je n'accepte pas Pei tien, ce n'est pas parce que je sois ennemi des richesses, c'est que je crains de perdre mes richesses. Les richesses *fou* (rap. *fou* « Bonheur, viande de sacrifice ») sont comme les pièces-à-dimensions-déterminées (*fou*) de toile ou de soie (ne pas oublier que les pièces d'étoffe ont servi de monnaie et constituent aux temps féodaux les arrhes du contrat de mariage, Cf. *Yi li*, C., p. 29). Pour elles*, il y a une mesure réglée* qu'il est défendu de changer. »

(182) Une pièce du *Che king* (Wei fong, 10 ; Cf. *Fêtes et chansons*, chanson XXVIII) a pour thème *le don usuraire, provoqué par une invitation à donner, et aboutissant à une alliance totale*.

> *« Celui qui me donne des coings*
> *je le payerai de mes breloques.*
> *Ce ne sera pas le payer :*
> *à tout jamais je l'aimerai.*

(On remarquera le payement en pierres précieuses.) Le don usuraire se dit 'prestation accrue' (désigne aussi le luxe, avec idée de luxe excessif ; Cf. l'expression 'funérailles d'un luxe excessif', c'est-à-dire pour lesquelles trop de prestations ont été fournies par la famille et les alliés ; on verra que les funérailles somptueuses aident à la création du Prestige.

— L'interprétation traditionnelle de la chanson en rapporte l'origine à un épisode de la vie d'un Hégémon, le duc Houan de Ts'i. Houan était fils d'une princesse de Wei. Kieou, son frère et son rival, fils d'une princesse de Lou, se réfugia à Lou, son pays maternel, et, avec son aide essaya de s'emparer du trône ; il fut battu par Houan (Cf. *S. M. T.*, t. IV, p. 46, et *Tso tchouan*, C., t. I, p. 144). Wei aida-t-il Houan comme Lou aida Kieou ? l'histoire ne le dit pas. Houan, une fois sur le trône, guerroya contre Lou et protégea Wei. En 658 (*S. M. T.*, t. IV, p. 52, Cf. *Tso tchouan*, C., t. I, p. 218 et suiv.), le prince de Wei fut chassé de sa capitale par les Barbares Ti. Houan alla à son secours et le fit remonter sur le trône. À cette occasion (*Tso tchouan*, *ibid.*, p. 221) il envoya au prince de Wei (en sus de soldats) un attelage, cinq habits de sacrifice, des bœufs, des béliers, des porcs, des poulets, des chiens (c'est-à-dire les *cinq espèces* d'animaux de sacrifice) en tout 300 animaux, plus des pièces de bois pour portes. Il envoya à la princesse un char orné de peau de requin et trente pièces de soie fine à fleurs. En reconnaissance, dit la tradition, les gens de Wei firent la chanson du coing, pour montrer leur désir de rétribuer avec usure le duc Houan. Le chant du coing était chanté aux entrevues féodales, Cf. *Tso tchouan*, C., t. III, p. 45.

— *L'engagement par lequel débutent les relations contractuelles, est un présent ou une demande de présent*. On ne peut se lier les mains vides : un cadeau est obligatoire, même pour une simple visite. La nature en est fixée par la tradition pour chaque classe sociale (Cf. *Li ki*, C., t. I, p. 106 ; voir aussi *ibid.*, p. 41 : les règles rituelles de la présentation d'un cadeau). En campagne, quand on a rien à offrir, on esquisse le geste d'un cadeau : on présente un cordon, une flèche.

— Pour entrer en relation, le cadeau peut être offert subrepticement : un anneau de jade fut envoyé au duc Wen de Tsin, dissimulé dans du riz (Cf. *S. M. T.*, t. IV, p. 287). Wen, bien qu'il ait refusé le jade, rendit le cadeau usurairement (et même trop somptueusement au gré de ses vassaux, Cf. *Tso tchouan*, C., t. I, p. 388).

— Un cadeau lie, même s'il est imposé de force. Cf. *ibid.*, t. III, p. 21 (il s'agit de l'oie sauvage offerte au premier rite des fiançailles).

— Le cadeau peut être demandé par qui désire entrer en relation : c'est alors un cadeau de valeur minime (par exemple *ibid.*, t. III, p. 358 : un chapeau).

> « *Les plus anciennes seigneuries de la Confédération avaient ce proverbe : qui ne demande pas, n'obtient rien* (Cf. *ibid.*, t. III, p. 422).

Il est dangereux de refuser : Tchao Wen-tseu voudrait prendre Ki-souen sous sa protection ; désirant lui demander (= obtenir de lui) des présents, il envoya quelqu'un le prier (de donner) sa ceinture. Ki-souen voulait refuser ; son intendant lui dit :

> « *les cadeaux servent à protéger la personne ; pourquoi êtes-vous avare* ?

(*ibid.*, t. III, p. 10 ; Cf. *ibid.*, t. I, p. 102).

— Le demandeur est engagé implicitement à rendre plus. Il peut s'y engager explicitement : le Dieu du Fleuve Jaune demande (en apparaissant dans un songe) un bonnet richement orné.

> « Donnez-moi ce bonnet, je vous donnerai les rives de Mong-tchou

(terrain de chasse du Seigneur de Song), (*ibid.*, t. I, p. 399).

— *Le principe est de plus donner au plus riche* (*ibid.*, t. III, p. 41) *et au plus noble* (*ibid.*, t. I, p. 168).

— *En revanche les cadeaux ont plus de valeur quand ils viennent d'un personnage plus puissant*. L'adage dit (*ibid.*, t. I, 181) :

> « Voyez la Gloire de la Capitale, c'est une Fortune que d'être traité en hôte par le Roi. *La cour royale est pleine d'objets étalés* ; on offre des pierres précieuses, des pièces de soie, tous les trésors du Ciel et de la Terre. Aussi dit-on : « c'est une Fortune que d'être traité en hôte par le Roi.

Cf. *ibid.*, t. I, p. 648 :

> « Quand un petit prince veut échapper (à la punition que peut infliger) un grand prince, il va lui faire visite et il lui présente une (des) offrande : *alors il y a une cour qui est pleine d'objets étalés.* Et il lui présente, en offrande ce qu'il peut avoir de Gloire (résultats matériels et moraux de ses actes méritoires) : alors il y a de belles cérémonies, *des insignes* (qui marquent les rangs de chacun) et *des paroles fastes* (*les chants des banquets*). Et il y a *les présents augmentés*.

[Cf. *ibid.*, t. II, p. 99 : un personnage reçoit à la cour royale des présents accrus d'importance (m. à m. : *de plus de poids*).] La glose entend par là des présents supérieurs à ceux que le protocole indiquait dans l'occurrence ; mais l'interprétation première est : Être allé offrir et revenir rétribué de façon plus *complète*. Les rétributions d'un suzerain ne peuvent être supérieures aux contributions des vassaux que par suite de l'annexion aux objets échangés d'une *valeur* nouvelle. Cette *valeur tient au fait de leur consécration à un puissant personnage*. ILS ONT FAIT PARTIE D'UN TRÉSOR QUI A ATTIRÉ DE NOMBREUX PRÉSENTS. [Ce qui est concentré (stocké), *a du poids*, ce qui n'est point concentré, *manque de poids, de valeur*.] Un chant du *Che king* (Couvreur, p. 187) décrit un banquet offert par le Roi à ses vassaux et aux vassaux des seigneurs. On leur offre des corbeilles pleines de présents afin

d'*accroître* leurs sentiments de fidélité : la rétribution étant *complète*, les voilà forcés *d'épuiser* leur cœur, au service de leur maître.

— Le prix des Joyaux et Talismans dérive de la gloire de leurs possesseurs successifs. Voir les listes d'objets précieux avec INDICATIONS D'ORIGINE du *Tso tchouan,* C., t. III, p. 528, t. II, p. 16, t. III, p. 256 et suiv. (indication de contre-prestations), t. III, p. 261, et (plus particulièrement) t. III, p. 50 et suiv. — On a vu que l'Hégémon de Tch'ou pour ruiner les Tcheou osa leur demander (avec menaces) le fond même de leur trésor : les Trépieds magiques qui étaient le principe de la Fortune Royale. Voir p. 489.

(183) L'accroissement de fortune des transfuges est un des thèmes de la période *Tch'ouen ts'ieou* : voir par exemple *S. M. T.*, t. IV, p. 74. L'histoire la plus significative est celle de Fan Li : il fait trois fois fortune et, fortune faite, quitte le pays où il est devenu puissant, laissant ou distribuant tous ses biens (*sauf ses joyaux*) [*S. M. T.*, t. IV, p. 440-442.] Voir note 172.

(184) Une anecdote curieuse montre le conflit de deux idées : dans un conseil tenu par les vassaux pour choisir un successeur à leur prince, l'un d'eux fait valoir en faveur d'un prétendant le fait que sa mère a été la favorite de deux princes (prestige accru). Un autre réfute l'argument en se fondant sur le principe qu'une femme ne doit avoir qu'un mari (Cf. *S. M. T.*, t. IV, p. 310-311). En fait, la fidélité féminine (comparable à la fidélité du vassal) confère, dans la période *Tch'ouen ts'ieou*, moins de gloire et d'autorité que le fait d'avoir eu du succès auprès de maîtres nombreux. Voir *Tso tchouan,* C., t. II, p. 23, et *S. M. T.*, t. IV, p. 70, l'histoire d'une femme fatale et de plus en plus recherchée.

(185) Cf. *Polyg. soror*., p. 19 et bbb, et *S. M. T.*, t. IV, p. 289.

(186) Ces prestations ne sont pas réclamées : les familles solidaires doivent fournir les deux (mariage princier) ou les trois (mariage royal) lots supplémentaires, de leur propre mouvement. Cf. *Polyg. soror*., aaa et bbb.

(187) Cf. *Polyg. soror*., p. 19 et suiv. et bbb. Noter ce fait important : Kouan Tchong, ministre de l'Hégémon de Ts'i (valeur sociale surélevée par participation à la valeur accrue du maître) reçoit les prestations matrimoniales caractéristiques, non d'un ministre, mais d'un seigneur (trois lots et non un lot). Cf. *ibid.*, p. 67 et 20 et suiv. [On remarquera que Wang Tch'ong dans son *Louen heng* (trad. Forke, t. II, p. 26) ne comprend plus l'expression : prestations de trois lots de femmes et en fait le nom d'une tour (autre *usurpation :* pareille tour serait un privilège funéraire des seigneurs ou du Roi).]

(188) Cf. *S. M. T.*, t. IV, p. 283, 285 et 289.

(189) Cf. *ibid.*, t. IV, p. 58 et *Polyg. soror*., aaa.

(190) Cf. *Polyg. soror*., aaa et bbb.

(191) Cf. *ibid.*. J'aurais pu accroître le nombre des exemples : voir par exemple *Tso tchouan*, C., t. II, p. 59. Onze conseillers, à la délibération. se divisent : huit d'un côté, trois de l'autre. Les trois l'emportent sur les huit. *Trois est un substitut d'unanimité, laquelle s'oppose à la simple majorité :* en foi de quoi 3>8. — Cf. *ibid.*, t. III, p. 27 : Un soldat *doit* périr au troisième combat.

(192) 4 et 5 sont aussi des totaux. L'espace est fait de 4 ou 5 régions. 12 est très nettement une surenchère de 9 :on hésite pour savoir si la Chine a 9 ou 12 provinces et le roi 9 ou 12 femmes de très haut rang (Cf. *Polyg. soror*., p. 38). Sur ce caractère de surenchère, voir *ibid.*, p. 69.

(193) Cf. *ibid.*, p. 17 et *S. M. T.*, t. IV, p. 58.

(194) Ce mot a la valeur spécifique de : lot de 3 femmes et il implique l'idée de joyau : Cf. *Polyg. soror.*, aaa et suiv. Noter, dans le passage qui s'y trouve analysé, l'idée qu'un joyau ne peut être thésaurisé par un vassal, mais doit être remis (terme caractéristique : 1° des hommages présentés au chef ; 2° des prestations de femmes) au suzerain. « Un petit vilain » « n'a pas assez de Vertu » pour mériter de posséder « un trésor parfait (complet) ».

(195) Cf. *Tso tchouan*, C., t. III, p. 248 : une fille est donnée en vue de gagner le juge d'un procès.

(196) Cf. *Tso tchouan*, C., t. III, p. 127. Yen, pour terminer une guerre, envoie à Ts'i une princesse, plus une cruche de belle pierre, une cassette de pierres précieuses et une coupe à oreilles. — Cf. *S. M. T.*, t. II, p. 34).

Le duc Mou de Ts'in renonçant à tuer son rival lui donne un festin, des présents et marie son fils (otage) à une princesse de Ts'in : l'alternance des alliances totales et des vendettas est significative des rapports qui ne sont point fondés sur la parenté (rapports d'alliance impliquant hostilité et solidarité).

(197) Les cas les plus remarquables sont ceux où la femme (violant les règles de la pudeur) s'offre d'elle-même. Voir *Tso tchouan*, C., t. III, p. 84, une fille, qu'accompagne une amie (liée à elle par serment fait sur l'autel du Dieu du Sol de la ville), va s'offrir (à la suite d'un rêve) à un seigneur appartenant à la puissante famille Mong de l'État de Lou. Cf. p. 295, une fille va s'offrir à un héritier présomptif de Tch'ou.

(198) *S. M. T.*, t. IV, p. 58.

(199) *S. M. T.*, t. II, p. 46.

(200) Voir note 196. — Tous les inféodés apportent des présents à cette occasion ; Cf. *Tso tchouan*, C., t. III, p. 52.

(201) Voir note 36.

(202) Cf. *Kouo yu*, 10, *Tsin yu*, 4 (8e disc.). Tch'ong-eul, futur Hégémon de Tsin, jette une goutte d'eau sur l'une des cinq filles que lui a données le duc Mou de Ts'in. L'offensée s'écrie : Ts'in et Tsin sont égaux ; pourquoi m'humilier ? Tch'ong-eul a peur, et se dénude le corps, comme doit faire qui se prépare à subir un châtiment.

— Inversement, une fille de Tsin, femme du duc Mou, oblige ce dernier à respecter son frère vaincu. *S. M. T.*, t. II, p. 33.

(203) Les vassales sont soit ses filles, soit des femmes du harem. Le mot (que l'on traduit par « concubine ») s'oppose au mot seigneur, (et mari, le mari est le seigneur de *toutes* ses femmes) comme s'y oppose le mot « vassal » : il doit être traduit par « vassale ». La femme principale se désigne elle-même par le mot *vassale*, quand elle parle à son seigneur, le mari. Les vassales forment une hiérarchie qui est symétrique à la hiérarchie des vassaux (Cf. *Polyg. soror.*, p. 37, et *Li ki*, C., p. 86 et 271). Pour le Roi, vassaux et vassales sont au nombre de 3+9+27+81, les catégories de même indice numérique étant caractérisées par des dignités équivalentes.

(204) L'influence d'une situation d'infériorité ou de supériorité sur les formes de l'alliance matrimoniale et (inversement) l'importance de ces formes pour marquer la supériorité et l'infériorité, sont très sensibles dans un récit du *Tso tchouan* (C., t. III, p. 45 et suiv. et p. 53 et suiv.) où l'on voit Ts'i s'humilier devant Tsin.

(205) Cf. *S. M. T.*, t. II, p. 43. — 2 x 8, nombre régulier des cadeaux de danseuses.

(206) Cf. *S. M. T.*, t. II, p. 45.

(207) Cf. *S. M. T.*, t. IV, p. 303 et 54.

(208) Comp. *Che king*, C., p. 409. Le vin et la coupe servent au culte des Ancêtres. Leur don s'accompagne du don d'un domaine complet nécessaire au culte (ici : montagnes, terres et cultures). Le don est commémoré par la fonte d'un vase où est gravée la formule d'investiture. Comp. *ibid.*, p. 404, don d'un étendard, etc. — p. 198, don d'un arc rouge, au cours d'un banquet où figurent cloches et tambours.

(209) :

- *S. M. T.*, t. IV, p. 351 :

  > « Le *roi* de Tch'ou s'informa des dimensions et du poids des trépieds (sur ces trépieds voir plus loin : p. 489)... il dit :
  >
  > — Ne m'opposez pas d'obstacles pour les neuf trépieds ; les pertuisanes du *royaume* de Tch'ou qui ont perdu leurs crocs et n'ont conservé que leurs pointes suffiraient à m'assurer les neuf trépieds.

  L'anecdote est datée de 606 av. J.-C.

- En 530 un autre *roi* de Tch'ou passe pour avoir fait une tentative analogue (Cf. *ibid.*, p. 361).
- Il est de nouveau question à Tch'ou des trépieds en 281 (Cf. *ibid.*, p. 413).

(210) Les dons faits à Houan et à Wen les qualifient au titre de *Po* (hégémon) et leur donnent le droit de punir les mauvais vassaux. Le *roi* Ling de Tch'ou se plaint que ses Ancêtres n'aient pas reçu des Joyaux et des Talismans et aient été réduits à exercer leur pouvoir *royal* avec « un arc de bois de pêcher et des flèches d'épines », armes propres aux combats magiques, lesquelles servent à « éliminer les Malheurs », en particulier les Désastres de la Nature (Cf. *ibid.*, p. 361).

(211) M. Chavannes, dans son étude sur *Le T'ai chan* (p. 18 et suiv.), semble avoir démontré que le premier sacrifice *fong* sur le T'ai chan qui soit attesté de façon certaine est celui qu'accomplit l'empereur Wou des Han en 110 av. J.-C.

Mais, (comme toujours en matière de cultes chinois), il faut distinguer entre la forme plus ou moins nouvelle qu'a pu prendre un culte et les formes anciennes auxquelles la tradition rituelle nouvelle a prétendu se référer. Il peut être imprudent de vouloir transposer dans le passé les usages cultuels qui prétendent en dériver ; il est peu critique de croire que toute la tradition repose sur des faux imaginés pour rendre compte d'une innovation.

S'il est vrai que la première mention du « T'ai chan, à titre de divinité » est rapportée à un événement de 547-489 av. J.-C. (Cf. *ibid.*, note 4) il n'en reste pas moins que le *Tso tchouan* signale (en 714, Cf. C., t. I, p. 44) des négociations relatives au culte du T'ai chan et que c'est assurément à titre de Lieu-Saint où se passaient des inspections que la montagne est nommée dans le *Chouen tien* du *Chou king* (Cf. CHAVANNES, *T'ai chan*, note 1).

— La tradition qui veut (Cf. *S. M. T.*, t. III, p. 423 et suiv. et t. II, p. 56) que le duc Houan, en 651, après une réunion des seigneurs, ait pensé à faire une cérémonie sur le T'ai chan, ne prouve pas que cette cérémonie fût un sacrifice *fong* du type exact des sacrifices de l'empereur Wou. Elle prouve que le thème des cérémonies sur le T'ai chan était un thème imposé dans le récit d'une vie

de Héros-Fondateur. Et *il se peut* qu'il se soit imposé à l'esprit du Héros lui-même : rien n'autorise à dire que le T'ai chan — célébré dans les vers du *Che king* — (Cf. C., p. 457 et *S. M. T.*, t. I, p. 287) n'ait pas été un Lieu-Saint dynastique dès le VIIe siècle.

— Il nous suffit de constater ici un thème significatif : le couronnement d'une carrière d'Hégémon est une cérémonie solennelle (sacrifice *fong* ou autre) sur le T'ai chan ou tout autre Lieu-Saint : cette cérémonie constitue une usurpation des droits du Fils du Ciel.

(212) *S. M. T.*, t. II, p. 53 :

> « Le tribut de Tch'ou qui consiste en paquets d'herbes à tris côtes (Cf. *ibid.*, t. I, p. 124), n'est point arrivé ; les sacrifices royaux sont incomplets

prétexte donné par Kouan Tchong pour légitimer une expédition de l'Hégémon Houan contre Tch'ou : il veut faire rentrer le tribut.

(213) Cf. *Tso tchouan*, C., t. I, p. 321.

(214) Cf. *S. M. T.*, t. II, p. 56. Le mot [] (très vague) s'applique tout aussi bien aux choses apportées en tributs (par exemple : herbes à trois côtes) qu'aux animaux (ou végétaux et tous prodiges) qui viennent d'eux-mêmes (voir p. 140). Sur ces êtres de bon augure que fait naître et qu'attire la Vertu, quand elle n'est point trop mince, voir CHAVANNES, *Mission archeol. Textes*, t. I, p. 166 et suiv.

— Sous les Han, la représentation de ces êtres sculptés sur les parois des chambres funéraires était un témoignage de l'illustration d'un fonctionnaire. Cf. *Relig. des Chinois*, p. 135 et suiv.

(215) Tel est par exemple le Wei-t'o (Cf. Tchouang tseu, chap. 19. trad. Wieger p. 363) dragon-serpent épais comme un essieu, long comme un timon, vêtu de pourpre (couleur royale) et coiffé d'écarlate. C'est une espèce d'être qui déteste entendre le bruit du tonnerre et des chars ; il soulève alors sa tête et se tient droit. Celui auquel il apparaît, deviendra Hégémon. Le Wei-t'o, selon Tchouang tseu, apparut au duc Houan de Ts'i.

(216) Voir (*Tso tchouan*, C., t. I, p. 582) l'histoire de la grande tortue prise par Tch'ou, offerte à Tcheng, et mangée par le prince et les vassaux. Un vassal, exclu du festin, trempe son doigt dans le bouillon. Le prince veut le tuer. Il tue le prince.

Cf. *S. M. T.*, t. IV, p. 325. Un duc de Tsin est à la chasse et banquète. Un vassal tue un sanglier et vient l'offrir ; un eunuque le lui vole ; il tue l'eunuque ; le duc se venge : série de vendettas terminée par le meurtre du duc.

(217) Nous aurons à reprendre la question des insignes. Il suffira ici de signaler ici le passage du *Tso tchouan*, C., t. I, p. 30, où est indiquée la règle que chasse et pêche ont pour but de fournir la matière des insignes. Cf. *ibid.*, t. I, p. 471, où la distribution des insignes est donnée comme un des attributs du souverain vertueux.

(218) Voir n. 176.

(219) L'aspect de consécration se voit bien dans la pratique qui commande de lire solennellement la liste des cadeaux funéraires. Cf. *Li ki*, C., t. II, p. 123.

(220) *S. M. T.*, t. IV, p. 305, jugement de Confucius sur ce fait :

> « Les seigneurs n'ont point à mander le Roi, c'est *pour passer* (*le fait*) *sous silence* que le *Tch'ouen ts'ieou* dit : « Le Roi tint une inspection des fiefs à Ho-yang ».

(Cf. *Tso tchouan*, C., t. I, p. 408.)

— L'autre faute fut de demander un privilège funéraire (droit de faire descendre son corps dans la tombe par un souterrain) qui l'eût, à sa mort, *consacré* comme Roi. (*Tso tchouan*, C., t. I, p. 370.) Sur ce chemin souterrain, voir p. 221-222.

(221) Cf. *S. M. T.*, t. IV, p. 55, 56.

(222) Sur le *poids* (*valeur*) que prennent les objets quand ils sont dans le trésor qui leur convient, voir fin de la note 182.

(223) Cf. *Tso tchouan*, C., t. I, p. 320 et suiv.

(224) Cf. *S. M. T.*, t. II, p. 45. Noter l'intervention des sages.

(225) Voir *ibid.* La tradition veut que le chagrin du peuple se soit exprimé dans une poésie du *Che king* (C., p. 140). On remarquera que le peuple déplore seulement la mort de trois personnages de grande famille : cent soixante-quatre autres personnes avaient été sacrifiées. — L'*action rétrograde* (le duc de son vivant n'a pas présidé d'assemblées parce qu'à son enterrement des hommes ont été sacrifiés) est rendue intelligible par l'idée de l'unité de la personnalité : la vocation insuffisante du duc Mou (révélée par un fait postérieur) explique (un fait antérieur) la non-réussite.

(226) Termes significatifs employés par le frère et ministre du duc Siang.

(227) Voir Chefs sacrifiés, note 365.

(228) *S. M. T.*, t. IV, p. 61, n. 1.

(229) Voir note 162.

I. Chapitre I. — CAPTIFS SACRIFIÉS.

(230) *Tcheou li*, trad. Biot, t. II, p. 182 et suiv. Le Grand Maréchal (chef des fonctionnaires de l'Été) est le chef de l'armée royale. Le mot désigne toute espèce d'offrandes et d'hommages faites à une divinité ou à un chef. — Quand l'armée est battue, le maréchal revêt les habits de deuil et présente les chars qui ramènent les tablettes des dieux (témoignage qu'elles ne sont point perdues).

(231) Récit du triomphe de l'Hégémon Wen de Tsin après une campagne contre Tch'ou. *Tso tchouan*, C., t. I, p. 407.

— Nous reviendrons sur le rite des oreilles coupées.

— Le rite : boire le vin de l'arrivée se fait dans le temple Ancestral.

— La glose affirme que l'offrande des captifs se fit dans le Temple Ancestral, Cf. *ibid.*, t. III, p. 278. En 524 Tsin demande au Roi le droit de sacrifier à la (Rivière) Lo et au (Mont) San-t'ou (prétexte pour attaquer les Jong). Le général fut désigné à la suite d'un songe où apparut le duc Wen ; il eut la victoire. L'offrande triomphale des captifs fut faite dans le temple du duc Wen (c'est-à-dire dans le temple du grand héros de Tsin).

(232) Cf. *ibid.*, p. 401.

- L'offrande se fit dans un palais édifié spécialement à Tsien-t'ou pour recevoir le Roi venu au-devant du duc Wen. Le festin *hiang* est celui où les boissons et les mets sont à peine goûtés ; il précède (normalement) le banquet *yen* (où les mets et la boisson sont consommés en abondance), de même qu'une oblation précède une communion. *Hiang* veut dire « offrir ».
- Le festin et les cadeaux du Roi répondent à l'offrande des trophées, hommes et matériel captifs.
- Le droit de surveillance est accordé sur les quatre seigneuries = toutes les seigneuries = le Royaume.
- Dans la formule d'investiture le duc est appelé oncle cadet et non, oncle aîné : se reporter note 137.

— On remarquera que rien, dans le texte, ne comporte un blâme. Le Roi accepte les trophées pris sur Tch'ou. Or le *Tso tchouan* énonce par ailleurs une théorie sur le butin.

- (*Tso tchouan*, C., t. I, p. 202) : en 662, le prince de Ts'i étant venu offrir au prince de Lou du butin pris sur les Jong (barbares) [noter l'emploi du terme *offrandes*], le *Tso tchouan* dit :

  > « C'était contraire aux rites. Quand un seigneur remporte de la gloire sur les (quatre espèces de) Barbares (Yi : nom spécifique d'une des quatre espèces : Barbares de l'Est), *alors, il fait offrande au Roi qui, par ce fait, devient redoutable aux Barbares.*

  (Si le succès a été obtenu sur un prince de) la Confédération chinoise, alors il n'y a pas lieu (à offrande). Les seigneurs ne doivent pas s'offrir mutuellement du butin (noter la valeur générale : trophées humains ou matériels).

- En 592, Tsin, vainqueur de différentes tribus Ti (nom générique des Barbares du Nord), présenta les trophées (prisonniers ?) faits sur les Ti au Roi : d'où récompenses (Cf. *ibid.*, t. I, p. 660).
- En 588 (*ibid.*, t. II, p. 33 et suiv.), Tsin envoie Kong Chouo faire offrande à (la cour de) Tcheou du butin pris sur Ts'i. Le Roi refusa de voir (Kong Chouo). Il envoya Siang, prince de Chan, décliner (l'offre) en ces termes.

  > « Quand les (quatre espèces de Barbares) Man, Yi, Jong et Ti n'obéissent pas à l'Ordre royal, mais, ivrognes et impudiques, détruisent les normes morales, le Roi donne ordre de les punir ; alors il y a lieu à offrande de butin. Le Roi en personne les reçoit et les félicite : cela sert à châtier ceux qui manquent de respect et à encourager ceux qui ont de la Gloire. Quand un (frère aîné, frère cadet, neveu utérin-gendre, oncle maternel-beau-père = un prince, soit de même nom de famille, soit avec qui l'on est lié par alliances matrimoniales=) prince, membre de la Confédération, viole les règles établies par le Roi et que le Roi ordonne de le châtier, on informe le Roi que la chose est faite et c'est tout. On ne présente pas en offrande (les signes de) la gloire obtenue. Cela sert à rendre respectueux les parents et alliés (les confédérés) et à interdire la dissolution et les vices...

  Le roi offrit un repas et des dons privés à Kong Chouo ; il chargea le directeur des cérémonies de lui dire :

« Ceci est en dehors des rites : *n'en faites rien inscrire* (*par les Annalistes*).

- En 574, nouvel envoi par Tsin de dépouilles de Tch'ou. *Le roi paraît accepter* (Cf. *ibid.*, t. II, p. 151).
- En 503 *présents entre princes de trophées faits sur un autre prince*. (Cf. *ibid.*, t. III, p. 529, Rap., *ibid.*, t. II, p. 36).

— La théorie est que toute guerre a pour cause une violation de l'Ordre de civilisation que le Roi établit et pour point de départ un ordre spécial du Roi. Les vendettas entre seigneurs ne sont point des guerres. Les guerres contre les Barbares donnent une Gloire qui doit être rapportée au Roi. Les guerres contre les seigneurs ne donnent point de Gloire dont on puisse faire hommage au suzerain.

- Si le duc Wen est autorisé à faire hommage de ses trophées sur Tch'ou, c'est que Tch'ou n'est pas considéré comme faisant partie de la Confédération ou tout au moins de la confédération ancienne et qu'on peut le considérer comme État Barbare (Cf. notes 130, 133).
- Cf. *ibid.*, t. II, p. 254, un prince de Tsin présentant un prisonnier dans le Temple d'un de ses ancêtres, *dissimule qu'il est Chinois* et le qualifie de prisonnier Yi (barbare).

(233) Je suis ici le récit de *S. M. T.*, t. I, p. 234 et suiv.

(234) Le thème légendaire est ici d'autant plus sensible que la fin du récit montre que le cadavre de Cheou-sin n'était pas brûlé, voir 3e partie, p. 547.

(235) La version du *Tcheou chou* désigne l'épée par son nom propre : l'épée King-lu.

(236) La hache noire, qui sert à *punir* les deux favorites, est, disent les gloses, en fer et non aiguisée. — Le noir, d'après les classifications classiques, est la couleur de l'Orient : Hiver-Nord-Eau = Yin = Féminin.

(237) On remarquera que la cérémonie est faite près de l'autel du Soi et que l'invocation s'adresse au Ciel.

(238) Ce récit se trouve dans *S. M. T.*, t. III, p. 278 et suiv., et dans le *Li ki*, C., t. II, p. 94 et suiv. C'est le seul document où l'on trouve un scénario de danses anciennes.

(239) Cette danse Wou est la danse dynastique des Tcheou, voir plus loin, p. 415.

(240) Voir *Li ki*, C., t. II, p. 97, et *S. M. T.*, t. III, p. 281 (où figure un schéma, reconstitution chinoise de la danse). La difficulté à fixer l'équivalence vient de ce que l'orientation générale (face au Sud ? face au Nord ?) n'est point indiquée clairement.

(241) Plusieurs symbolismes sont indiqués. Les flanqueurs représentent les chefs et les sonneries sont des ordres de bataille. Quatre sonneries peuvent représenter quatre moments du combat. [Le Roi Wou avait recommandé de frapper quatre ou *cinq* coups (Cf. *S. M. T.*, t. III, note 24.265 ; Cf. t. I, p. 231 et suiv.).] D'autre part, la totalité du combat (4 est un total) assure le prestige du roi Wou sur l'entière Confédération chinoise. Les quatre seigneuries = les seigneuries des quatre orients.

— En fait, ces symbolismes ne s'excluent pas, mais se complètent en vertu de la liaison (caractéristique de la pensée chinoise) des espaces aux temps sous

une catégorie dominatrice, celle de nombre. *Tout* le combat aboutit à la victoire *totale.*

— Le fait à noter est la séparation en groupes de droite et de gauche (on va la retrouver dans la cérémonie du tir à l'arc). Cette division en deux groupes étendus du Nord au Sud, placés l'un à l'Ouest, l'autre à l'Est et agissant au Nord, au Sud, à l'Est, à l'Ouest, fait apercevoir que la répartition en carré et la classification par quatre, dépendent d'une classification par deux et d'une répartition par bandes affrontées. On a vu que le nombre-étalon d'un cadeau de danseuses est 2 x 8 : la bipartition (2) est le principe premier. 8 (nombre des vents) se rapporte à la répartition en carré.

(242) On remarquera le rôle joué par les gymnases, ainsi que, un peu plus loin, la place tenue par les vieillards.

Le *Li cheou* et le *Tcheou yu* sont deux chants, le premier perdu, le second conservé dans le *Che king* (C., p. 28).

— D'après les rites du Tir à l'arc (cf. *Yi li*, C., p. 22) le prince fait tirer de l'arc aux sons du *Li cheou.* Le *Che yi* (*Li ki,* C., t. II, p. 669) indique que !e Roi fait tirer au son du *Tcheou yu,* et les princes aux sons du *Li cheou.* Le *Tcheou yu* est un chant de chasse : il exprime l'idée que la Vertu princière fait tout prospérer et conduit d'elle-même les flèches au but :

« Voyez la vigueur de ces joncs !
Quatre flèches : cinq gros solitaires !
Oh ! Oh ! le Tcheou yu !

Voyez la vigueur de ces asters !
Quatre flèches : cinq jeunes sangliers !
Oh ! Oh ! le Tcheou yu !

Le *Tcheou yu* est un cheval merveilleux de la grandeur du tigre, bigarré, à queue très longue, qui fait mille *li* par jour (Cf. *Chan hai king,* chap. 12).

— Le chant du *Tcheou yu* est la pièce terminale du *Chao nan* (qui exprime, dit-on, la Vertu princière). La pièce terminale du *Tcheou nan* (qui exprime la Vertu Royale) a pour sujet *la Licorne.* Elle est exactement du même rythme et le dernier vers est :

« Oh ! Oh ! la Licorne !

(*ibid.,* p. 15). Elle souhaite et présage une nombreuse descendance masculine. Il en est de même d'une autre pièce du *Tcheou nan* (*ibid.,* p. 10 ; Cf. *Fêtes et chansons,* chanson VI) intitulée *Sauterelles ailées* (d'un rythme un peu différent). La multiplication des sauterelles et la multiplication des descendants (emblématiquement identiques) sont souhaitées et présagées ensemble.

— L'expression traduite par « Oh ! Oh ! » est reconnue par la critique moderne dans l'expression qui figure dans la chanson LXIII des *Fêtes et chansons* (vers 5, voir la note). Cette chanson se rapporte aux cérémonies où l'on demandait à la fois de la pluie et des enfants (Cf. *ibid.*, p. 160-164).Yu tch'a ou yu tsie (hiu=gémir, tsie=gémir) représentent les cris plaintifs poussés pour faire pleuvoir aux cérémonies de la pluie yu.

— Le *Tcheou yu* (comme *la Licorne,* comme *les Sauterelles*) doit être compris comme un *chant destiné à provoquer l'apparition abondante* (en l'espèce à la chasse) *d'animaux de bon augure — emblèmes des Vertus Princières.*

— Sur le *Li cheou « la tête de renard »* (Cf. *S. M. T.*, t. III, notes 24.254 et 24.276) nous savons seulement ceci : un personnage du VIe siècle nommé Tch'ang Hong, dont l'histoire est mystérieuse, apprit au Roi Ling des Tcheou

(571-545 av. J.-C.) à obliger les seigneurs à l'hommage. Pour cela, il faisait tirer des flèches sur une tête de renard : renard se dit *Hou-li* On peut, par à peu près, entendre ces mots comme signifiant « ne pas venir ». Tirer sur le renard est tirer sur les seigneurs qui ne viennent pas (rendre hommage), et les obliger à venir.

— On a le choix entre deux hypothèses :

1. Tchang Hong, comme le veulent les Chinois, inventa la pratique et le chant *Li cheou,* que mentionnent le *Tcheou li* (trad. Biot, t. II, p. 105), le *Yi li* et le *Che yi*, fut inventé au VIe siècle, puis perdu tout aussitôt ;
2. Tch'ang Hong n'a rien inventé. La pratique comme le chant se réfèrent à des croyances analogues à celles que supposent le *Tcheou yu* et *la Licorne.* En faveur de cette deuxième hypothèse on notera :

> 1° que les cibles employées aux cérémonies du tir à l'arc figuraient des animaux (Cf. par exemple, *Yi li*, C., p. 213, 238) ;
>
> 2° que le *Che yi* (*Li ki,* C., t. II, p. 676) dit :
>
> « la grande cérémonie de tir du Fils du Ciel s'appelait tirer sur la cible *che heou* : tirer sur la cible (*heou*) signifie « tirer pour être seigneur » *heou* »
>
> [le tir à l'arc était un prélude à la distribution des investitures ; le mot *heou* « cible », signifie aussi « archer » : il désigne le deuxième degré des grades nobiliaires (marquis) et, précédé du mot-particule explétive indiquant la catégorie, le pluriel, signifie « les seigneurs, l'ensemble des seigneurs »] ;
>
> 3° que les distances de tir (au tir royal, selon le *Tcheou li,* trad. Biot, t. II, p. 206) sont mesurées avec le *pas du renard*, instrument de mesure sur lequel un renard est figuré. Noter que le mot traduit ici par pas, a le sens, quand il suit un nom d'animal (comme c'est ici le cas), de « génie néfaste de telle espèce animale », Cf. p. 154.

(243) Le Ming-t'ang apparaîtra fréquemment dans notre étude.

M. Pelliot écrit [n. 1, p. 187, du *Journal asiatique,* 1923 (avril-juin)] :

> « Même à laisser de côté les acceptions tardives des géomanciens et des médecins, la notion du temple impérial, dit Ming-t'ang, a fortement évolué au cours des siècles ou, *plutôt, les textes anciens où il en est question sont en désaccord sur sa nature et sur son rôle.* On discutait sous les T'ang pour savoir si le Ming-t'ang devait être à cinq ou à neuf salles. La question du Ming-t'ang à laquelle des chapitres entiers sont consacrés dans les deux histoires des T'ang mériterait une étude qu'aucun sinologue n'a encore entreprise. Provisoirement, Cf. Les références de CHAVANNES, *Le T'ai chan,* note 508 (en ajoutant naturellement la traduction du *Li ki* par Couvreur et les observations résumées dans le *Ts'eu yuan,* s. v.

À moins de fouilles d'un succès inespéré, j'ai peu d'espoir que la question du Ming-t'ang prise d'un point de vue strictement archéologique fasse quelques progrès, surtout si l'on part pour l'étudier des controverses chinoises contenues dans l'histoire des T'ang ou ailleurs : il est clair que sous les Han, et par exemple, en 56 ap. J.-C., quand on édifia un Ming-t'ang (Cf. le *t'ai chan, loc. cit.*, rappr. *S. M. T.*, t. III, p. 511), tout ce que les Chinois savaient de la construction de l'édifice était tiré d'œuvres de controverse, de même que tout ce qui se rattache aux rites des sacrifices *fong* et *chan.* Et il n'y a aucun espoir

de reconstituer ce que pouvaient être le Ming-t'ang ou les rites *fong* avant les Han, ou, du moins, ce qu'ils étaient au juste dans le détail.

Il reste que sacrifices *fong* et Ming-t'ang tenaient alors une grande place dans les traditions religieuses relatives à ce que doit faire une dynastie qui se fonde. Il est vrai que les textes anciens sont en désaccord, ou plutôt, ils semblent en désaccord, dès que l'on veut voir (c'est l'attitude d'esprit normale des archéologues chinois) dans le Ming-t'ang un édifice de forme et de destination très définies.

Si l'on se demande à quelles croyances le Ming-t'ang (ou les rites *fong*) se rattachent, le *désaccord* des textes devient instructif et l'impression d'incertitude donnée par les controverses passe au second plan. C'est *uniquement par ce biais que j'aborderai à diverses reprises la question du Ming-t'ang* — à diverses reprises parce que la question est complexe et touche à des problèmes divers.

— J'ai signalé en 1920 (*La vie et la mort,* p. 5, n.3) l'importance d'un passage du *Ta Tai li ki* sur le Ming-t'ang (ce passage est avec les différentes éditions du *Yue ling* (plutôt que le *Ming-t'ang wei* qu'indique la note de M. Chavannes), les gloses des éditeurs de *S. M. T.* (et du *Chou king*) t. I, p. 56 (plutôt que le texte de *S. M. T.*, t. III, p. 511-513 auquel renvoie la même note) et certains vers du *Che king* (sur le Pi-yong — question liée à celle du Ming-t'ang — dont nous allons bientôt nous occuper) le document le plus suggestif.

Il montre que (pour l'École dont est sorti le *Li ki*) le Ming-t'ang était, avant tout, *la Maison du Calendrier :* elle contenait 9 pièces disposées de façon à permettre de faire, sous le bon angle, la promulgation des douze ordonnances mensuelles, 9 pièces suffisaient aux douze mois (voir *Relig. des Chinois,* p. 53), la pièce centrale n'ayant aucune salle (estrade, salle de réception : ce mot désigne une pièce ouverte sur un côté et placée en avant du corps de bâtiment : dans la maison ou le temple ancestral, la salle de réception est ainsi construite), les 4 pièces de milieu (pièces *impaires* de la figure) n'en ayant qu'une, les 4 pièces d'angle (pièces *paires* de la figure) en ayant chacune deux [0+4+(2x4)=12]. Les 9 pièces correspondent, d'après le *Ta Tai li ki,* aux 9 premiers nombres, *disposés en carré magique*. Le *Lo chou,* diagramme magique, sur lequel est fondée une des répartitions des trigrammes du *Yi king,* repose de même sur une distribution des 9 premiers nombres en *carré magique.* On remarquera :

1. que le *Yue ling* fait jouer au Ming-t'ang un rôle essentiel dans la promulgation du calendrier, laquelle établit à la fois l'ordre de l'Espace et l'ordre du Temps ;
2. que le même *Yue ling* fait commander les Espaces-Temps par des emblèmes numériques ;
3. que ces emblèmes numériques sont au nombre de 5 [4 Saisons-Orients + 1 Centre — ce sont les nombres 8 = E., 7 = S., 5 = centre, 9 = W., 6 = N., c'est-à-dire 5 et les 4 nombres (supérieurs à 5) qui sont les emblèmes : 8 du jeune Yin, 7 du jeune Yang, 9 du Yang pur, 6 du Yin pur] ;
4. que ces 5 nombres *simples* correspondent chacun dans le *Yue ling* à *un couple de caractères numériques de la série dénaire* ;
5. que, dans la disposition du carré magique les nombres congruents à 5 forment des couples placés côte à côte indiqués sur la figure par un trait renforcé) [*je signale, en passant, que, si l'on réunit les couples opposés* (*ou, si l'on veut, les carrés symbolisés par les nombres*

formant couples opposés 4-9 *et* 1-6, 9-7 *et* 3-8, *en comprenant dans chacune des deux figures le carré central* 5), on obtient *une disposition en croix gammée, la croix gammée inverse reproduisant le carré magique inverti*] ;

6. et, enfin, que, *bien que tout le système du* Yue ling *se rattache au Ming-t'ang-Carré magique, la répartition des Espace-Temps sous les catégories numériques s'y inspire de principes différents* (1-6 = N, 3-8 = E, mais, par suite d'une interversion, 2-7=S et 4-9=W). Ces principes semblent être ceux d'une distribution orientée des quatre nombres forts, placés autour du 5 central de façon qu'ils se groupent par couples, le total étant 15 dans chaque couple et la ligne de séparation des couples étant dirigée N.E.—S.W. Cette division de l'année et du monde en deux groupes équivalents : l'un Yin, l'autre Yang, correspond, selon la tradition, au diagramme magique du Ho t'ou. Elle devrait se traduire, semble-t-il, par une disposition architecturale à 5 pièces arrangées en *croix simple.* Mais le *Yue ling, qui l'adopte, et qui donne les noms de* 5 *pièces, prévoit tout de même* 13 *stations régulatrices* du maître du calendrier (12 mois + 1 centre-pivot de l'année) et il situe 8 d'entre elles dans *des bâtiments d'angle situés à gauche et à droite* des 4 pièces externes.

— Si l'on s'attache à la question proprement archéologique de la construction, les textes se contredisent.

— Si l'on cherche à voir la destination religieuse du Ming-t'ang, on aperçoit clairement que c'est une Maison du Calendrier édifiée d'après des croyances (variables dans le détail) mais qui supposent toutes :

1. que la circulation royale dans la maison (carrée ou étoilée) met en branle une croix numérique (simple ou gammée) et, faisant tourner, à la suite des Nombres-directeurs, les Saisons-Orients, met l'Ordre dans la succession des Espaces-Temps ;

2. que le sens précis des rapports existant entre les Valeurs numériques et les Espaces (-emblèmes des Temps) n'était plus parfaitement aperçu par les rédacteurs du *Yue ling* [car ils s'inspirent de données contradictoires (empruntées à des écoles rivales ?)]. D'où il suit que les principes utilisés dans la construction du Ming-t'ang relèvent de conceptions sensiblement plus anciennes que la date de rédaction des rituels.

— La traduction de Ming-t'ang par *salle de distinction* est conforme aux gloses traditionnelles : elle signale que c'était le lieu où se classaient les mérites. Elle est peut-être insuffisante : le mot *ming* (épithète à *Vertu* ou à Dieux) qualifie les puissances sacrées dont la possession (obtenue par le jeûne et la communion) détermine *l'illumination et l'extase.* Voir *Li ki*, C., t. II, p. 324 et surtout *Che king*, C., p. 276 et suiv. Cf. plus haut, note 52.

(244) Ceci est la tradition du *Yue ling* et du *Ming-t'ang wei.*

(245) Ceci se réfère aux traditions relatées à propos de l'abdication de Yao, Cf. *S. M. T.*, t. I, p. 56 (je reviendrai sur ces textes dans le chapitre consacré à la *Création d'un Ordre neuf*). J'indique tout de suite que je fais des réserves expresses sur l'interprétation de M. Chavannes.

(246) Ceci peut se référer aux traditions relatives au *Pi-yong.* édifice du type du Ming-t'ang, mais considéré en outre comme un gymnase-prytanée où les vieillards enseignent les enfants ; voir plus loin, p. 291, et chap. : *Création d'un Ordre neuf.*

(247) Cf. *Tso tchouan*, C., t. III, p. 502 et suiv.

(248) Cf. *ibid*., t. III, p. 257 : nouvelle énumération des trophées concédés à Tsin,

> « Le tambour de Mi-siu ainsi que sa grande voiture, dont (le Roi) Wen s'est servi dans sa grande chasse, la (les ?) cuirasse de *kiue-kong* dont le Roi Wou (fils du Roi Wen) s'est servi pour vaincre les Chang (=Yin), voilà ce que Tsin a reçu.

Il s'agit donc de trophées plus anciens que les trophées pris sur les Yin. (Mi-siu a été vaincu par le roi Wen : le très beau poème du *Che king* (C., p. 335 et suiv.) consacré à la victoire sur Mi-siu et Tchong peut donner une idée des chants de triomphe

> *Nous montons — elles sont à nous ! — sur leurs montagnes !*
> *Ils ne tiennent pas — elles sont à nous ! — sur leurs collines !*
> *À nous sont les collines ! à nous sont les monts !*
> *Ils ne boivent plus — elles sont à nous ! — à leurs sources !*
> *À nous sont les sources ! à nous sont les lacs !*

(249) Jadis vaincus par les Yin.

(250) Cf. CHAVANNES, *Dieu du Sol*, p. 520, et *Relig. des Chinois*, p. 74.

(251) Cf. CHAVANNES, *ibid*., p. 516. Dans ce passage, M. Chavannes fait très justement sentir l'union intime des Dieux du Sol et des Temples Ancestraux.

— Cf. *Relig. des Chinois*, p. 74 et 81 où est fait allusion à un document très important (*Li ki*, C., t. I, p. 574). Les Ancêtres Royaux quand ils sont à l'extrême limite de leur carrière ancestrale, qu'ils ne reçoivent plus que des offrandes triennales, et que leur personnalité s'évanouit, reçoivent des offrandes de viande crue, comme les divinités du Sol ; ils vont en effet se confondre avec elles.

— Les indications relatives aux divinités auxquelles doivent être consacrés les trophées, n'apparaissent contradictoires que si l'on s'obstine à supposer très ancienne ou primitive la spécialisation des cultes agraires et ancestraux : celle-ci est, au contraire, récente et résulte des progrès de la technique rituelle dans les milieux urbains.

(252) Voir plus haut, p. 109.

(253) :

- Cf. *Tso tchouan*, C., t. I, p. 407.

  > « Les *sages* dirent :
  >
  > — Le duc Wen de Tsin eut le talent d'appliquer les châtiments : *Trois* exécutions et le peuple fut soumis.

- Le *Che king* dit :

  > « Soyez libéral dans cette Capitale (la Confédération envisagée dans son centre) afin que soient tranquilles *les quatre régions.*

  Ce qui signifie : Employez à propos récompenses et châtiments. On remarquera l'intervention des sages suivie de celle du *Che king.*

- Ne pas oublier que trois est un total : un prince de Tsin (*S. M. T.*, t. IV, p. 326) ne put se résoudre dans un danger pressant à faire périr plus de trois dignitaires.

  > — Je ne saurais y ajouter, dit-il.

il lui en coûta la vie.

(254) :

- Ne pas oublier que trois est un total. Un honnête guerrier ne tire dans un combat que trois flèches mortelles. *Li ki,* C., t. I, p. 234.

(255) Le mot qui indique la suspension de la tête a pour valeur précise *suspendu à une hampe ;* il s'emploie à la fois pour les instruments de musique et les têtes de criminels. — Nous retrouverons plus loin l'étendard du roi Wou. Cf. p. 387.

(256) Pendant la période troublée dont nous allons nous occuper, sous le règne misérable du duc Tchao, Lou reçoit des visiteurs qui viennent s'informer des rites, Cf. *S. M. T.*, t. IV, p. 121.

(257) La même année 531 marque un progrès décisif de la famille Tch'en qui (sous le nom de T'ien) va disputer le pouvoir au duc de Ts'i. Cette famille usurpa définitivement en 379. Voir p. 584 et suiv.

(258) Noter l'intervention des sages. Pour tous ces faits voir *S. M. T.*, t. IV, p. 120 et suiv.

(259) Voir *ibid.*, p. 121.

(260) Titre donné aux grands officiers. Cf. *ibid.,* p. 125.

(261) Cf. *ibid., p. 112* et 114.

(262) Cf. *ibid.,* p. 125.

(263) Cf. *Tso tchouan,* C., t. III, p. 175 ; Cf. trad, Legge, p. 699.

(264) M. Chavannes a réuni aux pages 459 à 466 de son *Dieu du Sol* les principaux textes relatifs au Dieu du Sol de Po. Je renvoie (pour tout le paragraphe qui suit) à ces pages.

(265) Cf. *Li ki,* C., t. II, p. 238. Sur cet usage voir *Le Langage de la douleur,* p. 101.

(266) Cf. CHAVANNES, *Dieu du Sol,* p. 460 (note) et suiv.

(267) Cf. *Fëtes et Chansons,* p. 263.

(268) Cf. *Tcheou li,* trad. Biot, t. II, p. 308-309.

(269) Cf. *Relig. des Chinois,* p. 73. On peut conjecturer que le caractère féminin, *yin,* des divinités agraires les prédisposa [dans une société où les vertus féminines sont tenues pour avilissantes ou affaiblissantes (cf. note 174)] à recevoir les attributs d'ordre sinistre.

(270) Au Dieu du Sol : à la cour royale. — Aux ancêtres : à Tsin. — Au Dieu de Po : à Lou. Ajouter : dans le gymnase : à Lou, et à la cour royale, voir plus bas.

(271) La valeur de : « manger au festin communiel qui suit le sacrifice » est certaine. Les Dieux reçoivent d'abord des prémices, sang et poils pris près de l'oreille : ils inspectent la valeur externe [poil : les victimes doivent en général être unicolores pour être estimées (d'une) parfaite (unité)] et interne (sang). — Puis viennent [au moins pour les ancêtres] une libation parfumée (qui sert à appeler l'âme d'en-bas, âme inférieure, âme du sang) et une offrande de fumée odorante (graisse brûlée avec de l'armoise qui sert à appeler l'âme d'en-haut, l'âme supérieure, l'âme-souffle). Enfin, après une oblation, a lieu une communion : le dieu (dieu ancestral ou tout autre dieu) est représenté par un *chēu* qui reçoit l'offrande et mange le premier. Les sacrifiants mangent les restes. — La question du cannibalisme est engagée par la glose du *Tso*

tchouan ; nous en ferons plus utilement l'étude un peu plus loin : Chefs sacrifiés. Nous nous bornons ici à noter le fait qu'une identité de nature étant nécessaire entre Commensaux, le Dieu de Po doit être un parent du duc de Tcheou : cela suppose qu'il est, non pas un Dieu du Sol *étranger,* mais un Dieu du groupe et, vraisemblablement, le Dieu du Sol du Temple Ancestral.

(272) Noter l'intervention du *Che hing.* Les vers cités (Cf. C., p. 174) sont extraits d'une pièce où la tradition voit un chant chanté au banquet donné par le roi à ses vassaux et aux hôtes (les vassaux des seigneurs.)

(273) La glose indique nettement le sens.

(274) Cf. CHAVANNES, *Dieu du Sol,* p. 509.

(275) On va voir que les rites de la reddition et l'usage de couper l'oreille gauche des captifs suggèrent l'idée d'un triomphe sanglant. — Les Chinois pensent au sacrifice de l'an 640 dont nous parlerons plus loin : voir p. 146.

(276) Cf. *Tso tchouan,* C., t. III, p. 643. Il s'agit de Tchou, seigneurie minuscule, mais protégée par Wou.

(277) Cf. *S. M. T.*, t. IV, p. 125.

(278) Cf. *ibid.,* p. 122.

(279) Cf. *ibid.,* p. 125.

(280) Le *Tso tchouan* (t. III, p. 517-519) [utilise] une expression [qui] semble signifier que le chant fut composé à cette occasion. En réalité, il fait partie des chants attribués à Ts'in dans la répartition de l'Anthologie (Cf. *Che king,* C., p. 142) ; mais il est dit parler d'une expédition royale. — Noter le thème de la communion par mise en commun des vêtements.

(281) Cf. *Tso tchouan,* C., t. III, p. 518-519. Les lamentations poussées sans que le son s'arrête sont significatives du deuil le plus haut (Cf. *Li ki*, C., t. II, p. 570 et *Le langage de la douleur,* p. 109). Ne pas boire pendant 7 jours (7 est un total) est un tour de force condamnable même pour les deuils les plus graves (Cf. *Li ki*, C., t. I, p. 135 et *Le langage de la douleur,* p. 103). — En cas de deuil, les voisins, amis ou chefs, interviennent pour faire atténuer le jeûne : c'est promettre de participer à la douleur familiale de façon à faire cesser la période d'impureté. — Ici, le jeûne a nettement valeur de menace. — Se prosterner 9 fois : 9 est un total. Le rite (note 127) de la prosternation (*contre-prestation de la promesse*) rend cette dernière irrévocable. Le vassal reste à genoux, pour rappeler la promesse, jusqu'à la mise à exécution. — Comp. Houai-nan tseu, chap. 19.

(282) Voir *Tso tchouan,* C., t. I, p. 259. L'anneau de jade est un insigne de dignité ; il est, dit-on, porté au vainqueur pour lui être offert. Noter qu'il est porté dans la bouche, et, qu'à la mort, la bouche est garnie, normalement, de coquillages et, parfois, de jades.

(283) Cf. *S. M. T.*, t. IV, p. 218. Selon le *Tso tchouan,* le vaincu avait le même accoutrement que le prince de Hiu. À leur habitude, les auteurs chinois ne donnent pas de description complète, mais indiquent des traits significatifs. — On remarquera que les mains sont liées et servent cependant à tirer ou à porter : il est difficile de décider s'il faut croire la description exacte, ou si l'auteur a procédé par accumulation de détails symboliques.

(284) Remarquer l'emploi du mot [] terme caractéristique des rites de lustration. Les Chinois entendent ici : le débarrassa des insignes du deuil. Qu'il s'agisse de lustration symbolique ou réelle, peu importe : toute lustration agissant, d'ailleurs, à l'aide de symboles. — Le vaincu est blanchi de la faute

que suppose sa défaite. — Noter l'investiture : le vaincu, absous, tient sa seigneurie du vainqueur. La supplication a mêmes fonctions que l'hommage.

(285) Cf. *Tso tchouan,* C., t. I, p. 610-612. Le roi de Tch'ou a déjà fait preuve de modération rituelle pendant le siège : il a fait retirer ses troupes quand les assiégés, désespérés, ont poussé des lamentations (comp. rites du deuil) préludes à une évacuation. — Le buste nu : attitude de qui s'attend à un châtiment (note 202) ; de plus, geste du deuil. Promettre la protection de ses Ancêtres constitue une prestation.

(286) Cf. *Tso tchouan,* C., t. II, p. 430 et suiv. — Noter la mention des trophées matériels, et la participation du peuple à la cérémonie. — Les généraux vainqueurs portent le titre de grands officiers et, par respect pour leur propre prince, ne peuvent traiter d'égal à égal avec le vaincu qui est un seigneur : d'où le geste du premier qui se présente comme un prisonnier. — Le rite de *la coupe offerte au vaincu* est le rite le plus significatif du tir à l'arc, cérémonie de classement des mérites. Boire le vin réconforte : offrir une coupe, c'est marquer la victoire, ne pas la pousser insolemment, et éviter la vendetta. — Le dénombrement est un acte de prise de possession. — Noter que le Dieu du Sol du pays vaincu-coupable est restauré dans sa pureté. — Voir (*ibid.,* p. 451), dans le récit de la distribution des récompenses aux généraux vainqueurs, un exemple de modération rituelle (*jang*) qui prépare à la Fortune.

(287) *Tso tchouan,* C., t. II, p. 429. Le pays de Lou envoie au vainqueur le message suivant :

> « Prince, vous *pardonnez* aux coupables (à ceux que leur défaite a avérés coupables) et, par là, vous donnez la paix aux petites principautés. C'est un bienfait de votre part. *Notre prince entend vos ordres.*

— Noter les instruments de musique.

— Ici encore hommes et femmes sont divisés en deux groupes. Dans un autre cas de reddition (cf. *Tso tchouan,* C., p. 463), le vaincu (en 511) se présente au vainqueur tenant sa femme par la main. Il s'est de plus coupé les cheveux : *ce geste est celui du dévouement.* (Voir *Sacrifice du Héros,* p. 452.) En 494 (Cf. *ibid.,* t. III, p. 592), une évacuation de ville devant l'ennemi victorieux, se fait encore en deux files : hommes et femmes à part.

— La société, dans ces cas extrêmes, retrouve et révèle sa structure profonde : le vainqueur dispose des vies et des personnes, *les liens féodaux et familiaux se trouvent rompus chez les vaincus qui peuvent être distribués sans qu'on en tienne compte : seule persiste l'opposition entre les corporations sexuelles.*

(288) Cf. *Tso tchouan,* C., t. III, p. 85. Le vainqueur est le *roi* Ling de Tch'ou : il finit sa vie détrôné, errant dans les montagnes. Personne ne voulait le nourrir : le nouveau *roi* ayant ordonné, non de le tuer, mais de ne pas lui donner à manger (Cf. *S. M. T.*, t. IV, p. 365). Comp. *ibid.,* t. V, p. 94, l'histoire d'un *roi* détrôné, non pas tué, mais tenu enfermé et périssant quand il ne trouve plus de moineaux pour se nourrir. L'excommunication du vaincu ou du criminel se rapproche d'un rituel d'aversion, tandis que l'exécution se rapproche du rituel du sacrifice. Cf. plus loin : *Communion et aversion.*

(289) On a vu que Wen de Tsin fait hommage des trophées au Roi avant de rentrer à Tsin célébrer son triomphe.

(290) Voir p. 109 le triomphe de Wen de Tsin.

(291) Cf. *Tso tchouan,* C., t. I, p. 564.

(292) Cf. *Tso tchouan,* C., t. I, p. 336.

> « Le *sage* dit : Ce fut contraire aux rites. Une femme qui accueille ou reconduit, ne passe pas la grande porte ; quand elle reçoit un frère (une des femmes appartenait à la famille princière de Tch'ou), elle ne passe pas la porte du gynécée. Rien de ce qui a rapport à la guerre ne doit approcher des objets de femmes.

— 100 est un total : est-ce un nombre rituel ?

(293) Cf. *Tso tchouan,* C., t. III, p. 407.

(294) Cf. *Tso tchouan,* C., t. I, p. 449. Un prince commande cet exploit au lancier de son équipage. Le prisonnier pousse un grand cri (comparer, quelques lignes plus loin, le grand cri poussé, avant la mort, par les braves qui provoquent l'ennemi. Le lancier laisse tomber sa lance. Un autre frappe, coupe l'oreille, et devient le lancier du prince.

(295) Cf. *Tso tchouan,* C., t. I, p. 433 ; *Tso tchouan,* C., t. II, p. 37 ; *Tso tchouan,* C., t. III, p. 113.

(296) Cf. *Che king,* C., p. 282. Comp. *Li ki,* C., t. I, p. 561 et 602 ; *Li ki,* C., t. II, p. 286 et 326 : on coupait le poil du bœuf, en estimant au plus haut prix (le poil qui touche) les oreilles. La glose ajoute que ce poil des oreilles faisait prêter aux dieux une oreille attentive, le couteau à sonnettes ayant déjà attiré leur attention. — Le mot qui désigne ce geste préparatoire est [] composé de *sang* et *oreille.* La gauche est le côté le plus noble.

(297) Cf. *S. M. T.*, t. IV, p. 25 ; Cf. *S. M. T.*, t. I, p. 233.

(298) Cf. *Tso tchouan,* C., t. III, p. 113. Il s'agit en l'espèce du frère du prince. Il ne fut pas tué, parce qu'il fit sentir à l'ennemi le tort que lui ferait sa mort.

(299) Cf. *Tso tchouan,* C., t. I, p. 626. C'est le troisième et le plus parfait des modes de provocation indiqués dans ce passage : on peut encore effleurer avec son char les retranchements ennemis ou tuer de loin à coups de flèches. Comp. *Tso tchouan,* C., t. III, p. 29.

(300) Cf. *Li ki,* C., t. I, p. 281.

(301) Cf. *Che king,* C., p. 340. Comp. *ibid.,* p. 346 : *le* Pi-yong, *comme le* Ming-t'ang, *est mis en rapport avec les* 4 *directions.*

(302) Cf. *ibid.,* p. 450-451. Kao-yao fut le justicier de Chouen ; Cf. *S. M. T.*, t. I, p. 153.

(303) Cf. *ibid.,* p. 341-342. Le titre est *Ling-t'ai : la* Tour *Ling.*

(304) Cf. *Li ki,* C., t. I, 280-281. On trouvera, *ibid.,* p. 299, l'indication que c'est dans le gymnase que les vieillards se réunissaient pour assister à la cérémonie du tir de l'arc, laquelle comportait un classement par habileté et se terminait par une grande beuverie, *les buveurs étant classés d'après l'âge.* Se reporter p. 289.

(305) Le mot [] « atteindre » indique par surcroît l'idée de faire apparaître et de faire venir. Le roi Wen possède la vertu qui manquait à l'hégémon Houan de Tsi ; cf. p. 102.

(306) Remarquer la présence des cerfs.

(307) Nous aurons à revenir sur la puissance que possède la musique pour soumettre les animaux, les faire vivre en harmonie et faire apparaître les plus fastes d'entre eux. Voir p, 263.

(308) Cf. CHAVANNES, Le *T'ai chan,* p. 313 [cf. note 243] (inscription de 56 ap. C.) « L'empereur édifia un Ming-t'ang, construisit un Pi-yong, éleva un Ling-t'ai ». Sur les rapports de la Tour *Ling* et du triomphe, voir p. 147.

(309) Gens au cœur double : cette expression figure dans le récit du triomphe du duc Wen, Cf. p. 109. Le surnom de Kao-yao est indiqué par le *Tso tchouan,* C., t. I, p. 467 ; Cf. *ibid,* t. I, p. 553 (glose).

(310) Cf. Wang Tch'ong, *Louen heng*, chap. 52 (trad. Forke, t. II, p. 321). Le nom de la licorne est écrit [.]. Dans les deux caractères figure « corne ».

(311) Cf. *S. M. T.*, chap. 117. *Biogr*. de Sseu-ma Siang-jou (fol. 9 v°). Le nom de la licorne est écrit [..]. Le Commentaire *Tai Kiai* dit : La licorne ressemble à un cerf, mais n'a qu'une corne. Quand règne un prince dont les châtiments touchent juste, la licorne naît dans la cour du palais (où se rend la justice). Elle encorne ceux qui ne sont point droits. Sur la licorne, emblème princier, voir note 242.

(312) *Louen heng, loc. cit*. Wang Tch'ong indique que dans les tribunaux des Han l'on peignait l'effigie de Kao-yao et celle de la licorne.

(313) Cf. Mei-ti, chap. 8. Notons que dans le poème de Sseu-ma Siang-jou, la licorne s'oppose au Fei-lien.

Nous retrouverons le Fei-lien : disons seulement que c'est un oiseau à tête de *cerf,* ou encore un forgeron, ou encore le mauvais ministre d'un tyran qui a perdu sa dynastie : [Sseu-ma Ts'ien qui lui fait éviter d'être présent au désastre, et, de forgeron le transforme en tailleur de pierre (t. II, p. 4), laisse auprès du tyran son fils Ngo-lai, considéré comme un calomniateur (t. I, p. 203) acharné à la perte des gens]. Or, rencontre pour le moins curieuse, le tyran avait inventé une ordalie particulière. On ne la connaît pas très exactement. Les coupables (ou présumés tels) devaient saisir du cuivre rougi au feu ou bien marcher, semble-t-il, sur une poutre de cuivre graissée et placée au-dessus d'un brasier.

— Sur des effigies en cuivre de Fei-lien, voir Commentaire du *Chouei king,* chap. 16. — Fei = voler ; lien = discerner, *juge.*

(314) Un passage de *S. M. T.*, t. II, p. 244, relatif à la reddition de Tseu-ying, petit-fils de Ts'in Che Houang-ti, en 206 av. J.-C., où est rappelée la reddition du comte de Tcheng en 596 (voir plus haut, p. 133) montre clairement la parenté du rituel de la reddition et de celui du sacrifice (et du dévouement Cf. plus loin, p. 451).

> « Tseu-ying monta sur un char *blanc* (deuil), lia le cordon autour de son cou, et prit en main les insignes de jade et le sceau pour rendre sa dignité d'Empereur. (C'est ainsi qu'autrefois) le comte de Tcheng prit en main *l'étendard* fait d'herbes blanches (chiendent, cf. plus loin, p. 451) et le COUTEAU À SONNETTES.

I. Chapitre II. — Chefs sacrifiés.

(315) Cf. *S. M. T.,* t. IV, p. 366. Pour tous les faits qui vont suivre se reporter *ibid.,* p. 357 à 367.

(316) Voir plus haut p. 135.

(317) Cf. *S. M. T.,* t. IV, p. 179-180. Tch'en descendait de Chouen, souverain *accompli* dont les sacrifices ne pouvaient cesser avant 100 générations. (100 est un *total*.)

(318) Texte du *Tchouen ts'ieou,* C., t. III, p. 189 (cf. trad. Legge, p. 633 et 635). — J'ai suivi pour l'ensemble des dates la chronologie de *S. M. T.* : au début de cette année le roi Ling avait attiré près de lui le marquis de Ts'ai, l'avait enivré, puis tué. [On rapprochera ce guet-apens, accompli à l'occasion d'un banquet, des guet-apens analogues signalés plus loin dans le chapitre : *L'entrevue de Kia-kou.*] — On remarquera que *S. M. T.* ne dit rien du sacrifice.

— Le *Tso tchouan* (C., t. III, p. 182) ajoute ce trait à l'assassinat du marquis de Tsai :

> « En été, au 4e mois, le jour *ting-sseu,* il le mit à mort et tua ou mutila ses compagnons au nombre de 70.

70 est un grand total (cf. plus haut, les 100 oreilles coupées),

(319) Cf. *Tso tchouan,* mêmes références.

(320) Dans le récit du *Tso tchouan* (C., t. I, p. 316) Houan de Ts'i meurt en 642. En 641 (*ibid.,* p. 317), le duc Siang rétablit l'ordre à Ts'i. En 639, il songe à réunir les seigneurs sous son autorité (*ibid.,* p. 326). En 638 se place l'affaire de Lou-chang (*ibid.,* p. 326) décrite par *S. M. T.*, t. IV, p. 347 (Tch'ou, mandé par Siang, le saisit et l'outrage) à la date de 639.

(321) En 640, d'après le *Tso tchouan* (Cf. *ibid.,* p. 319-321). Noter que *S. M. T.* ne parle pas de l'événement. Cf. note 318 : un silence analogue dans un cas semblable. — Comp. trad. Legge, p. 176.

(322) Texte du *Tso tchouan* (le *Tchouen ts'ieou* se borne à dire *sacrifia*). Le texte présente une difficulté de détail. *Ts'eu* est placé avant Souei : M. Chavannes ne l'a pas traduit (*Dieu du Sol,* note 143 : dieu du sol de Ts'eu-souei). Legge et Couvreur traduisent *ts'eu,* Legge — en prenant le sens vague de *ts'eu* = qui touche à... — « at an altar on the bank on the Suy », Couvreur (utilisant le sens précis de *ts'eu :* station où une armée s'arrête plus de deux jours) « sur l'autel des esprits protecteurs du territoire dans une station sur les bords de la Souei ».

— Beaucoup de noms géographiques étant construits sur le modèle de Ts'eu-souei (là où l'on stationne près de la Souei), j'adopte le mot-à-mot de Legge et de Couvreur et le sens de Couvreur. Il s'agit du dieu du sol d'un camp : il est à la fois le dieu du sol du camp et le dieu du sol des berges de la rivière.

— La suite du texte montre que la Souei jouxtait une marche barbare ; le duc Siang pense à une expédition contre les Barbares. Or, en 524 (*Tso tchouan,* C., t. III, p. 278), Tsin, avant de guerroyer contre les Barbares, offre un sacrifice à la montagne et à la rivière voisines.

— Le Dieu du Sol du Camp de la Souei me paraît être la divinité à laquelle on sacrifiait quand on allait passer la Souei pour combattre les Barbares : c'est-à-dire la divinité même de la Souei — si c'eût été une divinité urbaine régulière, elle serait qualifiée de *chen* et non de *kouei* et l'on n'ajouterait pas : irrégulier et obscur. Le Dieu du Sol de Ts'eu-souei est donc la divinité de la Souei en voie de se transformer en divinité urbaine du type féodal.

(323) Cf. *S. M. T.*, t. II. p. 33.

M. Chavannes (cf. *ibid.,* n. 1) a d'abord adopté la traduction que j'indique. Il a préféré ensuite la traduction : « il se proposait de sacrifier *à la place du* [A]

prince de Tsin à l'Empereur d'En-Haut ». La raison donnée est le rapprochement avec la phrase (il s'agit d'une toute autre histoire) *prêtée au Souverain d'En-Haut :* « je donnerai Tsin à Ts'in et c'est Ts'in qui s'acquittera des sacrifices *envers moi*. »

1. Le sens de cette deuxième phrase est mal compris (*Tso tchouan,* C., t. I, p. 279) : ce c'est point le Souverain qui parle, c'est l'âme d'un prince privé de sacrifices qui rapporte une requête adressée par lui au Souverain.

   > « J'ai demandé et obtenu du Souverain qu'il donnât Tsin (qui ne me fait point d'offrandes) à Ts'in (qui m'en fera). Ts'in me présentera des offrandes.

   Le sens ne fait aucun doute : la réponse faite à l'âme par le vassal à qui elle apparaît étant :

   > « Votre vassal a entendu dire que les âmes n'agréent pas les offrandes de ceux qui ne sont point de leur race (et Ts'in est d'un autre nom de famille que vous).

2. Contrairement à l'assertion de M. Chavannes, nul prince ne peut sacrifier au Souverain d'En-Haut, sinon par usurpation.
3. Dans la phrase de comparaison [A] n'a pas la valeur de *à la place de* : comment justifier qu'il ait cette valeur dans la phrase à traduire ?
4. Comment expliquer — s'il ne s'agit point de mise à mort :
   - l'intervention violente de la sœur ;
   - l'intercession du Fils du Ciel (qui en fait n'est pas désintéressée : il cherche à éviter une usurpation) ;
   - le fait que Mou de Ts'in commence par ordonner les cérémonies de jeûne et de purification qui semblent préparer un sacrifice immédiat et particulièrement important ?

— On remarquera que dans le récit du *Tso tchouan,* C., t. I, p. 300 et suiv., les grands officiers de Tsin abordent le vainqueur « les cheveux épars et le supplient de ne pas *mettre à mort* leur prince » (comp. *Rituel de la reddition*). *Fait essentiel :* LE VAINCU FUT LOGÉ DANS LE LING-T'AI (la Tour *Ling,* la Tour des bonnes influences). Cf. plus haut : *Les oreilles coupées.*

(324) Cf. *S. M. T.,* t. II, p. 34. Noter le revirement *total.* Noter que l'envoi de viande (cf. note 180) se fait par groupes de victimes (bœuf, bélier, porc). 7 est un total. Ts'in n'offrait à ses plus grands dieux que trois groupes de victimes (cf. *ibid.,* t. II, p. 15 et 16, où il faut lire non pas trois victimes, mais trois groupes de victimes).

(325) Cf. *Relig. des Chinois,* p. 128 et *S. M. T.*, t. III :

1. Institution du Lieu-Saint de Si et culte du *Souverain Blanc* (p. 420, cf. t. II, p. 15) par le duc Siang (777-766) ; offrandes : 3 poulains rouges, 3 bœufs jaunes, 3 béliers.
2. Institution du Lieu-Saint de Fou et culte du *Souverain Blanc* (p. 420 et t. II, p. 16) par le duc Wen en 756 ; offrandes : 3 groupes de victimes ordinaires (3 bœufs, 3 béliers, 3 porcs).
3. Institution (?) des Lieux-Saints de Wou et de Hao dans la région de Yong (sans précision) [et *ibid.,* p. 421].

4. En 672, institution par le duc Siuan du Lieu-Saint de Mi avec sacrifice au *Souverain Vert.* (*Tous ces sacrifices et Lieux-Saints sont dits antérieurs à Mou de Ts'in*.)
5. En 422, institution par le duc Ling du Lieu-Saint de Wou-yang, culte des *Souverains Jaune et Rouge* (*ibid.,* t. III, p. 429).
6. Sous le duc Hien (354-362), institution du Lieu-Saint de Houei, culte du *Souverain Blanc.*

— Seul le *Souverain Noir* ne figure pas dans la liste

— On remarquera que Ts'in, pays de l'Ouest, commence par Sacrifier au Souverain Blanc = Ouest, puis ajoute d'abord le Souverain symétrique, Vert = Est. Sur l'opposition (simple) Est-Ouest, voir p. 248, 253, et note 1437.

(326) Voir plus haut, p. 101.

(327) Cf. *Tso tchouan,* C., t. I, p. 320 et Legge, p. 176 (qui explique bien les traditions relatives au fait). Arriver en retard (comme ne pas venir) constitue une insulte ou est un indice de tiédeur et de cœur *double.* — On remarquera (cf. *S. M. T.*, t. II, p. 55) qu'un prince de Tsin, malade et arrivant en retard à une réunion où Houan de Tsi s'était montré arrogant, reçut le conseil : « N'y allez pas » et s'en retourna. Il fut sans doute prudent.

(328) Cf. S. M. T., t. I, p. 162 où est seulement indiquée l'Assemblée de Kouei-ki. Rien sur ce qui s'y passa. C'est un hasard si nous trouvons l'histoire de Fang-fong dans *S. M. T.* (t. V, p. 313) introduite dans la Biographie de Confucius. Les *Annales sur bambou* la mentionnent. — Nous aurons à revenir sur les traits mythiques de cette histoire.

(329) Couvreur traduit : on n'immolait pas *un des six animaux domestiques* au génie protecteur de ce même animal (*Tso tchouan,* C., t. I, p. 320. Couvreur traduit exactement, car il suit ici le commentaire : on n'immolait pas de cheval au Cheval céleste). Mais il traduit (*ibid.,* t. III, p. 189) le texte parallèle :

> « *Les cinq espèces d'animaux qui servent de victimes* ne peuvent être immolées l'une pour l'autre.

Ici, il a sans doute, subi l'influence de la version de Legge (p. 635) : « The five animals used as victims cannot be employed *one for* another. » Legge rend ainsi l'autre passage (p. 177) :

> « The six domestic animals were not used *at the same sacrifice.*

— On voit ce que deviennent des formules d'une extrême importance dans les traductions réputées. Si, pour le travail de découverte, on lit un texte chinois, je ne dis pas dans la traduction, mais simplement en faisant l'imprudence de garder la traduction à côté de soi (ce fut sans doute le cas de Couvreur), on risque de perdre toute la saveur du texte.

(330) À un Dieu anthropomorphe. Cette phrase répète l'argument du texte précédent :

> « à plus forte raison, est-ce qu'on peut immoler un seigneur ?

L'idée est :

1. la victime ne doit pas être de l'espèce du Dieu ;
2. elle doit avoir moins de valeur que le Dieu. Sacrifier un homme (pis : un seigneur) au mont Kang ou la rivière Souei, est manquer du sens des proportions : il s'agit de divinités de second ordre qui ne méritent

que de petites victimes ; on leur sacrifie le plus noble des êtres : un homme.

(331) Voilà ce qui rend ces sacrifices insupportables aux glossateurs : il n'y pas de sacrifices où les Dieux d'abord, par l'intermédiaire d'un représentant, puis les hommes ne mangent la victime. Un sacrifice humain implique le cannibalisme.

(332) Le texte dit simplement *perdues,* c'est-à-dire ayant en elles-mêmes tout ce qui les condamnait à la destruction. (Il s'agit des seigneuries de Lou, Wei et Hing : Houan de Ts'i intervint dans leurs affaires avec un esprit de modération. Il ne se vengea pas de Lou. Il restaura le prince de Wei.)

(333) Même expression que pour désigner le désir du duc de Song : « rassembler les Barbares de l'Est sous son autorité ». En droit, le *Po*, l'Hégémon investi, a charge de lutter contre les Barbares, de les civiliser, de les assimiler : c'est quand il les a battus qu'il célèbre un triomphe. En fait, la conquête des marches barbares sert à former une armée qui peut servir à usurper le pouvoir royal. Une tradition veut que les Tcheou aient réussi à remplacer les Yin, grâce à une victoire où l'appui des Barbares fut décisif.

(334) Rapprocher cette expression de celle qui est employée à propos du triomphe de Ki P'ing-tseu : Le duc de Tcheou (ne) mange (que) (les offrandes faites selon) le *Droit.* Lou manque au *Droit*

— Ces mots indiquent une rédaction récente et le frère du duc Siang de Song est ici le porte-parole de la tradition ritualiste de Lou. Le mot [a] désigne les nobles et les lettrés. Le *Droit* [b] est le résultat de la pratique des rites. L'expression [ba] gentilshommes (amis) du Droit, est un équivalent remarquable de l'expression [] honnête homme (= gentilhomme = sage).

— Je donne les dates des événements à titre de point de repère : je ne les donne pas pour affirmer que les textes témoignent d'idées régnant en 640 ou en 530. Ils témoignent de l'esprit de l'École confucéenne, laquelle n'eut guère d'importance avant les siècles qui touchent à l'ère chrétienne. Il ne faut sans doute pas faire remonter très haut la condamnation de l'anthropophagie rituelle, même présentée sous la forme apparemment archaïque qu'elle revêt ici.

(335) L'autre prince est le seigneur de T'eng (cf. *Tso tchouan,* C., t. I, p. 319) dont le duc Siang s'est emparé : on ne dit pas qu'il l'a tué.

(336) Il s'agit du dieu du sol de la station sur la Souei, qui n'est pas un dieu du sol régulier et *enregistré.* Les Chinois profitent de l'expression (combinée avec l'affirmation que le duc Siang veut réunir les Barbares sous son autorité) pour soutenir que ce dieu d'une station militaire chinoise est le dieu des Barbares de l'Est : ceux-ci, disent-ils, pratiquaient les sacrifices humains. L'opinion des glossateurs n'a pas réussi à convaincre M. Chavannes (*Dieu du Sol,* p. 508). — Nous ne la discuterons pas. Les sacrifices humains n'ont rien d'une innovation complète. Mais il se peut fort bien que les pratiques des tribus dites barbares installées sur le sol chinois n'aient pas été sans influence sur le renouveau des rites sanglants que l'histoire semble attester pendant la période *Tchouen ts'ieou.* Seigneuries chinoises et établissements barbares étaient alors mêlés de façon inextricable.

(337) La mort naturelle est la mort qui survient quand la destinée est épuisée, l'âme à bout de souffle ; elle *doit* se produire dans le pays natal, dans une chambre convenable (étant donnée la dignité du mourant). Si elle se fait selon les rites, c'est un grand point pour que le mort puisse être facilement transformé en Ancêtre.

— Le duc Siang mourut des suites d'une blessure reçue dans une guerre entreprise par ambition.

(338) Voir *Tcheou li,* trad. Biot, t. II, p. 256-257. La table analytique, p. 15, indique que dans ces sacrifices la victime était un cheval : je n'ai rien trouvé de semblable dans les commentaires que j'ai consultés. Mais au temps des Han, tout au moins (cf. *S. M. T.*, t. III, p. 468), *on sacrifiait un jeune étalon à une divinité des chevaux.* [De même on sacrifiait un bélier à une divinité nommée : le *Bélier caché.* Voir note 1488.] (Noter ce fait curieux : en cas de siège, hommes et chevaux s'entre-dévorent, cf. p. 430.)

(339) Cf. *ibid.,* t. I, p. 70. Le *Tcheou li* de même qu'il mentionne 6 animaux d'offrande, mentionne 6 céréales et 6 liquides. Le *Yue ling* (*Li ki*, C., p. 330-410) ne mentionne que 5 animaux, 5 céréales) en rapport avec 5 éléments, 5 couleurs, 5 viscères et 5 couples de caractères cycliques de la série dénaire. La classification par 6 est en rapport avec la série duodénaire).

— Nous avons ici affaire au conflit entre les deux traditions cosmologiques. On sait que *la mention des* 5 *Éléments se trouve dans des documents certainement très archaïques,* par exemple dans l'ordre de bataille de K'i (second Roi de la dynastie Hia, 1e dynastie royale) [cf. *S. M. T.*, t. I, p. 164]. *Mais la même harangue s'adresse aux hommes des* 6 *armées.*

— La seule mention historique d'animaux de sacrifice énumérés et non nombrés est (à ma connaissance) relative à l'envoi de cadeaux faits par Houan de Ts'i au duc de Wei (cf. *Tso tchouan,* C., t. I, p. 218 ; cf. note 182) : le *cheval n'est pas nommé.*

— À priori, rien ne prouve que les deux principes de classification et d'arithmétique n'ont pas été utilisés concurremment, dans des milieux ayant des idées différentes : nous verrons en particulier *que* 3 *et* 6 *sont des nombres en rapport avec l'organisation militaire.*

— Les animaux d'offrande sont en relation avec l'une ou l'autre des classifications arithmétiques. Le *Tso tchouan* (t. III, p. 379 et suiv.) place sous le patronage de Tseu Tch'an (sage ministre de Tcheng, honoré par Confucius) un développement où se voient bien les complications des classifications numériques. 5 et 6 y sont intimement mélangés. Les 6 animaux domestiques sont nommés à côté des 5 animaux sauvages (ces derniers ne sont pas les animaux cycliques) et *des* 3 *animaux de sacrifice :* ils servent tous à maintenir les 5 saveurs dans une juste mesure ; le texte a déjà parlé des 5 saveurs produites par les 6 agents atmosphériques. Ils produisent aussi 5 couleurs et 5 sons. Après quoi il est question des 9 chants, des 8 vents, des 7 instruments et des 6 tubes musicaux. MM. Forke (App. I à sa trad. du *Lun-heng,* t. II, p. 431 et suiv.) et de Saussure (en particulier dans *Le cycle des douze animaux, Journal asiatique,* 1920, n° 1, p. 55 et suiv.) ont écrit sur le sujet des essais intéressants. La question mérite d'être reprise.

(340) Cf. *Calendrier de King Tch'ou,* 1er jour et 1er mois.

(341) Notons pourtant que les ancêtres eux-mêmes peuvent revêtir des formes animales.

- Les ancêtres des seigneurs de Lou se manifestent sous la forme de serpents (*Tso tchouan,* C., I, p. 533) : cette apparition est en rapport avec la mort d'une princesse.
- Un membre d'une famille princière de Ts'i apparaît sous la forme d'un sanglier humain (cf. *ibid.,* p. 143 ; cf. *S. M. T.*, t. IV, p. 45).

- Kouen (personnage que nous retrouverons, père du fondateur de la 1e dynastie royale) apparaît en songe sous la forme d'un ours (*Tso tchouan*, C., t. III, p. 138).

— Notons que les serpents et les ours figurent dans une pièce du *Che king* (C., p. 223) comme des emblèmes sexuels, qui, vus en songe, présagent la naissance de garçons ou de filles.

— Un adage cité au *Tso tchouan* (C., t. I, p. 584) :

> « Un fils semblable à un loup (m. à m. un fils-loup) a le cœur sauvage

semble indiquer qu'*avant de relever l'enfant du sol où on le déposait à la naissance, on procédait à un examen de sa voix : on pouvait en tirer l'indication de telle parenté animale*. [On remarquera que la criée du nouveau-né (symétrique à la criée pour le rappel de l'âme du mort) le 3e jour après la naissance, et le rire du 3e mois sont en relation avec le rite du relèvement et la dation du nom personnel équivalent à l'âme source (cf. *Dépôt sur le sol*, *Rev. arch.*, 1921, p. 349 et suiv.).] L'inspection de la voix à la naissance est faite par le chef des musiciens (on verra plus loin les rapports qui unissent musique et musiciens aux animaux) à l'aide d'un tube de métal dans lequel il souffle : il déclare que la voix de l'enfant correspond à tel tuyau sonore [il y a 12 tuyaux sonores chacun en rapport avec un mois (même dans le système à base 5 du *Yue ling*)].

— En même temps que l'inspection de la voix, a lieu une détermination de la saveur convenable (il y a 5 saveurs) qui est faite par le Premier Ministre Grand Intendant). Le tout est suivi par un tir à l'arc, flèches lancées dans 5 directions : à ces 5 directions correspondent une essence végétale caractéristique et un animal d'offrande (coq, chien, bœuf, mouton, porc) [cf. Sin chou].

— On remarquera que Wang Tch'ong (*Louen heng*, chap. 15) rapporte une tradition (dont il se moque) selon laquelle Confucius découvrit en jouant de la flûte qu'il descendait des Yin (trad. Forke, t. I, p. 324 *:* la note 4 ne me paraît point topique) et par suite sut à quelle famille il se rattachait.

— Ce même Wang Tch'ong (chap. 74) signale qu'on déterminait les *noms* de famille*, les* noms personnels et les appellations en fonction des 5 notes de la gamme (cf. trad. Forke, t. II, p. 413 et la note 4 signalant la tradition d'après laquelle Houang-ti joua de la flûte pour fixer les noms). — Il ajoute qu'il devait y avoir accord entre les noms et les maisons (ibid., p. 410). — Le système des concordances est établi grâce au rapport existant entre chacune des 5 notes de la gamme et les 5 couples de caractères cycliques de la série dénaire. — Sur les noms des animaux, voir p. 261.

(342) Cf. *S. M. T.*, t. IV, p. 275. La formule est employée par *S. M. T.* à propos d'une histoire racontée note 323. Un trait remarquable des croyances populaires est que si l'on humecte, avec du sang humain, une figurine (d'argile) représentant un défunt, le sang n'est bu que s'il a été fourni par un parent du mort. L'expérience vaut, comme preuve de filiation, en justice, cf. WIEGER, *Folk-lore chinois moderne*, p. 248.

(343) Cf. *Tso tchouan*, C., t. I, p. 279. La formule complète est :

> « Les Dieux ne goûtent pas si ce n'est (aux offrandes) de leur espèce. Les hommes ne sacrifient pas si ce n'est (à des gens) de leur famille.

— Voici une combinaison des deux phrases (employée à propos d'un prince qui veut sacrifier à l'Ancêtre d'une autre famille :

> « Les Dieux (*Kouei chen*) si ce n'est de leur famille et leur espèce, ne goûtent pas aux offrandes.

(*Tso tchouan*, C., t. I, p. 423). — La nécessité de la parenté du sacrifiant et du Dieu est seule indiquée par ces formules, entendues dans leur sens classique.

(344) *Tso tchouan*, C., t. I. p. 204. Dans le *Kouo yu* (*Tcheou yu*, 15e année du Roi Houei), la même anecdote est contée différemment. L'annaliste arrive à identifier l'apparition : il s'agit de Tan-tchou, fils de Yao, dont le nom de famille est Li : le Roi n'a plus qu'à chercher un homme de nom de famille Li pour offrir le sacrifice. Le commentateur énonce le principe : « les dieux ne goûtent pas (d'offrandes) si ce n'est de leur espèce ». Le texte emploie un peu plus loin le mot *essence* : « les dieux, quand ils apparaissent, ne dépassent pas leur essence » (c'est-à-dire ici, dit le glossateur, leur *nombre*. Celui-ci serait, dans le cas, le nombre 5 et l'apparition devrait produire ses effets avant 5 ans écoulés).

(345) Cf. *Yi li*, C., p. 443. Sur le drapeau du défunt est écrit son nom. La tablette provisoire est dressée par l'inspecteur des champs au milieu de la cour ; elle est percée de deux trous afin qu'on puisse y suspendre deux chaudières où l'on a fait cuire le riz. On recouvre tablette et chaudières d'une natte de roseau disposée comme un vêtement et entourée d'une ceinture en écorce de bambou. C'est sur cette effigie qu'on plante le drapeau (*ibid.*, p. 450). — Cette cérémonie a lieu immédiatement après que le défunt a été habillé pour l'enterrement provisoire (celui-ci se fait sur la plate-forme surélevée qui sert de salle de réception).

— On sait que les Lolos, qui, comme les anciens Chinois, pratiquent l'usage du double enterrement, enterrent d'abord le mort aux abords de la maison, surveillent la décomposition du cadavre, et ne transportent dans la sépulture définitive que le cadavre qui s'est dépouillé à domicile de ses impuretés (*B.E.F.E.-O.*, t. VIII, p. 548. — Les Lolos ont des tablettes pour représenter les morts. — Leurs voisins, les La-qua ont des urnes funéraires (*ibid.,* p. 541 et 552). — Hertz a démontré (*Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort*, Année Sociologique, t. X) que la pratique de l'enterrement provisoire est liée, chez les Dayaks, à une consommation par les parents, des produits de la décomposition des corps mêlés à du riz (p. 54 et suiv.) : cet endocannibalisme permet aux vivants d'intégrer à leur propre substance la vitalité et les qualités spéciales du défunt qui résidaient dans sa chair » et assure à celles-ci « la sépulture la plus honorable » (p. 72).

— Les Chinois anciens ont certainement connu, au moins à proximité d'eux, des coutumes analogues. Cf. *Lie tseu* (chap. V, cf. Wieger, p. 139) : au sud de Tch'ou est le pays des Yen-jen. Quand un de leurs parents meurt, ils laissent pourrir les chairs et les rejettent ; après quoi ils enterrent les ossements. Comp. Mei ti, chap. 6, même texte : le mot *hieou*, sens normal : *pourrir*, est d'ordinaire interprété dans le texte de Lie tseu par *couper*. Mei ti écrit *hieou* où le seul sens indiqué est *pourrir*.

(346) Cf. *Tso tchouan,* C., t. I, p. 317 ; cf. *S. M. T.*, t. IV, p. 250. Le Ciel, au moment de la conception, ordonne de nommer Yu l'enfant qui naîtra ; il naît avec le caractère Yu sur la main ; on le nomme Yu : il posséda le fief de Yu (noter que ce fief lui fut donné par suite d'une erreur du donateur, erreur où se manifesta la volonté du Ciel). Cf. *ibid.,* p. 253 :

> « Tch'eng-che est une belle appellation qui le fera réussir (*tch'eng che*). Le nom personnel fait la Destinée.

(347) Cf. *Yi li*, C., p. 26 et 49. Le nom de la cérémonie semble indiquer qu'il s'agit du nom personnel. Les commentateurs essaient de montrer qu'il s'agit du nom de famille, non pas du père (ce qui serait bien invraisemblable) mais de la mère. Il est vraisemblable qu'il s'agit bien du nom personnel, lequel est, par nature, secret.

(348) Cf. *S. M. T.*, t. I, notes 02.330, 03.113 et 03.114.

(349) Comparer un fait inverse in *S. M. T.*, t. IV, p. 51. Le prince de Yen raccompagne courtoisement l'Hégémon Houan de Ts'i qui l'a secouru contre les Barbares : il pénètre dans le territoire de Ts'i. Houan dit :

> « Sauf pour le Fils du Ciel, les seigneurs, quand ils se raccompagnent, ne sortent point de leurs territoires respectifs...

Il sépara par un fossé et détacha le territoire, jusqu'où était parvenu le prince de Yen et le donna à Yen.

— Une frontière, qui sépare des territoires et des princes d'essences différentes ne peut être une simple ligne : un fossé marque la solution de continuité.

— Une annexion suppose l'assimilation de vertus hétérogènes.

— Voir plus loin, p. 165, l'indication d'un festin cannibalique par lequel un pouvoir déchu se restaure et s'affirme.

(350) Cf. *Tso tchouan,* C., t. I, p. 653 (cf. *Tso tchouan,* C., t. III, p. 651). Couvreur traduit : « vendent leurs enfants pour avoir des vivres ». Legge (p. 328) : « we are exchanging our children and eating them ».

Comp. *S. M. T.*, t. IV, p. 243. *S. M. T.*, t. V, p. 49 (année 453) reproduit le même thème avec une variante intéressante ; il s'agit d'une ville dont l'ennemi inonde les remparts ; six pieds seulement n'étaient pas immergés.

> « Dans la ville on suspendit en l'air les marmites pour faire la cuisine ; on échangea les enfants pour les manger.

Cf. *Lu che tch'ouen ts'ieou,* chap. 31, et voir plus loin p. 430.

(351) Comp. *Tso tchouan,* C., t. I, p. 111.

(352) Cf. *S. M. T.*, t. V, p. 139 et 145, n. 1, in f.

(353) Cf. *S. M. T.*, t. I, note 03.213. L'anecdote est connue par un commentateur ; *S. M. T.* ne l'a point notée. M. Chavannes la déclare *invraisemblable.* — Elle est instructive parce qu'elle montre le caractère ambigu qu'il y a dans toute ordalie. Le Chef de l'Ouest sort de l'épreuve vainqueur et avec une Vertu enrichie ; mais son rival affecte de ne voir dans son acte que la preuve d'une vertu peu humaine. — Noter que le bouillon est un don. Voir p. 529.

(354) Cf. *Tso tchouan,* C., t. II, p. 205 et suiv. Yi, prince de Kiong, est présenté comme un personnage historique par le *Tso tchouan* et les *Annales sur bambou.* Il se distingue avec peine de Yi le grand archer, personnage que nous retrouverons. Voir p. 376 et note 1409. Noter que les fils sont tués à la porte (Dieu du Sol) de la résidence princière. *Noter surtout que les fils ayant refusé de manger leur père, ce fut le favori* (*ministre*) *de celui-ci qui* succéda. Cf. *S. M. T.*, t. II, p. 307, une anecdote analogue relative à Kao-tsou.

(355) *S. M. T.*, t. I, p. 201 déclare que Tcheou, dernier des Yin, hacha en morceaux le marquis de Kieou, puis coupa en tranches le marquis de Ngo : il s'abstient de dire ce qu'il fit des viandes préparées. Le *Lu che tchouen ts'ieou* comble heureusement la lacune (chap. 20, § 6). Les noms des victimes

diffèrent. Comp. *Li sao,* trad. Hervey de Saint-Denys, p. 27 et *Li ki, Ming-t'ang wei.*

(356) Saumure en hachis et tranches assaisonnées font toujours partie d'un menu : au cours du banquet, on en faisait offrande aux Dieux.

(357) Cf. *S. M. T.,* t. IV, p. 286. Le duc s'adresse à son oncle et conseiller qui l'a arraché aux douceurs de sa vie de Ts'i pour le contraindre à faire son métier de prétendant. L'oncle répond : « Si vous ne réussissez pas, ma chair aura mauvaise odeur ; comment serait-elle bonne à manger ? » La conversation se tient pendant que le duc cherche à tuer son oncle avec sa lance.

(358) Cf. *Tso tchouan,* C., t. I, p. 432.

(359) Cf. *ibid.,* t. I, p. 619. L'anecdote indique nettement l'accroissement de force qu'on peut tirer d'un repas cannibalique, mais laisse entendre qu'on peut concevoir une politique plus positive.

(360) Cf. *ibid.,* t. II, p. 460 ; t. III, p. 727 ; t. I, p. 157 ; II, p. 317 ; II, p. 353.

(361) Cf. *ibid.,* t. II, p. 165.

(362) Cf. *ibid.,* t. II, p. 374 et 58.

(363) Cf. Tchouang tseu, chap. 29 (trad. Wieger p. 471) — [Dans le même chapitre, le brigand Tche propose à Confucius, venu pour lui faire un sermon, de lui arracher le foie pour l'ajouter à son menu. — Manger le foie de l'ennemi a dû rester longtemps l'idéal de la vengeance.]

— Voir pour les expositions ou outrages au cadavre : *Tso tchouan,* C., I, p. 549 (dans le fumier) ; t. II, p. 517. *Wou Yue tchouen ts'ieou,* chap. 4 : cadavre déterré, fouetté, piétiné, yeux arrachés.

— Sur l'écartèlement, Cf. *Tso tchouan,* C., t. I, p. 127, II, p. 289, et I, p. 607 (à une porte). — Voir *ibid.,* t. III, 49, exposition au marché avec inscription. Comp. *S. M. T.*, t. IV, p. 359 : un prisonnier est promené avec une proclamation insultante : *il y répond par une proclamation insultante pour le vainqueur. On arrête la promenade et on le tue aussitôt.*

(364) Cf. *Tso tchouan,* C., t. I, p. 387.

(365) *Kong-yang* et *Kou-leang* se refusent à admettre que Siang de Song ait fait immoler une victime humaine : tous deux soutiennent qu'on se contenta de faire donner des coups sur le nez du seigneur de Tchou : le sang servit à oindre l'autel du Sol. Mais Kou-leang écrit [] tirer du sang de l'oreille de la victime au début du sacrifice.

(366) Cf. *Wou Yue tch'ouen ts'ieou,* chap. 5. On remarquera que l'imprécation fait mention des loups. Comp. une imprécation du *Che king,* C., p. 258.

(367) Cf. note 163.

(368) Cf. *Wou Yue tch'ouen ts'ieou,* chap. 5. Noter la tête *placée sur une tour.* Cf. *S. M. T.*, t. IV, p. 29. Wou Tseu-siu déclare avant de mourir :

> « Plantez sur ma tombe un catalpa ; quand on en pourra faire un instrument de musique, arrachez-moi les yeux et *placez-les sur la porte* orientale de Wou pour que je contemple l'anéantissement de Wou par Yue.

Une bravade répond à une bravade. Noter le rapport des portes, des arbres et des instruments de musique (voir p. 438 et suiv.). Voir *Tso tchouan,* C., t. I, p. 502 : têtes de vaincus (barbares) enterrés à la porte d'une ville : ce trophée

accroît la sainteté de la porte. [Il *semble* que le vainqueur en tire des droits sur la porte (péage).] — Les têtes sont aussi suspendues aux hampes des drapeaux (cf. p. 548).

I. Chapitre III. — Danseurs sacrifiés.

(369) Date du *Tso tchouan* (C., t. III, p. 558) ou 500 (date de *S. M. T.*, t. IV, p. 77 et 197, et t. V, p. 319 et suiv.).

(370) Cf. *S. M. T.*, t. IV, p. 76. Yen tseu passe pour être l'auteur d'un recueil d'historiettes (*appelé le Yen tseu*) ; il y manifeste un esprit positif : tenir peu de compte des présages et des apparitions ; bien gouverner. Voir par exemple *S. M. T., loc. cit.*

(371) Cf. *S. M. T.*, t. V, p. 320 (et note 47.221). Confucius exerça d'abord de bas emplois : scribe au service de la famille Ki de Lou (*ibid.*, p. 297), puis chargé des troupeaux de cette famille (p. 298), puis gouverneur de Tchong-tou (p. 318), ministre des travaux publics (p. 319), puis ministre de la Justice (*ibid.*) : il réussit dans tous ces emplois. Il passe pour avoir soutenu le pouvoir du duc contre les empiétements de la famille Ki (*ibid.*, note 47.217, comp. t. IV, p. 127).

— Selon *S. M. T.*, il exerça la charge de ministre d'État à partir de 496 (Cf. *ibid.*, note 47.221). *D'après le Li ki*, *il n'aurait jamais été que ministre de la justice* (cf. *ibid.*, note 47.217. Il est désigné par Sseu-ma Ts'ien en 500-499 comme faisant fonction de ministre d'État.

(372) Cf. *S. M. T.*, t. IV, p. 77, n. 1.

(373) Cf. *Tso tchouan*, C., t. II, p. 479. Relever le détail important : *le camp est orienté et chaque seigneurie campe dans un orient qui lui convient.* Voir, sur les camps complets et les camps fermés de haies, *ibid.*, t. III, p. 214-215.

(374) Cf. *ibid.*, t. II, p. 483. Comp. t. III, p. 228-237. — Noter dans ce passage le luxe déployé dans les tentes (p. 228 et 235), la pratique des cadeaux (p. 229), la valeur symbolique des revues de troupes et la disposition des drapeaux (p. 233).

(375) :

- Cf. *ibid.*, p. 486 une querelle entre Tsin et Tch'ou (en 545 av. J.-C.).
- Comp. *S. M. T.*, t. IV, p. 31 (en 482) une querelle du même ordre entre Tsin et Wou (où l'on fait valoir des raisons curieuses. Wou et Tsin sont de même nom de famille. Tsin réclame la prééminence à titre de doyen, Wou à titre de représentant de la branche aînée).
- (Cf. *ibid.*, t. II, p. 53, et *Tso tchouan*, C., t. III, p. 686 : le traité menace de se transformer en bataille.)
- Cf. *ibid.*, t. III, p. 541 : le premier à jurer tient *l'oreille* de la victime.

(376) Voir un cas : *Tso tchouan*, C., t. II, p. 243. Le ministre de la principauté la plus faible, qui jure deuxième, *s'avance d'une marche rapide* et ajoute une clause compensatrice.

(377) Cf. *Tso tchouan*, C., t. III, p. 79-83.

(378) Les textes traduits ci-dessous sont extraits :

- I, II, III, des trois commentaires du *Tch'ouen ts'ieou* (*Tso tchouan, Kong-yang* [j'admets, après M. Chavannes (cf. *S. M. T*, t. V, note

47.218) que le texte que l'on trouve dans les éditions du Kong-yang dans la glose et non dans le corps de l'ouvrage est bien de Kong-yang et non de son commentateur : il est en effet très vraisemblable que le récit jugé apocryphe a été rejeté dans la glose et le fait que la tradition chinoise ne veut point l'attribuer à Kong-yang n'est pas probant. — La question est, au reste, de faible importance : on verra que Sseu-ma Ts'ien et le *Kia yu* ont utilisé des données analogues à celles que contient le Kong-yang], *Kou-leang* (textes dont l'histoire n'offre quelques garanties qu'à partir des débuts de la dynastie Han, IIe siècle av. J.-C.) ;

- IV du *Sin yu* (compilation morale, fin du IIe siècle av. J.-C.) ;
- V du *Kia yu* (rédigé au IIIe siècle de notre ère, mais à l'aide de documents indépendants ; cf. CHAVANNES, *S. M. T.*, t. V, p. 439) ;
- VI, VII et VIII de Sseu-ma Ts'ien (rédaction à peu près terminée vers la fin du IIe siècle avant notre ère : Sseu-ma Ts'ien est mort peu après 86 av. J.-C.).

— Les textes sont publiés de façon à indiquer les parties communes aux différents récits :

- en caractères normaux pour les textes simples
- en *italique* pour les textes doubles
- en PETITES CAPITALES ROMAINES pour les textes triples
- en *PETITES CAPITALES ITALIQUES* pour les textes quadruples
- en **gras normal** pour les textes quintuples
- en ***gras italiques*** pour les textes sextuples. Les chiffres romains de la marge de droite indiquent le numéro du texte où le passage se retrouve.

— Les chiffres romains italiques renvoient aux textes où se trouve un développement analogue mais non identique.

— Se reporter pour les concordances et variantes des principaux thèmes au tableau récapitulatif.

(379) (Couvreur, t. III, p. 558, « l'assista ?). — Legge, p. 776 : « attended him as director (of the ceremonies) ». Le commentaire est formel en faveur du sens Legge-Couvreur. Siang « assistant, conseiller ministre », peut désigner soit un emploi fixe (ministre, conseiller), soit un emploi momentané : celui qu'on donne à qui vous *secondera* dans une cérémonie quelconque. Dans toutes les cérémonies où deux personnalités sont face à face, elles ont des assistants, qui font presque tout, le rôle des personnages principaux étant quasi-passif. Le Rituel de la prise du bonnet viril (chap. 1 du *Yi li*) est une bonne illustration de l'usage. — *La meilleure traduction de* [] (*assistant* ou *ministre*) *serait sans doute héraut.*

(380) Noter que le conseiller principal, le célèbre Yen tseu, n'est pas mis en cause.

(381) Considérer cette phrase comme donnant l'idée à illustrer : la sagesse de Confucius pourvoit à tout.

(382) Selon la tradition (cf. Legge, p. 778 et *S. M. T.*, p. 77, n. 1), Kia-kou serait dans le district de *Lai-wou.* Les gens de *Lai* sont présentés par *S. M. T.* (t. IV, p. 39) comme des aborigènes, des premiers occupants, que T'ai-kong, le fondateur de la maison seigneuriale de Ts'i, avaient domptés et refoulés : ils

sont à cette occasion qualifiés de *Barbares.* La tradition veut que T'ai-kong ait laissé les gens du pays agir suivant leurs mœurs (*S. M. T.,* t. IV, p. 101).

— Les Barbares Lai sont nommés dans le *Tribut de Yu* (*S. M. T.*, t. I, p. 112) et définis comme étant des pasteurs.

— En 566 av. J.-C. (cf. *Tso tchouan,* C., t. II, p. 217) Ts'i assiégea la capitale de Lai et la prit. Le prince de Lai s'en fuit et fut tué. Ts'i célébra un triomphe : on présenta les Joyaux ancestraux de Lai dans le temple du duc Siang de Ts'i. — Confucius appelant plus loin les gens de Lai *des captifs,* K'ong Ying-ta suppose qu'il est ici question des captifs qui figuraient au triomphe célébré 67 ans auparavant ou, *plutôt,* de leurs descendants.

— *Le prince de Ts'i les aurait fait armer de préférence à des gens de Ts'i pour ne pas éveiller l'attention de Lou.* — Legge suppose qu'il s'agit d'indigènes (natives of Lai, cf. p. 777) car l'événement se passe en territoire de Lai. — Le *Tso tchouan* affirme qu'en 566 les gens de Lai avaient été déportés. En 490, à la mort du duc King de Ts'i, les gens de Lai chantèrent un petit poème satirique où ils se moquaient des troubles que la succession du duc avait déterminés à Ts'i.

(383) Le mot kie [kiu (chasser, enlever, écarter) plus force] signifie *enlever* et *contraindre par violence* et se retrouve au texte V à propos des gens de Lai. Dans le texte VI, il est employé par Confucius quand il demande qu'on chasse les danseurs des quatre orients.

(384) La phrase se retrouve dans VII où, immédiatement après, il est question d'hégémonie.

(385) La responsabilité préalable du duc de Ts'i est ainsi établie.

(386) Ni le lieu ni le temps ne sont indiqués. Si le récit suit l'ordre *rituel et historique,* ce qui est probable, la scène se passe sur le tertre et avant le serment.

(387) Legge, p. 777 : « withdrew with the duke ». Couvreur : « se retira en arrière avec le duc de Lou ». Le texte V dit :

> « Confucius monta les degrés (du tertre) *et avança* pour faire retirer en arrière le duc de Lou.

Cette formule suppose que Confucius (monte sur le tertre et) ramène le duc en arrière (à portée de protection de son parti). Les textes III, IV et VI (Sseu-ma Ts'ien) affirment que Confucius ne franchit pas la dernière marche. Le texte VII (Sseu-ma Ts'ien) affirme que Confucius monta les degrés. Le texte VIII (Sseu-ma Ts'ien) est ambigu : il dit *monta les degrés,* mais ces mots sont précédés de l'expression *en utilisant les rites,* qui, peut-être, commande toute la phrase et, peut-être, ne commande que les mots *monta les degrés* : les rites ne permettaient pas à l'assistant d'être sur le tertre. Il n'est pas impossible que l'idée de VIII (Sseu-ma Ts'ien) soit conforme à l'idée de VI (Sseu-ma Ts'ien) et non à l'idée de VII (Sseu-ma Ts'ien). — On peut voir dans ces contradictions l'indice de la contrainte qu'exercent les connaissances rituelles et le respect des rites sur la rédaction des textes.

(388) Confucius a agi rapidement, [montant sur le tertre (semble-t-il) en dépit des rites]. Il donne un ordre bref. Puis il fait un discours. Bien n'indique à qui le discours s'adresse : l'expression (que j'ai choisie vague à dessein) *quand le marquis de Ts'i eut entendu cela,* n'implique ni que Confucius se *soit* adressé à lui ni même qu'il ait parlé *pour* être entendu de lui ; les propos peuvent être rapportés par des intermédiaires. Couvreur traduit (p. 559) « le prince de Ts'i en ayant été informé », Legge : « when the marquis heard this ».

(389) Les gens de Lai = les Barbares de Lai.

(390) Ce ne sera pas le moyen d'obtenir l'Hégémonie, qui s'obtient quand on protège comme Houan de Ts'i et ne s'obtient pas quand on violente comme Siang de Song, cf. p. 151.

(391) Les Chinois = les Hia (nom de la première dynastie royale).

(392) Seigneuries civilisées = les fleurs. Les expressions Tchong-kouo (seigneuries du centre = seigneuries confédérées) et Tchong-houa (fleurs du centre) sont équivalentes.

(393) On verra plus loin que les mots *Ce Traité* signifient : vous, (Dieux de) Ce Traité.

(394) Noter la mention du *Droit* et la relation entre la *démesure* et la Vertu.

(395) *Se hâta :* effet immédiat du discours du Sage. Mais l'ordre bref jeté au début du discours n'a pas été exécuté.

(396) L'expression [], début d'une invocation aux divinités du serment, se retrouve même dans le *Che king* (*Fêtes et Chansons,* p. 77 *:* « je t'atteste, ô jour lumineux ! ». — Dans le *Tso tchouan,* les divinités que l'on prend à témoins sont : le Souverain d'En-Haut (cf. trad. Couvreur, II, p. 427), le grand Fleuve (*ibid.,* III*,* p. 496), le Fleuve (Jaune) (*ibid.,* II*,* p.« 35 et III, p. 468), les Seigneurs défunts (*ibid.,* III*,* p. 529) et le Serment lui-même [*ici* et t. II, p. 243, où le cas est analogue. Une clause est introduite dans le traité par la puissance dominante : elle se termine par « Soyez Témoins, Ce Traité ! » Un ministre de la seigneurie dominée rajoute une contre-clause qui se termine (comme ici) par les mots « qu'il y ait Mêmes Témoins ! »]

(397) Couvreur (p. 559) : « nous obliger à fournir des contributions », Legge (p. 777) : « you expect us to obey your orders ». Les deux mots *contributions* et *donner des ordres* ont, tous deux, leur valeur pleine. Voir, par exemple, (*Tso tchouan,* C., t. III, p. 551 et suiv.) combien un petit État (Tcheng) a de peine à se dérober aux exigences [cadeaux et prestations morales (hommages et visites)] d'un État qui usurpe et joue la fonction de suzerain (Tsin).

(398) Je traduis par festin rituel ou *festin* ce mot qui s'oppose à ou que je traduis par *banquet.*

Ce sont les deux parties de la cérémonie d'un repas de grand apparat fait normalement après sacrifice ; *elles s'opposent comme une oblation à une communion.*

- Le festin est un étalage des mets servis sur des tables : on les goûte à peine. Le banquet exige la consommation abondante (Cf. *Tso tchouan,* C., t. II, p. 97).
- Le *premier sert à manifester le respect, le second la libéralité.* Cf. *ibid.,* t. I, p. 662 : aux festins, les victimes sont servies coupées en deux, aux banquets, servies en morceaux sur petites tables. Le festin à la cour royale est réservé aux seigneurs ; le banquet est offert aux ministres.

— Le festin est normalement servi dans une résidence princière et on y emploie la vaisselle sacrée. (Cf. *ibid.,* t. III, p. 177.)

(399) Phrase amphibologique, volontairement sans doute. Idée apparente : ne connaissez-vous pas les règles suivies à Lou et à Ts'i ? Idée suggérée : ne connaissez-vous pas (et nous, nous la connaissons bien) la suite de querelles et de guerres que sont l'histoire des rapports de Lou et de Tsi ? [= vos politesses nous mettent sur nos gardes].

(400) Des portes du Temple ancestral. Le *Tcheou li* (trad. Biot, t. I, p. 445-446 et n. 1 de la p. 446) distingue 6 espèces de coupes Yi et 6 espèces de coupes Tsouen : la coupe Siang (coupe à l'éléphant) est parmi ces dernières. Le *Li ki,* C., t. I, p. 564, nomme les coupes Hi (coupe au bœuf) et Siang comme étant celles dont se sert le prince dans les cérémonies en l'honneur des Ancêtres (la princesse se servant de la coupe où sont les foudres). Comp. *ibid.,* p. 730 et 736 (où ces deux coupes sont présentées comme particulières à la dynastie Tcheou.

— On remarquera que le texte du *Tcheou li sur les* 6 + 6 *coupes suit plusieurs textes à classement par* 6*, dont l'un* (p. 444) dit que les 6 victimes sont réparties *entre les* 5 *ministres* (*il y a 6 ministres, mais le premier se trouve exclu : en revanche le Maréchal se voit attribuer 2 victimes* : *bélier et* CHEVAL.)

(401) La glose affirme que les mots traduits par : musique des grandes cérémonies, désignent spécialement la musique faite à l'aide de cloches et de pierres sonores. Mei ti (chap. I) considère que les cloches et les tambours constituent la musique des seigneurs, les flûtes et les luths celle des nobles et grand officiers : les laboureurs (gens du peuple) qui labourent au printemps, sarclent en été, récoltent en automne, et engrangent en hiver, prennent leur repos (d'hiver) en faisant de la musique avec des vases (tambours) de terre. -La musique des cloches et tambours est une musique de palais princiers.

(402) L'affirmation prêtée à Confucius met les glossateurs dans l'embarras, les cérémonies solsticielles du tertre rond ou carré (*Tcheou li*, trad. Biot, t. II, p. 34 et suiv. : danses Yun-men et Hien-tch'e) se font dans la campagne, sont les plus solennelles de toutes et exigent le déploiement de toutes les ressources musicales.

— Mais il faut lier la phrase sur les coupes et la phrase sur la musique et entendre : les festins et banquets *accompagnés de* grande musique ne peuvent se faire qu'à l'intérieur d'une résidence princière (certains *sacrifices* avec grande musique se font dans la campagne, mais, ici, il n'est question que d'offrir un festin). — Le festin doit avoir lieu dans le Temple Ancestral ; le banquet dans la salle principale du palais. Le texte IV, plus précis, déclare que les coupes Hi et Siang ne sont offertes que dans la salle de réception du Temple Ancestral. — L'idée est donc : vous parlez d'offrir un festin ; nous ne sommes pas dans les conditions où l'on peut offrir un festin (*à moins que vous ne pensiez à un sacrifice et nous n'en voyons pas la raison*) ; vous ne pourriez donc offrir qu'un festin dérisoire : honteux pour vous, honteux pour nous. — Il s'agit d'esquiver une nouvelle occasion de guet-apens. — Le thème est celui du festin décliné, cf. p. 459.

— Le discours de Confucius est une déclaration générale et polie sur les rites ; le Sage ne décline l'offre que par respect pour les rites ; tout le discours est fait pour donner à entendre : nous sommes sur nos gardes, inutile de tenter un second guet-apens. Ts'i n'insiste pas.

— On remarquera que tout le récit du *Tso tchouan* qui se passe en discours, contient de nombreuses allusions à des usages rituels : les discours ont été faits par quelqu'un qui désire montrer son érudition en matière de rites ; les rites évoqués se retrouvent dans le *Tcheou li* et certains chapitres du *Li ki* (TEXTES RÉDIGÉS OU REMANIÉS SOUS LES HAN].

— D'autre part, le récit du *Tso tchouan* est clair et parfaitement ordonné ; trois parties :

1. l'entrevue et l'embûche évitée par l'attitude énergique de Confucius ;

2. le traité où, grâce à sa présence d'esprit, Confucius fait insérer une clause comportant la restitution des domaines perdus par Lou ;
3. le banquet, seconde tentative de guet-apens, achoppée immédiatement par une déclaration polie.

— Yen tseu de Ts'i ne paraît pas (sur sa réputation de modération rituelle, cf. *Tso tchouan,* C., t. III, p. 61 et 320 et suiv. et 416 et suiv.). — Le duc de Lou n'intervient pas. — Le duc de Ts'i et ses officiers n'insistent pas et se *hâtent d'obéir* aux suggestions de Confucius. — Moins d'attention est accordée aux gestes qu'aux discours : Confucius pour agir vite est monté sur le tertre, violation des rites que justifie un cas de nécessité ; il a de lui-même donné un ordre : on ne voit pas que cet ordre ait été exécuté.

(403) Expression unique dans la série des textes, mais d'une forme analogue aux expressions de VI (Sseu-ma Ts'ien) : musique des quatre orients, musique du palais. — Les nains reparaissent dans V et VI (où ils font de la musique de palais) *mais accompagnés de bouffons*. Bouffons et nains ont leurs membres dispersés dans VI. *Seuls sont châtiés les nains dans V*. — On remarquera que Yen tseu (ministre de Ts'i, que ni II ni V ne nomment, mais dont VI affirme la présence à l'entrevue) est présenté par la tradition comme étant presque nain. Il est figuré tout petit sur les bas-reliefs du Chan-tong, (CHAVANNES, *Mis. arch., Textes,* t. I, p. 205. (L'histoire illustrée par le bas-relief est un *stratagème dont Yen tseu est l'auteur. Ce stratagème est du type de ceux qu'inventaient les bouffons*.) — Il n'est point question des Barbares de Lai.

(404) Formule brève terminée par un ordre précis. Confucius le donne de lui-même. « châtier » a normalement la valeur de « mettre à mort ».

(405) Membres dispersés : on ne dit pas où. L'ordre de Confucius est immédiatement exécuté.

(406) La peur du marquis de Ts'i est la conclusion de l'histoire : Confucius, par son énergie, arrête d'un seul coup les projets de guet-apens. — Aucun renseignement sur le lieu de l'embûche. — La responsabilité du marquis de Ts'i est indiquée au début du récit, non révélée dans le développement des faits. Ni Yen tseu, ni le duc de Lou n'apparaissent. Point de renseignements sur le rôle ou la fonction de Confucius. Anecdote simple d'allure rapide et directe. Bien sur le traité, rien sur le festin.

(407) Indication nette sur la valeur du mot *assistant : assistant* à l'occasion de la cérémonie. Les assistants, ne montant pas sur le tertre, n'ont pas à faire le rite de céder le pas (jang) mais simplement le rite des inclinations profondes. La glose : ils *désirèrent* (Cf. IV) accomplir les rites des réunions à fin de traité.

(408) À prendre le texte à la lettre, les exécutants de l'attentat projeté sont les sujets mêmes du duc de Ts'i (cf. IV).

(409) Les rites sont scrupuleusement observés. Confucius respecte la règle des différences de niveau : il ne fait rien pour protéger efficacement le duc. Confucius s'adresse au duc de Ts'i.

(410) *Les gens de Ts'i,* employés pour l'attentat *ne sont pas des Barbares de race ;* ils se conduisent en Barbares et montrent des manières de Barbares. Les gens de Ts'i se conduisirent en ignorant tout des rites (dont la pratique caractérise les Chinois par rapport aux Barbares).

(411) Confucius réclame qu'on donne un ordre au Maréchal, à la suite d'un raisonnement très bref, fait en regardant le duc de Ts'i. Le duc de Lou n'intervient pas. Confucius semble demander au duc de Ts'i de faire arrêter les

gens de Ts'i. Le Maréchal chargé de l'exécution est-il le Maréchal de Ts'i ? *arrêter* est glosé par *écarter, évacuer.*

(412) Les excuses de Tsi sont immédiates et formelles, appuyées par un geste rituel *se recula.*

(413) Ts'i quitte le tertre (aucune mention du traité) et réprimande ses vassaux (comp. V et VI). La réprimande est en rapport direct avec les événements : « Vous m'avez mal conseillé, vous m'avez poussé à faire agir mon peuple à la manière des Barbares. » Le discours du prince correspond à l'exclamation de Confucius et au fait que ce sont les gens de Ts'i eux-mêmes qui ont été chargés d'exécuter l'attentat.

— Noter que la question du prince « *Comment faire ?* » (comp. V, VI) reste sans réponse et qu'un second attentat suit immédiatement.

(414) Indication nette. Le deuxième épisode est dans un autre décor. La réunion est levée (sans qu'il soit question du traité).

(415) Le deuxième épisode se passe dans le camp de Lou ou aux abords. — La glose dit qu'il s'agissait de se moquer, de bafouer le prince de Lou. — D'après elle, *Che* est le nom des bouffons [comp. IV : des (ou du) bouffons *Tchen*]. S'agit-il d'une espèce de bouffons ? d'un quasi-nom de famille ? d'un bouffon déterminé ? Au chapitre 16 du *Kouo yu* (Tsin yu) figure un bouffon Che ; Che semble être son nom — c'est un personnage important et l'amant de Li-ki, femme célèbre, épouse du duc Hien de Tsin (676-651). Han Fei tseu (chap. 17) cite son nom à côté de celui de ministres célèbres.

(416) Nouvelle intervention réclamée d'un Maréchal. Cette fois, ce ne peut guère être qu'un Maréchal de Lou. Déclaration brève de Confucius terminée par un ordre précis qu'il prend sur lui de réclamer.

Non seulement dispersion, mais évacuation hors des portes : ce détail ne peut se rencontrer que dans un texte qui place la scène dans un camp.

(417) Pas de date. Mais il est remarquable qu'il soit parlé de cette remise sitôt fini le récit de l'exécution.

— Le récit comprend deux tentatives de guet-apens, séparés par une réprimande du duc de Ts'i à ses vassaux. Les acteurs de la première sont des gens de Ts'i : Confucius les qualifie de Barbares pour leurs manières et le duc de Ts'i dans son discours aux vassaux prétend avoir été mal guidé par eux et avoir, par leur faute, imité les manières des Barbares et non celle des Anciens (V et VI remplacent la Vertu des Anciens par la Vertu des honnêtes gens. — IV affirme - paroles placées dans la bouche de Confucius - que c'est par les rites que l'on doit se *guider* mutuellement).

— L'intervention des Maréchaux n'est préparée par aucune indication préalable.

— Discours brefs. Souci de montrer le respect des rites.

(418) Expression ambiguë. La suite du texte montre que Confucius joue le rôle d'assistant dans la cérémonie. L'expression employée ici se retrouve dans Sseu-ma Ts'ien VIII et se rapproche des expressions de Sseu-ma Ts'ien VI et du *Kia yu :* (*Y*) *faisant fonction de ministre* : c'est-à-dire assistant normal du prince bien que non conseiller titulaire.

(419) Souci très marqué de décrire rituellement ; désir de montrer que les rites furent suivis, chacun restant à sa place.

(420) Comme dans III, il s'agit de gens de Ts'i, non de Barbares.

(421) Comme dans III, Confucius s'adresse directement au duc de Ts'i.

(422) Le bref discours de III est remplacé par une longue déclaration où apparaissent :

1. (comme dans III) l'idée qu'il faut se guider d'après les rites ;
2. l'opposition classique entre les rites et la musique ;
3. (raccrochée par l'intermédiaire de l'idée de musique) la déclaration sur la musique des grandes cérémonies et les coupes sacrificielles qui dans I et V sert à décliner le festin. *Je demande,* Cf. VI, et (PLACÉ AILLEURS) V et VI.

(423) Texte unique dans la série des 8 récits : d'autant plus remarquable que Confucius s'est adressé au duc de Ts'i. L'intervention de son seigneur couvre l'initiative de Confucius.

(424) Nouveau détail rituel (que III ne donne pas) qui accentue la gravité des excuses.

(425) La réprimande aux vassaux est placée comme dans III. Mentionnée, elle n'est point décrite.

(426) Même disposition que dans III. Les (le ?) bouffons sont qualifiés de *Tchen. S. M. T.*, chap. 126, p. 2 v°, signale un *nain,* chanteur au service de Ts'in qu'il appelle le *bouffon Tchen.* — Noter que, dans III, il s'agit de bafouer le duc de Lou, Ici, comme dans la première tentative de guet-apens, il s'agit de saisir le duc : cependant le discours de Confucius se borne à dire (comme dans III) : *quand un seigneur est couvert de honte.*

(427) Soupirer équivaut à prendre le Ciel à témoin (cf. p. 168) d'une violation des rites qui condamne à employer la manière forte.

(428) Ce n'est pas le duc qui est rempli de crainte (comp. V, VI, VIII), mais (expression vague et *polie*) les gens de Ts'i. Confucius réclame une punition. Le récit comporte une double tentative. Il est en gros identique au récit de III, mais le souci de décrire rituellement est encore mieux indiqué par quelques détails. Le discours de Confucius au cours du premier guet-apens serait plus clair, s'il était alors question d'un festin avec cérémonie musicale. Confucius suggère l'expulsion des gens de Ts'i ; il demande de façon impérative (cf. III) qu'on envoie les Maréchaux appliquer la loi (le texte ajoute : décapiter, cf. V, VIII), mais il commence par soupirer.

(429) Ici (comme dans Sseu-ma Ts'ien VI) Confucius est dit exercer en l'espèce, mais parce qu'il l'exerçait à demeure, bien que n'étant pas titulaire du poste, la fonction de conseiller-ministre-assistant.

(430) Souci de montrer que Confucius a prévu d'avance le danger (cf. VI). Les Maréchaux étant amenés, Lou se trouve au moins à égalité de force (voir note 382, les gloses du *Tso tchouan* suggérant que Ts'i n'a point amené de forces régulières mais simplement utilisé les gens de Lai pour ne pas éveiller l'attention de Lou). *Fort, matériellement, Confucius n'aura que plus de liberté pour se conduire en se conformant exactement aux rites.*

(431) Le désir de décrire en détail, d'après les règles rituelles, amène un développement plus long et plus concret encore que dans III et IV (cf. VI).

(432) Gens de Lai comme dans I. Le mot *enlever* ne se retrouve que dans I. — VI qui a beaucoup de parties communes avec V, emploie le mot *enlever,* mais à propos des gens de Lai.

(433) Cf. I. Ici, le texte indique avec plus de précision encore que Confucius est monté sur le tertre et y marche. Le thème : *gravir les degrés, sauf le dernier,* est réservé au deuxième guet-apens.

(434) Variante de graphie avec I.

(435) Ts'i éprouve de la honte immédiatement après le discours de Confucius. I dit simplement : *se hâta* de faire écarter … VI marque un temps d'hésitation, puis signale le même sentiment de honte. Cf. VII.

(436) Ici V (et VI) se séparent de III et IV : dans ces derniers, la deuxième tentative a lieu, la réunion une fois levée et dans le camp de Lou (ou à ses abords) ; ici elle répète la première, à peu de distance et sur le tertre même de la réunion.

(437) Expression commune à V et à VI. — Il emploie une expression de même forme : de la musique de nains. — Il ne parle que de nains. III et IV ne parlent que de bouffons. — V et VI parlent de nains et de bouffons. (On a vu note 126, que nains et bouffons peuvent désigner le [ou les] mêmes personnages.)

— L'expression *musique du palais* n'est pas particulière à V et VI comme M. Chavannes l'indique (*S. M. T.,* t. V, p. 322, n. 2) — *c'est au contraire une expression toute faite* qui se retrouve au chapitre 45 de Kouan tseu : et ce fait n'est pas sans importance. — Comme pour la première tentative, le texte dit : *Ts'i fit venir, Ts'i fit faire,* sans mettre directement en cause le duc de Ts'i.

(438) D'une marche rapide ; ce détail rituel, unique ici, sera utilisé quatre fois par *S. M. T.*, texte VI.

(439) Texte commun avec II et VI, sauf une variante d'expression.

(440) Il indique que le châtiment suit la formule. V et VI écrivent non pas : « qu'on les châtie » : ordre exprès que Confucius prend sous sa responsabilité, mais « leur crime mérite qu'on les châtie » : jugement et conseil suivi d'une demande dont on ne sait à qui elle s'adresse. *Je demande* se trouve dans IV, MAIS À PROPOS DU 1er GUET-APENS. On verra que VI L'EMPLOI DE LA FORMULE À PROPOS DES DEUX GUET-APENS. Confucius se montre plus dur : dans IV, après la récidive ; dans V, lors du danger le plus pressant. Dans VI, ses actions sont MODÉRÉES ET SYMÉTRIQUES.

(441) Fait remarquable, on nomme seulement : LES NAINS (après avoir parlé *de bouffons et de nains*), et l'on dit : décapiter. Le texte VI est plus ambigu. L'exécution est placée (cf. VI) après un discours de Confucius qui est commun à II, V et VI. Mais III parle de dispersion hors les portes. La scène dans V et VI se passant sur le tertre, on y dit : dispersés en divers endroits, comme dans III et IV. Mais III et IV parlent de têtes et de pieds. V et VI parlent de mains et de pied. IV et V parlent de décapitation. III et VI n'en parlent pas.

(442) La crainte est mentionnée par II et par VI (de même que par VIII, guet-apens unique). La honte (indiquée par VI pour le premier guet-apens seulement) est indiquée par VII (guet-apens unique).

(443) À partir d'ici le texte de V est identique au texte I. V est le seul texte à guet-apens double qui fasse mention du traité et du festin. (On a vu que IV fait une allusion au festin).

(444) À partir d'ici V (comme VI) se rencontrent avec III : mais les variantes sont remarquables. La réprimande est placée par V et VI après le retour à Ts'i. L'expression *honnêtes gens,* commune aux deux textes, remplace l'expression *les anciens.* III qui admet que les agresseurs ne sont pas des Barbares raccorde plus aisément que V et VI les termes de la réprimande à son récit. En

revanche, dans III, l'expression *comment faire* n'a pas de réponse. Elle en a une implicite, dans V (remise des domaines à Lou) et explicite dans VI.

(445) Le récit du *Kia yu* est le plus chargé de tous, sinon en détails (cf. VI), du moins en événements. Il contient la substance de tout ce qui se trouve dans tous les autres. Il est le seul qui ait de longues parties communes avec I. Même dans le récit des guet-apens où II est très près du récit de VI (s'écartant comme lui de III et IV) il diffère de VI par un détail commun avec I (la montée de Confucius sur le tertre).

(446) Le rôle de Li Tch'ou est analogue dans I et dans VII.

(447) La phrase indique à mots couverts un guet-apens concerté.

(448) Le duc de Lou va tomber dans le guet-apens. — On remarquera que toutes les réunions mentionnées par le *Tso Tchouan* se font bien à titre de rites civils et en habits civils, mais que des soldats sont amenés. *S. M. T.* prépare et rend vraisemblable l'intervention de Confucius qui a le pressentiment du danger. Le texte V ne prend pas tant de précautions. Sseu-ma Ts'ien, en revanche, après avoir bien expliqué pourquoi l'on emmenait les Maréchaux ne fait plus Mention d'eux dans tout son récit.

(449) Développement analogue à V mais plus explicite et plus détaillé.

(450) Développement particulier à *S. M. T.* Il a pour but d'amener la déclaration du prince de Ts'i. qui rend manifeste sa responsabilité dans le guet-apens. — Noter le détail rituel [quatre fois reproduit par *S. M. T.* (VI), une fois par le Kia yu] : d'une marche rapide : démarche que les rites imposent en présence d'un supérieur. Plus un chef étant haut placé a le devoir et la fonction d'être immobile, plus les sous-ordres doivent se hâter.

(451) Le texte V qui emploie (pour la deuxième tentative) une expression toute faite (*musique du palais*) emploie (pour la première) une expression concrète (*fit venir des gens de* Lai) par où il se rapproche de I ainsi que de Sseu-ma Ts'ien, texte VII. Mais Sseu-ma Ts'ien, dans la biographie de Confucius, emploie deux fois des expressions consacrées : et, ici, les gens de Lai disparaissent.

— M. Chavannes a très justement noté que la musique des 4 orients est la musique appelée par le *Tcheou li :* musique des 4 (peuples) Barbares (cf. trad. Biot, t. II, p. 67).

(452) Responsabilité affirmée publiquement.

(453) Aux tambours et aux hurlements mentionnés par III, IV et V s'ajoute ici une description brillante. Le mot *genouillères* semble difficile à expliquer (cf. la note 3 de M. Chavannes, *S. M. T.,* t. V, p. 321). Il est en fait très remarquable : le mot [] désigne les genouillères et *aussi* les vêtements des Barbares du Sud (Man) [cf. *Chouo wen*] et plus particulièrement ceux des Barbares de la région entre la Houai et le Fleuve Bleu.

— D'autre part, le *Tcheou li* parle de la musique des quatre peuples barbares à propos d'un officier nommé « le préposé aux bottines de cuir » (*Tcheou li,* trad. Biot, t. II, p. 67) qui, ainsi que le porte-guidon à queues de bœuf (cf. *ibid*., t. II, p. 64), a sous ses ordres les *danseurs des quatre régions*. Les glossateurs expliquent son titre par le fait que *les danseurs barbares portaient les chaussures de cuir.* Un sous-ordre est le chef des danseurs *Mei* (ce mot a le sens de cuir rouge), chargé des danses de l'Orient (cf. Biot, *ibid.,* p. 63). Le mot *mei* désigne aussi les genouillères de couleur garance. — Or, le *Yu kong* (Cf..*S. M. T.*, t. I, p. 108) déclare que les Barbares des *Îles* (*Chou king*) ou Barbares des Niao (= Oiseaux. *S. M. T.*) [ce sont des Barbares de l'Est] offrent

en tribut des vêtements de peaux. Tcheng Hiuan indique que ces Barbares se nourrissaient d'oiseaux et de quadrupèdes, K'ong Ngan-kouo ajoute qu'ils *en portaient la peau afin d'écarter les dangers de l'eau* (afin de ne pas être mangés par les animaux aquatiques) [voir plus loin, p. 261]. Le *Kouo ti che* leur donne comme nom : Mei-ho (*genouillères de cuir, chaussures de cuir*). — On remarquera que le *Tcheou li* présente les danses et musiques des 4 Orients comme destinées à être exécutées hors des portes, c'est-à-dire, en plein champ. (Cf. I, IV et V : musique des grandes cérémonies.)

(454) Ici VI se sépare de V (Confucius ne saurait manquer en aucun cas à la lettre des rites) et ajoute un nouveau détail rituel. *leva en l'air ses manches. — On remarquera que la scène se prête bien au dessin.*

(455) Mouvement analogue à III, IV (ces espèces de Barbares qu'ont-ils à venir ?).

(456) Mouvement analogue à III, IV et non à V. Mais V ne nomme point ici le Maréchal. III et IV le nomment. Sseu-ma Ts'ien qui a pris soin d'introduire les Maréchaux au début de son récit parle simplement d'officiers. — Rien n'indique à qui Confucius s'adresse : de même dans V (et I) ; dans III et IV Confucius s'adresse au duc de Ts'i.

(457) L'ordre n'est pas donné (ni exécuté). Le duc de Lou ne dit rien (cf. IV). Un temps est marqué (cf. I, hâte du duc de Ts'i). Un détail particulier à *S. M. T.* : les assistants regardent Yen tseu (*qui n'apparaît que dans ce texte et à ce moment et qui ne fait rien*) *:* c'est alors que le duc a honte : mise en scène de la contrainte qu'exercent les rites par l'intermédiaire de l'opinion.

(458) Même disposition que V.

(459) La symétrie est poussée jusque dans le moindre détail.

(460) Après un récit analogue à V, *S. M. T.* ajoute un développement explicatif et moral. (Noter le mot *Droit,* caractéristique de l'école confucéenne.) Aucune mention du traité ni du festin.

(461) La réprimande est placée comme dans V.

(462) Le « comment faire » reçoit une réponse explicite ; elle est donnée par un vassal innommé. Mais on remarquera que la glose de Ho-hieou attribue le conseil à Yen tseu : Le marquis de Ts'i à son retour de Kia-kou dit à Yen tseu :

> — Je me suis mis en faute vis-à-vis du marquis de Lou. Comment faire ?

Yen tseu répondit :

> — Un honnête homme s'excuse d'une faute avec des réalités, les petites gens s'en excusent avec des mots. Je vous prie de rendre à Lou les villes que T'si lui a prises.

(463) Récit analogue à V (traité et festin supprimés), moins chargé de matière, plus riche en détails rituels, remarquable par la symétrie minutieuse des deux guet-apens Le trait caractéristique est le remplacement, par une expression rituelle, de la mention des gens de Lai.

(464) Même mouvement que dans I.

(465) Le mot *assistant* est très nettement pris ici, où il est employé tout seul, dans le sens de conseiller permanent, ministre.

(466) Les gens de Lai qui ont disparu du récit précédent reparaissent ici, *mais à titre de* MUSICIENS.

(467) Confucius gravit les degrés : geste considéré comme essentiel et gardé dans un récit bref : à prendre l'expression à la lettre, Confucius gravit tous les degrés (comp. VI). De même (au contraire encore de VI) Confucius donne un ordre et prononce la sentence de décapitation.

(468) Le duc de Ts'i éprouve de la honte, non de la crainte.

(469) *Contradiction absolue* avec VI : les domaines sont rendus avant le retour à Ts'i et avant de lever la réunion, c'est-à-dire sur le tertre même.

(470) *Nouvelle contradiction : une seule tentative, faite avec des gens de Lai considérés comme des musiciens.* Deux expressions caractéristiques : Ts'i a peur que Confucius ne fasse obtenir l'*Hégémonie à Lou.* — Confucius, rien qu'en ce servant des rites, oblige Ts'i à *céder* et à rendre IMMÉDIATEMENT les domaines.

(471) Confucius n'est plus ministre : une expression ambiguë (cf. IV) dit qu'il *fit ou faisait* office de ministre-assistant.

(472) Même soin que dans VII d'affirmer que Confucius agit en utilisant la force des rites. Gravit-il ou non tous les degrés ? — L'ordre et la responsabilité du châtiment (lequel ?) lui sont attribués. — Les acteurs ne sont désignés que sous le nom de musiciens irréguliers (gens de Lai ? *de Ts'i ?* bouffons ? nains ?).

(473) Crainte et non honte, cf. VII.

(474) M. Chavannes traduit par « après avoir fait des excuses s'en retourna » ; cette version est impossible (cf. note 461) et fait perdre toute sa valeur au texte. — Court récit où demeurent l'acte de monter sur le tertre, le châtiment, la victoire morale impliquant une victoire matérielle IMMÉDIATE.

(475) *S. M. T.*, *introd*., p. CLI.

(476) La combinaison est très sensible dans le *Kia yu* ; elle est moins sensible dans *S. M. T.*, VI, où le désir d'employer des expressions à valeur rituelle a conduit l'auteur :

1. à remplacer par *musique de palais* la *musique de nains* de *Kong-yang ;*
2. à masquer les gens de Lai sous une expression symétrique *musique des quatre Orients. S. M. T.*, VII, montre une utilisation plus directe du *Tso tchouan.*

(477) Cf. *S. M. T., introd*., p. CLI.

(478) On verra plus loin que cette remarque est superficielle. Le *Tso tchouan* écrit que l'on écarta les gens de Lai. [] a d'autres sens qu'écarter : cette traduction n'est adoptée que sous l'influence des textes symétriques du Kia yu [] et de Sseu-ma Ts'ien[] : ces deux mots veulent dire « écarter » (mais aussi « éliminer »). [Or, l'élimination de l'impur entraîne un rite d'écartèlement].

(479) On remarquera que la glose de *Ho-hieou* au *Kong-yang* est utilisée sans embarras pour commenter le passage du *Kou-leang* qui fait faire la réprimande au milieu de la réunion.

(480) Le conseil est donné par Yen tseu, dans la note de Ho-hieou.

(481) Voir plus loin note 488.

(482) Monter sur le tertre et tirer en arrière le duc de Lou. Le Kia yu seul mentionne ce geste :les autres récits prennent soin de le nier.

(483) Voir plus loin, note 488.

(484) *Dans la développement qui suit, j'ai essayé de rendre sensibles les procédés d'enseignement qui ont abouti à créer la matière historique.* Le procédé par demandes et réponses s'enchaînant les unes aux autres est constant dans le *Kong-yang.*

(485) Ts'i précisément essaie de détacher Lou de Tsin, unis par une vieille alliance et la communauté de nom.

(486) Cf. Yen tseu, chap. 4.

(487) Cf. *S. M. T.*, t. IV, p. 101. La prédiction est même placée dans la bouche du Grand Ancêtre de Lou, le duc de Tcheou.

(488) Voir note 178.

(489) *C'est immédiatement* AVANT *l'entrevue de Kia-kou que Sseu-ma Ts'ien indique le* cursus honorum de *Confucius* (*S. M. T.*, t. V, p. 317 à 319). M. Chavannes a noté (n. 47.221) une difficulté chronologique : Confucius est qualifié de « faisant fonction de ministre », 1° à l'entrevue de Kia-kou ; 2° quatre ans après : *S. M. T.* dit alors qu'il *commença* à exercer ces fonctions.

— Mais *il y a pis qu'une difficulté chronologique* (que l'on pourrait régler en se référant à d'autres textes) : Confucius accomplit tout son *cursus honorum* entre une date qui n'est pas tout à fait au début de la 9e année du duc Ting et l'été de la 10e année du duc Ting. Or, il a occupé PLUS D'UN AN, selon *S. M. T.*, l'un des quatre postes qui lui furent confiés. *On remarquera que le thème développé à propos du gouvernement de Tchong-tou par Confucius* (*S. M. T.*, t. V, p. 318) EST REPRIS ET AMPLIFIÉ (p. 327) *quand Confucius devient* (2e Fois) *« faisant fonction de ministre ».* DANS L'UN ET L'AUTRE CAS (voir plus loin) TS'I TEND UNE EMBÛCHE SUR LE CONSEIL DE LI TCH'OU.

— Le titulaire des travaux publics était le chef de la famille Mong-souen. Cf. *S. M. T.*, t. V, note 47.216.

(490) Cf. *Li ki,* C., t. I, p. 167.

(491) Cf. *S. M. T.*, t. IV, p. 94, 333, 378 et t. V, p. 137. Je me refuse, pour ma part, à décider à la majorité et à admettre que la concordance de ces quatre témoignages doit emporter la conviction : on voit trop bien le travail de l'historien après celui de l'hagiographe. Les récits, plus ou moins hagiographiques, de l'entrevue de Kia-kou ont d'abord permis de grandir le héros, puis de fixer son *curriculum vitae* et enfin de fournir un fait et une date à la chronologie générale.

(492) Une visite de courtoisie du duc King (accompagné de Yen tseu) à Lou en 522 (Cf. *S. M. T.,* t. IV, p. 75) est dite inspirée par le désir de s'instruire sur les rites.

(493) Cf. *S. M. T.*, t. IV, p. 50. L'ANECDOTE A SERVI DE THÈME AUX SCULPTEURS (cf. CHAVANNES, *Miss. archéol. Textes*, I, p. 154 et 187). L'anecdote de Kia-kou a-t-elle été anciennement dessinée ? *Bien des traits des récits, imagerie pieuse, s'expliqueraient ainsi aisément.* — On remarquera que l'anecdote a dû cesser de fournir un modèle aux imagiers dès que la délicatesse sentimentale conduisit à la faire déclarer suspecte. Comp. *Tso tchouan,* C., t. III, p. 541.

« *se tourna vers le Nord et prit l'attitude d'un vassal* » : notez ce thème et rapprochez-le du thème : gravit les degrés moins un.

(494) Telle est la disposition du *Tso tchouan : trois* modèles (deux développés) d'arrangements de proverbes.

(495) Cf. *S. M. T.*, t. V, p. 40.

(496) *Lu che tchouen ts'ieou,* chap. 14. — Un des intérêts de cette histoire est que *le guet-apens débuta par un mariage.* L'épouse du prince de Tai, sœur aînée de l'assassin, se suicida par représailles : *elle donna, par son suicide, un nom à une montagne* (*S. M. T.*, t. V, p. 41). Avant de se tuer, la suicidée avait évoqué le ciel en pleurant (cf. p. 168 et note 427), Voir le *Commentaire du Chouei king,* chap. 13 : les faisanes (rappr. p. 573) se rassemblent sur la montagne la nuit pour y chanter. Voir plus haut, note 318.

(497) Cf. *Li ki,* C., t. II, p. 90. L'opinion est de Tseu Hia, disciple de Confucius. Ceci n'empêcha pas Confucius d'aller étudier la musique à Ts'i (*S. M. T.*, t. V, p. 304) et de presser ses chevaux pour pouvoir entendre plus vite cette musique de Ts'i aux bonnes influences. Il eut tant de plaisir à l'apprendre que, de trois mois, il ne connut plus le goût de la viande.

(498) Son père lui-même était une espèce de Samson (cf. *S. M. T.*, t. V, note 47.105).

(499) Confucius, dit son biographe (*S. M. T.*, t. V, p. 307), chercha fortune à Ts'i ; il enseigna la *modération* au duc King qui voulut lui donner un domaine : *ce fut Yen tseu qui l'en empêcha.* Après avoir traité Confucius de sophiste, il ajouta :

> « Il complique *les rites pour monter et descendre, les règles pour marcher rapidement et pour marcher les bras étendus.*

— Ceci est rapporté avant l'entrevue de Kia-kou. À Kia-kou, Yen tseu et son maître apprirent à quoi sert l'art de monter un escalier.

(500) Cf. : *S. M. T.*, t. V, p. 326 à 329. Le premier acte de Confucius faisant fonction de conseiller (14e année de Ting) fut de METTRE À MORT un officier qui *jetait le désordre* dans le gouvernement.

— Les danseuses se donnaient par 8 : le cadeau fut de dix bandes (10 : nombre complet).

— Autre utilisation des connaissances rituelles dans la confection de l'histoire : Han Fei tseu (chap. 31) [cf. *S. M. T.*, t. V, note 47.251] parle de 6 danseuses seulement. Une théorie protocolaire de la pantomime (cf. *Tso tchouan,* C., t. I, p. 34) fixe à 8 le nombre caractéristique du Fils du Ciel et à 6 le nombre caractéristique des seigneurs. Ce qui s'entend de deux manières :

1. Le Fils du ciel a 8 rangées de 8 pantomimes ; les seigneurs, 6 rangées de 8 ; les grands officiers, 4 rangées de 8 ;
2. les rangées sont de 8 à la cour royale, de 6 dans une cour seigneuriale, de 4 chez un grand officier, de 2 chez un simple noble.

— *Li Tch'ou n'apparaît* (à ma connaissance), *dans l'histoire, qu'à l'occasion des deux embûches contre Lou ou Confucius.* — M. Chavannes a remarqué le double emploi (*S. M. T.*, t. V, note 47.249).

(501) Le […] supprime tous les commentaires, *Tso tchouan* compris, du *Tch'ouen ts'ieou*, à l'occasion de l'entrevue de Kia-kou. Une discussion critique les remplace : l'autorité de Tchou Hi sert à montrer que tous reposent sur *des fables et des inventions*.

(502) Le mot (*pí*) signifie *prince*, loi et (*p'í*) *châtiment*… Quand le *Tso tchouan* écrit *p'í* il peut fort bien vouloir donner à entendre une punition. Les récits qui dédoublent le guet-apens ont réservé le châtiment à la deuxième anecdote et ne parlent que d'expulsion simple pour la première.

— Le rite d'expulsion *jâng* se fait à l'aide du *dépècement d'une victime et de son expulsion aux quatre portes*.

— On remarquera que c'est par l'expulsion (*pí* équivalent de *jâng*) que Confucius *dont toute la tactique est de bien employer les rites* jáng [céder le pas, plus particulièrement à la montée des escaliers] *arrive à* jáng *obliger à céder* le duc de Ts'i (voir le texte VII, particulièrement significatif). Se reporter note 178, et p. 292 et suiv., 336, 426.

(503) Cf. *S. M. T.*, t. V, p. 36, et *Tso tchouan*, C., t. III, p. 583. Comp. une anecdote citée p. 219.

(504) Récit de Kou-leang (III).

(505) Détail conservé dans V et VI, 3.

(506) Voir plus loin : *La danse de Sang-lin*.

(507) Tel est l'aspect récent des entrevues : dérive-t-il d'un état ancien où chants et danses jouaient un rôle rituellement mieux défini ? Je crois la chose certaine : on verra plus loin la confirmation de cette idée.

(508) Voir *Yi li*, C., p. 450. Se reporter note 345. On a vu p. 164 (mort de Yi, le mauvais archer) un cas d'endocannibalisme funéraire.

(509) Cf. De Groot, *Religious System of China*, t. I, p. 723. — M. de Groot a consacré un chapitre à la question, p. 721 et suiv. — Il se refuse à accepter la thèse chinoise pour la raison que des emprunts à des tribus *moins civilisées* sont difficiles à concevoir (p. 724).

— Nous pensons que la question est beaucoup plus complexe : la création du Prestige aux temps des Hégémons a pu nécessiter l'emploi de rites énergiques : l'adoption de ces rites peut tout aussi bien constituer un *retour au passé* qu'un *emprunt aux voisins, ou même les deux, concurremment.* Tout n'est pas faux dans l'idée chinoise que ces rites sont une innovation. Le fait à retenir est que leur adoption coïncide avec le développement du *luxe,* du goût de la *dépense* et des désirs de *puissance.*

(510) Cf. *S. M. T.*, t. II, p. 22.

(511) Cf. *Tso tchouan,* C., t. II, p. 21. Document remarquable parce qu'il indique que *le début des sacrifices humains coïncide avec le début de l'usage des funérailles somptueuses* [cf. l'expression *heou pao* (cf. note 182) : prestations accrues et somptueuses.]

(512) *Li ki,* C., t. I, p. 209 (*T'an kong*). Le *T'an kong* semble sorti d'une école où un disciple de Confucius, Tseu Yeou, exerça beaucoup d'influence.

(513) Cf. *ibid.,* p. 226. Sur les sacrifices au Fleuve, voir plus loin, p. 474. Le stratagème consiste à dire :

> « Personnellement je ne vois pas de raison de faire le sacrifice ; mais, s'il faut en faire un, il est clair (pour de bonnes raisons) que la personne qu'il convient de sacrifier est celle-là même qui croit le sacrifice nécessaire.

On remarquera que la proposition du sacrifice vient de la veuve et de l'intendant (*ministre* domestique) ; une question se pose : ne cherchent-ils point à substituer à eux-mêmes d'autres victimes ?

(514) Cf. *ibid.*, p. 229.

(515) Cf. *Tso tchouan,* C., t. I, p. 657. Dans un combat, le fils est protégé par l'âme du père de la femme qu'il a sauvée : cette âme lui apparaît ensuite et explique son action.

(516) Cf. *ibid.,* t. III, p. 616-617.

(517) Cf. *S. M. T.*, t. V, p. 18. Comp. note 507.

(518) Cf. *S. M. T.*, t. II, p. 45. Cf. *Tso tchouan,* C., t. I, p. 470. *Chen* : « homme de bonne famille, homme de bien. » *Chen* signifie aussi (toute espèce de) biens. On ne regrette point la mort des victimes qui ne sont pas de bonne famille : Le sacrifice de gens de peu, captifs, serviteurs, était-il normal ou tendait-il à le devenir ? Cf. *Che king*, C., p. 140. On remarquera que le chant consacré aux victimes du duc Mou s'appelle : L'*Oiseau Jaune.* On entend qu'il s'agit du loriot (*emblème du mariage*) *;* il se pourrait que l'oiseau jaune désignât le hibou : voir plus loin p. 547.

(519) Commentaire de Ying Chao (à *S. M. T.*, t. II, p. 45) citant le *Fong sou t'ong yi.*.

(520) Cf. *Fêtes et chansons,* p. 77. Cf. *Che king,* C., p. 84. *Le rite le plus solennel du festin communiel des noces consiste à boire le vin* (dans deux moitiés de calebasse).

(521) *Tso tchouan,* C., t. III, p. 217. Noter le respect des règles de la polygynie sororale.

(522) Cf. *ibid.,* t. I, p. 170. Se rappeler que les documents ne disent point que l'Hégémon Houan de Ts'i, mort sensiblement à la même époque (643, et Ts'i est à l'Est de la Confédération), a été accompagné dans la mort ni qu'il a eu des funérailles somptueuses. Dans sa tombe, au IVe siècle ap. J.-C., furent retrouvés un petit lac de mercure, des objets précieux et des armes en grande quantité, ainsi que des ossements humains (cf. *S. M. T.*, t. IV, p. 61, n. 1).

(523) Cf. *Tso tchouan,* C., t. II, p. 85.

(524) Cf. *Tso tchouan,* C., t. III, p. 494.

(525) Cf. Mei ti, chap. 6. Cf. De Groot, *Religions system of China,* t. I, p. 669.

(526) Cf. *S. M. T.*, t. II, p. 22.

(527) Cf. *ibid.,* t. II, p. 45.

(528) Cf. *ibid.,* t. II, p. 195. Voir note 220, une usurpation de l'Hégémon de Tsin.

(529) Cf. *Wou Yue tch'ouen ts'ieou,* chap. 4. Cf. De Groot, *loc. cit.*, p. 726.

La danse des grues blanches se retrouve au *Mou t'ien tseu tchouan,* chap. 5 : la danse est faite par 2 bandes de 8 : nombre régulier des pantomimes. Han Fei tseu, chap. 3, signale, qu'en jouant un air sur la note *Tche pure* (*tche* = feu = été = oiseau), le maître de musique de Tsin, le célèbre K'ouang, fit apparaître 2 bandes de 8 grues noires : elles allongèrent le cou et chantèrent ; elles étendirent les ailes et dansèrent (cf. *S. M. T.*, t. III, p. 289 : le texte de Han Pei tseu est maladroitement tronqué par *S. M. T.*). Nous aurons plus loin l'occasion de parler du Pi-fang (oiseau qui ressemble à une grue, danse sur une patte et produit le feu), de voir le rapport des grues et du tambour du tonnerre. (cf. note 1382), ainsi que le rapport de la danse du Tonnerre et de la danse des Morts (Cf. p. 576).

— Le *Ts'eu yuan* signale l'expression : le « peuple-grue »*,* peuple où la taille est de trois pouces et où les gens font 1.000 *li* par jour (c'est la marche des chevaux-fées). Le même recueil prétend, d'après le *T'ong tien,* que *la danse des grues est une danse à cheval.*

— Le peuple où les gens ont trois pieds de haut (ou un pied et demi) est nommé le peuple des nains [diverses orthographes : la plus normale est *Ts'iao yao*, qui apparaît fréquemment dans la littérature ancienne] (cf. note 47.198

de M. Chavannes, *S. M. T.*, t. V : les références pourraient être augmentées, par ex. : Lie tseu, chap. 5 et Houai-nan tseu, chap. 4). Le *Chan hai king,* chap. 6, place le pays des nains dans l'Extrême-Sud. Une note du *Kouo ti tche* indique que les nains sont en relation avec les grues : « Ils ont trois pieds de haut : à l'époque des labours et des semailles ils craignent que les grues ne les mangent.

— La 29e année du règne de Yao (un des Cinq Souverains), les Nains firent hommage au Souverain : leur tribut consistait en plumes qui s'enfonçaient dans l'eau (?).

— On remarque que la danse des grues blanches *se fait, à Wou sur le Marché, lieu ordinaire des danses populaires* [cf. *Fêtes et chansons,* p. 122 (chanson LXIII, vers 8) et p. 160-167 : ces danses sont en relation avec la pluie, la fertilité, la fécondité, les réincarnations.

— Le mot [] est l'expression caractéristique des spectacles : le *Che king* l'emploie pour désigner les fêtes sexuelles du printemps (cf. *Fêtes et chansons,* p. 106, chanson LII, vers 5 ; cf. voir plus loin, p. 448).

(530) Voir sur ce point : *Le langage de la douleur,* Journ. de Psych., févr. 1922, p. 108 et suiv.

(531) Cf. *Li ki,* C., t. I, p. 226. L'intendant, *ministre* domestique, est un *alter ego.* — Le fils pourrait aussi continuer à remplir (par delà la tombe) les devoirs de la piété filiale. Voir plus loin (cf. p. 411) le discours du duc de Tcheou se substituant à son frère dont les aïeux réclament les services. On verra plus tard comment se sont opposés au cours de l'histoire les devoirs et les droits du ministre et du fils.

(532) Voir p. 164 une alternative : manger le mort, être sacrifié.

(533) Le *roi* lui avait offert un poisson, après en avoir mangé la moitié. Communion imprudemment offerte. — Sur la contrainte qu'exerce le suicide, voir note 280. — Sur la vigueur de l'âme quand la mort survient avant que l'individu ne soit à bout de souffle, voir note 52 et *Tso tchouan,* C., t. III, p. 140-141, le récit des deux assassinats perpétrés par l'âme de Po-yeou (Leang Siao) qu'on ne peut arriver à apaiser qu'en mettant ses descendants à même de lui rendre un culte. — On a vu que l'on doit le culte à ceux qui se sont suicidés (ou se sont laissé tuer) par esprit de fidélité. Comp. note 162.

DEUXIÈME PARTIE : LA CRÉATION D'UN ORDRE NEUF.

Chapitre préliminaire : LE RÔLE DES CATÉGORIES

(540) La deuxième partie de ce travail a pour but de montrer comment peuvent être utilisés, ainsi que certains thèmes légendaires (transformés en faits historiques), les schémas institutionnels qui ont servi de cadre à l'arrangement des thèmes. Le chapitre préliminaire essaie de faire sentir le rôle dominateur que les catégories de la pensée chinoise ont joué dans l'organisation de la matière historique. — Il est bien entendu que les réflexions par lesquelles il s'ouvre, ne portent que sur les procédés des *anciens historiens chinois*.

(541) Et, à mon sens, beaucoup moins individuels qu'on ne le croit d'ordinaire.

(542) J'entends : depuis qu'existe cette société — laquelle peut résulter d'une révolution, c'est-à-dire avoir succédé à une société animée de principes différents. Si les principes directeurs peuvent servir de guides à la restitution archéologique, ce n'est qu'à l'intérieur d'une société une et qui forme un tout sensiblement homogène. Si l'on s'en sert pour tenter de comprendre la société antérieure, il y a lieu de s'attendre tout au moins à la nécessité d'une transposition.

(543) Sur la liaison des Espaces aux Temps — je renvoie spécialement au *Yue ling* (*Li ki*, C., p. 330 à 410).

— J'ai essayé de faire sentir en quoi consiste cette propagation d'une onde rituelle dans mon article sur *Le dépôt de l'enfant sur le sol* (*Rev. archéol.*, 1921) : voir § III, spécialement p. 338, 341, 344-348. Dans le cas visé, la propagation se fait dans le Temps et dans des milieux humains dont le caractère spatial est sensible, mais dont la distribution dans l'Espace n'a point de règles strictement définies ; l'aspect : propagation dans le temps, l'emporte. Un indice numérique caractérise la propagation : les zones humaines les plus distantes et les plus larges sont atteintes à des temps dont ce nombre (3) donne la nature (fin de stage) et dont l'unité choisie (3 jours, 3 mois, 3 ans, 3 dizaines d'années) signale l'ordre de grandeur.

— J'ai indiqué (sans références) dans *La religion des Chinois* (p. 5 à 56) les principaux faits qui témoignent de la propagation liée dans l'Espace et le Temps d'une Vertu régulatrice. L'importance de cette idée directrice est affirmée par le fait qu'elle justifie à la fois les conceptions classiques et la métaphysique taoïste (Cf. *ibid.*, p. 143-146).

(544) Le document essentiel est un passage du *Kouo yu* (*Tcheou yu*, 1er disc.), repris (à peu près exactement) par *S. M. T.* (trad. Chav, t. I, p. 251-259 et confirmé par le *Tcheou li* (trad. Biot, p. 167 et 276 et suiv.) et par le *Yu kong* (Cf. *S. M. T.*, t. I, p. 146-149) [on remarquera que, dans ce dernier ouvrage, la division spatiale du Monde est décrite immédiatement avant l'annonce d'une tournée royale qui conduit aux points cardinaux. — De même, le passage du *Kouo yu* est un discours fait à un grand voyageur, le Roi Mou, quand il se prépare à une expédition contre les Barbares Jong (V, dernière zone)].

Je résume ces textes :

> « Si, constamment, le Roi améliore (I) ses sentiments, (II) ses ordres verbaux, (III) ses rescrits, (IV) son Renom, (V) SA VERTU — (I) les vassaux du domaine, (II) les seigneurs de la terre des fiefs, (III) les divers chefs de la terre des Hôtes, (IV) les Barbares des régions de la contrainte, (V) LES BARBARES DES MARCHES

> DÉSERTES ne peuvent manquer d'apporter leurs contributions aux sacrifices (I) soit journaliers, (II) soit mensuels, (III) soit saisonniers, (IV) soit annuels, (V) soit, enfin, AUX SACRIFICES DE L'AVÈNEMENT.

— Chaque zone est animée d'un mouvement de reflux d'*une périodicité caractéristique*, dès qu'elle est atteinte par la Vertu régulatrice. Celle-ci touche chaque zone à l'aide de modalités particulières : mais elle se propage toute pure et reste entière en se propageant, car elle touche la dernière zone (V) sous sa figure première. — La Ve et dernière zone (les Limites de l'Espace) est celle dont la présence à la Capitale (par l'intermédiaire de représentants qui en apportent les contributions emblématiques) est nécessaire au Temps initial : l'Avènement.

— La terre et l'Espace étant carrés, les zones concentriques sont figurées comme des *carrés emboîtés* ; 5 étant le nombre du Centre, il est aussi le nombre qui rythme la progression spatiale (Cf. *S. M. T.*, t. I, p. 146 et note 02.246) et il y a 5 zones et 5 moments de la progression. — Dans le *Tcheou li*, il y a 10 zones : 1 [domaine royal = unité] + 9 [terres non régies directement par le Roi = la Chine a 9 provinces (les provinces sont des Espaces singularisés ; les zones carrées, des Espaces hiérarchisés)].

(545) Par exemple, quand une éclipse rend manifeste [la lune et le soleil perdent leurs routes (Cf. *Che king*, C., p. 237) — les monts deviennent vallées, les vallons montagnes (*ibid.*, p. 238)] l'insuffisance de l'action royale dans les Quatre Seigneuries (= les Seigneuries des Quatre Régions) [Cf. *ibid.*, p. 237].

— Le Roi doit alors rétablir l'ordre par un branle-bas guerrier et des flèches sont tirées. LE TEMPS ET L'ESPACE SONT RECONSTITUÉS PAR L'EFFET D'UNE RECONSTITUTION DE L'ESPACE RITUEL. Les vassaux des Quatre Régions se groupent chacun à leur orient et tous munis des emblèmes caractéristiques de leur quartier. [Cf. *Religion des Chinois*, p. 55 : le texte fondamental est au *Li ki*, C., t. I, p. 439 :

> « les vassaux viennent porter secours, prenant chacun l'arme et la couleur propres à leur orient.

Les Couleurs-Orients sont bien connues grâce au *Yue ling*. Kong Ying-ta précise le sens de ce texte pour ce qui est des armes ; sa glose est parfaitement correcte : les Armes-Orients se retrouvent dans l'édition du *Yue ling* du *Lu che tch'ouen ts'ieou* (voir aux mois correspondants). Aux armes s'ajoutaient, pour chaque orient, un drapeau (de couleur convenable) et un tambour spécial (Cf. Couvreur, *loc. cit.*). Les seigneurs, en cas d'éclipse, n'ayant pas à reconstituer l'Espace-Temps total, ne pouvaient se servir que de 3 étendards, de 3 tambours et de 3 armes.]

— On remarquera :

1. que selon Kong Ying-ta, l'arme du Centre, l'arme de la Vertu Centrale, est le tambour (c'est l'épée, selon Houai-nan tseu, chap. 5) ;
2. qu'en cas de désastre (incendie du Temple des Ancêtres) n'impliquant pas une désorganisation du Monde, le branle-bas ne comprend pas une reconstruction symbolique de l'Espace-Temps obtenue en formant un carré humain orienté ;
3. que *le jet des flèches est apparu incompréhensible aux Chinois dès qu'ils y ont vu seulement un acte de combat et non plus un rite complexe* d'OBLATION-COMMUNION [Cf. CHAVANNES, *Dieu du sol*, p. 478 et suiv. Les Chinois se sont ralliés à l'idée que l'on pouvait tirer des flèches contre la lune (principe Yin : inférieur) en cas d'éclipse de soleil

(principe Yang : supérieur, outragé en ce cas). Mais on tirait aussi des flèches contre le soleil (Cf. *Tcheou li*, trad. Biot, t. II, p. 392 : la critique érudite admet — *naturellement* — que le passage est interpolé. Voir plus loin, p. 537 et suiv.)]

(546) Cf. *Sin chou*, chap. 1082 : rituel de la naissance d'un héritier présomptif (voir *Dépôt de l'Enfant sur le sol*, *Rev. arch.*, 1921, p. 315). Des flèches sont tirées à la naissance de tout enfant mâle. J'ai pu montrer (art. cité) que l'objet du rite était double : *expulsion des souillures de la naissance*, *mise en relation de l'enfant et du sol natal*. Pour un héritier présomptif, les arcs sont au nombre de cinq et faits d'un bois adéquat à chaque Orient ou au Centre. Il en est de même des flèches, qui sont cinq par arc : *trois sont tirées* (EXPULSION), *deux sont offertes* (OBLATION) aux Quatre Portes de la Capitale et à la Porte de l'Autel central du Sol.

(547) Le jaune, couleur du centre, est une couleur dominante et non la synthèse. des quatre couleurs cardinales (vert, rouge, blanc, noir).

II. Chapitre I. — LES MONSTRES BANNIS

(548) Les discussions sur le Nombre à choisir comme étalon ont dominé tout le mouvement archéologique déterminé, au début des Han, par les controverses qui agitèrent le monde des lettrés-conseillers d'État, quand il fallut trouver les symboles appropriés à la dynastie nouvelle et destinés à qualifier son Espace-Temps. Sur ces controverses voir *S. M. T.*, *Introd.*, p. XXXIV et suiv.

— Le *Tso tchouan* (C., t. III, p. 276) indique les emblèmes de certains souverains. Le choix de l'emblème (au moins pour l'un : *Chao-hao*) est déterminé par l'arrivée d'un *prodige : réalisation de la Vertu inaugurée*. Ce fut un *phénix* pour *Chao-hao* : il instaura donc un gouvernement divisé en 24 services (noter que les Chinois emploient une division en 24 demi-mois et une rose des vents à 24 directions. — Voir *La vie et la mort*, note 45) répartis en 4 départements [(Calendrier (1 service de direction — *phénix* — et 4 services) + 5 ministères + 5 directeurs du peuple + 9 officiers des différents travaux]. — On se rappelle que l'arrivée des êtres (*wou*) merveilleux habilite le chef qui les attire par sa Vertu à certains sacrifices (voir plus haut, p. 102 et 140). — Un mot désigne la capture des êtres de bon augure — : il désigne aussi la capture des Barbares. Les êtres de bon augure sont le plus souvent dits venir de la zone extrême du Monde — celle des Barbares — celle où la Vertu agit toute pure : on dit aussi qu'ils constituent le tribut de ces Barbares (apporté pour le sacrifice d'avènement). Le thème inspire les premiers chapitres du *Che yi ki*.

(549) Cf. *S. M. T.*, t. I, note 01.125. Il s'agit de la montagne Fou (marmite sans pied). La glose (Sseu-ma Tcheng) déclare que le *T'ong ming ki* (ouvrage du 1er siècle, conservé, mais où l'on ne retrouve plus le passage) plaçait le mont Fou dans la Mer orientale : cette montagne émettait une vapeur de la couleur du Souverain : jaune pour Houang-ti, *rouge pour Yao*. Le *Che yi ki* signale une montagne nommée « mont du jade flottant » située dans la Mer occidentale ; au bas se trouve une grotte géante où il y a une eau couleur de feu et qui illumine la nuit : on l'appelle le Feu Yin (le feu du Yin). Comp. p. 523. *Au temps de l'empereur Yao, elle émit des vapeurs rouges.*

— Le *Chan hai king* (chap. 3) et Houai-nan tseu (chap. 4) mentionnent une rivière de la Marmite ou qui (selon le second) sort de la Montagne King (Mont de l'éclat). Les gloses du *Chan hai king* indiquent que cette rivière passe à côté du Mont du Tambour de pierre (Cf. p. 566). Le *Chan hai king* situe la rivière de

la Marmite dans le Nord non loin du Mont Hien yuan, où Houang-ti fut conçu (Cf. *S. M. T.*, t. I, note 01.106).

(550) Ce thème est magnifiquement développé dans le *Che king*. Voir, par exemple, C., p. 228, 231, 322, 323.

(551) Cf. *Tso tchouan*, C., t. I, p. 552 à 557. Le mot désigne tous les êtres de bon augure : le mot « obtenir » qui le précède est écrit « capturé » : note 548. Le mot [] désigne tout ce qui est mauvais, néfaste, maléficient. Au début de ce passage du *Tso tchouan*, ces deux mots qualifient le mot Vertu. Certaines bonnes actions émanent d'une Vertu d'influence heureuse ; certains crimes d'une Vertu maléficiente. Ce sont là les deux aspects, inverses, de la notion de Pouvoir régulateur : *mana* faste ou néfaste selon qu il s'accorde ou non avec l'Ordre. La Vertu bénéficiente réalise ce qui est ordonné comme conforme à l'Ordre ; la Vertu maléficiente réalise ce qui est interdit comme contraire à l'Ordre : c'est une Vertu désaccordée.

(552) La liste classique des Cinq Souverains est : Houang-ti ; Tchouan-hiu ; Ti K'ou (Kao-sin) ; Yao ; Chouen. Après Chouen, le pouvoir passe à Yu le Grand, fondateur de la dynastie Hia. La chronologie classique place les Cinq Souverains au milieu du 3e millénaire avant le Christ.

— Houang-ti, Tchouan-hiu et Ti K'ou ne figurent pas dans le *Chou king* ; à Yao et à Chouen sont consacrés les chapitres les plus importants de ce livre sacré de l'histoire. Pour les Chinois, nul personnage n'a plus de réalité historique que Yao ou Chouen. Sous le règne de Yao, sont mentionnés des positions d'astres qui ont donné beaucoup de travail aux astronomes-sinologues. Il suffira de remarquer :

1. qu'aucune précision ne peut être donnée ni sur le méridien ni sur l'heure des observations ;
2. qu'un texte qui prétend décrire le ciel à une date sensiblement postérieure donne des indications sensiblement analogues.

— Ces remarques n'ont en rien pour but de suggérer que les Chinois ont surestimé l'antiquité de leur civilisation : je suis persuadé que leurs évaluations sont à la fois très imprécises et très modérées. La conclusion de ce travail montrera qu'il y a des raisons sérieuses de penser que les légendes relatives au Souverains témoignent d'un milieu d'idées en rapport avec l'apparition de la technique du cuivre et du bronze : il se peut que celle-ci soit très ancienne.

(553) Cf. *S. M. T.*, t. I, p. 55-56 combinées à 68-69 et 79.

(554) Pour le *Tso tchouan*, voir t. I, p. 552 à 557 ; pour le *Chou king*, le chapitre Chouen tien (que je citerai d'après *S. M. T.*, t. I, p. 67 et suiv.). *S. M. T.*, afin de pouvoir recueillir toutes les données, présente une rédaction d'un désordre complet ; il reproduit le texte du *Tso tchouan* (*S. M. T.*, t. I, p. 76 à 81. Cf. Mencius, V, a, 3). Le *Wou ti tö* se retrouve dans le *Ta Tai Li ki*, comme dans le *Kia yu*. Le passage de Tchouang tseu est au chap. 11 (trad. Wieger p. 285).

(555) Kouen, père de Yu le Grand, *la* 69e *année de Yao ; la* 70e *année, au début de l'an, Yao conféra à Chouen le mandat.*

(556) La 33e année de Chouen, Yu reçut le mandat ; la 35e, il fit une expédition contre *Yeou Miao*.

Le mot *yeou* est employé, précédant un nom propre (géographique), pour désigner soit *le possesseur*, soit *la divinité* de l'endroit. Voir par ex. : *Tso tchouan*, C., t. I, p. 328 : *Yeou Ts'i* désigne la divinité de la rivière Ts'i ;

- *Yeou Ti* (t. III, p. 451) désigne le Souverain (Céleste) [Cf. *Che king*, C., p. 259. *Yeou Pei* : les puissances, les Maîtres du Nord ; *Yeou Hao* : le Maître des (régions, êtres, choses) Augustes : c.-à.-d. le Souverain d'En-Haut Auguste Ciel] ;
- *Yeou Chen* (*Tso tchouan,* C., t. II, p. 334, en s'adressant au Fleuve Jaune) veut dire : Puissance divine.

Yeou Chen et *Yeou Ti* sont des composés particulièrement curieux : Possesseur du pouvoir de Souverain ; Possesseur du pouvoir de Divinité.

— Les exemples abondent d'expressions analogues signifiant : Seigneur de tel endroit.

— L'équivalence des expressions désignant les Dieux (les pouvoirs divins) et les seigneurs (les pouvoirs humains) n'est pas sans intérêt : on verra que le mot *Chen* (Dieux = puissances sacrées) se dit tout aussi bien des divinités proprement dites que des seigneurs, maîtres des cultes et des lieux de culte (Cf. p. 346).

— Rien dans l'expression *Yeou Miao* ne permet de savoir s'il s'agit d'un lieu, d'une race, et de son chef, ou d'un dieu local. Elle est l'équivalent de l'expression *San Miao* : les Trois Miao (être triple et un) et de l'expression *Miao ming* le peuple, la tribu, la race des Miao.

(557) :

- *Chou king* : Kong-kong ; Houan-teou ; San Miao ; Kouen.
- *Tso tchouan :* Houen-touen (*le Chaos*) ; K'iong-k'i (*le Vaurien*) ; Tao-wou, (*le Pieu*) ; Tao-t'ie (*le Glouton*).

[Je modifie pour T'ao-wou la traduction de M. Chavannes qui avait adopté le mot : Soliveau : T'ao-wou, dans le pays de Tch'ou, désignait l'un des supplices, celui qui avait donné son nom aux Annales locales où les supplices mentionnés étaient nombreux (Cf. les commentaires de Mencius au passage traduit par Legge, p. 203). — Il faut imaginer le rapport qu'il peut y avoir entre T'ao-wou et une forme déterminée de supplice à partir du sens littéral : *pieu*, souche ou tronc sans ramifications. Voir note 599 ; rapport possible de T'ao-wou et d'un bélier (animal des ordalies judiciaires).]

(558) C'est le cas du Chen yi long qui nomme et oriente à sa manière les 8 personnages, tout en signalant les équivalences admises.

(559) :

- Kong-kong = K'iong-ki (le Vaurien) ;
- Houan-teou = Houen-touen (le Chaos) ;
- San Miao = T'ao-t'ie (le Glouton) ;
- Kouen = T'ao-wou (le Pieu).

— Le *Chou king* nommant des personnages historiques et le *Tso tchouan* donnant des généalogies, il suffisait de combiner les deux passages pour disposer de renseignements historiques précieux.

— Ceci n'a jamais empêché de dédoubler quand on en éprouvait le besoin, Kong-kong et le Vaurien ou Houan-teou et le Chaos.

(560) Pas absolument cependant :

- Kong-kong, Houan-teou et Kouen font partie de la cour de Yao :

- les San Miao sont plutôt présentés comme des perturbateurs du dehors. En outre, la tradition en fait des fonctionnaires du calendrier (voir plus bas).

(561) :

- *Le Chaos* descend du premier souverain (Hong : autre nom de Houang-ti. Noter que Hong signifie : les Grandes Eaux).
- *Le Vaurien* descend de Chao hao (le Souverain aberrant, Tche, qui n'est point l'un des Cinq.)
- *Le Pieu* descend de Tchouan-hiu (deuxième Souverain).
- Quant au *Glouton* (c.-à-d. selon les équivalences établies : *les San Miao*), il descend de Tsin-yun. personnage obscur où l'on voit un descendant de Chen nong, ou bien (le mot *yun* nuée, figurant dans son nom) un officier *Nuée* du temps de Houang-ti (lequel avait pris l'emblème des Nuées). — Le *Tso tchouan*, après avoir énuméré les Trois Races Maléficientes, s'arrête et dit :

  « Quand on arriva au temps de Yao, Yao n'eut pas le pouvoir de les éliminer » (*loc. cit.*, p. 555) ;

  il parle alors du Glouton et conclut : « on l'égala aux Trois Maléficiences. » Il est clair que le Glouton est annexé au groupe de Trois — pour faire Quatre.

(562) Houao-teou, San Miao et Kong-kong. Kouen est supprimé : il est le plus célèbre des bannis.

— Un chapitre du *Chou king* (le *Kao-yao mo*) fait parler Yu le Grand des Monstres bannis (cf. *S. M. T.*, t. I, p. 151) : il nomme expressément Houan teou et San Miao, fait une allusion (que tous les glossateurs trouvent claire) à Kong-kong et ne nomme pas Kouen. Kouen est le père de Yu : Yu, dit-on, ne le nomme point par délicatesse. Par quel sentiment Tchouang tseu l'élimina-t-il de sa liste ?

(563) Cf. : *S. M. T.*, t. I, p. 68.

(564) Cf. *Chan hai king* (chap. 2) : Les trois oiseaux sont vert azur et les commentateurs sont certains qu'il s'agit des trois oiseaux qui portent à manger à Si-wang-mou. En outre, sur San wei se trouve un oiseau à une tête et à trois corps dont l'aspect est celui d'un aigle pêcheur et dont le nom est : Hibou. Comparer p. 517 et suiv. le hibou qu'est devenu, par métamorphose, le Dragon Tambour.

(565) Telle est l'opinion du glossateur de Houai-nan tseu, Kao Yeou (qui se retrouve au chapitre 9 de l'ouvrage et qui figure aussi au chapitre 6 du Chan hai king. (Hai wai, Sud.)

— La glose ajoute : jadis quand Yao céda l'Empire à Chouen, le seigneur des San Miao s'y opposa ; le Souverain le tua ; le peuple de Yeou Miao se révolta, pénétra dans la Mer du Sud, et devint le peuple des San Miao. — Une autre orthographe omit Mao (poils, duvet, plumes — Les San Miao sont ici placés au Sud à cause d'un passage des Discours des royaumes combattants (22e chap.) où les San Miao sont dits voisins du lac Tong-t'ing. Dans le Tribut de Yu, les San Miao sont nommés à l'occasion du Mont San wei, Cf. *S. M. T.*, t. I, p. 133-134.

(566) Cf. *S. M. T.*, t. III, p. 324 et 325. *S. M. T.* fait parfaitement sentir l'influence du Calendrier sur la position, la répartition, et les rapports des êtres, du profane et du sacré, ou, si l'on veut, des différentes catégories de

sacré. Le Souverain doit renouveler le Calendrier pour remettre de l'ordre dans le Monde ; il doit le renouveler parce que le Calendrier et ses préposés ont une Vertu défaillante et qui crée le désordre ; il le renouvelle en *expulsant* (ou *tuant*, voir la note précédente) les Chefs du Calendrier. Sur *wou* = être, essence, drapeau, et sur les rapports de l'Essence et du Temps, voir p. 155 à 160 et note 341.

(567) *Lu che tch'ouen ts'ieou*, chap. 19. Les San Miao n'étant point soumis, Yu demanda à les combattre. Chouen répondit : « À l'aide de la Vertu, on y arrivera. » Il pratiqua la Vertu trois ans (3 = totalité) et les San Miao se soumirent. — Texte analogue dans Han Fei tseu, chap. 19. Mais les trois ans de préparation vertueuse ne suffisent pas, il faut encore danser, bouclier et hache en mains. — Cf. Houai-nan tseu, chap. 13.

(568) La préparation de 3 + 7 dizaines de jours (l'unité de temps importe peu) ressemble fort au jeûne de 3 + 7 jours qui prépare toute cérémonie religieuse. — Cette version est celle du *Chou king (Ta Yu mo)*. — Le mot [] veut dire « corriger, rectifier » ; il veut dire aussi *châtier, mettre à mort et s'emploie dans ce sens à l'occasion des prisonniers de guerre à qui, dans le triomphe, on coupe d'abord l'oreille.*

(569) Houai nan tseu attribue la danse à Yu dans son chapitre 10, et à Chouen dans ses chapitres 11 et 13. Selon lui (10) comme selon le *Chou king*, la danse eut lieu *entre les deux escaliers* (menant à l'estrade-salle de réception du Temple ancestral). Selon le *Chou king*, des *plumes* étaient portées par le danseur.

(570) *Tso tchouan*, C., t. I, p. 554.

■ Tchouan-hiu, père du *Pieu*, est identique à Kao-yang père des Huit Excellents. M. Chavannes met en doute l'identification :

> « En effet, dit-il, Kao-yang est donné comme ayant eu huit fils excellents, tandis que, plus loin, Tchouan-hiu est cité comme le père d'un scélérat.

Je ne vois pas pourquoi Tchouan-hiu-Kao-yang n'aurait pas eu Neuf fils. Yao en eut Neuf, dont l'un Tan-tchou était un « scélérat ». — Ne pas oublier que la Chine (le Monde) a Neuf-provinces, une centrale, huit périphériques.

— Tchouan-hiu eut aussi Trois fils. Le *Han kieou yi* (voir note 741) nous enseigne que

> Tchouan-hiu eut Trois fils qui moururent et *s'en allèrent* ([] veut dire éliminer) pour devenir des Démons de la peste. L'un réside dans le (Yang-tseu) Kiang et fut démon de la fièvre ; l'autre réside dans la rivière Jo et fut un démon Wang-leang (démons de l'eau ou du bois) ; le troisième réside dans les maisons des hommes, aux coins et aux endroits obscurs ; et se plaît à effrayer les petits enfants.

Ce passage est cité au *Louen heng*, chap. 65, précédé par les mots : []. M. Forke, t. I, p. 242, a traduit : The *Li ki* tell... » Le *Li ki* ne contient pas ce passage.

(571) Cf. *S. M. T.*, t. I, p. 51, 67 et 68.

(572) L'investiture fut faite par l'intermédiaire de Quatre-Montagnes (sur la valeur de cette expression voir note 583). Les compilateurs du premier chapitre des *Annales* introduisent à cette date une note où sont accumulés les prodiges.

(573) Cf. *Lu che tch'ouen ts'ieou*, chap. 90, § 6, et Han Fei tseu, chap. 13. Ces passages seront examinés plus loin, p. 268 et 272.

(574) Le mot qui désigne d'ordinaire le bannissement de Kouen (les *Annales* emploient le mot [] « dégrader-exiler ») est un terme fort.

- Le *Chou king* l'emploie dans les imprécations de Yu et de T'ang.
- Le *Tso tchouan* montre qu'il était d'un usage normal pour désigner le châtiment infligé par les divinités du serment : Cf. C., t. I, p. 403 :

  > « Celui qui violera le Traité, (que) les Dieux le châtient, que ses sujets l'abandonnent, (que) la force lui manque pour régner sur sa seigneurie, et jusque dans la postérité la plus lointaine, (qu'il n'ait) point de (descendants) jeunes ou vieux !

  Cf. *ibid.*, p. 405, Cf. *ibid.*, II, p. 272.

  > « Si quelqu'un manque à ses engagements, (que) les dieux de la vérité, les dieux des traités, les Monts célèbres, les Fleuves célèbres (mot à mot : qui ont un nom = *vénérables*), tous les Chen, tous les Sseu (mot à mot : tous les sacrifices aux divinités cardinales des maisons), les Rois défunts, les Seigneurs défunts, les Aïeux des Sept Familles et des Douze Seigneuries, (que) les Dieux le châtient, (que) son peuple l'abandonne, (que) le Mandat lui soit enlevé, (que) périsse sa famille, (que) soit renversé son État ! » — Le mot [] indique la destruction totale et définitive.
- Le *Li sao* écrit [] (trad. Hervey de Saint-Denys, p. 22) qui signifie « mort prématurée ».

(575) Cf. *Lu che tch'ouen ts'ieou*, chap. 20, § 6 :

> « Chouen alors bannit Kouen sur le Mont de la Plume (ou des Oiseaux) et le dépeça avec le couteau de Wou.

— Le couteau est une arme courte et recourbée. Wou est (sans doute) un nom de pays. Nous verrons que le pays de Wou est célèbre par ses armes.

— Le Mont de la Plume est une Montagne de l'Extrême-Orient : c'est un Mont polaire. — Au lieu d'écrire [] on écrit parfois (cf. *ibid.*) [] [même prononciation]. Le nom de Chouen, l'exécuteur de Kouen, est souvent précédé de ce dernier mot qui passe pour indiquer le lieu de naissance de Chouen : on ne sait au juste en quel pays. — Le Mont de la Plume est nommé dans le Tribut de Yu le Grand (Cf. *S. M. T.*, t. I, p. 115 et 116).

(576) La glose du 18e chapitre du *Chan hai king* contient une citation du *Kouei tsang* (l'un des trois livres divinatoires anciens, qui, d'après ce qu'il en reste, semble avoir été riche en légendes) où il est dit que :

> « Kouen, trois ans après sa mort, n'était pas décomposé ; on le découpa avec le couteau de Wou, il se transforma en un *dragon* jaune

La non-décomposition indique la robustesse de l'âme.

— Le mot dragon ressemble, dans l'écriture, au mot ours.

— Le *Wou Yue tch'ouen ts'ieou* (chap. 6) écrit que Kouen puni sur le Mont de la Plume, se jeta dans l'eau et se transforma en [] c'est-à-dire soit en ours jaune, soit en une espèce particulière de tortue à trois pattes.

— Le *Che yi ki* utilisant la graphie du mot Kouen (poisson) + (descendance) et le sens commun du mot, écrit que Kouen se transforma en un certain poisson. Le gouffre de la Plume communiquait, dit-on, avec la mer.

(577) Cf. *Tso tchouan*, C., t. III, p. 137-138. Un prince de Tsin est malade depuis trois mois ; des offrandes ont été présentées (mot à mot : à Tous Ceux-qu'on-regarde-de-loin) à tous les grands monts et grands fleuves. Sa maladie augmente au lieu de diminuer.

> « Dernièrement le prince a vu en songe *un ours jaune* entrer par la grand'porte de ses appartements. Quel mauvais démon (*li kouei*) ce peut-il être ?

telle est la question posée à un sage visiteur qui vient de Tcheng faire sa cour à Tsin : sa réponse va autoriser Tsin à présenter des offrandes que, seule, pourrait offrir une Maison Royale :

> « Étant données la Gloire (=Vertu brillante) du prince (de Tsin) et Votre (il parle au ministre) grandiose administration, quel Mauvais Démon (*li*) pourrait-il y avoir ? Autrefois Yao bannit et exécuta Kouen sur le Mont de la Plume. Son âme (*chen*) se transforma en *Ours jaune* et pénétra dans le Gouffre de la Plume. Kouen reçut des offrandes aux sacrifices *Kiao* (*sacrifices faits dans la banlieue,* voir plus loin, p. 414) sous la dynastie Hia (fondée par Yu le Grand, fils de Kouen). Les Trois Dynasties Royales (Hia, Yin, Tcheou) lui ont sacrifié. Or, Tsin préside aux Traités. Peut-être est-ce qu'il n'a pas encore sacrifié (à Kouen) ?...

Tsin sacrifia à Kouen (en ayant soin d'employer comme (représentant) un homme de nom de famille (*Sseu*, nom des Hia) [Cf. *Kouo yu*, chap. 14].

> « (Il) fit le sacrifice *Kiao* à la manière des Hia : la maladie du prince diminua.

— L'habile conseiller reçut en présent deux chaudières rondes à pieds carrés (du pays) de Kiu.

— La glose à *S. M. T.*, t. I, p. 99 : [Chouen exila Kouen sur le Mont de la Plume *pour qu'il y mourût* ; cette rédaction qui cherche à atténuer, se trouve dans l'Histoire des Hia, qui descendent de Kouen] dit que Kouen se mua en [] (même caractère que ours : le point de moins indique 3 pattes au lieu de 4 : il s'agirait d'une espèce de tortue, d'un animal aquatique) tortue jaune à trois pattes (ceci, parce qu'il pénétra) dans le Gouffre de la Plume.

(578) Le *Wou Yue tch'ouen ts'ieou*, chap. 6, écrit qu'une fois que Kouen se fut jeté dans l'eau et transformé en ours (?) jaune, son âme habita le Gouffre de la Plume, et devint ainsi le *Chen* du Gouffre de la Plume.

(579) Cf. Tchouang tseu Chap. 11 trad. Wieger, p. 285.

(580) *S. M. T.*, t. I, p. 67.

(581) Le *Kou ti che* (cité aux gloses de *S. M. T.*, t. I, p. 68) indique que le nom usuel de San wei (mont aux trois pics) était. Je ne sais comment traduire le premier caractère : l'essentiel est que ce mont polaire de l'Ouest porte un nom symétrique au mont polaire de l'Est. Sans doute faut-il rapprocher ce nom de celui du mont Wei-yu (Cf. Houai-nan tseu, chap. 4), mont de l'Extrême Nord-Ouest [en rapport avec le Dragon-Flambeau (voir p. 523)]. Ce mont est celui où les plumes tombent.

(582) Le Chaos, le Vaurien, le Pieu et le Glouton sont dispersés aux quatre bouts du Monde. Les Quatre expulsés du *Chou king* sont chacun exilés à l'un

des Bouts du Monde. Je traduis par Monts polaires, par opposition aux Montagnes des Quatre Secteurs où se fait la tournée impériale : j'appellerai celles-là *Montagnes cardinales*. — On verra qu'à la tournée du Souverain dans la terre des fiefs qui comprend des stations sur les *Montagnes cardinales*, s'ajoute une tournée dans les Zones marginales de l'Univers où sont atteints des *Monts* ou des *Terres polaires.*

(583) Cf. *S. M. T.*, t. I, p. 30 et n. 1.

— ■ Quatre Montagnes sont Quatre (4 comtes) [et, pour Tcheng Hiuan, identiques à Quatre Hi et Ho (lesquels sont Six, mais on ne compte pas les deux aînés)], ou Huit (Pa po = 8 comtes) (mais on ne cite que quatre titulaires du titre, savoir : Houan-teou, Kong-kong, Kouen (trois bannis) plus Fang-ts'i (partisan de Tan-tchou, fils de Yao, dont nous verrons qu'il fut banni)].

— Quatre-Montagnes est Un (et ceci non pas, contrairement à ce que dit M. Chavannes, depuis Tchou Hi). Le *Che king* (C., p. 396) déclare que les Montagnes Saintes (= les Quatre Montagnes) ont fait descendre les *Chen* qui ont fait naître les princes de Chen et de Fou. Ces deux princes sont de nom Kiang. Les Commentateurs du *Che king* (Mao Tch'ang et Tcheng Hiuan, le même qui admet que, dans le *Chou king*, Quatre-Montagnes sont Quatre ou Huit) déclarent que, au temps de Yao, la famille Kiang était Quatre-Comtes (Po = hégémon = chef de secteur) et chargée des sacrifices aux Quatre Montagnes, c'est-à-dire de la régulation des Quatre Saisons.

— M. Chavannes note, avec raison, que

> « les chefs des Quatre-Montagnes sont en relation avec les quatre portes de la Capitale ou les quatre côtés de l'Empire...

Il ajoute (critiquant Legge qui voit dans Quatre-Montagnes un personnage historique) :

> « il ne faut pas enlever à ces vieilles légendes leur symétrie mathématique, sous le prétexte de leur donner plus de vraisemblance

Il ne faut pas non plus, sous le même prétexte, se refuser à voir que ce qui est Quatre (ou Huit) peut être Un.

— Nous verrons plus loin que *Trois-Ducs* (qui est un équivalent de Quatre-Comtes) est tout autant Trois que Un.

— Les Quatre Portes sont la Capitale. Les Quatre Montagnes, les Quatre Régions sont l'Empire.

(584) Chavannes, *T'ai chan*, note 1 [cf. note 211]. — Le *Chou king* ne donne que le nom de la Montagne de l'Est (T'ai chan). On remarquera que la principale branche de la famille Kiang (nom de Quatre-Montagnes) régnait dans le Chan-tong où est situé le T'ai chan.

(585) La tradition hésite et ne sait si les Quatre Portes sont celles de la Capitale ou celles du Ming-t'ang, Maison Carrée du Calendrier. De toutes façon., ce sont les ouvertures de l'Enceinte de l'Espace rituel qui représente et qui est tout l'Espace.

(586) *S. M. T.*, t. I, p. 55. Chouen reçoit les Hôtes aux Quatre Portes après avoir été investi du pouvoir ; p. 79, il reçoit les Hôtes, bannit les Quatre Maléficiences, ouvre les Portes et fait la proclamation (Cf. p. 424) qu'il n'y a plus d'hommes à Influence Maléficiente.

— Les portes ouvertes : symbole de la communication établie entre l'Espace central (*rituel*) et l'Espace développé (*concret*).

(587) *Tso tchouan*, C., t. I, p. 557. Le *Tso tchouan* qui nomme les Bannis autrement que le *Chou king*, cite le *Chou king*. Pour son rédacteur, comme pour ses commentateurs, il s'agit d'un même événement et la seule différence provient de l'emploi de noms ou de sobriquets (noms secrets ?).

(588) Cf. *S. M. T.*, t. I, p. 58 à 65. Noter que l'Inspection des Quatre Orients est faite après :

1. des rites relatifs au Calendrier, et
2. une distribution d'insignes aux *Quatre-Montagnes* et aux Douze Pasteurs.

(589) Le rythme quinaire concorde avec une répartition du Monde en Quatre Secteurs plus un Contre.

— Il existe, on l'a vu, une autre distribution de l'Espace en cinq carrés emboîtés.

(590) *Tso tchouan*, Couvreur ; (t. I, p. 556) traduit : « Chouen les livra aux Esprits mauvais ». Legge (p. 283) : « casting them out... to meet the spite of the sprites and evil things ». Les glossateurs donnent aux mots la valeur de « s'opposer à, résister à, maintenir hors, évincer ». Le sens est donné par une expression équivalente (Cf. *S. M. T.*, t. IV, p. 361). Un ancien *roi* de Tch'ou n'a, en fait de talisman dynastique, « qu'un arc de pêcher et des flèches d'épine (armes d'expulsion) pour accomplir les rites royaux ». La glose dit : « (armes) dont il se servait pour résister aux Malheurs (et les évincer) ». M. Chavannes, *loc. cit.*, n. 5, rend ainsi la glose : « il s'en servait pour écarter les êtres malfaisants ».

— Les Quatre Expulsés ferment l'Empire aux Forces du Mal, aux Êtres de Désordre.

(591) Cf. *S. M. T.*, t. I, p. 68. *S. M. T.* suit le texte du *Wou ti tö*. Le *Chou king* ne contient pas les mots : « afin de faire agir l'action civilisatrice sur les Barbares du Nord, du Sud, de l'Ouest, de l'Est » (les Ti, les Man, les Jong et les Yi) : ce sont les Barbares des Quatre Mers. Quatre Mers et Barbares sont des expressions synonymes.

Les Quatre Mers sont l'Enceinte du Monde. Les expressions : l'Intérieur des Mers, l'Extérieur des Mers, les Marches désertes (qu'emploie le *Chan hai king*) ont sensiblement même valeur. Il s'agit de la Zone-limite du Monde où la Civilisation et la Nature finissent ensemble : Régions désertes = Terres des Monstres = Pays des Barbares.

(592) Cf. notes 544 et 548. Se reporter note 683.

(593) L'action régulatrice est immédiate, car elle s'exerce d'esprit à esprit : d'où un effet quasi-rétrograde. Il faut que la Vertu Centrale soit constituée pour que les Barbares des zones extrêmes refluent au Centre. Il faut qu'ils refluent au Centre pour que la Vertu Centrale se constitue. — Les rites d'avènement ont lieu à la fin du deuil ; les rites de deuil habilitent à la succession : le temps occupé par ce stage qu'est le deuil constitue le délai qui permet aux vassaux et aux hôtes d'être présents à l'Avènement. Le règne nouveau ne commence qu'au moment où la Vertu du Souverain défunt est remplaçable, c'est-à-dire quand, d'une part, elle est éliminée et quand, d'autre part, grâce aux rites du deuil, s'est constituée une Vertu de remplacement.

(594) *S. M. T.*, t. I, p. 43-48 (Cf. *Religion des Chinois*, p. 51). Noter que les aînés collaborent ensemble : ils forment *Un Couple*. Remarquer que les Cadets s'opposent, à l'Est et à l'Ouest, comme le Matin et le Soir. Les équinoxes l'emportent sur les solstices, dans la mesure où les cadets remportent sur les

puînés (*ainsi s'opposent Kouen et San Miao*). Sur l'orientation de l'axe mondial, voir note 810.

(595) Cf. *Chan hai king*, chap. 15.

■ Hi-ho est la mère des Dix Soleils, elle les lave chacun à leur tour dans un gouffre : le Gouffre doux. Elle est l'épouse du Souverain Tsiun, lequel est aussi le mari de la mère des Douze Lunes. On ne sait qui est Tsiun. Tsiun-wou, (Cf. Houai-nan tseu, chap. 7) est le nom du (des) Corbeau Solaire (corbeau à trois pattes). Tsiun (Cf.. p. 264) est le père de Trois-Corps.

— La demeure des Dix Soleils est l'arbre Fou-sang : un Soleil se tient sur la branche du sommet, les autres sont sur les branches du bas (Cf. *ibid.*, chap. 9).

— Le *Kouei tsang* (cité *ibid.*, chap. 15) considère (les) Hi-ho comme le (les ?) maître du Soleil et de la Lune : il le montre rentrant et sortant pour faire l'obscurité et la lumière. — Le même ouvrage (*ibid.*) dit :

> *« Regardez-le (les) monter au Ciel,*
> *un temps de lumière, un temps d'obscurité*
> *le (les) fils de Hi-ho*
> *qui sort de la vallée du Levant !*

— Houai-nan tseu (chap. 3), décrivant les 16 étapes du Soleil, déclare qu'une fois arrivé aux Sources Tristes (Couchant) « alors s'arrête la (les ?) fille, alors se repose le (les ?) cheval ». Une variante écrit : « alors s'arrête Hi-ho, alors se repose le Dragon (Tch'e) » (C'est l'étape de fin de journée).

— Tchouang tseu (chap. 24, trad. Wieger, p. 417) parle de monter sur le char du Soleil.

— Dans un poème des Élégies de Tch'ou (Tong kiun) consacré au Soleil, il est question de ses chevaux (la glose dit : six dragons).

— Le poète du *Li sao* (trad. Hervey de Saint-Denys, p. 33) arrêté dans son vol par la tombée du soir « ordonne à Hi-ho de s'arrêter ».

— La lune, d'après le même auteur, a, de même, un cocher nommé Wang-chou.

(596) Cf. *S. M. T.*, t. III, p. 325.

(597) Cf. *ibid.*, t. III, p. 324. Neuf Li et Trois Miao diffèrent peu : Cf. p. 350.

(598) Cf. *ibid.*, t. IV, p. 338.

(599) Cf. *ibid.* ■ Wou-houei est identifié avec Houei-lou. Cf. *Chan hai king*, chap. 16 (où *Wou-houei est décrit comme n'étant complet que du côté gauche* ; le bras [ou les membres] droit lui manque). [Rappr. p. 455]. Houei-lou est un dieu du pays de Wou : c'est un dieu du feu (Cf. *Tso tchouan*, C., t. III, p. 288).

— Le *Kouo yu* (*Tcheou yu*), chap. 1, affirme qu'à l'avènement de la dynastie Hia, *Tchou-jong* (c'est-à-dire Tchong-li, ou Wou-houei, ou *Houei-lou*) descendit sur le Mont Tsong. À leur chute, *Houei-lou* séjourna à K'in-souei. [De même, à l'avènement et au déclin des Yin, apparitions symétriques de T'ao-wou (*le Pieu*) et de Yi-yang (le bélier (?) Yi : animal divin).]

(600) Ce détail que *S. M. T.* ne donne pas, se retrouve dans le *Che pen*. La mère resta trois ans enceinte ; on lui ouvrit le côté droit : trois garçons en sortirent, puis le côté gauche : trois garçons en sortirent. — On ne peut demander illustration plus précise du schème d'une scission en Deux groupes de Trois.

(601) Cf. *Kouo yu* (Tch'ou yu), chap. 18 (utilisé par *S. M. T.*, t. III, p. 394). (Cf. *S. M. T.*, t. II, p. 99.) Tchong et Li sont fils de Lao-t'ong (Cf. *Chan hai king*, chap. 16). Lao-t'ong eut pour fils Tchou jong (glose : c'est-à-dire Tchong *et* Li) [le texte ajoute que Tchou-jong eut pour fils : le fils aîné Grand-Luth (lequel inventa les chants)]. Cf. même chapitre :

> « Tchouan-hiu engendra Lao-t'ong. Lao-t'ong engendra Tchong *et* Li. Le Souverain ordonna à Tchong de [] et à Li []

Les mots [] et [] sont déclarés incompréhensibles, [] et [] peuvent s'entendre comme des épithètes consacrées appliquées à Ciel et à Terre : le Ciel d'En-Haut, la Terre d'En-Bas. Si on les prenait avec un sens verbal, on pourrait comprendre :

> « ordonna de... faire monter le Ciel... et de... faire descendre la Terre.

Réelle ou rituelle, la séparation des hommes et des dieux est le but visé par l'ordre du Souverain.

— Les glossateurs sont dans l'embarras (Cf. la note de M. Chavannes, *S. M. T.*, t. III, note 26.122) parce que Sud et Feu ne s'opposent pas : on tente de suggérer une correction de texte : « Feu » serait une erreur pour « Nord ». *Il est, au contraire, très remarquable que les deux frères commandent à un Élément et à un Orient équivalents*.

— [Lao-t'ong, leur père (Cf. *Chan hai king*, chap. 2), est, comme son petit-fils, Grand-Luth, en rapport avec la musique : « Les sons (de sa voix ?) étaient constamment semblables à ceux des cloches et des pierres sonores ».]

Ces légendes illustrent le fait que Deux (comme Trois) sert à noter une Unité complexe. Deux et Trois correspondent à une analyse de Un.

(602) Cf. *Tso tchouan*, C., t. III, p. 454-455. Les noms des génies se retrouvent dans le *Yue ling* aux saisons correspondantes.

(603) Cf. *S. M. T.*, t. I, p. 44-48. Le texte oublie d'indiquer la Haute Résidence Lumineuse. Tcheng Hiuan restitue la phrase (note 01.183).

(604) Cf. *Chan hai king*, chap. 6, 7, 8 et 9 (Hai Wai S. W. N. E.). Le génie du Nord porte un nom particulier : Yu-kiang : les gloses considèrent Yu-kiang comme ayant été *Hiuan-ming*. À chacun des différents génies est associé un Souverain, ainsi que dans le *Yue ling*. Les gloses s'appuyent sur divers passages du *Ta tchouan* du *Chou king*, lesquels indiquent avec précision les limites des différents domaines.

(605) Ce fait, qui montre bien la parenté des expulsés avec les génies des orients, est fourni par *Tong Tchong-chou*, chap. 16. Le même auteur considère comme génie du Sud, Tch'e-yeou, qui fut le ministre du Ciel et, aussi, la victime de Houang ti, voir plus bas p. 271. On va voir que les génies des orients ont, comme les monstres bannis, un corps de bête. On verra (*ibid.*) que Tch'e-yeou est, lui aussi, un Monstre.

(606) Cf. *S. M. T.*, t. IV, p. 338. Tchong, puni *comme Kouen* pour n'avoir pas réussi à exécuter un ordre, est devenu ou resté le dieu d'un Orient.

(607) Cf. *S. M. T.*, t. III, p. 325.

(608) Cf. *Tso tchouan*, C., t. I, p. 553. Les Huit Éminents descendent de Kao-yang (Tchouan-hiu) et les Huit Excellents de Ti K'ou.

(609) J'emploie ici les mots *chasser* et *capturer* dont se sert le *Tso tchouan* en conclusion du développement (Cf. *ibid.*, p. 557).

(610) Ces descriptions sont celles du *Chan hai king* (chap. 6, 7, 8, 9 ; Hai wai S., W., N., E.). On possède des descriptions plus complètes de deux des génies, car, ainsi que Kouen, ils apparurent pendant la période *Tch'ouen ts'ieou* : Keou-mang, génie de l'Est (selon Mei ti, chap. 5), apparut en plein jour au duc Mou de Tcheng et lui dit son nom (il venait lui apporter un supplément de vie). Il avait un corps d'oiseau et un visage parfaitement carré. [*Noter ce détail* : on trouvera plus loin l'indication que *les* MASQUES *étaient carrés* ; voir p. 326.] Le génie de l'Ouest, génie des châtiments, visage d'homme, griffes de tigre, poils blancs, tenant la hache, apparut en songe au seigneur de Kouai et lui annonça sa ruine [Cf. *Kouo yu* (*Tsin yu*), chap. 8]. Il fut identifié par l'annaliste.

(611) Ces descriptions sont celles du *Chen yi king*, Le Glouton est attribué au S. W. ; le Chaos, le Pieu, et le Glouton-San Miao à l'Ouest. Kong-kong et le Vaurien au N. W. (l'Ouest a été considéré comme étant le pays des Esprits). À propos de Kong-kong, le texte rappelle qu'il fut expulsé à l'Extrême Nord, puis il remarque que le Nord et l'Ouest sont proches.

(612) Cf. note 548.

(613) Les noms des barbares des Quatre Mers : Man, Yi, Jong et Ti, contiennent une indication graphique qui les classe sous des espèces animales : le *Chouo wen* insiste sur la valeur de ce classement. Notons simplement que les Barbares du pays de Tai (Nord du Chan-si) avaient pour ancêtre un chien : recevoir (en rêve) un chien du Souverain Céleste, c'est obtenir Tai : Cf. *S. M. T.*, t. V, p. 31. Qui possède l'*Emblème*, doit posséder la réalité.

(614) Les livres 6 à 18 du *Chan hai king* sont composés à l'aide des descriptions de ces êtres ; généalogies et noms de famille sont très souvent donnés.

(615) Les Cinq carrés emboîtés qui constituent l'Univers sont dits les []. — Le *Tcheou li* mentionne un fonctionnaire chargé de dompter les animaux féroces (Cf. trad. Biot, t. II, p. 209).

(616) Cf. *S. M. T.*, t. I, p. 13.

(617) Cf. *S. M. T.*, t. I, p. 28. Il est curieux de constater que ce thème : le Chef domptant les Animaux féroces, a été exploité pour les Rois de perdition comme pour les Fondateurs. Cf. *S. M. T.*, t. I, p. 199 : le dernier des Yin savait terrasser les Bêtes féroces. Le mot qui signifie ici terrasser, est celui qu'on a vu. employé à propos des San Miao. Cf. plus haut, p. 243.

(618) Cf. *S. M. T.*, t. I, p. 27.

(619) Cf. *Tso tchouan*, C., t. I, p. 196. Un seigneur qui veut débaucher la veuve de son frère, fit faire à côté de sa résidence des danses guerrières (Wan) ; la princesse dit : « Le prince défunt employait ces danses à s'exercer aux armes... »

(620) Cf. *S. M. T.*, t. I, p. 28. C'est l'opinion de Tchang Cheou-kie. M. Chavannes la déclare ingénieuse, mais ne veut pas la prendre en considération. Donner à des soldats, *avec leurs noms*, des âmes de bêtes féroces, dresser, *à l'aide de leurs noms*, des animaux féroces, sont des équivalents mythiques.

(621) Les cinq premiers livres du *Chan hai king* sont une énumération de montagnes et de rivières. À propos de chacune sont indiqués les minéraux, végétaux, animaux qui la caractérisent. Très souvent, l'ouvrage se borne à indiquer l'effet de l'apparition de l'animal (sécheresse, pluie, peste, etc.) : mais

la simple vue a des effets sur la personne à qui l'animal apparaît. (Qui voit le Wei-t'o devient hégémon, Cf. note 215 ; qui le mange régente l'empire, Cf. p. 261). — Souvent, le *Chan hai king* indique simplement que tel animal « s'appelle à l'aide de son propre nom » (ce qui peut s'entendre que son cri sert à le nommer, mais on va voir que savoir nommer n'est pas sans utilité).

(622) Cf. *Chan hai king*, chap. 1.

(623) Cf. *ibid.*, chap. 18.

(624) Cf. Kouan tseu, chap. 14 [Cf. *Chan hai king* (chap. 3) : Quand cet animal (dragon à une tête et à deux corps) apparaît, la seigneurie (où il apparaît) souffre d'une grande sécheresse]. Kouan tseu : Le nom est identique à l'âme pour les animaux *comme pour les hommes*. Se reporter p. 155 et 156 et note 341.

(625) Cf. *Chan hai king*, chap. 1. Il s'agit du (zèbre ?).

(626) Cf. *ibid.*, chap. 2

(627) Cf. *ibid.*, chap. 5. Nous retrouverons plus loin le hibou T'o-fei et les poissons volants, voir p. 531.

(628) Cf. *S. M. T.*, t. I, p. 232 (équivalent chinois du *garde à vous !*).

(629) Cf. *ibid.*, t. IV, p. 37. Ces mots sont supprimés au tome I, p. 225 ; M. Chavannes (n. 4) considère que l'explication qui veut qu'on ait appelé « rhinocéros verts » les officiers préposés aux bateaux est « beaucoup plus raisonnable » que l'autre. Mais alors pourquoi « ne pas prendre en considération » l'opinion que Houang-ti appelait ses hommes des tigres, etc. ? *S. M. T.*, t. II, p. 68, appelle un personnage « tête de rhinocéros ». Il s'agirait d'un titre de fonction. — Houai-nan tseu, chap. 1, indique que « au sud du mont Kieou yi... les gens (du pays) se coupent les cheveux et se tatouent le corps afin de ressembler aux animaux à écailles » en particulier aux Kiao-long. Cf. *Chouo yuan*, chap. 12. Cf. *Che yi ki* : un peuple apparenté aux Barbares Niao (Cf. note 453) prend en mer des dragons cornus et les élève dans une rotonde : Tch'e-yeou, monstre cornu, fut expulsé chez ce peuple. Cf. note 1471.

(630) Cf. p. 166.

(631) Cf. *Tso tchouan*, C., t. I, p. 150.

(632) Cf. *ibid.*, t. I, p. 391.

(633) Cf. *Li ki*, C., t. I, p. 578.

(634) Cf. *S. M. T.*, t. I, p. 86, La critique chinoise déclare le passage interpolé sous l'unique prétexte que K'ouei au lieu de décliner sa nomination, par modestie, fit immédiatement preuve de ses talents. Voir note 765.

(635) Cf. *Lu che tch'ouen ts'ieou*, chap. 5, § 5. — Sur K'ouei, voir p. 312, 313 et 505 et suiv.

(636) Cf. *ibid.* Sur le Faisan Céleste, voir p. 574 et 577.

(637) Les 8 sons (8 sons spécifiques). Ce sont, d'après le *Po hou t'ong* chap. 1, Houai-nan tseu et le *Po ya* : [cf. dessins]

- le Tambour (*peau*) = N. ;
- la flûte de Pan (*calebasse* à 19 tuyaux) = N.-E. ;
- la flûte (*bambou*) = E. ;
- la caisse de *bois* = S.-E. ;
- l'instrument à cordes de soie = S. ;
- le sifflet d'*argile* = S.-W. ;

- la cloche (*métal*) = W. ;
- la *pierre* sonore = N.-W.

(638) Le cadeau rituel de danseuses est de deux bandes de huit.

(639) Cf. *Chan hai king*, chap. 18

(640) Cf. *ibid.*, chap. 15 et 16.

(641) Cf. Houai-nan tseu, chap. 3, l'étang Hien-tch'e, nom de danse, K'ong-sang (=Fou-sang), nom de luth, voir p. 435-438.

(642) Cf. *Chan hai king*, chap. 6.

(643) Cf. *Tso tchouan*, C., t. I, p. 553. Le premier groupe de 8 correspond au Centre, le second aux Quatre Orients.

(644) Cf. *ibid.*, p. 553. Cf. *S. M. T.*, t. I, p. 85, Yi, nommé surveillant des lieux hauts et bas, des herbes, des arbres, des oiseaux et des quadrupèdes, veut céder ses fonctions à quatre personnages qui seront ses acolytes et qui se nomment : Sapin, Tigre, Ours, Ours rayé.

(645) Telle est l'opinion rapporté par Siun tseu et par les *Discours des Royaumes Combattants* (chap. 3, Tsin 1). Houang-ti combattit à Tchouo-iou et fit prisonnier Tch'e-yeou (glose : seigneur du peuple des Neuf Li) ; Yao combattit Houan-teou ; Chouen combattit San Miao ; Yu combattit Kong-kong. — Ici l'esprit chronologique l'emporte : la matière légendaire sert à étoffer la liste de dates. Le schème directeur est : chaque Vertu nouvelle s'affirme par un triomphe.

(646) Opposition simple.

(647) Opposition de couples complexes.

(648) C'est le cas, très net, des Hi et des Ho, qui tout en étant Un, sont Deux, puis Six et enfin Quatre (dont *Deux*, Orient et Occident, ont un rôle éminent).

(649) Le caractère dramatique de la légende de Kouen (on va voir que dramatique doit être pris dans son sens précis) se sent particulièrement bien dans les *Elégies de Tch'ou*. Kouen figure dans le *Li sao* (trad. Hervey de Saint-Denys, p. 22). La sœur du poète lui reproche sa droiture inflexible et lui rappelle le sort de Kouen qui périt pour avoir été opiniâtre et trouva une mort précoce dans la campagne de Yu (=Plume= Oiseau). Un développement beaucoup plus long lui est consacré dans le *T'ien wen* : il porte sur ce fait que Kouen fut mis à mort injustement ; pourquoi le charger de dompter les eaux, s'il en était incapable ? Pourquoi fut-il recommandé par tous, pourquoi son fils reprit-il son œuvre et y trouva-t-il la Gloire ?

— Kouen trouva la mort sur le Mont des Oiseaux ; sa chair pendant trois ans ne se décomposa pas ; hiboux et tortues venaient en arracher des lambeaux. — *Une glose remplace le mot* hibou *par le mot* milan. — *Nous verrons que le hibou est lié à la foudre*.

— Le poète s'inspire d'une version qui est voisine de celle que l'on retrouve au chapitre 18 du *Chan hai king* où il est dit que

> « les Eaux débordées montant jusqu'au Ciel, Kouen *déroba* au Souverain la Terre-qui-gonfle

[terre qui enfle lorsqu'on la creuse ; Cf. Houai-nan tseu, chap. 4 (elle fut utilisée par Yu, fils de Kouen, qui, grâce à elle, combla les Eaux débordées, et ainsi créa les Monts Qui-ont-un-Nom, c'est-à-dire que l'on vénère. Kouen et Yu sont, d'autre part, les inventeurs des villes murées (voir p. 483)].

Kouen n'attendit pas l'ordre du Souverain. Le Souverain ordonna à Tchou jong (*Génie du Feu* et du Sud) de tuer Kouen dans les environs de Yu (=Mont Yu =Mont de la Plume). Le Souverain ordonna alors à Yu d'achever l'œuvre (de son père). Ainsi furent affermies les Neuf Provinces. — On sent chez l'auteur du *T'ien wen* de l'étonnement, de la pitié pour le sort de Kouen : le poète semble prendre parti pour Kouen et contre le Souverain.

— Cet ensemble de traits pourrait suggérer certains rapprochements. — On remarquera :

1. que le *Li sao* et le *T'ien wen* ne semblent pas pouvoir être rapportés plus bas que le début du IIIe siècle avant J.-C. ;
2. qu'une tradition chinoise qui remonte au moins au IIe siècle de notre ère (acceptée par M. CONRADY et repoussée par M. CHAVANNES, Cf. *Miss. arch*., *Textes*, I, p. 7-8) admet que le *T'ien wen fut composé en s'inspirant* de MOTIFS DE SCULPTURES qui ornaient d'anciens temples funéraires et *dont le poète ne comprenait plus exactement le sens*. Ce témoignage ne peut être repoussé sous le seul prétexte que nous ne connaissons pas de sculptures chinoises antérieures au 1° siècle de notre ère, car il est évident que l'art du début des seconds Han est trop parfait pour n'avoir pas derrière lui une tradition assez longue. D'ailleurs, si, au IVe siècle avant J.-C., il est possible que la sculpture n'ait pas eu à travailler pour les monuments funéraires, elle a pu travailler pour les palais. — Si l'on admet l'exactitude de la tradition qui veut que l'auteur du *T'ien wen* ait glosé en vers sur des sculptures, il faut supposer que la légende de Kouen, telle qu'elle apparaît chez lui, servait de thème aux sculpteurs au moins dès le IVe siècle avant J.-C.

(650) Monstres bannis. Cf. *Tso tchouan* C., t. I, p. 554-555 :

- *Le Chaos* « séquestrait les justes, recélait les brigands, se plaisait dans la pratique des Vertus funestes, faisait société avec les Êtres mauvais et stupides et, fourbe, incapable d'amitié, formait des partis ».
- *Le Vaurien* « ruinait la bonne foi, détruisait la sincérité, estimait les discours spécieux et mauvais, favorisait les délateurs, protégeait les vicieux, calomniait les bons ».
- *Le Pieu* « était incapable de perfectionnement et ne comprenait rien aux discours : un avertissement ne lui ouvrait pas l'esprit ; la liberté ne lui servait qu'à être fourbe ; arrogant et cruel pour toute vertu brillante, il troublait les règles célestes ».
- *Le Glouton* « avide de nourritures et de boissons, convoitant présents et trésors, envieux de dignités et de luxe, jamais rassasié, accaparant et thésaurisant sans connaître de limites ou de règles, n'avait pas même d'égards pour la veuve et l'orphelin ou de compassion pour l'indigent ».

(651) Cf. *Tso tchouan*, C., t. II, p. 511.

(652) *Lu che tch'ouen ts'ieou*, chap. 20, § 6 (Cf. Forke, *Louen-heng*, t. I, p. 378). L'expression que je traduis par « vagabonda comme un fou » *p'ang-yang* doit-elle être rapprochée de l'expression *p'ang-houang* (de sens analogue) ?

— [Le *p'ang-houang* (Cf. Tchouang tseu, chap. 19, trad. Wieger, p. 363) est le *génie des campagnes* ; c'est un serpent à deux têtes et à cinq couleurs ; Cf. plus loin p. 307.]

(653) Ces faits seront examinés plus loin (*Danses masquées*).

(654) Cf. *Tcheou li,* trad. Biot, t. II, p. 64. À propos de lui (cf. p. 63 et 67) sont employées les expressions « musique des quatre régions », « musique des quatre Espèces de Barbares » qui ont servi à Sseu-ma Ts'ien (Entrevue de Kia-kou) pour arranger, selon un schème traditionnel, la matière historique.

(655) Cf. Kouan tseu, chap. 14. La division en 6 départements est d'autant plus remarquable chez Kouan tseu qu'elle est immédiatement suivie par une division de l'année en 5 saisons de 72 jours- — Le même auteur admet aussi (chap. 8) une division de l'année en 30 semaines de 12 jours [inégalement réparties dans 4 saisons : (8 + 7) + (8 + 7)]

(656) Cf. *ibid.*

(657) Cf. *Chan hai king,* chap. 8. L'équivalence est attestée par une note, citée par la glose.

(658) Cf. note 645. Voir p. 350.

(659) Cf. Kouan tseu, chap. 16. *Tche yeou* (on le verra) est un DRAPEAU.

(660) Cf. *S. M. T.*, t. I, p. 27 et 29.

(661) Nous reviendrons plus loin, p. 357, sur le combat où fut vaincu Tch'e-yeou (3 contre 3) et sur la danse de Tch'e-yeou. Tch'e-yeou est le génie du Sud (Feu), d'après Tong Tchong-chou. Cf. plus haut, note 605.

(662) Cf. *Lu che tch'ouen ts'ieou,* chap. 20, § 6. J'ai corrigé une erreur certaine du texte qui écrit :

> « celui qui a obtenu la Vertu du Ciel est Souverain ; celui qui a obtenu la Vertu de *Souverain* est Ministre... »

Han Fei tseu, chap. 3, présente une version analogue :

> « Yao désirait transmettre l'Empire à Chouen. Kouen fit une remontrance en ces termes :
>
> — Néfaste ! Comment transmettre l'Empire à un homme du commun ?
>
> Yao ne l'écouta pas, leva des soldats, châtia et tua Kouen sur le Mont de la Plume. Kong-kong, à nouveau, fit une remontrance en disant :
>
> — Comment transmettre l'Empire à un homme du commun ?
>
> Yao ne l'écouta pas, leva des soldats et châtia Kong-kong sur la Haute résidence du Pays Sombre.

— On a vu (note 565) que le bannissement des Trois Miao est expliqué de même.

(663) Dans le *Lu che tch'ouen ts'ieou,* « Trois-Ducs » est évidemment un titre convenant à une seule personne.

Dans la tradition, les Trois Ducs sont les trois plus hauts personnages de l'Empire : anciennement, ce sont : le grand maître, le grand précepteur, le grand tuteur (cf. *Li ki*, C., t. I, p. 271) c'est-à-dire trois fonctionnaires ATTACHES à L'HÉRITIER PRÉSOMPTIF.

Une tradition veut que l'un des Trois Ducs demeure auprès du souverain ; les deux autres surveillent chacun une moitié de l'Empire (cf. *Li ki*, C., t. I, note 109).

— L'expression symétrique Trois-vieillards (les Ministres de Fils du Ciel s'appellent eux-mêmes : Vieillards) désigne trois espèces de vieillards, trois vieillards, ou bien est le titre d'une seule personne, un chef de district.

— Comparer l'expression Quatre-Montagnes.

(664) De même Kouen (*S. M. T.*, t. I, p. 51) et Kong-kong (*ibid.*, p. 50) furent mis à l'épreuve : l'épreuve de Kouen dura neuf ans. Voir note 1166.

(665) D'après les *Annales,* le bannissement de Tan-tchou, fils de Yao, eut lieu trois ans après que Kouen fut préposé au Fleuve. *S. M. T.* ne parle pas de ce bannissement, mais il fait qualifier (par son père) Tan-tchou d'homme *maléficient* (t. I, p. 49), de dégénéré (*ibid.*, p. 69), et déclare que Yao l'exclut de sa succession (*ibid.*). *S.M. T.* ajoute (p. 158) que Tan-tchou par sa mauvaise conduite mit fin à sa lignée ; mais, ailleurs, il a soin d'indiquer (p. 92) que (comme Chang-kiun), il fut pourvu d'un domaine, garda la musique et les rites de sa famille et fut traité en Hôte, non en vassal.

— *S. M. T.* (p. 92), affirme que Chang-kiun (fils de Chouen), était, lui aussi, indigne ; il ne dit pas qu'il fut banni. Les *Annales* déclarent que Chang-kiun fut fieffé à Chang, la 29e année de Chouen : elles ne disent point qu'il fut banni.

(666) Cf. Mei ti, chap. 3 Le comte Kouen, fils aîné du Souverain, ruina la Vertu du Souverain (Cf. p. 272) — D'où son châtiment.

(667) Tandis que la Terre et la Mère sont prochaines et parentes, le Père, comme le Ciel, est majestueux et sévère. L'analyse des rapports entre père et fils montre qu'il y a entre eux un éloignement que cherchent à atténuer peu à peu des rites d'approche, mais qui reste toujours extrême. Le père reste pour le fils autre chose qu'un parent : c'est un chef. Le fils s'inféode à lui, il ne réussit pas à s'apparenter à lui. Le grand-père, au contraire, est un proche, un parent.

(668) Cf. *Li ki,* C., t. I, p. 47 :

> « Un honnête homme porte dans ses bras son petit-fils, il ne peut pas porter son fils.

La règle est interprétée comme étant imposée par le respect filial. Mais la phrase est suivie dans le texte par celle-ci :

> « Ceci veut dire que (dans les cérémonies du culte ancestral), le petit-fils peut servir de représentant de son défunt grand-père : un fils ne peut pas être le représentant de son père défunt

La glose ajoute le petit-fils et le grand père sont tous deux d'un même côté de la parenté.

— Bon exemple de règle morale dérivée d'une règle proprement rituelle. L'interdiction de porter son fils dans les bras s'entend surtout pour le temps du sacrifice : un jeune enfant qui représenterait son grand-père, ne pourrait être porté que par quelqu'un qui fût du même côté de la parenté. Mais cette règle qui marque l'éloignement de deux générations agnatiques consécutives, implique la pratique, dans la vie courante, de quantités de règles de détails où se manifeste cet éloignement.

(669) Cf. note 37.

(670) Cf. p. 14.

(671) Dans la pratique moderne, le partage entre frères, *s'il se fait,* ne se fait qu'à la fin du deuil. — Le deuil est un interrègne.

(672) Cf. *Li ki,* C., t. I, p. 209.

Trois jours après la mort (les trois premiers jours sont ceux des observances et de la diète les plus dures),

> « de peur que le Chef du deuil, la Femme-Chef du deuil (femme du premier) et *l'intendant* ne deviennent malades, le seigneur ordonne de les nourrir.

Sur les obligations de l'intendant et de la veuve en matière de deuil, voir p. 223. Quand un ministre porte le deuil du prince dans le palais princier et que son propre père meurt, il n'assiste qu'aux grandes cérémonies du deuil paternel, il est remplacé pour les autres par son *intendant,* s'il est grand-officier (cf. *ibid.,* t. I, p. 448). L'expression *vieux* de la maison, (comp. : Trois-Vieillards et Trois-Ducs) semble désigner l'intendant d'un grand-officier (cf. *Yi li*, C., p. 390). L'intendant d'un noble ordinaire semble s'appeler Ministre-assistant domestique. [J'ai déjà indiqué que le terme ministre, assistant, serait fort bien rendu par *héraut.*] Son importance est marquée par ce fait que le chef de famille ne l'appelle point par son nom personnel (cf. *Li ki,* C., t. I, p. 72), pas plus qu'on n'appelle par leurs noms personnels sa femme et ses principales suivantes. On verra plus loin, p. 418, que le Ministre-Fondateur, Héraut d'une dynastie nouvelle, semble appartenir au groupe de la femme.

(673) Sur la retraite à 70 ans, voir *Li ki,* C., t. I, p. 9, p. 313-316, p. 647-651 — t. II, p. 226, p. 308-313, p. 659. Le retraité ne conserve que la direction générale des rites ; le fils gère la famille et s'occupe particulièrement des rapports avec les familles voisines. — Sur le chiffre 70, voir *La vie et la mort,* p. 1 à 12 et particulièrement la note de la p. 10. — 8 règle la vie masculine ; à 8² ans s'arrête, pour un homme, la vie sexuelle ; on ne change d'âge qu'au terme de chaque période de 10 ans : 64 ans = 70 ans. À 70 ans commence la préparation à la mort : stage de 30 ans : la mort normale se produisant à 100 ans (cf. Forke, *Lun-heng,* t. I, p. 314).

(674) Par ex., cf. Tchouang tseu, chap. 29 (trad. Wieger, p. 471). Han Fei tseu, chap. 20, affirme que Chouen bannit son père et, (de plus), tua son frère.

— Yao (selon Tchouang tseu, chap. 29) [cf. trad. Wieger, p. 475], tua son fils aîné Tan-tchou (Chouen aurait exilé » son frère). Le bannissement du père de Chouen est un thème incompatible avec l'importance accordée à la piété filiale par la Chine confucéenne. Il est remarquable qu'un auteur l'ait conservé. Il faut le mettre en relation avec le fait que Chouen est un mari-gendre.

(675) En servant Chouen qui avait tué Kouen, père de Yu.

(676) Cf. *S. M. T.*, t. I, p. 51-53.

— Le mariage de Chouen qui *semble* s'être fait (à lire les textes) sans le consentement du père de Chouen et sur *l'initiative du futur beau-père* (ce qui est contraire aux rites), est une des grandes raisons mises en avant par ceux qui accusent Chouen d'avoir manqué à la piété filiale.

— En fait, Chouen, en devenant le gendre de Yao, abandonnait sa famille, s'il suivait les règles du mariage où le mari entre comme gendre dans la famille du beau-père. — Remarquer : deux filles : polygynie sororale.

(677) Cf. *S. M. T.*, t. I, p. 53-54 et 73.

Remarquez l'opposition classique de l'intérieur (femmes) et de l'extérieur (hommes). — Yao est tantôt dit avoir 9 fils et tantôt 10.

(678) Cf. *S. M. T.*, p. 73 : Sseu-ma Ts'ien n'admet pas que Chouen ait été un mari-gendre, un gendre-adopté ; il tient à affirmer qu'il ne vécut pas auprès

de Yao, mais auprès de ses propres parents ; d'où le thème : les filles de Yao, bien que de naissance souveraine, servirent, comme des brus doivent le faire, les parents de Chouen, gens du commun, et, de plus, méchants. Leurs vertus furent le reflet de la vertu de Chouen. Celui-ci est éprouvé par Yao, son beau-père, en raison de la manière dont les filles de Yao se conduisent envers leurs beaux-parents.

— Les parents de Chouen sont dits être des gens du commun, mais ils appartiennent à une lignée royale. *Chouen* a une généalogie qui le rattache (ainsi que tous les anciens Fils du Ciel) à Houang-ti (cf. *S. M. T.*, t. I, p. 52 et 71) — Le père de Chouen est un aveugle (les aveugles sont musiciens) ; la tradition chinoise préfère que *Kou-seou : l'Aveugle* (comparer le Glouton, etc.) n'ait été aveugle qu'au sens moral du mot (cf. *S. M. T.*, t. I, note 01.207). — Chouen a un père méchant, de même Yu ; Chouen a un fils mauvais, de même Yao : alternance de vertus.

(679) Quand il est question de succession, on ne parle jamais que de Tan. tchou, exclu en tant que dégénéré : pourquoi les neuf fils ou les dix fils de Yao (et Tan-tchou est compris dans le nombre), s'ils furent rendus vertueux par Chouen, ne méritèrent-ils pas de succéder ?

— Chouen fut ministre (Trois-Ducs) de Yao : on a vu que les Trois-Ducs passent pour avoir, tous trois, exercé des fonctions de *précepteurs de l'héritier présomptif.*

(680) Chouen fut maltraité par son père, la seconde femme de celui-ci, et son demi-frère (Siang), avant son mariage (*S. M. T.*, t. I, p. 71) : les tentatives célèbres d'assassinat furent faites après le mariage, et, semble-t-il, dans l'intention de s'emparer des prestations (femmes comprises) fournies par Yao à son occasion (cf. *ibid.*, p. 73-76).

(681) Cf. *S. M. T.*, t. I, p. 76 : la progression est nettement marquée.

(682) *S. M. T.* rapporte deux fois le thème de l'épreuve dans la montagne (t. I, p. 55 et p. 79).

- Les deux fois, il le place après la réception des hôtes aux Quatre Portes ;
- les deux fois, l'épreuve est suivie par la nomination de Chouen (p. 56 et 79).

(683) Cf. *S. M. T.*, t. I, p. 79-91.

Noter les Quatre-Montagnes et les Quatre Portes. C'est dans le Wen-tsou que Chouen procède à son avènement, de même que c'est dans le Wen-tsou (cf. *ibid.*, p. 56) que Chouen (après l'épreuve de la forêt) a reçu l'abdication de Yao.

— *S. M. T.* affirme (cf. p. 56 et n. 4) que Wen-tsou désigne (le temple de) l'Aïeul (*Tsou*) Civilisateur (*Wen*) de Yao, lequel était le T'ai-tsou (grand Ancêtre) de Yao.

— Le T'ai-tsou est celui des Ancêtres dont la tablette n'est jamais transportée : celles des quatre Ancêtres les plus récents le sont à chaque mort nouvelle, celle du plus ancien d'entre eux (le Kao-tsou : trisaïeul) cessant alors d'avoir un sanctuaire qui lui soit consacré et venant s'adjoindre (dans un coffre de pierre) aux tablettes des aïeux reculés.

— M. Chavannes (note 01.221) a soutenu :

1. que Wen-tsou était l'aïeul de Yao à la cinquième génération (ce que le texte ne dit aucunement : le T'ai-tsou est l'ancêtre le plus ancien ; il n'a

pas nécessairement au dessous de lui quatre aïeux plus récents : il en a plus si la famille est ancienne, il en a moins si la famille est de fondation récente ;

2. que Wen-tsou étant (selon *S. M. T.*) l'Ancêtre à la cinquième génération, le texte suppose

   « une théorie quinaire que la doctrine des Cinq Éléments avait mise en vogue à l'époque de *S. M. T.*, mais qui paraît bien postérieure à l'âge du *Yao tien*

   (je ne comprends pas le raisonnement de M. Chavannes : il n'est nullement question des *Éléments,* mais de tablettes ancestrales — *et le texte ne dit pas* CINQUIÈME AÏEUL*, mais* GRAND AÏEUL) *;*

3. que le trisaïeul de Yao étant Houang-ti (ceci suppose qu'on tient pour *vraie* la généalogie de Yao), l'aïeul à la cinquième génération ne peut être que le Ciel, Houang-ti étant le premier des Souverains (dans le système de *S. M. T.*).

   — M. Chavannes accepte cette interprétation, car

   « elle montre bien comment le culte des Ancêtres, fondement premier de la religion, se rattache, par des gradations insensibles, à l'adoration des forces naturelles. Le ciel est imposant par son immensité, mais si on le vénère, c'est qu'il est regardé comme le premier ancêtre, et ceci, non pas au sens figuré, mais au sens propre, car il est lui-même un souverain mort ou, peut être, la réunion de toutes les âmes des souverains morts. »

   Cette théorie est évidemment commode, car elle explique tout. Mais rien, dans le texte de *S. M. T.,* ne dit que *Wen-tsou* soit l'ancêtre à la cinquième génération.

— M. Chavannes repousse, en revanche, l'interprétation de Tchang Cheou-kie selon laquelle *Wen-tsou* est un nom de temple, un nom ancien de la maison du calendrier. La raison donnée est que cette opinion suppose une théorie des Cinq Souverains *Célestes* qui n'apparaissent que dans les conceptions théologiques des Han. — Or,

1. les Cinq Souverains correspondent aux 5 Vertus élémentaires, et celles-ci sont mentionnées dans le serment de K'i, fils de Yu le Grand, fondateur des Hia, — texte que M. Chavannes (cf. *S. M. T.,* t. I, p. 164) considère comme extrêmement ancien ;

2. les princes de Ts'in établirent des cultes en l'honneur de quelques uns des Cinq Souverains, tout au début de la période *Tch'ouen ts'ieou,* c'est-à-dire de la première période de l'histoire chinoise dont la chronologie passe pour sûre — et plusieurs siècles avant les Han (Cf. note 325).

Le fait que les 5 Éléments et les 5 Souverains ont beaucoup occupé la pensée au début des Han, ne prouve en rien qu'ils soient des inventions du début des Han.

(684) Cf. *S. M. T.*, t. I, p. 74. Mencius (trad. Legge, p. 219) ; [trad. Couvreur] ajoute que « les divers fonctionnaires... furent mis au service de Chouenn ». — Il mentionne (*ibid.,* p. 223) la lance et le bouclier entre le magasin, le grenier et les filles de Yao.

(685) Un même mot signifie *grenier* et trésor. Se reporter aux notes 179 et 180.

(686) Cf. Mencius, *ibid.,* et *S. M. T.*, t. I, p. 74 (Chouen est envoyé crépir le grenier). — Noter que, si le grenier est celui que Yao a donné à Chouen, cela semble impliquer que Chouen (et son groupe) sont venus habiter chez Yao.

(687) Mencius ne donne aucune indication sur l'évasion ; l'idée du parachute semble propre à *S. M. T.*, cf. t. I, note 01.276.

(688) Cf. *S. M. T.*, t. I, p. 74 — Mencius (*l. c.*) emploie la formule assez étrange :

> « il sortit par côté et ils (son père et son frère) comblèrent le puits

(après que Chouen en fut sorti ?)

(689) Cf. *S. M. T.*, t. I, p. 75.

(690) Mencius, *l. c.*, et *S. M. T.,* t. I, p. 75.

(691) Cf. *S. M. T.*, t. I. p. 76. La promotion suit immédiatement :

> « alors Yao mit Chouen à l'essai dans les Cinq règles et les Cent fonctions.

(692) Cf. Lie tseu, chap. 2 (trad. Wieger, p. 87-91).

(693) Ces différents détails proviennent du *Lie niu tchouan :* ON NE LES TROUVE PLUS DANS LES RÉDACTIONS MODERNES.

- Un glossateur de *S. M. T.* écrit que les filles de Yao enseignèrent à Chouen, leur mari, l'art de l'Oiseau.
- Un autre écrit que Chouen, devinant le guet-apens du puits, avertit ses deux femmes, qui lui dirent :

  > — Quittez vos habits et revêtez l'œuvre du dragon : (ainsi) vous vous en sortirez.

(694) De tous les sens de *kong*, celui de *musiciens, art musical,* semble le plus important : la musique est la technique-type.

(695) *S. M. T.* t. IV, p. 49 se borne à dire que Kouan Tchong fut débarrassée de toute impureté après qu'on lui eut enlevé les entraves des mains et des pieds. Le *Lu che tch'ouen ts'ieou,* chap. 24, donne plus de détails : après avoir fait mention de l'outre (cf. l'outre où fut enfermé Wou Tseu-siu quand on le jeta à l'eau ; voir note 163) il écrit […] — Je traduis l'expression *Kouan tsouo* par « feu de saison » : Le *Sseu kouan* (*Tcheou li*, trad. Biot, t. II, p. 194-196) est un fonctionnaire chargé de faire le feu de chaque saison à l'aide d'un bois convenable pour chacune d'elles. La tradition veut qu'il se soit servi soit d'un miroir, soit d'un foret.

(696) Le *Lu che tchouen ts'ieou*, chap. III, raconte la lustration de Yi Yin en employant la même formule que pour Kouan Tchong ; il ajoute seulement qu'elle eut lieu dans le *Temple Ancestral* (la glose ajoute qu'elle avait pour but d'éliminer le Néfaste).

— Mais une partie du texte est tombée ; elle se retrouve dans une citation que le *Fong sou long* fait de ce passage (chap. 8) à propos de différents procédés d'exorcisme (planchettes de pécher, images de tigres) : la phrase tombée signalait la fumigation faite à l'aide de joncs et de roseaux. — La traduction « roseaux » est très insuffisante : il s'agit de graminées de marais qui sont odoriférantes. C'est avec une corde faite de ces plantes que T'ou-yu et Yu-lei, les génies *des portes,* maîtrisent les démons mauvais (De Groot, *Fêtes d'Emouy*, p. 597 et, plus bas, note 740).

Touai-nan tseu (chap. 13) indique le bain qui précède la fumigation et la nomination au titre de Trois-Ducs qui la suit. — Le parallélisme des deux histoires est aggravé par le fait que Kouan Tchong comme Yi Yin discourent, sitôt la lustration faite.

— Les *joutes oratoires,* absentes de l'histoire de Chouen, *jouent un rôle essentiel dans celle de Yu. S. M. T.* (reproduisant le *Kao-yao ma* du *Chou king*) raconte une joute qui mit en présence, devant Chouen, Yu et Kao-yao (le grand justicier) : le résultat fut que Kao-yao plein de respect pour la vertu de Yu ordonna à tous de le prendre comme modèle. *Yu succéda à Chouen, Kao-yao sembla d'abord destiné à succéder à Yu.* La joute qualifia le premier comme Souverain, le second comme Ministre.

(697) Cf. *S. M. T.*, t. I, note 01.217.

(698) Cf. *Louen heng,* chap. 81 (trad. Forke, t. I, p. 459). Il n'y a au reste aucune raison d'admettre que la théorie de Wang Tch'ong est purement imaginaire : Grande Forêt (= Trois-Ducs) peut fort bien avoir été un titre du type de Quatre-Montagnes. L'un et l'autre titre, en ce cas, rappelleraient l'épreuve subie par le Ministre dans les Forêts de Montagne. Car Ta-lou reste toujours en relation avec le thème de l'orage. Se reporter p. 410.

(699) Cf. *S. M. T.*, t. I, note 01.218. 1° il plut ; 2° il ne plut pas.

(700) Cf. *S. M. T.*, t. II, p. 140.

(701) Cf. *S. M. T.*, t. III, p. 439. On remarquera que dans le premier texte *S. M. T.*, affirme que Ts'in Che Houang-ti accomplit effectivement le sacrifice Fong (ci. *ibid.,* t. III, p. 497. Voir plus haut, note 211).

— Ts'in Che Houang-ti a été aussi la risée des lettrés parce que, aux abords d'un autre Lieu-Saint, il essuya la tempête : ce fut sur le Kiang, auprès de la Montagne Siang dont les divinités étaient les deux filles de Yao, épouses de Chouen, L'empereur, en colère, fit couper les arbres de la Montagne (cf. *S. M. T.*, t. II, p. 156) *:* c'était la priver de son pouvoir (cf. une anecdote symétrique : *Fêtes et chansons*, p. 193). Comp. p. 344 et 410 (orages d'apothéose).

(702) Cf. *Louen heng,* chap. 5 (trad. Forke, t. I, p. 174).

(703) Cf. *Le dépôt de l'enfant sur le* sol, *Rev. Arch.*, 1921, p. 325.

(704) Cf. *S. M. T.*, t. I, p. 56. Noter : la troisième année. Kouen fut mis à l'essai neuf ans. Trois est un total. Neuf est un total renforcé. — Rapprochez les trois ans de ce stage et les trois ans du deuil. — Rapprochez en outre l'usage (considéré comme ancien par la tradition ; cf. *S. M. T.*, t. I, note 01.202) des examens triennaux de fonctionnaires. Tan-tchou a été banni par Yao, son père, 3 ans avant que Kouen fût mis en charge, cf. note 664. Sur le thème de l'exposition du Chef, voir p. 455.

(705) Cet art est placé sous le patronage de Yu le Grand, successeur de Chouen. Voir plus loin sous le titre : Le pas de Yu.

(706) *S. M. T.*, t. I, p. 51, 53-56 : « voici la 3e année ; montez à la dignité (le Souverain ». — Noter que la cession semble complète et définitive après cette épreuve de 3 ans : la cession a lieu immédiatement après l'épreuve de la forêt.

— D'après les *Annales,* Chouen reçoit (par l'intermédiaire de *Quatre-Montagnes*) le Mandat de Yao la 70e année de celui-ci ; la 71e il est marié ; la 73e il reçoit *la fin* de Yao dans le *Wen-tsou* (Kouen a été expulsé la 69e année).

(707) Cf. *S. M. T.*, t. I, p. 69 : C'est la 90e année de Yao que Chouen est chargé d'exercer à sa place l'office de Fils du Ciel, 20 ans après que Chouen a

été « trouvé ». Yao meurt après 98 ans de règne ; Chouen prend le pouvoir la 3e année qui suit la mort : quand le deuil est fini.

(708) Cf. *Le dépôt de l'enfant sur le sol, Rev. arch.,* 1921, p. 341.

(709) Le deuil de 3 ans dure (selon les théories) 25 ou 27 mois. Dans le compte des années, le deuil est tantôt compté pour 3 ans tantôt pour 2 (voir plus loin).

(710) *S. M. T.,* t. I, p. 69 ne compte pas à part les 3 ans de la première épreuve.

(711) Cf. *S. M. T.*, t. I, p. 69 et 91.

(712) Cf. *S. M. T.*, t. I, note 01.342. On voit que le temps de deuil est tantôt pris pour 3 ans tantôt pour 2. Cf. *ibid.,* t. V, p. 478, n. 1.

(713) Cf. *Li ki,* C., t. I, p. 651, p. 316-317 et p. 9.

(714) *S. M. T.* (t. I, p. 73) tient à affirmer que Chouen se maria à 30 ans. — c'est l'âge régulier (Cf. *Li ki,* C., t. I, p. 8).

(715) Cf. *S. M. T.,* t. I, p. 69 et 91.

(716) L'importance des classes d'âge est attestée par différents passages du *Li ki* (C., t. I, p. 8-10, 312-316, 648-652 ; t. II, p. 308-313, 659). Ces passages permettent en outre de saisir le rapport qui existait entre vieillards, enfants et jeunes gens. Les banquets offerts aux vieillards le sont dans les Écoles.

(717) Cf. *S. M. T.*, t. I, p. 56.

(718) Cf. *ibid.,* note 01.221 (se reporter note 683). — Le fait que le calendrier est changé non pas à l'avènement proprement dit de Chouen (3 ans après la mort de Yao), mais 3 ans après la retraite de Yao (70+3) est significatif : il invite à postuler que la CÉRÉMONIE D'AVÈNEMENT PROPREMENT DITE EST UNE ESPÈCE DE DOUBLET DE LA CÉRÉMONIE OÙ CHOUEN REÇOIT LA FIN DE YAO, OU ENCORE, ET PRÉFÉRABLEMENT, QU'IL S'AGIT DE DEUX MOMENTS D'UNE MÊME LITURGIE.

(719) Voir p. 116 à 119.

(720) Cf. les textes indiqués note 716.

(721) Un fait semble confirmer cette induction. On sait que la maison paysanne est féminine ; le mari n'y habite qu'à titre de gendre. La grossesse, près du terme, détermine une rupture des liens matrimoniaux [3 mois avant l'accouchement, maris et femmes cessent de se voir ; ils ne reprennent leur rapports que 3 mois après l'accouchement (cf. *Dépôt de l'enfant sur le sol, Rev. arch.,* 1921, p. 343) : alors a lieu une cérémonie de renouvellement du mariage (Cf. *Li ki*, C., t. I, p. 668-670)], *Le mari va alors habiter dans une maison commune* (Cf. *ibid.,* p. 671) : nous n'avons malheureusement aucune indication sur ce qu'était cette maison commune.

— Les commentateurs du *Che king* expliquent les mauvaises mœurs des jeunes gens par l'usage du service militaire à long terme (Cf. *Fêtes et chansons*, p. 129) on peut se demander si la Chine n'a pas connu une organisation dans laquelle les jeunes hommes vivent à part (avec les vieillards, dans des gymnases) : les organisations de ce type peuvent entraîner un relâchement des mœurs sexuelles.

(722) Sur cette idée voir *Le Dépôt de l'enfant sur le sol, Rev. arch,* 1921, 3e partie. Se reporter plus haut, p. 286.

(723) Cf. *S. M. T.*, t. I, p. 70. Sseu-ma Ts'ien explique que Yao a préféré le bonheur de l'Empire à celui de son fils. Il affirme que Chouen ne prit le pouvoir que lorsque

> « les seigneurs qui venaient rendre hommage n'allèrent pas auprès de Tan-tchou mais allèrent auprès de Chouen ; (lorsque) ceux qui avaient été condamnés à la prison ou avaient des procès n'allèrent pas auprès de Tan-tchou mais allèrent auprès de Chouen ; (lorsque) CEUX QUI RECITAIENT ET CHANTAIENT (remarquez la valeur des chants) ne célébrèrent pas Tan-tchou mais célébrèrent Chouen. Chouen dit : « C'est le Ciel ».

— Le nouveau chef s'est fait contraindre à subir sa vocation

— C'est dans les récits de ce genre que la tradition chinoise trouve la preuve du caractère anciennement électif des fonctions de Fils du Ciel.

(724) Cf. *S. M. T.*, t. I, p. 92. — Ne pas oublier que Tan-tchou fut expulsé et, selon Tchouang tseu, tué. — On voit ici qu'il fut fieffé.

(725) Voir plus loin *Danses masquées*.

(726) Cf. *S. M. T.*, t. I, p. 70 et note 01.262.

(727) Ce thème est exploité par Tchouang tseu, chap. 28 (trad. Wieger, p. 463) et par le *Lu che tch'ouen ts'ieou,* chap. 19, § 1.

- L'histoire la plus célèbre est celle d'un homme du Nord, ami de Chouen, nommé Wou-tchai, qui, lorsque l'Empire lui fut cédé (*jáng*), se jeta dans le gouffre célèbre de Ts'ing-ling (cf. Houai-nan tseu, chap. 11). — Ce gouffre est celui où réside un génie de la sécheresse, Keng-fou (le Laboureur) [cf. *Chan hai king,* chap. 5] qu'on semble y emprisonner annuellement (voir plus loin p. 315).
- Une autre victime du *jáng* (Tchouang tseu, *loc. cit.*), pour se noyer sûrement, se jeta à l'eau portant sur son dos une pierre : c'est ainsi que fit le personnage qui devint le Comte du Fleuve (cf. note 1273).

Ces faits nous mettent en présence du thème des *Rois fictifs* et des *Morts divinisantes.* Il est assez curieux qu'un texte classique (*Li ki,* C., t. II, p. 269 ; cf. *Kouo yu*. Lou yu, 1e partie) explique (côte à côte) le droit de Chouen et de Kouen (sa victime) à se voir offrir des sacrifices par le fait que tous deux sont morts au service du peuple : Chouen est mort dans la campagne ; de même Yu (fils de Kouen, vainqueur des eaux débordées) est mort par (dans ?) l'eau ; Heou-tsi (Ancêtre des Tcheou) est mort dans (par ?) la montagne [Heou-tsi était né du pas d'un Géant et eut tout jeune une fermeté de montagne conforme au vouloir d'un Géant (cf. *Le Dépôt de l'enfant sur le sol,* *Rev. arch.,* 1921, p. 335). Il devint l'associé de *Heou-t'ou,* Génie du centre]. [Cf. Hiuan-ming, Génie de l'eau et du Nord, ancêtre des Yin qui, préposé au Fleuve, se noya dans le Fleuve (cf. *Annales*, 11e et 13e années de Chao-k'ang)].

— Ne pas oublier que l'âme de Kouen libérée par son supplice et ayant revêtu une forme animale devint le Génie du Gouffre de la Plume.

— Les auteurs dits taoïstes *conjuguent le thème des morts divinisantes et le thème du* JÁNG*, d'une façon caractéristique :* c'est faire preuve de folie que d'accepter le pouvoir ; il n'existe de vrai pouvoir que par une union intime avec le Tout ; celui à qui l'on cède le pouvoir, le refuse et, par un suicide, s'empare du pouvoir véritable, celui qui appartient à un génie. Si bien raccordés que soient les deux thèmes à la théorie taoïste, il ne me semble guère douteux que leur conjugaison était une donnée traditionnelle : la mort divinisante est la

conclusion du *jang :* cession-expulsion. Houan-teou, l'un des Quatre Bannis du *Chou king* est considéré (par la glose du *Chan hai king,* chap. 6) comme

> « un vassal de Yao qui, après une faute, se jeta dans la mer du Sud et mourut ; le Souverain eut pitié de lui et chargea ses descendants d'habiter dans la Mer du Sud pour lui offrir des sacrifices

— La relation des thèmes du *jang* (cession-expulsion), des *morts divinisantes* (mise à mort-suicide), des *rois fictifs* paraît être un fait caractéristique. Cf. p. 81-82 et leurs notes et p. 214 et 219.

II. Chapitre II. — DANSES MASQUEES.

(728) Cf. *Louen heng*, chap. 75 (trad. Forke, t. I, p. 532 et 534).

(729) Cf. *ibid.*, trad. Forke, t. I, p. 534. Comp. chap. 36 (trad. Forke, t. II, p. 83) où Wang Tch'ong se demande la raison de l'expulsion des pestilences à la fin (*tchong*) de l'année ; il signale, immédiatement après, l'usage de placer sur les portes (grandes et petites) des figurines humaines en bois de pêcher, de suspendre des cordes faites de joncs au-dessus des portes intérieures, de peindre des tigres sur les vantaux des grandes portes, et un homme détruisant un feu sur les murs. — Les Génies des portes sont renouvelés au début de l'an (Cf. De Groot, *Fêtes d'Emouy*, p. 608). La cérémonie de fin d'année (*tchong*) correspond exactement à la cérémonie de fin de règne (*tchong*) et à celle de fin de deuil (*tchong*).

(730) *Heou Han chou* : Li yi tche. *T'ang chou* : Li yo tche. Quelques indications supplémentaires peuvent être recueillies dans le Souei chou : Li yi tche. Le *K'ai-yuan li* (que j'ai consulté dans la citation faite au *Wou li t'ong k'ao*, chap. 57) indique les règles de la cérémonie dans les différents chefs-lieux administratifs. (De même le *T'ong tien*, Rites, chap. 93.) Je suis, pour l'analyse, la description la plus ancienne, celle des Han. J'indiquerai en notes les variantes intéressantes.

(731) À la capitale ; dans les divers chefs-lieux, apparemment, dans le palais du plus haut fonctionnaire.

(732) En sus des principaux exécutants dont il va être parlé, participaient à la cérémonie, sous les Han : le Tchong-houang-men (sans doute un eunuque, cf. *S. M. T.*, t. II, p. 521) dont les jeunes garçons nommés plus loin sont les apprentis (sans doute apprentis musiciens) : il les dirigeait dans la cérémonie. Les Jong-tsong et les Pou-ye (Cf. *ibid.*, p. 517), employés subalternes, les escortaient. Assistaient en outre à la cérémonie, portant le bonnet rouge : les Che-tchong (cf. *ibid.*, p. 596), les Chang-chou (Cf. *ibid.*, p. 520), les Yu-che (Cf. *ibid.*, p. 514), les Ye-tche (Cf. *ibid.*, p. 516, qui sont 70 introducteurs des hôtes), les Hou-fen (soldats d'élite), les Yu-lin (Cf. *ibid.*, p. 516 soldats de l'escorte) et les Lan-tsiang (Cf. *ibid.*, p. 516 : gardes du corps). Les enfants sont qualifiés de *Tchen-tseu* ; *Tchen* désigne des enfants de 8 à 15 ans.

(733) Sous les Souei, le double : 240 divisés en 2 bandes opposées de 120. Sous les Tang, 24. (Le *K'ai-yuan li* donne comme chiffres 60, 40 et se selon l'importance du chef-lieu.) — la nombre de base est évidemment 12 (à cause des 12 mois de l'année ?).

(734) Noter le chiffre 12. Même âge dans le *Souei chou*. Dans le *T'ang chou*, 12 devient l'âge inférieur limite, l'âge supérieur est 16 ans. — De même dans le *T'ong tien*. Le *K'ai-yuan li* dit : de 13 à 15 ans. — Il s'agit toujours d'enfants non arrivés à la puberté.

(735) Remarquer ce costume mi-parti. Sous les Souei, même costume pour la moitié (120) des *Tchen-tseu* ; les 120 autres ont un bandeau rouge et portent le K'ou-si, costume de cavalier. Ils tiennent des tambours P'i (tambours militaires) et des trompes (cornes) [voir p. 352 et suiv.]. — Sous les T'ang, les 24 *Tchen-tseu* portent le bandeau rouge et le K'ou-si et *ont un masque* (fausse figure). De plus, 12 personnages, sous les Souei et les T'ang, portent le bonnet rouge et, (sous les T'ang), un vêtement rouge ; ils sont armés de fouets de peau (Souei) ou de chanvre (T'ang) : c'est parmi eux que comptent le Fang-siang-che (vêtement supérieur noir, vêtement inférieur rouge) et le Récitant (vêtu de peau) : *tous deux* (sous les T'ang) *sont masqués*. Il y a 10 tambours et 10 cornes formés en escouades de 10. Mention est faite (T'ang et Souei) de bâtons portés par ces personnages. (Le *Han chou* ne parle point de ces bâtons ; mais Wang Tch'ong, qui écrit sous les Han, parle de chasser les mauvais esprits avec des bâtons et des épées.) Le *Souei chou* et le *T'ang chou* mentionnent en outre la présence du chef de fanfare et du chef-devin.

(736) C'est le seul instrument mentionné par le *Han chou* : pas de trompes.

(737) La description du costume du Fang-siang-che reproduit les expressions du *Tcheou li*. Le *Souei chou* précise et indique que la peau d'ours recouvre la tête (la description du *Tcheou li* implique ce fait, mais ne précise pas). Le *T'ang chou* précise encore et dit que le Fang-siang-che est *masqué*.

(738) *Il s'agit évidemment d'hommes déguisés en animaux*. Le *Han chou* écrit « les 12 animaux ont pour vêtements des poils et des cornes ». (Le mot [] désigne à la fois les poils et les plumes.) Le *Souei chou* dit : tous (les 12 animaux) ont des poils et des cornes. Le *T'ang chou* n'en parle pas.

(739) Seul le *Han chou* parle de la course aux flambeaux. — Le passage de l'Éloge de la Capitale orientale (*Tong king fou*) de Tchang Heng (78-119 ap. J.-C.) qui sert à commenter la description du No dans le *Han chou*, insiste sur cette partie de la fête. Le commentaire prétend que les premiers cavaliers étaient un millier et les seconds cinq milliers (cinq cohortes de mille). Il y avait trois relais disposés avant d'atteindre la rivière Lo. On coupait les ponts pour que ne puissent revenir les pestilences jetées à l'eau avec les flambeaux. — Wang Tch'ong (Cf. p. 299, n. 2) indique l'usage de peindre sur les murs un homme détruisant du feu. — On verra que plusieurs des êtres mythiques, expulsés dans la cérémonie Ta No, ont pour résidence des rivières ou des gouffres. La course au flambeau a donc pour but de *reconduire à son foyer d'origine* la force nocive, ou plutôt la force devenue nocive, qui va s'y reconstituer et s'y purifier. Comparer (voir plus bas) la cérémonie automnale où, pour l'hiver (temps de retraite), on reconduit l'eau « dans ses conduits », dans sa demeure originelle, pour qu'elle y reconstitue, pendant l'hiver, période de retraite, ses vertus caractéristiques.

(740) Je traduis par « jonc » un mot désignant une espèce de grande graminée de marais, laquelle est odoriférante.

— Le détail des bâtons et des lances magiques est important : des armes de ce genre, bien que l'ouvrage n'en parle pas, devaient être employées au cours de la cérémonie No. — Seul le *Han chou* donne ces détails.

— Le renouvellement des images des portes est bien connu, grâce à un texte du *Calendrier de King Tch'ou* (où il est aussi fait mention de coqs ou d'effigies de coqs placés sur les portes).

— Le *Han chou* mentionne seulement *Yu-liu* (l'autre génie est appelé *T'ou-yu*).

- *Yu* (le Yu de Yu-liu) *est le nom d'une plante odorante* ; qui, dit-on, se prononce *liu* dans le nom propre Yu-liu, se lit ordinairement *lei* : *lei* signifie *figurine*.
- *T'ou* est aussi un nom de plante ; cette plante est blanche, comme le chiendent (plante qui sert à purifier) ; *yu* (le Yu de T'ou-yu) signifie *avec*. T'ou-yu est le plus souvent nommé Chen-t'ou (*chen* — génie).

— Le *Fong sou t'ong* écrit :

> « Du temps de la haute antiquité il y avait deux génies (*chen*) T'ou Yu Lei (ou Liu) *qui étaient deux frères*

(dans cette phrase, le caractère *Yu, avec*, ne figure pas) et un peu plus loin :

> « les deux divinités Tou *yu* Yu Lei habitent cette porte

où figure le mot *yu : avec*. Bien que M. de Groot (*Fêtes d'Emouy*, p. 597) et, à sa suite, M. Chavannes (*S. M. T.*, t. I, p. 38, n. 01.152) aient admis que le nom du premier génie était T'ou-yu, je ne crois pas douteux que le *yu* de la seconde phrase du *Fong sou t'ong* a le sens de *avec*. D'autre part, malgré l'affirmation des Chinois que [] se prononce liu et non lei, je crois certain qu'il a dans l'expression T'ou Yu *lei*, la valeur de « figurine », et qu'il faut entendre : figurines de T'ou et de Yu, c'est-à-dire figurines faites avec certaines plantes à valeur purificatrice (comp. les figurines d'armoise que, selon *le Calendrier de King Tch'ou*, on fabriquait le 5 du 5e mois et que — à la suite d'une bataille de fleurs — l'on suspendait aux portes afin d'expulser les souffles empoisonnés.

— Le *Louen heng* (chap. 46, Forke, t. II, p. 352) écrit :

> « les anciens possédaient *Chen T'ou* (et) *Yu lei* » (ce que l'on peut entendre : Chan-t'ou et Yu-lei et aussi bien : les Chen T'ou et Yu-lei), deux frères dont la nature était de s'emparer des Kouei (esprits). Ils habitent la mer orientale, sur le mont Tou-cho (Tou = régler ; *cho* = début de la lunaison, mais l'on écrit aussi Tou-so : *so* = *lier, cordes*) et se tiennent sous un pêcher ; ils contrôlent les Kouei : ceux qui manquent à la règle et font du tort aux hommes, *Tou* yu (avec) *Yu lei* (ici la valeur de *yu* « avec » n'est pas douteuse) les enchaînent avec des *cordes* de jonc et les donnent à manger aux tigres. Aussi, aujourd'hui les magistrats de district coupent du bois de pêcher pour faire des (statuettes d')hommes et les placent aux côtés des portes intérieures ; ils peignent des images de tigres et les collent sur les grandes portes. Or, les figurines de pêchers ne sont pas *Tou Yu Lei*... »

— Wang Tch'ong écrit ailleurs (chap. 64, Forke, t. I, p. 243) :

> # « Le *Chan hai king* dit :
>
> « au milieu de la Mer Verte (c'est-à-dire à l'Est) se trouve le mont Tou-cho. Au sommet est un grand pêcher dont la circonférence (P'an : c'est l'arbre P'an : P'an-mou ; P'an signifie : « replis de serpent ») couvre 3000 li ; entre ses branches est la porte du Nord-Est qui s'appelle la porte des Kouei : par elle entrent et sortent les 10000 Kouei. Sur elle sont deux Chen ; l'un s'appelle Chen-t'ou, l'autre Yu-lei (ici, le parallélisme des expressions en deux caractères l'emporte) qui sont chargés de contrôler les 10000 Kouei. Les Kouei malfaisants sont pris par eux à l'aide de cordes de jonc et donnés à manger aux tigres. C'est pourquoi Houang-ti a établi le rite de l'expulsion saisonnière : il dressa une (ou deux ?) grande effigie de bois de pêcher et sur les grandes et petites portes peignit *Chen-t'ou*

(et) *Yu-lei* avec des tigres et suspendit des cordes de jonc afin de (résister aux ou de) chasser (*yu*) les êtres néfastes. »

— Ce passage se retrouve (avec la même indication d'origine, mais le *Chan hai king* actuel ne le contient pas) au commentaire de *S. M. T.* (t. I, p. 38, n. 2), *mais un seul génie y est nommé* : *c'est Yu-lei*. Le texte ajoute que les deux génies, après avoir lié les démons avec des cordes de jonc, tirent sur eux avec un arc de pêcher, et les jettent à dévorer aux tigres.

— Le [] donne des renseignements analogues et écrit tantôt Chen-t'ou (et) Yu-lei, tantôt Chen-t'ou *yu* Yu-lei, ce qui ne peut se comprendre qu'en donnant à *yu* le sens de *avec* : Chen-t'ou avec Yu-lei.

— Enfin, le commentaire des *Discours des royaume combattants* donne les mêmes indications, mais écrit : « il y a deux *chen*, l'un s'appelle T'ou-yu et l'autre Yu-lei.

— On remarquera que Wang Tch'ong réserve les effigies de T'ou-yu-lei aux portes intérieures qui sont à un battant. *Les effigies furent sans doute doubles quand on les plaça sur les portes à deux battants* : Il fallut alors, pour nommer les deux génies (un seul est nommé d'ordinaire), créer deux expressions symétriques : on y arriva soit en appliquant à T'ou (et à lui seul) le préfixe *Chen* (génie) et l'on obtint Chen-t'ou et Yu-lei, soit en incorporant à T'ou la préposition (*yu*) *avec* mise d'abord entre T'ou et Yu(-lei) pour marquer qu'ils étaient deux personnages distincts. — Noter l'emploi de *l'arc de pêcher*.

(741) J'emprunte cette citation du *Han kieou yi* au *Wou li t'ong k'ao*, chap. 57. Le *Han kieou yi* cite lui-même le *Yue ling tchang kiu*. On notera la mention des arcs de pêcher et des flèches d'épine (c'étaient les armes magiques et les uniques talismans dynastiques des anciens *rois* de Tch'ou, Cf. *S. M. T.,* t. IV, p. 361), celle des tambours de terre et surtout celle des jeunes filles : tous les autres textes (sauf le [] que je trouve cité au Chapitre 57 du *Wou li t'ong k'ao*) ne parlent que de garçons. — Le [] mentionne aussi l'arc de pêcher et les flèches d'épine.

— K'iu Yuan dans son *Li sao* (trad. Hervey de Saint-Denys, p. 34) casse un rameau de l'arbre Jo (qui est un Arbre du Couchant) afin de frapper le soleil pour l'empêcher de se coucher. *Fou* dont le sens est incertain dans cette expression, doit, semble-t-il, être rapproché de *fou* « soutenir » [qui figure dans l'expression Fou-sang (Mûrier qui porte le soleil, Arbre du Levant)] et qui, dans notre texte, indique une opération par laquelle on réveille les énergies du Yang et du soleil.

(742) On va voir qu'il est expressément mentionné par le *Yue ling*.

(743) La fête a certainement tendu à devenir solsticielle : elle a apparemment toujours été en rapport avec la période de marge (plus ou moins longue) qui sépare une année (astronomique, civile ou) agricole de l'année suivante.

(744) Ce sont K'iong-k'i qui est bien connu (Cf. plus haut, p. 258) et Tsou ming dont il ne semble pas qu'on sache quelque chose.

(745) Cf. *Louen heng*, chap. 75 (trad. Forke, t. I, p. 524).

(746) Cf. *ibid.*, chap. 73 (trad. Forke, t. II, p. 407)

(747) Sur T'ai Souei ou Souei Yin voir *S. M. T.*, t. III, p. 356 et suiv., et p. 655 et suiv. (figure).

(748) Cf. *P'ei wen yun fou*, chap. 10, et *Ts'eu yuan*. — Les expressions Ts'ong-k'ouei et Ken-k'ouei sont expliquées comme ayant un sens symbolique. Au deuxième mois, les racines (ken) poussent et au troisième mois, les feuilles

et les fleurs suivent (ts'ong) cette croissance. — Parmi les 12 animaux du *Han chou* figure T'eng-ken : « monte-racine ».

— Il est prudent de considérer que toutes ces expressions avaient perdu leur sens intelligible ou bien qu'elles correspondaient à des sobriquets ou mieux encore à des *noms secrets*. [Comp. les noms des animaux cités au *Chan hai king*.] Gardons seulement le fait que les douze animaux étaient considérés comme affectés chacun à un mois particulier.

(749) Le commentaire utilise tout d'abord un passage du *Tong king fou* de Tchang Heng et ses gloses. Ce passage est une traduction littéraire de la formule consacrée des No : mais elle a ceci de remarquable que *les animaux qu'elle énumère sont détruits, tandis que les animaux de la formule détruisent*. Tchang Heng écrit : « Rejeter les Tch'e-mei, trancher à la hache le K'iu-k'ouang, décerveler (?) le Fang-leang, emprisonner Keng-fou à Tsing-ling, noyer Niu-pa dans l'Étang divin, tuer K'ouei, Kiu, ainsi que le Wang-siang, exterminer Ye-tchong, détruire Yeou-kouang. » Ces noms se retrouvent dans d'autres listes.

(750) On va voir que ces classifications se contredisent, non pas peut-être parce qu'elles sont entièrement artificielles, mais parce qu'elles dérivent de plusieurs systèmes de classification qui se recoupent.

(751) Cf. Tchouang tseu, chap. 19 (trad. Wieger, p. 363). Le duc Houan de Ts'i chasse près d'un marais en compagnie de son ministre Kouan Tchong. Le duc voit un *kouei*, et tombe malade. Un vassal le guérit en lui faisant comprendre que ce *kouei* est un Wei t'o, emblème d'hégémonie. [Voir ici non pas seulement une flatterie, mais un moyen de réaliser, dans un sens heureux, un présage — comp. note 155]. À cette occasion il énumère divers esprits ou génies : les uns sont des génies de la maison, les autres des génies des divers aspects du terrain. La liste des esprits de la maison est unique ; les autres esprits se retrouvent ailleurs sauf le Tchen qui habite sur les tertres (il ressemble, dit la glose, à un chien ; il a des cornes et des bigarrures de cinq couleurs sur le corps) et le P'ang-houang (c'est un serpent qui a deux têtes et des bigarrures de cinq couleurs). Voir note 652.

(752) Ceci peut faire songer aux cinq dieux lares de la maison : *impluvium*, (=centre) ; porte intérieure [à un battant] (= Est) ; porte cochère [à deux battants] (=Ouest) ; foyer (=Sud) ; allée (= Nord) : l'allée est parfois remplacée par le puits (l'Eau est classée sous l'Hiver-Nord). Dans la liste de Tchouang tseu se retrouvent l'*impluvium*, le foyer et la porte intérieure : les trois autres génies sont désignés par leur emplacement, deux au N.E. (ou au Nord ; correspondent-ils au puits et à l'allée ?), un au S. (correspond-il à la grande porte ?).

(753) # Tchouang tseu écrit : Le Li habite les Tch'en en « amas d'eau » ; la glose précise et dit : génie du *leou* (= ouverture, eau qui coule par une ouverture). (L'*impluvium* s'appelle dans le *Yue ling* Tchong lieou : lieou du centre ; lieou = eau qui tombe du toit) — Le *Che king* (C., p. 381) contient l'expression *Wou leou* qui signifie : emplacement situé au-dessous de l'ouverture du toit (comp. *Li ki*, C., t. II, p. 478) — Cette ouverture du toit est considérée comme dérivant du trou percé au sommet des maisons creusées dans la terre.

— La question du Tchong lieou est moins simple qu'elle ne le paraît d'abord : il n'est pas sûr que l'impluvium *dans la maison féodale* ait été dans l'habitation proprement dite : il se trouvait *peut-être* dans la cour entre les deux gouttières du toit.

(754) *Kie* signifie « chignon ». — Il est remarquable qu'on représente le Génie du foyer avec un aspect féminin. Confucius passe pour avoir armé que le culte du foyer était un culte de vieille femme (Cf. *Li ki*, C., t. I, p. 554).

— Le génie du foyer était distingué du génie du feu :

- celui, conçu comme masculin, apparaît comme le génie du feu de sacrifice.
- Le génie du foyer est assimilé à l'Ancienne (ou la première) Cuisinière.

(755) Le Lei-t'ing semble apparenté à la porte intérieure, l'un des dieux lares.

— Voir dans De Groot, *Fêtes d'Emouy*, p. 33-34, quelques détails sur l'interdiction de balayer pendant la période du nouvel an et sur le génie des balayures qui procure la richesse.

— Le nom du génie des balayures suggère l'idée que les ordures sont une protection contre la foudre. On verra plus loin que la porte intérieure est propitiée au 5 du 5e mois, comme au début de l'année (ce sont des périodes de la résurrection et de l'apogée du Yang=feu) et qu'à ces deux dates correspond une activité particulière des hiboux, animaux emblèmes de la foudre, lesquels sont aussi en relation avec les portes.

(756) Aucun autre renseignement sur ces génies.

(757) Noter le nombre : huit. — Aucun autre renseignement sur Ye-tchong et Yeou-kouang : le nom de ce dernier suggère l'idée de feux-follets.

(758) Voir plus haut, [note 570] : Le *Louen heng* écrit que le fils aîné fut un génie de la fièvre, et non pas des Pestilences en général (Cf. trad. Forke, t. I, p. 242). Sur les nombres 3 et 8, voir p. 264.

(759) Cf. *Louen heng*, chap. 65. Nous verrons, p. 436, que Tchouan-hiu est en rapport avec la rivière Jo et le Kiang.

(760) Yu-kouei semble ici former une expression composée.

- Le *Che king* (C., p. 257) emploie l'expression (si vous étiez un Yu ou un Kouei) où les deux mots ont chacun leur sens. Kouei désigne le esprits en général. Yu désigne une espèce de tortue à trois pattes qui vit dans la rivière Houai et dans le (Yang-tseu) Kiang. Le commentaire du *Che king* citant le [] dit que le Yu naît dans le Nan Yue parce que les *femmes de ce pays sont débauchées*. Le Yu porte aussi les noms de touan hou « *renard court* », chouei-nou « arbalète d'eau » « archer », « tire sur l'ombre ». On le décrit comme une tortue à trois pattes (on a vu que Kouen, père de Yu, s'est transformé en tortue à trois pattes) qui tire des flèches faites de son *ki* « souffle » et tue les hommes. C'est un animal à carapace, dont la tête est cornue, qui a des ailes et peut voler ; il n'a pas d'yeux mais a des oreilles aiguisées ; au milieu de la bouche il a une protubérance analogue à une arbalète de corne. Quand il entend le bruit que fait un homme, il fait avec son souffle une flèche, et tire sur lui : qu'il attaque l'ombre ou l'homme, celui-ci tombe malade.
- Ce génie malfaisant fit des ravages à Lou pendant l'automne de 675 av. J.-C. (Cf. *Tso tchouan*, C., t. I, p. 169).
- Le *Chan hai king* (chap. 15) situe dans l'Extrême Sud un mont Yu où habite le peuple des Yu : il y a là un personnage qui tient un arc et tire sur le serpent jaune.
- Le *Tcheou li* nomme un fonctionnaire (Cf. Biot, t. II, p. 390), expression corrigée par les glossateurs en [], qui est chargé d'expulser les grenouilles ou les crapauds. Il les asperge avec un jus fait avec la

cendre d'asters mâles, afin de les empêcher de crier. — Le fonctionnaire suivant (le frappeur de tambour de terre cuite ; Cf. Biot, t. II, p. 391) est chargé d'expulser les *kou* êtres maléficients de l'Eau. Il les chasse avec le tambour de terre cuite et en jetant dans l'eau des pierres brûlantes (le sifflement des pierres atteignant l'eau effraye les Maléfices aquatiques). S'il s'agit d'Êtres ayant une puissance particulière, il prend une branche d'orme mâle, la perce avec une dent d'éléphant et la plonge dans l'eau ; alors les génies périssent : il s'agit là, dit la glose, des *Yu*, des dragons et des Wang-siang. Quand ils sont tués, le *gouffre qu'ils habitaient devient une colline*.

- # Le *Louen heng*, chap. 66 (trad. Forke, t. I, p. 298 et suiv.), dans son chapitre sur les poisons, explique que les gens du pays de Yue (comme ceux de Tch'ou), gens du Sud, trop imprégnés de Yang, s'ils touchent avec leur salive leur interlocuteur lui causent des ulcères. Wang Tch'ong ajoute que, dans le Sud, le nom du poison est touan-hou (*renard court*) : *le Yu apparaît comme un maléfice réalisé*.
- Un texte curieux du petit calendrier des Hia signale au 4e mois le cri des Yu : la glose identifie les Yu aux [], expression déclarée identique à « inventeur du tambour » qui désigne soit le hibou soit la grenouille ou le crapaud. Nous verrons plus loin quels sont les rapports qui unissent le hibou, la grenouille et le tambour.

(761) Nous nous occuperons plus loin de K'ouei, ministre, dragon et tambour.

(762) Les paroles de Confucius sont rapportées au *Kouo yu, Lou yu*, 2e p., ainsi que dans le *Kia yu* (chap. 16) et le *Chouo yuan* (chap. 10).

Le passage a été incorporé dans la biographie de Confucius in *S. M. T.*, t. V, p. 310-311 :

> Ki Houan-tseu (de Lou), en creusant un puits, trouva une jarre de terre dans laquelle était un être qui ressemblait à un mouton. Il interrogea Confucius à ce sujet en lui disant :
>
> — J'ai trouvé un chien.
>
> Confucius dit :
>
> — D'après ce que j'ai appris, c'est un mouton. Voici ce que j'ai appris : les prodiges du bois et de la pierre sont le K'ouei et le Wang-leang ; les prodiges de l'eau sont le dragon et le Wang-siang ; le prodige de la terre est le Fen-yang (le mouton — ou bélier — Fen).

Le mot yang a ici le sens de « mouton » ou de « bélier ». Il est souvent un substitut du mot yang qui dans la composition d'un nom de prodige ne semble pas signifier grand'chose : on ne distingue pas entre le hibou Kiao et le hibou Kiao-yang.

(763) Cf. trad. Biot, t. II, p. 225.

(764) Houai-nan tseu, chap. 13, donne, lui aussi, sa liste de prodiges. Les montagnes produisent le Kiao-yang (Confucius, selon Wei Tchao, place dans les monts le K'ouei et le Wang-leang ; Tchouang tseu y place le K'ouei) ; l'eau produit le Wang-siang (il en est de même dans Tchouang tseu ; Confucius ajoute le dragon). Le bois produit le Pi-fang ; le puits produit le Fen-yang. Nous retrouverons plus loin le Pi-fang qui est un génie du feu et le Kiao-yang ou Kiao qui est un hibou en relation avec le tonnerre.

(765) Nous verrons plus tard que K'ouei et Kin sont intimement liés : ce sont deux dragons en rapport avec le Tambour.

— La distinction entre Wang-leang, Wang-siang, Fang-leang est aussi peu claire que possible. K'ouei, que tous les autres attribuent à la montagne, est attribué par Confucius à l'eau et accolé au Wang-siang et non au Wang-leang. Il est clair que toutes ces classifications sont passablement arbitraires.

— L'esprit systématique a dû conduire à procéder à de nombreux dédoublements : le cas est certain pour K'ouei et Kin (voir plus loin p. 577-578. Il est très probable et particulièrement curieux pour K'ouei et Long, autre dragon (long est le terme générique des dragons)

— K'ouei et Long sont des fonctionnaires de Chouen : ce sont les derniers nommés d'un lot de personnages qui sont, au total, 22 : mais comme Quatre Montagnes figurent dans le compte et qu'on ne sait s'ils sont un ou quatre, le décompte du total de 22 est bien difficile à trouver, d'autant plus qu'y figurent les 12 Pasteurs (chefs des 12 provinces, lesquelles étaient peut-être 9). Une première liste (Cf. *S. M. T.* t. I, p. 81 à 87 et note 01.329) donne neuf personnages additionnels, ce qui, si l'on compte Quatre-Montagnes pour 1 et les Pasteurs pour 12, donne bien 22 (1 + 12 + 9). Si l'on tient à compter pour 4 Quatre-Montagnes, il suffit, au reste, soit de compter les Pasteurs pour 9 (4+9+9=22) soit de déduire des 9 personnages additionnels 3 personnages, sous le prétexte qu'ils étaient déjà fieffés et ne sont ici nommés que pour mémoire (4+12+6=22).

— Malheureusement, la liste des personnages additionnels est donnée trois fois : une fois avec 9 personnages (*ibid.*, p. 81-87), une fois avec 10 (Cf. *ibid.*, p. 80, le personnage ajouté est P'ong-tsou), une fois avec 8 (*ibid.*, p. 88-89). *Le personnage qui manque est K'ouei*.

— Or, tous les personnages nommés se sont excusés et ont voulu céder au suivant la place qui leur était offerte. Long ne l'a pas fait (comme il est nommé le dernier, on ne l'en reprend pas) ni K'ouei, qui, lui, est sévèrement blâmé (Cf. *S. M. T.*, note 01.327) : il eût dû céder à Long, car il a été nommé l'avant-dernier. Mais l'antépénultième personnage, Po-yi, chef des rites, a fait le rite de céder (*jang*). *Il a cédé à K'ouei* (*et*) *Long* : Kouei (et) Long sont-ils deux ? Le fait certain est que lorsque l'on faisait de la musique en l'honneur de Chouen, leur maître, K'ouei (et) Long dansaient (Cf. *S. M. T.*, t. III, p. 625. M. Chavannes note, à l'occasion de ce passage,

> « qu'il prouve que certains personnages de l'antiquité chinoise avaient été (sous les Han) mis au rang des dieux ».

Il n'est pas sûr qu'il ne faille pas renverser cette proposition. Sur Long, voir p. 549.

(766) Cf. *Chan hai king*, chap. 7. — Houai-nan tseu, chap. 4, écrit : *Hing* ts'an : la glose note que [] et [] (t'ien) se prononçaient anciennement de façon analogue. D'après le glossateur, les (le) *chen* du Ciel coupèrent les mains, puis le Souverain du Ciel coupa la tête de Hing-ts'an, tout ceci, si l'on se fie à l'ordre du texte, après que celui-ci se fut fait une bouche et des yeux nouveaux. Hing-ts'an, dans Houai-nan tseu, semble en rapport avec les rêves. L'expression Tchan-yang correspond au S. E. dans la rose à 24 vents de Houai-nan tseu, c'est-à-dire à la période de 15 jours, nommée : début de l'été. Comp. p. 348 et 357 : le Souverain (ou le Ciel) est aidé dans sa joute par des acolytes *chen*).

(767) Cf. *Chan hai king*, chap. 16.

Hia-keng est nommé immédiatement après un peuple qui descend de la Montagne cardinale du Sud et qui, lorsqu'il se tient parfaitement droit, ne fait pas d'ombre — pas plus qu'il ne se produit d'écho lorsqu'il crie [# Houai-nan tseu (chap. 4) prête les mêmes caractéristiques à l'arbre Kien par lequel montent et descendent tous les Souverains : là, au milieu du jour, pas d'ombre ni d'écho. L'arbre Kien (= dressé, arboré) est au milieu du ciel et de la terre. Il s'oppose au Fou-sang (Mûrier qui supporte le Soleil) Arbre du Levant et à l'Arbre Jo, Arbre du Couchant ; l'arbre Kien est en rapport avec un monstre anthropophage, le Ya-yu]. On ne peut aller plus loin, car là est la *grande chaleur* [*La grande chaleur* est l'une des 24 périodes de 15 jours qui composent l'année : elle termine l'été et correspond au S.S.W. (caractère cyclique []) dans une rose à 24 vents (Cf. Houai-nan tseu, chap. 3)].

— Les gloses comparent Hia-keng à Hing yao. [Le texte du *Chan hai king* contient deux fois le mot [] : le second est interprété comme signifiant fuir, éviter. Le premier fait difficulté : la glose dit simplement que la tête coupée était par devant : cette note *peut dériver d'une représentation graphique*.]

— Le mot *Hia* fait aussi difficulté : Hia-keng (qui est appelé, dans la suite du récit, Keng (le Laboureur) est tué par T'ang à la suite de sa victoire sur les Hia. D'autre part, la position de Keng à l'endroit de la *grande chaleur* invite à prendre Hia dans le sens d'Été. *En fait*, *on peut saisir ici la parenté du thème de la sécheresse et du thème de l'avènement*.

— La montagne Wou est la montagne des Sorciers [Ya-yu, tué par un personnage nommé Wei et son maître Eul-fou (*Chan hai king*, chap. 11), ressuscita (*Chan hai king*, chap. 10, glose) par les soins d'un groupe de sorciers qui agitaient des remèdes d'immortalité (*Chan hai king*, chap. 12)].

— Houai-nan tseu fait allusion (chap. 6) à l'exécution d'un air qui provoqua à Tsin une grande sécheresse [mot à mot *terre rouge*] (Cf. Han Fei tseu, chap. 3). Cette exécution musicale fit apparaître des prodiges. Le glossateur complète et dit que ce furent des grues noires et des êtres de l'espèce des DÉMONS SANS TÊTE *qui dansaient en tenant une lance*. Le rapport entre les danseurs sans tête (*décapités*) et la sécheresse est donc certain.

(768) Cf. *Chan hai king*, chap. 5.

— Lu Pou-wei, chap. 19, § 1 (voir note 727) orthographie Ts'ing-ling d'une autre manière, quand il rapporte l'histoire de Wou-tchai.

— Noter le présage de défaite (lequel rappelle l'histoire du Laboureur décapité par T'ang quand il eut vaincu les Hia).

— La tombée du givre est aussi un des 24 termes de l'année (il se place à l'W.-N.-W. : c'est le dernier terme de l'automne). Le *Yue ling* le place au troisième mois de l'automne (*Li ki*, C., t. I, p. 586) et écrit : « Le givre tombe : tous les travaux s'arrêtent » ;

- c'est le signal de la rentrée au village. « Le froid devient intense ; les hommes ne peuvent plus le supporter, permettez-leur de se retirer dans leurs maisons ».
- C'est aussi le signal de l'entrée en ménage (Cf. *Fêtes et Chansons*, p. 177-178 et p. 185-187). *La terre et le ciel cessent alors de communiquer* (Cf. p. 271) *et la* SAISON SÈCHE *commence.*

(769) Gloses du *Tong king fou*.

(770) Nous parlerons plus loin du combat de Houang-ti aidé de Niu-pa contre Tch'e-yeou et les Tch'e-mei. — Niu-pa n'ayant pu, après le combat, remonter au Ciel (d'où elle était descendue), il n'y eut plus de pluie là où elle résida :

elle fut logée au Nord de la Rivière Rouge, sur un rapport de Chou-kiun au Souverain. Chou-kiun devint génie des champs cultivés. Pa le redoute et l'évite. Quand on désire *l'expulser* on lui dit : « divinité, va au Nord » ; auparavant on a soin de récurer les voies d'eau et les rigoles (*Chan hai king*, chap. 17). D'après le *Yue ling* (*Li ki*, C., t. I, p. 349), le curage se fait au troisième mois de printemps.

— Pa, la sécheresse figure dans le *Che king* (C., p. 393) sous le nom de Han-pa [ou Han-po] (Han= sécheresse) ; elle est décrite comme une femme chauve, de deux à trois pieds de haut, toute nue, dont les yeux SONT AU SOMMET DE LA TÊTE et qui marche vite comme le vent. Les renseignements des glossateurs sont pris au *Chen Yi king*, qui place le génie de la sécheresse dans les Marches désertes du Sud et l'appelle [] (prononciation inconnue ; la partie dite phonétique se retrouve dans l'un des deux mots qui désignent le crapaud ou la grenouille). L'auteur ajoute que si l'on jette le [] dans les cabinets, il meurt (voir p. 308, n. 4).

— M. De Groot (*Relig. Syst*., t. II, p. 518) signale # un dicton moderne où il est dit que le peuple croit que le Ciel ne fait point pleuvoir PAR PEUR QUE LA PLUIE NE BLESSE LES YEUX DES GÉNIES DE LA SÈCHERESSE.

Or, nous savons qu'en 639 av. J.-C., un prince de Lou (Cf. *Tso tchouan* ; C., t. I, p. 327 et *Li ki*, C., t. I, p. 261) voulut exposer au soleil ou brûler une sorcière décharnée (*Tso tchouan*) ou encore une sorcière ou bien une personne décharnée (*Li ki* : le passage du *Li ki* semble rapporter le même fait que celui du *Tso tchouan* ; mais il attribue l'idée à un autre prince lequel régna de 409 à 376) — La glose du *Tso tchouan* déclare que, *chez les personnes émaciées, le visage est tourné vers le Ciel et qu'un dicton dit que le Ciel, par pitié pour elles, ne veut pas faire tomber la pluie dans leur nez*. [On remarquera que les porcs *au groin retroussé* sont impropres au sacrifice, cf. Tchouang tseu, chap. 4, trad. Wieger, p. 241.] Le prince fut dissuadé de son dessein par le raisonnement :

> « Si elle (la sorcière) est capable de causer la sécheresse et qu'on la brûle, le fléau deviendra plus grand !

— Brûler ce qui dessèche revient à reconduire une force devenue maléficiente à son foyer d'origine. On peut préférer noyer un démon de la sécheresse : c'est là une autre technique.

— Remarquer comment l'esprit rationaliste des lettrés sait utiliser ces conflits de techniques rituelles.

(771) Voir plus loin, p. 353.

(772) Voir p. 251.

(773) Le mot a gardé ce sens jusqu'à nos jours. L'autre terme, Tch'e, est d'un sens plus vague : il désigne une sorte de dragon, les bêtes attelées au char du soleil (Houai-nan tseu, chap. 3) et des démons mal définis : on pourrait songer à le rapprocher du Tch'e de Tch'e-yeou qui a la même prononciation.

(774) Noter qu'il y a là *expulsion unique* et *quatre orients*. La formule doit être rapprochée de la formule employée par le *Tso tchouan* (C., t. III, p. 164) dans un passage où il est question de l'expulsion unique de T'ao-wou (le Pieu, IDENTIFIE à KOUEN) qui fut posté aux quatre Bouts du Monde pour résister aux Tch'e-mei.

(775) Cf. trad. Biot, t. II, p. 390.

(776) Telle est la description que donne Tchouang tseu, *l.c.*

(777) Cf. *Chan hai king*, chap. 3 et 2. Comp. Kouan tseu, chap. 14 (se reporter p. 313). L'apparition eut lieu sous T'ang à Yang chan (montagne du Yang). — Noter que le Fei-yi est affecté à deux montagnes cardinales.

— Le Wei-t'o (Tchouang tseu, chap. 19) est dit pouvoir servir à la nourriture des grands oiseaux de mer : on nous apprend à cette occasion qu'il est un []. Le Ts'ieou de mer est identifié à la baleine : le Ts'ieou de marais (Wei-t'o) serait un lépidosiren. Il n'y a aucun compte à tenir de ces identifications. Pour prendre un exemple, il est bien acquis en sinologie que le [] (poisson-homme) est un phoque. M. de Groot a écrit que les flambeaux de la tombe de Ts'in Che Houang-ti étaient en graisse de « man's fish » (*Relig. Syst.*, t. I, p. 400). M. Chavannes (*S. M. T.*, t. II, p. 195) écrit :

> « La description que font les commentateurs de ce prétendu poisson-homme prouve clairement que cette expression désigne le phoque.

M. Chavannes laisse « jen-yu » dans le texte, M. Przyluski, dans la note qui termine sa *Légende de l'Empereur Açoka* (p. 427), cite, mais introduit dans le texte (phoque) entre parenthèses.

— Le vraisemblable est le but de la critique érudite et il est très vraisemblable que poisson-homme veut dire phoque. Mais expliquera-t-on pourquoi le *Chan hai king* (chap. 2) signale une abondance de phoques (jen-yu) dans un sous-effluent du Fleuve Jaune ? Il s'agit, disent les gloses, de brochets à quatre pieds. Comp. le *Commentaire du Chouei king*, chap. 15, ou les jen-yu sont assimilés soit aux silures soit aux esturgeons. Si l'on tient à identifier, pourquoi ne pas songer au dugong ?

(778) Cf. par exemple *Che king*, C., p 22.

(779) Cf. Ts'eu yuan au mot Wei.

(780) Cf. Houai-nan tseu, chap. 4. Kong-kong est affecté au vent du plein Sud, solstice d'été et Yu-kiang, génie du Nord, au vent du N.W. : Vent Pou-tcheou.

— Le tambour (Houai-nan tseu, chap. 3) correspond au vent du plein Nord.

— Peut-être pourrait-on reconnaître dans le K'iang-leang de l'invocation, le K'iang-leang du chap. 17 du *Chan hai king*. Ce dernier, tigre à tête humaine, se trouve dans l'Extrême Nord et semble en relation avec Yu-kiang, génie du Nord et (dans Houai-nan tseu, chap. 4) génie du vent du Nord-Ouest.

(781) Sur l'étendue et la complexité de la notion de *kou*, voir *Tso tchouan*, C., t. III, p. 35 et suiv.

— Noter dans ce passage une division de l'année en 5 périodes (5x72=360) composées chacune de 6 semaines de 12 jours. — Une des raisons principales de la production du (ou des) *kou* est l'excès dans les plaisirs sexuels (comp. p. 310, n. 1).

(782) Cette formule a exactement la même forme et le même rythme que les imprécations vouant une victime jetée dans un fleuve ou un coin de montagne et vouée aux pires forces de destruction, Cf. plus haut, p. 168. — Remarquer l'emploi du mot se hâter, qui (surtout redoublé) figure normalement sur les amulettes (Cf. CHAVANNES, *Miss. arch.*, *Textes*, t. I, p. 278). — K'iang-leang (le robuste) forme une épithète qui est substituée, par les glossateurs, à l'expression [] employée par le *Li sao* (trad. Hervey de Saint-Denys, p. 26) à propos d'un être néfaste, Yao, fils du meurtrier du Mauvais Chasseur : ce dernier, après avoir été bouilli, fut donné à manger à ses fils (Cf. p. 164).

(783) Les Espaces étant liés aux Temps, les génies annuels ne se distinguent pas des génies locaux.

(784) Cf. Biographie de Lieou Yu dans *l'Histoire du Nord,* chap. 77. M. De Groot, *Fêtes d'Emouy,* p. 141, a traduit un teste analogue, tiré du *Souei chou*, chap. 62.

(785) Nous retrouverons la lutte à propos des fêtes de Tch'e-yeou, voir p. 356.

(786) Noter l'expression *joutes de hâbleries* où figure le mot *k'oua* « vantard, présomptueux », identique au mot *k'oua* lequel se retrouve dans le nom de K'oua-fou. Cf. note 920.

(787) Due à Lieou Hin. Rien ne prouve que Lieou Hin n'a pas interpolé : en ce cas, il a fait entrer dans le texte du *Tcheou li,* ouvrage de fabrication savante et tardive, un document qui a au moins autant de valeur que ceux qui sont reconnus orthodoxes.

(788) Cf. trad. Biot, t. II, p. 225. Le Fang-siang-che a, en outre, pour fonction de descendre dans la fosse avant qu'on y fasse entrer le cercueil et d'en expulser, à l'aide de sa lance, les Fang-leang. Noter ce fait : le *même personnage figure dans la cérémonie terminale des rites de la mort et dans la cérémonie terminale de la saison d'hiver.*

(789) Noter l'emploi du mot « rechercher » : ce mot veut dire : corde, enchaîner. Nous avons vu que les génies des portes enchaînent les démons avec des cordes de joncs ; ce même mot *corde* figure dans l'une des expressions qui désignent la montagne où ils résident.

(790) Cf. *Fêtes et chansons*. p. 182 et 181. Cf. *Li ki*, C., t. I, p. 595.

(791) Cette anecdote importante est racontée au *Kouo yu* (chap. 7)*, Tsin yu* (16e année du duc Hien). L'auteur a précédemment signalé l'adultère de *Li ki et du comédien bouffon.* (On le montre, chap. 8, improvisant dans un banquet,) La machination tentée contre Chen-cheng suit une discussion entre le duc Hien et Li-ki qui agit d'après les instructions de son amant.

(792) Cf. trad. Couvreur, I, 223-227.

(793) Le demi-cercle de métal est une breloque pour ceinture. L'habit est dit mi-parti, la gauche et la droite, séparées par une couture verticale, étant de couleurs différentes. L'habit du Fang-siang-che est décrit comme étant de deux couleurs, l'une pour le haut, l'autre pour le bas.

(794) Wei Tchao écrit : Les *K'ouang fou* sont les subordonnés du Fang-siang-che C'est bien le nom que donne le *Tcheou li* aux quatre auxiliaires de l'exorciste. K'ouang signifie : *fou* et *présomptueux ;* le mot entre dans l'expression K'iu-k'ouang (chiens-fous, chiens enragés) qui sont *des démons sans tête,* les démons danseurs de la sécheresse.

(795) Le rituel du dévouement du général partant en guerre est décrit par Houai-nan tseu, chap. 15. Nous verrons que les ongles coupés et enfouis ou jetés à l'eau sont le geste essentiel du dévouement. Le général porte un vêtement funéraire ; il dévoue sa vie à la victoire. Nous connaissons par le *Tso tchouan* (C., t. II, p. 334) un exemple de dévouement de général. Le général se dévoua (le fait est important) au Fleuve Jaune (554 av. J.-C.). Il lia ensemble deux paires de pierres précieuses au bout d'un fil de soie rouge et pria : «...quant à moi je ne me permettrai pas de repasser le fleuve » (l'invocation s'adresse à Celui qui possède la puissance sacrée). Quand elle fut faite, les perles furent jetées à l'eau et le général passa le fleuve. Il fut vainqueur, mais il repassa le fleuve : il mourut (*ibid.,* p. 345). Mort, il ne

consentit à fermer les yeux que lorsqu'on lui eut juré de poursuivre l'expédition.

(796) Wei Tchao affirme que ces paroles étaient prononcées avec imprécation [] au moment de revêtir l'habit qui se trouvait ainsi consacré [] (ce dernier mot serait une graphie ancienne du premier). Le vœu des apprentis Fang-siang-che correspond donc à leur prise de vêtement. Il en est de même du général.

— On comprend dès lors l'anecdote relative à Chen-cheng : au lieu de le traiter en général, on le traite en exorciste. Il est significatif que cet expédient soit présenté comme ayant été imaginé par un bouffon.

— L'ANECDOTE A LE MÉRITE DE MONTRER L'IMPORTANCE QU'EURENT LES TRADITIONS CONSERVÉES DANS LES MILIEUX DE MUSICIENS ET D'ACTEURS, POUR LA CONFECTION DE LA MATIÈRE HISTORIQUE.

— Entre un général et un exorciste la distance est faible : on a vu que la *danse est l'essentiel de l'art militaire.*

(797) Tous ces mots donnent l'idée de laid et de grotesque. L'expression complète pour dire masque est *ki t'eou,* tête de *k'i.* — Le mot *k'i* désigne les revenants.

(798) Cf. Siun tseu, chap. 3. Cette expression tend à prouver (antiquité du masque à pans carrés portés par le Fang-siang-che et ses acolytes. Elle se trouve dans un passage où nous apprenons aussi que Yu le Grand clochait du pied et que T'ang le Victorieux était *pien moindre d'une partie* ou (selon le sens de *p'ien* dans l'expression []) *mi-parti* paralysé. Nous verrons plus loin que ces caractéristiques étranges s'expliquent parfaitement et se relient à l'idée de la possession du Chef par le Dieu auquel il se dévoue.

(799) (Avec) quatre yeux, on est masqué en Fang-siang-che, (avec) deux yeux on est *k'i* (masqué en acolyte du Fang-siang-che). Le masque carré est évidemment en rapport avec les quatre directions, comme les quatre yeux.

(800) Cf. Tchouang tseu, chap. 4 et 7 (trad. Wieger, p. 241 et 265). — Le *Chan hai king* cite nombre de choses dont la consommation rend fou. La folie ou possession détermine (Houai-nan tseu, chap. 2) des cas de transformation en tigres : on voit aussi des fous (Tch'ang-k'ouang : fous furieux) qui frappent leur ventre comme tambour en matière de jeu (cf. *ibid.*). C'est exactement (*ibid.,* chap. 4) ce que fait le Génie de l'Étang du Tonnerre, dragon à tête humaine qui frappe du tambour sur son ventre pour s'amuser (Le *Chan hai king* (chap. 13), écrit simplement qu'« il frappe sur son ventre », mais le commentaire *Tcheng yi* de *S. M. T.*, t. I, p 72, citant le *Kouo ti che* qui cite lui-même le *Chan hai king,* écrit : « Il bat du tambour sur son ventre et c'est le tonnerre ». Le mot qui peut s'employer pour d'autres mots *hi* signifiant « s'amuser », a pour sens « lumière, briller ». Il a dans l'expression la valeur *d'éclater* de rire. Le sens premier est peut-être : *éclat de foudre.* Les fous de Houai-nan tseu paraissent être possédés par l'Esprit du Tonnerre.

(801) Cf. *S. M. T.*, t. IV, p. 217.

(802) Cf. *Fêtes et chansons,* p. 63 et 105.

(803) Cf. *ibid.,* p. 191, n. 3.

(804) Cf. *Li ki,* C., t. II, p. 190.

(805) Cf. *Li ki,* C., t. I, p. 584. Le *Louen yu* (chap. 10, § 10) contient le même passage sauf les derniers mots : il écrit No, tandis que le *Li ki*, écrit *chang :* les glossateurs affirment l'équivalence des deux mots. Ils entendent que Confucius

se tenait sur les degrés du temple ancestral et rassurait les *mânes familiaux.* Tchou Hi admet que l'expression « génies de la maison » peut désigner les *cinq lares.* On a vu que Wang Tch'ong parle de *douze génies domestiques.* Confucius protestait-il contre l'usage de chasser des hôtes d'abord honorés ou manifestait-il son respect pour la cérémonie ? — Le (cité au chap. 57 du *Wou li t'ong kao*) conte l'anecdote relative à Confucius et appelle la cérémonie, « *chasser* (battre) les renards sauvages. » Un des noms modernes des masques est *Hou-t'eou :* m. à m. « têtes de Huns » : il se trouve, par exemple dans le commentaire du *Calendrier* de *King Tchou,* à propos de la cérémonie No. Il est assez curieux de constater que le *Wou li tong kao* (chap. 57), citant ce commentaire, écrit *Hou-t'eou* « têtes de renards ».

(806) Sur ce processus d'appauvrissement, voir *Fêtes et chansons*, p. 167 et suiv.

(807) Cf. *ibid.,* p. 157 et suiv.

(808) Cf. *Wou li t'ong kao* (chap. 57), le texte du *Han kieou yi* cité p. 243, n. 4 et plus loin, un texte extrait du [] où il est aussi question pour chasser les maléfices, de jeunes filles, (au sens strict, vierges de plus de 15 ans).

(809) Cf. *Fêtes et chansons,* p. 178 et suiv.

(810) Cf. *Li ki*, C., t. I, p. 352, 381 et 405.

(811) Cf. *S. M. T.,* t. II, p. 23, et t. III, p. 422.

(812) J'admettrai volontiers l'hypothèse suivante : le grand No et les Pa Tcha ont tendu à se rapprocher du solstice. Les No d'automne et de printemps sont respectivement les substituts des fêtes initiales et terminales de la morte-saison, L'esprit de symétrie a fait du No d'automne une fête équinoxiale. L'idée d'expulsion a conduit à placer l'autre No à la fin du printemps. Manquait une cérémonie pour l'été : les ritualistes de Ts'in *créèrent* la fête d'écartèlement du chien, Le rapprochement des fêtes d'ouverture et de clôture de la morte-saison tend à augmenter l'importance des solstices et à reporter les choses de l'année autour d'un axe solsticiel (N. S.). À ce processus s'oppose le déplacement des fêtes, *devenues* secondaires, d'automne et de printemps qui tendent à former un axe équinoxial E.-W. Sur les axes de l'Espace-Temps, voir note 594.

(813) Cf. *Li ki,* C., t. I, p. 405, 407, 335, 338, 340. L'association des laboureurs par *couples* est un fait qui donne à penser. Les rituels entendent couples d'hommes, mais l'usage d'accompagner la figurine de terre du bœuf de printemps de deux figurines représentant *un homme et une femme* semble indiquer que le labourage exige une coopération sexuelle.

— Le bœuf de terre remplace sans doute une victime réelle. Le *Tso tchouan* (C., t. III, p. 71) déclare : qu'un roi sage, afin que pendant l'été il ne grêle pas, et que la foudre ne fasse pas de ravage, n'oublie pas de recueillir de la glace à la fin de l'hiver, enlevant ainsi les barrières qui s'opposent à l'expansion du Yang. On offrait alors un bœuf *noir* au génie du froid. Fait remarquable : quand on prenait de la glace dans les glacières, on se servait *d'un arc de pêcher et de flèches d'épines* afin d'expulser les Calamités. Le texte se termine par une référence au 1er chant du *Pin fong* qui est en rapport avec la cérémonie des Pa Tcha.

— Il est assez curieux de constater que la glace servait principalement pendant les funérailles : on la plaçait auprès des corps dès qu'ils avaient été lavés.

— Tout ceci suggère l'impression qu'il existait une relation stricte entre les fêtes des Pa Tcha et du Ta Yo (gel, dégel) et que ces fêtes étaient en rapport avec des cérémonies où les morts et les revenants jouaient un grand rôle.

— Ouvrir la terre est dangereux. Le premier labourage (*désacralisation et prise de possession*) exigeait peut-être une (ou *un couple* de) victime humaine substituée au Chef (ou au Chef et à sa femme) ; cf. p. 313 et 503.

(814) Cf. *Li ki,* C., t. I, p. 396, 399 et suiv.

(815) Cf. *Li ki,* C., t. I, p. 596, et *Fêtes et chansons,* p. 185 et suiv.

(816) Cf. *Li ki,* C., t. I, p. 594, et *Fêtes et chansons,* p. 182. Le mot rechercher partout (cordes, enchaîner) est considéré comme l'équivalent de Tcha (Pa Tcha). On remarquera que les Pa Tcha ont pour but de *recon*duire à sa fin (*tchong*) l'année vieillissante (*Fêtes et chansons,* p. 184) et que les fêtes d'expulsion des Pestilences ont pour but selon Wang Tch'ong de reconduire le vieux et d'aller au-devant du nouveau. Seulement, les animaux qui figurent aux Pa Tcha sont reçus et les animaux des No sont expulsés. Mais l'invocation des Pa Tcha implique une expulsion, tandis qu'inversement l'expulsion du No s'accompagne d'une intronisation. Les deux aspects inverses sont sensibles — plus ou moins — dans les deux fêtes : il n'y a pas d'ouverture d'une saison sans clôture d'une autre saison. Mais, par rapport à la saison d'hiver, le No est une fête de clôture et les Pa Tcha une fête d'ouverture (ouverture de la morte-saison et clôture de la période active).

(817) C'est-à-dire soit du début de l'année astronomique (intronisation du Yang nouveau), soit du début de l'année civile.

(817a) On a déjà vu, note 349, que la contiguïté est impossible entre des temps ou entre des espaces hétérogènes : une frontière n'est pas une ligne mais un fossé ; un temps de démarcation n'est pas un instant, mais une période.

(818) Le Yue ling (*cf. Li ki,* C., t. I, p. 382-410 et 330-340) fait bien sentir cette caractéristique du climat : en hiver, la terre, sèche et gelée, ne se prête pas au travail. Elle est alors sacralisée.

(819) Cf. *Li ki,* C., t. I, p. 399. Les animaux hibernants enfermés dans leurs retraites sont les emblèmes de cette période de claustration universelle.

(820) Voir plus haut, p. 249-250.

(821) Voir plus haut, p. 291.

(822) Cf. *Fêtes et chansons,* p. 181, n. 2.

(823) Voir note 780.

(824) Cf. Mei ti, chap. 1, signale que les (suspensions de) tambours et de cloches sont réservées aux seigneurs, les luths et guitares aux grands officiers et aux nobles, « les gens du peuple (mot à mot : les laboureurs) labourent au printemps, sarclent en été, récoltent en automne et engrangent en hiver ; ils se réjouissent à l'aide des jarres d'argiles et des jarres à oreilles (?), (qui leur servent de tambours) ». On a vu, p. 263, que le premier tambour proprement dit a été fait en plaçant une peau de cerf sur une jarre d'argile.

(825) C'est l'opinion de Tcheng K'ang-tch'eng (cf. gloses au *Yue ling, l. c.*). Cette idée a eu certainement une grande importance, elle explique la couleur bouddhique prise plus tard par le substitut de la fête No. Ce caractère est sensible dans le passage *Calendrier de K'ing Tch'ou* où il en est question : c'est en effet à l'aide du Kin kang li che (considéré comme une divinité bouddhique) que s'opère l'expulsion des Pestilences. — Loin de suggérer que l'idée est

récente, son utilisation par le bouddhisme semble attester ses attaches profondes, de même que l'importance de la cérémonie de l'Avalambana dans le bouddhisme chinois atteste l'importance des croyances chinoises relatives à la réincarnation (*cf. Religion des Chinois,* p. 171-174).

(826) Cf. *La vie et la mort,* p. 12-22.

(827) Cf. *Li ki,* C., t. I, p. 338. Bien entendu, la glose comprend qu'il s'agit uniquement de chairs d'animaux. — Se rappeler pourtant la pratique du double enterrement, cf. p. 159, n. 1.

(828) Cf. *Li ki,* C., t. II, p. 271-272. Le *Li ki* admet que la réception se fait au printemps et la reconduite à l'automne. On se rappellera le caractère ambigu des rites d'inauguration. Les Pa Tcha, en particulier, sont une cérémonie ou l'on conduit à sa fin la vieille année et où l'on reconduit l'eau dans ses demeures originelles ; en même temps, on va au-devant de certains animaux.

(829) Ce dicton est cité par Touan, annotant le passage du *Chouo wen* relatif au mot masque, k'i. S'il faut croire que l'idée attestée par ce dicton est vraiment profonde, on entreverrait l'origine, en Chine, des *imagines majorum* finalement réduites à la tablette qui n'a rien d'une figurine et qui est simplement pointée. Ce serait un beau cas d'abstraction et de spiritualisation des croyances. — Une tablette ne ressemble en rien, matériellement, à une figurine, cependant (cf. note 1522) on peut la décapiter. Un être humain est défini par les sept ouvertures du visage (cf. plus bas, note 1515). Les yeux sont les plus importantes. De nos jours, on donne vie à une idole en lui ouvrant les yeux. Cette cérémonie équivaut strictement à celle où l'on *pointe* une tablette. Pointer la tablette, c'est lui donner, avec (les yeux et les ouvertures qui constituent) la *face* (*humaine*), l'existence. Exister (face à autrui) se dit : avoir la face (mot à mot : *visage* et YEUX). Le Chaos (cf. p. 544) devint un être quand on lui eut fait les sept ouvertures de la face : cette opération de chirurgie mystique correspond à une initiation, ou, si l'on veut, à la seconde naissance qui parfait un homme (majorité). La tablette n'est faite et pointée qu'au moment du 2e enterrement : quand le défunt naît définitivement (2e fois) à la vie d'outre-tombe : quand il devient un Ancêtre accompli. — On remarquera que le mot [], employé dans le dicton, pour signifier *fixer l'âme dans le masque*, se retrouve dans le récit où l'on montre Confucius revêtant des habits de cérémonie au cours du No afin de [] (on entend ici : *rassurer*) les Génies de sa maison.

(830) Je rappelle que le *Chou king* place avant l'avènement de Yu le Grand le récit d'une joute oratoire entre lui et Kao-yao. Yu devint souverain. Kao-yao, fut ministre : on sait qu'il mourut tout juste trois ans après l'avènement de Yu (fin du deuil de son prédécesseur) et que son fils, qui fut aussi ministre et à qui l'Empire fut cédé, passe pour avoir été tué par K'i, successeur de Yu en ligne agnatique.

(831) Se reporter p. 88 et suiv., 292 et suiv., 426 et suiv.. Le sens de *jâng* abondance de récoltes et de biens, est attesté par le *Che king* [cf. C., p. 461] (où il est question d'une cérémonie du culte ancestral. Le représentant de l'aïeul promet du Bonheur aux descendants) :

> *Du Ciel descend la Prospérité.*
> *Belles récoltes ! Abondance ! Abondance !* (*jâng-jâng*)

Cf. (*ibid.,* p. 425) :

> *Les cloches, les tambours retentissent ! Les pierres, les flûtes résonnent !*

> (*Il*) *descend du Bonheur* (fŏu : longue postérité masculine) *!*
> *Abondance ! Abondance !* (*jâng-jâng*)

— Le chapitre 126 des *Mémoires historiques* nous a conservé une prière paysanne pour obtenir l'abondance. » Des gens demandaient l'abondance pour les champs (glose : demandaient pour les champs Bonheur et Abondance ; noter le rapprochement des termes évoquant spécifiquement l'idée de descendance féconde et de fertilité par abondance de récoltes) ; ils tenaient les sabots d'un porc et une tasse de vin. Leur prière était telle :

> *Aux champs du haut, des hottes pleines !*
> *Aux champs du bas, voitures pleines !*
> *Toutes récoltes prospérez !*
> *Abondance ! Abondance ! Maison pleine !*

La prière est rapportée par un *bouffon* : il veut montrer le contraste entre la faible valeur du présent offert pour entrer en relation (en l'espèce, l'oblation) et l'importance du don qu'on attend en retour (contre-prestation usuraire), ceci à propos d'un don intéressé (mais à son gré, trop faible pour rapporter beaucoup) que son maître se propose de faire à un puissant personnage. — Le rapport paraît clair, d'une part, entre l'oblation et le présent fait en vue d'une rétribution usuraire, et d'autre part, entre le sacrifice proprement dit et la consécration par expulsion ou l'expulsion. Se reporter note 182, et p. 157 et suiv.

II. Chapitre III. DRAMES RITUELS

(832) Le Ciel est rond, la Terre est carrée ; certains points de la Terre ne sont pas recouverts par le Ciel : le Soleil n'y arrive pas. Nous verrons plus loin que certaines de ces régions sont éclairées par un Dragon-Flambeau. Tout le pourtour du Monde est hors de l'Influence céleste : la Vertu souveraine ne s'y fait sentir que par suite d'une espèce de dépassement.

(833) Le thème des Inspections *que j'appellerai polaires pour les opposer aux inspections cardinales,* a fourni aux historiens le moyen de marquer les limites du domaine de chaque Souverain. En effet, les termes de la géographie mythique ont servi à désigner des pays lointains reconnus par la suite. Nulle expression n'est, à ce sujet, plus remarquable que l'expression Fou-sang : elle ne désigne jamais dans les textes anciens — et de la façon la plus explicite — que la demeure du Soleil Levant.

(834) Cf. *S. M. T.*, t. I, p. 149.

Le *Lu che tch'ouen ts'ieou,* chap. 22, § 5, est moins bref : parmi les points atteints par Yu il cite :

- à l'Est, le Fou-sang (écrit *fou-mou* : *fou-mou*, *fou-sang* : « mûrier qui soutient le soleil »), le Val des Oiseaux et le Tertre Vert (qui est la résidence du Vent) ;
- au Sud, le pays des Hommes Ailés, du Peuple Nu, et des Immortels ;
- à l'Ouest, le Mont polaire San wei ;
- au Nord, la campagne de K'oua-fou (voir plus loin) et la demeure de Yu-kiang (génie du Nord).

— Yu est le patron des géographes.

(835) Cf. *S. M. T.*, t. I, p 89. Les 5000 *li* carrés représentent l'empire distribué en 5 zones.

(836) Cf. *S. M. T.*, t. I, p 37. Tchouan-hiu atteignit aussi le P'an-mou, cet Arbre du Levant où résident les génies des portes et du nouvel an.

(837) Cf. *S. M. T.*, t. I, note 02.120.

Les parties rythmées se rapportent à une œuvre de démiurge ou d'organisateur de Lieux-Saints.

— Le Yu kong est aussi le livre des tributs de la dynastie Hia : nous verrons plus loin que le Fondateur de la dynastie Yin chargea son Ministre-Héraut d'organiser les tributs. Les travaux de Iu comme organisateur du Monde et du tribut se placent au temps où il était ministre de Chouen.

(838) On a déjà vu l'histoire du danseur sans tête : nous retrouverons plusieurs légendes du même type.

(839) Voir plus haut, p. 145-149.

(840) Cf. Han Fei tseu, chap. 5.

(841) *S. M. T.* ne rapporte cette exécution qu'à l'occasion d'un trait de savoir donné par Confucius. Cf. t. V, p. 312 et suiv.

(842) 8e année de Yu.

(843) Cf. chap. 6. Yu est monté sur le Mont Mao (plus tard nommé Kouei-ki) afin de recevoir l'hommage de tous les vassaux des Quatre Régions.

(844) Cf. *S. M. T.*, t. I, p. 162.

(845) Cf. *Louen heng,* chap. X (trad. Forke, t. II, p. 5) et XVI (*ibid.,* t. II, p. 246).

(846) Tradition insérée aux commentaires des *Annales sur bambou,* 59e année de Houang-ti.

(847) Cf. *S. M. T.*, t. I, p. 171 et *Wou Yue tch'ouen ts'ieou,* chap. 6.

(848) Cf. *Tso tchouan,* C., t. III, p. 642.

(849) Cf. *S. M. T.*, t. I, p. 158 et 163. Le chapitre 6 du *Wou Yue tchouen ts'ieou* raconte le mariage d'une manière intéressante. Notons que Yu (comme Chouen) se maria à 30 ans (âge rituel). Un renard blanc à neuf queues le détermina à se marier. Lu Pou-wei (chap. 6, § 3) rapporte que les chants du Sud eurent pour origine une chanson chantée par la (les) suivante envoyée par la fille de Tou chan attendre Yu à l'adret de Tou chan.

(850) Gloses des *Annales* et du *Wou Yue tchouen ts'ieou.*

(851) Citation du *Commentaire du Chouei king* faite par les gloses des *Annales.* Cf. gloses du *Chan hai king,* chap. 1, à propos de Kouei-ki.

(852) Cf. *Chan hai king,* chap. 6. Le texte se borne à dire que ces gens ont un trou à la poitrine.

(853) Cf. *Annales sur bambou.*

(854) Cf. CHAVANNES, *Mission archéol.,* textes, t. I, p. 79 et fig. 47.

(855) Le premier tiré du *Po wou tche,* chap. 2, a été traduit par M. Chavannes, *Mission archéol., loc. cit.*

— Le deuxième tiré du *Kou ti t'ou* est cité par les glossateurs du *Chan hai king,* chap. 6, et des *Annales,* 59e année de Houang-ti.

(856) Cette expression est remarquable. On sait que le sacrifice Fong est un sacrifice dynastique fait pour annoncer que la dynastie nouvelle est la pleinement fondée.

(857) Nous apprendrons plus loin la parenté de Yu, du dragon (et du tonnerre) — (ainsi que la parenté de Yu et de l'ours).

(858) Ce nom en trois caractères suggère l'idée d'une rédaction récente. Notons que « Tch'eng-kouang » signifie *éclat parfait* ou « qui produit de l'éclat ». Nous constaterons plus loin la parenté de la famille Fan avec les dragons et avec les ours, cf. p. 555 et suiv.

(859) M. Chavannes traduit : « irrités de l'affront qui avait été fait par Tou chan ». Le mot a le sens d'« outrage » ; le sens fort, normal et premier, est « tuer et exposer le cadavre ». Cf. par exemple *Kouo yu*, chap. 15 : « tuer les vivants et exposer les cadavres de ceux qui sont morts ». Le mot se dit d'un prisonnier qu'on tue ou qui, relâché, est tué par son père dans le temple familial (cf. *Tso tchouan,* C., t. II, p. 37-39), d'une bataille conçue comme un châtiment (cf. *ibid.,* p. 58), du *trophée constitué par le tumulus élevé sur l'*OSSUAIRE *d'une bataille* (cf. *ibid.,* t. I, p. 637)

— Le *sens d'outrage dérive du sens d'outrage au cadavre :* il n'est pas loin du sens de *consécration.*

— M. Chavannes écrit que Yu est ici désigné par le nom du pays de sa femme (*loc. cit.,* n. 7) ; la chose est possible : il est plus probable que l'auteur admet l'identité de la réunion de Tou chan et de celle de Kouei-ki.

(860) Yu semble présent.

(861) Yu passe (*S. M. T.,* t. III, p. 424) pour avoir célébré les sacrifices *fong* et *chan, ce dernier sur le Mont Kouei-ki.* Lors du premier sacrifice *fong historique* (110 avant J.-C.), le suivant de l'Empereur Wou mourut peu après le sacrifice (*ibid.,* p. 501 et 504). L'Empereur Wou fit aussi un sacrifice *Kiao,* DANS LA BANLIEUE (voir p. 413, 415 et 427).

Au souvenir du premier sacrifice *Kiao* (célébré par Houang-ti) est liée l'histoire d'une *mort* mystérieuse (*S. M. T.*, t. III, p. 488). Rencontre curieuse : dans le récit relatif au sacrifice *Kiao* de l'Empereur Wou, *S. M. T.* (p. 491) écrit qu'on fit des offrandes *à tous les* VASSAUX et l'on est d'accord pour corriger par : *tous les* DIEUX.

— Le nom (CHAN) du sacrifice fait par Yu à Kouei-ki, passe pour être un équivalent du mot : JANG (*céder :* voir p. 294). Cf. *ibid.,* p. 413.

(862) Cf. *Kouo yu. Lou yu,* 2° partie.

Comparer *Kia yu,* chap. 16, et *Chouo yuan,* chap. 10. *S. M. T.* (t. V, p. 312 et suiv., biographie de Confucius). S. M. T. s'est bien gardé de rappeler l'anecdote à propos du règne de Yu.

(863) *S. M. T.* écrit : *chen* et le *Kouo yu* : *ling* ; les mots ont même valeur : efficace. L'efficace caractérise tout pouvoir, divin ou princier.

(864) Tous les commentaires s'accordent à voir dans : *tous les chen* un équivalent de : *les feudataires.* On remarquera que les montagnes et les rivières sont ici rapprochées des dieux urbains du sol et en même temps leur sont opposées. Les seigneurs qui président aux cultes urbains sont spécialement les ducs et les marquis (je ne comprends pas pourquoi M. Chavannes, *loc. cit.,* note 47.192, écrit : « les simples ducs et marquis » et place ces représentants des deux plus hauts degrés de la hiérarchie féodale « au-dessous des seigneurs féodaux »). Le texte est obscur comme une

réponse d'oracle. Le sens ne peut en être trouvé qu'en recherchant la valeur exacte de l'expression : tous les *chen.*

(865) Cf. *S. M. T.,* t. I, p. 61.

M. Chavannes a traduit : tous les dieux, et supposé qu'il s'agit des dieux du ciel, ceux de la terre étant sous-entendus (note 01.228).

— La glose identifie le mot [] au mot [] « faire le tour » (noter *la valeur égale du tour rituel et de l'inspection réelle*) et affirme que *tous les chen* désigne des divinités des hauteurs ou des cours d'eau de moindre importance que ceux (Monts cardinaux et Rivières associées) auxquels on fait le sacrifice *Wang* (de loin).

Comparer l'expression *Kiun chen, tous* les *chen* (génies des petits Lieux-Saints), à l'expression *Kiun wang* [tous les *wang :* tous les êtres à qui se fait le sacrifice *Wang* (fait de loin)] et à l'expression *Kiun sseu* (tous les génies de la Maison ou de la Ville)] ; et plus haut, p. 245, n. 1.

(866) Cf. *Chan hai king,* chap. 6. Houan-teou, dit la glose, vassal de Yao, commit une faute, et, de lui-même, se noya dans la mer du Sud (noter le fait que les *chen* de Fang-fong se sont eux-mêmes percé la poitrine) et mourut. Le Souverain eut pitié de lui et envoya ses fils habiter dans des mers du Sud pour lui rendre un culte.

(867) Cf. plus haut, p. 270.

(868) Cf. *Chou yi ki.* Cet ouvrage signale l'exécution de Fang-fong et l'existence dans les pays du Sud d'une ou de plusieurs familles nommées Fang-fong, qui descendent du héros, et dont les membres sont tous grands.

(869) Les mugissements et les oreilles de bœuf indiquent nettement la nature de Fang-fong : bœuf ou taureau plutôt que dragon.

(870) Voir p. 549 et suiv.

(871) Voir p. 364.

(872) Voir plus haut, p. 242-243.

(873) Cf. *Li ki,* trad, Couvreur, t. II, p. 515. Le peuple des Miao n'obéissait pas aux ordres : on le corrigea *à l'aide de châtiments...* par suite, le peuple eut une *vertu mauvaise.* » (Cf. *Chou king*, IV, 27) Selon la glose, il s'agit des San Miao qui firent des troubles à la fin de Kao-sin. Tcheng K'ang-tch'eng affirme que « le *peuple des Miao* (= San Miao) *est le prince des Neuf Li* », c'est-à-dire Tch'e-yeou.

(874) Telle est l'opinion de K'ong Ngan-kouo, cf. *S. M. T.,* t. I, note 01.111.

(875) Kouan tseu, chap. 41, présente Tch'e-yeou comme le principal ministre (ministre du Ciel) de Houang-ti. Ying-chao écrit qu'il est un ancien Fils du Ciel.

(876) Cf. *S. M. T.,* t. I, note 01.111.

(877) Cf. *S. M. T.*, t. I, p. 29.

(878) Cf. *S. M. T.*, t. II, p. 335 : remarquer que, dans ce sacrifice militaire, Houang-ti est placé plus haut que Tch'e-yeou.

S. M. T. (t. III, p. 448), à propos du même fait, ne mentionne que Tch'e-yeou et ne parle plus de Houang-ti.

(879) Cf. *S. M. T.*, t. III, p. 407.

(880) Cf. *S. M. T.,* t. III, p. 408 *:* à la fin du IIe siècle av. J.-C., l'Étendard de Tch'e-yeou parut deux fois dans le Ciel.

(881) Cf. *S. M. T.,* t. III, p. 392. L'Étendard de Tch'e-yeou est un prodige du type de T'ien-kou (le Tambour céleste, signe de guerre), T'ien-keou (le Chien céleste, signe de désastre militaire) [cf. plus loin, p. 538], etc. (cf. *Lu che tch'ouen ts'ieou,* chap. 6).

(882) Cf. *S. M. T.,* t. III, p. 450 : ils furent institués, en 201 av. J.-C., par ordre du fondateur des Han, à Tch'ang-ngan.

(883) Cf. *S. M. T.,* t. III, p. 433-434.

Tche-yeou, maître de la guerre, fait partie d'un lot de 8 dieux locaux du pays de Ts'i, groupés autour d'un Lieu-Saint, appelé Nombril du Ciel, qui est une *eau profonde située au sommet d'une petite montagne* des environs de Lin-tseu. Nous savons, par une glose à *S. M. T.,* t. I, p. 29, que la fête de Tch'e-yeou se plaçait au 10e mois (début de la *saison sèche*). Tch'e-yeou avait deux tombeaux dans le Chan-tong : le Dragon Ying qui le tua, le décapita et laissa tomber sa tête, puis son corps en deux localités voisines. — Cf. *Commentaire du Chouei king*, chap. 8.

(884) Cf. *Li ki*, C., t. I, p 54. Cette assertion est utilisée pour justifier l'antiquité d'un passage du *K'iu li* qui semble affirmer l'usage de la cavalerie dans l'armée chinoise ancienne.

(885) Cf. *Kou kin tchou,* 1. Même histoire aux gloses des Annales, début de Houang-ti. Cf. *Tchong houa kou kin tchou.*

(886) Voir *Pei men yun fou*, chap. 92 :

> « Tch'e-yeou et Houang-ti combattirent. Le Souverain ordonna de souffler dans les trompes (cornes) pour faire le cri du dragon afin de repousser Tch'e-yeou. On se sert de la trompe dans l'armée pour sonner la diane.

— Cf. *loc. cit.* :

> « *Tch'e*-yeou conduisant les *Tch'e*-mei combattit avec Houang-ti. Le Souverain ordonna de souffler dans les trompes (cornes) pour faire le cri du dragon et le repousser.

— Le *Kieou T'ang chou*, dans son chapitre sur la musique, signale le fait que les Jong (Barbares de l'Ouest) [noter que le culte de Tch'e-yeou est localisé dans le N. E.] se servent de trompes (cornes) de *cuivre* (ou *de bronze*) longues de deux pieds et *ressemblant à une corne de bœuf.* Comp. les bambous longs de trois pieds qui servent à célébrer Fang-fong, monstre à oreilles de bœuf.

(887) Citation du *Long yu ho t'ou* incorporée aux gloses de *S. M. T.*, t. I, note 01.111. M. Chavannes traduit par « écrit scellé » : il est fort possible que ce mot ait été ainsi compris par l'auteur et par ceux qui le citent : mais il signifie avant tout « signe, présage, amulette ».

(888) Cf. *Chan hai king,* chap. 17.

— Nous parlerons ailleurs de Tch'e-yeou inventeur des armes.

— Le *Chan hai king,* chap. 14, déclare que Tch'e-yeou fut tué par le Dragon Ying. Les *Annales* (texte annexé à la notation de l'avènement de Houang-ti) font figurer dans le combat : le Dragon Ying, les animaux dressés par Houang-ti (dont *S. M. T.*, t. I, p. 28, déclare qu'il *s'en servit contre Chen-nong*) et Niu-pa, la Sécheresse.

(889) Passage du *Long yu ho t'ou,* cité in *S. M. T.*, t. I, note 01.111.

(890) Passage de *Houang fou mi,* cité au *Chan hai king,* chap. 16.

> « Houang-ti chargea le Dragon Ying de tuer Tch'e-yeou dans le Val des Neuf *Li*.

Neuf est un total : l'expression [kiun (tous) + *li*] signifie *tous*.

(891) Fragment du *Kouei tsang,* cité au *Chan hai king,* chap. 16.

(892) Cf. *Long yu ho t'ou.* Le texte dit : les 5 sortes d'armes, et n'en nomme que quatre.

(893) Cf. *Chou yi ki,* chap. 1.

— Le *Kouei tsang, loc. cit.,* décrivant Tch'e-yeou, lui donne 8 orteils et 8 doigts. Il emploie deux caractères dont le sens paraît être que Tch'e-yeou avait la *tête hérissée.* Comp. les *cheveux épars* des danseurs de Fang-fong et voir plus loin p. 364.

— Le *Chou yi ki* semble dire que l'on se représentait Tch'e-yeou comme un homme à tête de bœuf (de même que Chen-nong) et qu'on lui sacrifiait des bœufs moins la tête. (Un être à tête de bœuf ne mange pas de têtes de bœuf. Mais ces têtes servent aux danseurs qui les portent pour représenter le Dieu dans la danse. La danse, comme la communion, nourrit la substance emblématique des fidèles et du Dieu et leur confère une nature mi-animale, mi-humaine.)

On verra plus loin qu'on appelait *Chaos* des outres faites en enlevant la chair d'un bœuf à qui, préalablement, on coupait la tête. L'Outre Chaos est en relation avec la forge. On verra aussi que Tch'e-yeou, inventeur des armes, est l'inventeur de la fonte des métaux. On n'oubliera pas que les cornes (du bœuf décapité) en même temps qu'elles servent pour le combat, servent aussi de trompes quand on veut imiter le cri du dragon et qu'on veut exciter les dragons au combat.

La description de Tch'e-yeou, tête de cuivre et front de fer, rappelle celle que l'on donne d'un instrument de fondeur qui est une partie du soufflet de forge (voir note 1437).

(894) Cf. *ibid.*

L'expression « par deux et par trois » n'est pas très claire : il faut peut-être (bien que ce ne soit pas le sens littéral) entendre « deux groupes de trois s'opposant ». 72 contient 12 groupes de 6.

— On remarquera que la corne (de bœuf ou de bélier) fournit à la fois l'instrument de la lutte et l'instrument de musique.

— Dans le récit du *Chan hai king :* Tch'e-yeou a deux acolytes, le vent et la pluie, et Houang-ti deux acolytes, le Dragon Ying et la Sécheresse. Si Tch'e-yeou est à la fois le ministre et l'adversaire de Houang-ti, leurs acolytes, de chaque côté, s'opposent et se correspondent. La Pluie fait pendant au Dragon Ying (Eau) ; la Sécheresse fait pendant au Vent : on verra que Tch'e-yeou est associé à K'oua-fou, lequel a les caractères d'un vent desséchant. Houang-ti et Tch'e-yeou sont tous deux, comme il convient, Maîtres de la sécheresse et de l'humidité. — Nous verrons plus loin que tous deux, en même temps que des chefs, sont des forgerons.

(895) L'expression a fini par signifier tout simplement « lutte ». (Voir *Han chou,* 3e année Yuan-fong de Wou ti.) Voir p. 321.

(896) Cf. *S. M. T.*, chap. 87, p. 7*a.* Ying-tchao admet que le jeu date des *Royaumes combattants.* L'expression [] est expliquée par [] « encorner ».

(897) Cf. *Kouo yu*, chap. 15. Tchao Kien-tseu (de Tsin) est célèbre par sa puissance et son faste.

— Lie tseu, chap. 2 (trad. Wieger, p. 87), signale l'usage des jeux et des joutes parmi la clientèle d'un seigneur de la famille Fan (de Tsin) : la suite du récit semble les présenter comme de véritables épreuves d'entrée dans la clientèle. Un chapitre célèbre de Tchouang tseu (chap. 30) paraît affirmer l'usage des combats de gladiateurs.

— Lie tseu, chap. 5 (trad. Wieger, p. 147), raconte *un duel d'archers* qui se termine par un rite d'alliance sanglante [le sang est pris au bras ; cette coutume passe pour une caractéristique des gens de Yue (cf. Houai-nan tseu, chap. 11). Mais l'incision au bras se pratiquait à Lou (cf. *Tso tchouan*, C., t. I, p. 205), en 661 av. J.-C., pour garantir un contrat de mariage. Noter la parenté du rite d'alliance après joute ou avant mariage.]

(898) :

- Le mot Tch'e évoque graphiquement l'image d'un monstre cornu (Tch'e se dit d'un monstre marin).
- Yeou équivaut à [] « prodige », et contient l'idée de « néfaste ». On admet qu'il ne se distingue guère du caractère [] et que tous deux donnent l'idée d'une marche lente et traînante.
- Wang « boiteux, décharné » est l'équivalent de [] wang, « décharné, émacié »
- Tch'e a même prononciation que [] Tch'ē (démon, dragon, coursier du Soleil). — Tch'e signifie « risible, ridicule, rustre ».

(899) Cf. *Long yu ho t'ou.* Il s'impose de rapprocher cette effigie du drapeau de Tch'e-yeou, signe céleste de la guerre.

(900) 72 est le chiffre traditionnel. Mencius écrit 70. Le *Kia yu*, 72.

(901) Cf. *S. M. T.*, t. III, p. 423. Sur les 72, 12 sont connus et nommés. — Cf. (*ibid,* t. II, p. 395) les 72 points noirs de la cuisse gauche de Kao-tsou, fondateur des Han, les 72 métaux (*ibid.,* n. 6) et les 72 lieux heureux des Taoïstes (cf. CHAVANNES, *Tai chan*, p. 380).

(902) Cf. Kouan tseu, chap. 41.

— À la suite du passage sur Tch'e-yeou, Ministre du Ciel (cf. note 655), Kouan tseu parle d'un cycle de 72 jours [le début des 5 périodes est marqué par un binôme cyclique de deux caractères dont le second est (Tseu) :

1. [a] tseu (= Bois = Printemps) ;
2. [b] tseu (= Feu = Été) ;
3. [c] tseu (= Terre = Centre) ;
4. [d] tseu (= Métal = Automne) ;
5. [e] tseu (= Eau = Hiver).

La période de 72 jours utilise 6 fois les caractères de la série duodénaire : d'où sa perfection].

— Kouan tseu divise ailleurs (chap. 8) l'année en périodes de 12 jours [8x12 (= Printemps de 96 jours) + 7x12 (= Été de 84 jours) = 8x12 (Automne) + 7x12 (Hiver)] réparties en deux saisons de 180 jours. (36 jours au printemps et 36 jours à l'automne forment une période de 72 jours où s'opèrent les communications du Ciel et de la Terre, des filles et des garçons et qui sont désignées par le signe [] (considéré comme signifiant « porte »). [La porte intérieure et la grande porte sont les dieux domestiques du printemps et de l'automne.]

— L'année est aussi divisée en 72 périodes de 5 jours, signalées dans le calendrier de *Ki tchong Tcheou chou,* par un dicton calendérique. Cf. *Fêtes et chansons,* p. 54.

(903) Cf. *S. M. T.*, t. I, p 13.

(904) Voir *Fêtes et chansons,* p. 197.

(905) Ce passage, tiré du *Kouei tsang,* est cité au chapitre 16 du *Chan hai ki,* ainsi que dans les gloses des Annales [avec une variante où Tch'e-yeou apparaît comme s'opposant à Yen-ti, qu'il combat. « Il combattit Yen-ti (Yu-wang) à K'ong-sang. » (Yu-wang est donné par Sseu-ma Tcheng — *S. M. T.*, t. I, p. 15 — comme l'arrière-petit-fils de Yen-ti).]

Le *Kouei tsang* écrit : Rivière du Bélier. Il ajoute que Tch'e-yeou parvint aux Neuf Marécages [qu'il faut, sans doute, identifier aux Trois Marécages du chapitre 16 du *Chan hai king,* lesquels furent mangés par Kouen-wou : là se trouve une fille vêtue de vert (comme Niu-pa, la Sécheresse) qui se cache la figure avec ses manches et qui s'appelle Niu-tch'eou (elle fut brûlée par les Dix Soleils, cf. *ibid.,* chap. 7, voir plus loin, note 1287). Les Trois Marécages se trouvent aux abords de la Montagne du Dragon où se couchent le soleil et la lune] et, après qu'il eut attaqué le Mûrier creux (nom ancien de Fou-sang : voir plus loin, p. 435), fut mis à mort sur le Tertre Vert, [Le Tertre Vert est le lieu où fut aussi châtié le comte du Vent.]

(906) Cf. Houan-nan tseu, chap. 8. Au temps de Chouen, Kong-kong excita les eaux pour attaquer K'ong-sang. Kong-kong fut banni sur le Mont Sombre qui est au nord de la porte Yen (« porte des oies sauvages »). (Cf. *Chan hai king,* chap. 18 et chap. 3.) À côté se trouve (cf. chap. 3) le Mont de la Cité du Souverain. Il y réside un *grand serpent à tête rouge* et à corps blanc, *dont la voix est celle d'un* BŒUF et dont l'apparition détermine la *sécheresse* [Kong-kong, associé au Vent du Midi par Houai-nan tseu, chap. 4, est en relation avec le Mont Pou-tcheou qu'il encorne : Pou-tcheou est le nom du Vent du N. W. — Kong-kong est représenté comme un *serpent à tête humaine et à cheveux rouges,* cf. Houai-nan tseu, chap. 4, et texte du *Kouei tsang* cité au *Chan hai king,* chap. 16].

(907) Quand Kong-kong n'est pas pris pour un nom de fonction, on fait de Kong-kong un descendant de Yen-ti (Chen-nong).

(908) Cette anecdote célèbre est contée par Lie tseu, chap. 5, et Houai-nan tseu, chap. 1 et s ; elle a été reprise par Sseu-ma Tcheng (*S. M. T.*, t. I, p. 11). La joute, d'après Lie tseu et Houai-nan tseu, chap. 1, eut lieu entre Kong-kong et Tchouan-hiu et entre Kong-kong et Tchou jong (le Feu), selon Sseu-ma Tcheng. Tous les textes portent le détail significatif : « encorna le Mont Pou-tcheou ». Tchou jong est qualifié parfois de Souverain Rouge de même que Chen-nong (Yeu-ti ou Tch'ĕ-ti). — Yu (le vainqueur des Eaux) passe pour avoir attaqué le Mont du pays de Kong-kong (*Chan hai king,* chap. 16), placé à côté du Mont Pou-tcheou [dont on explique le nom (*pas circulaire*) par l'idée d'*ébrécher* et le souvenir du coup de corne de Kong-kong]. Yu le Grand combattit aussi un vassal de Kong-kong. Voir plus loin, p. 486.

(909) Cf. *Chan hai king,* chap. 17. (L'histoire de Tch'e-yeou est contée immédiatement après.) Sur le mirador de Kong-kong, il était interdit de tirer face au nord, par respect (sans doute, par respect pour Kong-kong, génie du Nord).

(910) Cf. *Chan hai king,* chap. 17, (L'histoire est contée tout juste avant qu'on ne parle du mirador du Kong-kong.) Cf. chap. 8 (où le mirador est nommé immédiatement après la description du vassal. Celui-ci avait 9 têtes humaines

et un corps de serpent : il mangeait neuf montagnes ou neuf terres (se rappeler les 9 x 9 frères Tch'e-yeou). — Sseu-ma Tcheng (*S. M. T.*, t. I, p. 19) parle de Neuf Têtes (qui furent les Augustes des temps de l'Homme) et qui étaient Neuf Frères possédant chacun une ville murée.

(911) Cf. Houai-nan tseu, chap. 4.

(912) On a vu que le fait, pour Tche-yeou, est affirmé par le *Kouei tsang* ; le châtiment du comte du Vent est raconté par Houai-nan tseu, chap. 8. — Le fait que Fang-fong, Tch'e-yeou [et K'oua-fou] sont des génies du vent est important. Il est surtout remarquable que Tch'e-yeou, chef de confréries, soit un Vent : les Huit Vents, qui correspondent aux Huit trigrammes, sont à la fois des Secteurs du Monde (or le monde est identique à la société) et des Pouvoirs magiques.

(913) Cf. *Chan hai king,* chap. 15. L'érable se dit [1] Fong. [2] Fong veut dire « vent ».

(914) Cf. *Chan hai king,* chap. 5, 8 et 17, et *Lie tseu*, chap. 5.

(915) Cf. *Chan hai king,* chap. 14. Quand le Dragon Ying eut tué Tch'e-yeou et K'oua-fou, il ne put plus remonter (comparer l'histoire de Niu-pa, déesse de la Sécheresse, victorieuse de Tch'e-yeou) : c'est pourquoi il descendit (sous terre et ne fit plus pleuvoir) [causant] de nombreuses sécheresses. Quand il y a de la sécheresse, on fait une image du Dragon Ying et l'on obtient la pluie. (Voir note 1471 l'indication d'un trait commun au Dragon Ying et au crapaud.)

(916) Cf. *Chan hai king,* chap. 17. Heou-t'ou est fils de Kong kong (au chapitre 18 du *Chan hai king*) et grand-père des Douze Années. Le même passage représente Kong-kong comme le fils de Tchou jong (son ennemi dans Sseu-ma Tcheng). Le *Li ki* (C., t. II, p. 269) fait aussi de Kong-koua le père de Heou-t'ou (comparer Kouen, père de Yu). Il en est de même pour les glossateurs de *S. M. T.*, t. I, p. 184, n. 6. (Ceci se raccorde au thème. bon père, mauvais fils, ou, inversement, mauvais père, bon fils.) Heou-t'ou a pour nom Keou-long (croc-dragon) ; le *Kia yu* (chap. 24) écrit qu'il était fils de Kong-kong, en introduisant la graphie « dragon » dans le premier caractère Kong. Il est vrai que le fait semble dû à une interdiction de remploi de [] qui sert d'ordinaire à écrire le premier Kong.

(917) Cf. *Chan hai king,* chap. 17.

(918) Cf. *Chan hai king,* chap. 8 : on remarquera que la légère divergence des deux versions tient à ce qu'on a mis l'accent tantôt sur la présomption de ce *hâbleur* qu'était K'oua-fou, tantôt sur sa puissance d'assèchement. La version de Lie tseu s'accorde à celle du *Chan hai king,* chap. 8. Elle se place après le récit de l'exploit accompli par deux géants qui séparèrent les monts T'ai-hing et Yang-wou. Les auteurs de la percée étaient fils de K'oua-ngo (K'oua : « vantard » ; Ngo : « papillon ») personnage inconnu. Lie-tseu l'identifiait-il à K'oua-fou ? Ou bien le passage relatif à K'oua-fou est-il une interpolation appelée par le nom inexpliqué de K'oua-ngo ? — K'oua-fou a sa Montagne auprès du Lieu-saint de Yu le Grand qui fut un grand perceur de montagnes. — La percée entre T'ai-hing et Wang-wou fut accomplie à la suite d'un véritable pari : c'était un nonagénaire qui s'était proposé de l'exécuter. — Le Grand Marécage est situé à l'Extrême-Nord (aux environs du lieu d'exil de Kong-kong). (Cf. *Chan hai king,* chap. 17) — Il est à l'endroit où les oiseaux vont muer.

(919) Le mot est employé par la glose du *Chan hai king,* chap. 17, rapportant le passage du chapitre 8 où il ne figure pas. (Le texte, après avoir dit que

K'oua-fou mourut de soif, ajoute qu'il fut tué, ainsi que Tch'e-yeou, par 1e Dragon Ying.)

(920) Le mot figure dans l'expression : *joute de hâbleries* employé par Lieou Yu pour décrire les fêtes populaires du début de l'an. Les résonnances des noms de K'oua-fou et de Tch'e-yeou évoquent l'idée de drames bouffons. Comp. les noms secrets ou les sobriquets des Monstres bannis.

(921) Note de Kao Sieou à Houai-nan tseu, chap. 4.

(922) Chap. 3. L'oiseau *à œil unique* qui ressemble à K'oua-fou se trouve dans le Nord, près d'une rivière qui passe près de Yen-men (portes des oies sauvages). Les glossateurs identifient K'oua à Kiu « enlever ». L'autre animal est dans l'Est (chap. 4) ; on l'identifie à un singe. Dans l'Ouest, sur le Mont Tsong-wou (identifié au Mont polaire Tch'ong où fut expulsé Houan-teou) est un animal où l'on reconnaît un singe, et qui aime saisir et enlever : il s'appelle [1] (orthographié parfois [2] K'oua-fou).

(923) Cf. chap. 15.

(924) Cf. *Chan hai king,* chap. 5. La forêt de T'ao-lin est à côté du Mont et du Marais de Yang-houa (marais du pays de Tsin) et du défilé de T'ong. Sur le mont de K'oua-fou, voir chap. 4 du *Commentaire du Chouei king.*

(925) Cf. *S. M. T.*, t. V, p. 9.

(926) Cf. *S. M. T.*, t. II, p. 4 et 5.

(927) Cf. *Chan hai king,* chap. 4. Comp. *Louen heng,* chap. 65 (trad. Forke, t. I, p. 246) où sont décrits les ravages du Fei qui brûle, dessèche et fait mourir les arbres, branches et feuilles, car il est de l'essence du Yang.

— Noter l'opposition et l'équivalence mythique des deux T'ai chan.

(928) :

- Cf. *S. M. T.*, t. III, note 28.256
- [*S. M. T.*, t. III, p. 508 (comp. Han chou, Wou-ti, 2e année Yuan-fong) mentionne la construction à Tch'ang-ngan d'un *observatoire* de Fei-lien].
- Le *Li sao* (trad. Hervey de Saint-Denys, p. 35) nomme Fei-lien à titre de Dieu du Vent.
- Le *Fong sou t'ong* dit, dans son article sur le Comte du Vent, que celui-ci a pour appellation : Fei-lien. Le *lien* est un insecte puant : de même le *fei.*

(929) Cf. *S. M. T.*, t. II, p. 18 et note 2.

— On se rappelle que la danse de Fang-fong se fait les cheveux épars.

— Noter le fait que le génie est à la fois taureau et arbre.

(930) Cf. *S. M. T.*, chap. 110, et la note de Yen Che-kou. Ce passage a été cité par M. Chavannes : *S. M. T.*, t. V, p. 44, n. 4.

(931) Cf. *S. M. T.*, t. V, p. 84.

(932) Cf. *S. M. T.*, t. V, p. 44.

(933) Cf. *S. M. T.*, t. V, p. 85.

(934) Cf. chap. 12.

(935) Voir plus haut, note 242. C'étaient des chevaux bigarrés à grande queue.

(936) Cf. *S. M. T.,* t. I, p. 202 (il est question de chevaux excellents) et p. 216 : « des chevaux (ou un cheval) bigarrés des Li Jong ».

La glose du *Chan hai king,* chap. 12, se fondant sur une autre tradition, affirme que les chevaux venaient du pays des Liu-ming.

(937) Fei Tchong dans *S. M. T.* (t. I, p. 203) apparaît comme une doublure de Ngo-lai. Ngo-lai est le fils de Fei-lien. Fei-lien était le favori de Cheou-sin (cf. *S. M. T.,* t. II, p. 4) mais, comme il est l'ancêtre de Ts'in et de Tchao, il ne pouvait être compromis dans le désastre des Yin : aussi *S. M. T.* lui fait-il faire une retraite sur le Houo t'ai chan. Il y fabriqua une auge de pierre.

— Remarquons que pour Mei ti (chap. 11) Fei-lien a vécu sous les Hia et tout à fait au début de leur dynastie.

— Comp. *Commentaire du Chouei king,* chap. 6 : qui mentionne sur le Houo t'ai chan, un temple avec *une source divine qui coule ou tarit selon que les tambours battent ou interrompent leur bruit.*

(938) Cf. *S. M. T.,* t. II, p. 46.

(939) Cf. *Mou t'ien tseu tchouan :* le Ho-tsong et la Capitale du Comte du Fleuve se trouvent sur le Mont Yang-yu (ou Yang-ngeou). Le *Chan hai king,* chap. 12, place cette capitale au gouffre de Tsong-ki qu'il nomme entre le pays des Lin-ming et Yang-yu (les glossateurs identifient Yang-yu et le défilé de T'ong).

(940) Nous verrons p. 466 que Yu le Grand se dévoua à Yang-yu.

(941) Cf. *S. M. T.*, t. II, p. 2.

(942) Cf. *ibid, Po-yi* (Ta-fei) reçut, en même temps, une femme et un drapeau. — Le *Chouen tien* nomme :

1° Po-yi, « ancêtre des princes de Ts'i et, selon la tradition, directeur du *Temple ancestral* de Chouen (parfois identifié à Quatre Montagnes) ;

2° Yi « grand forestier de Chouen ». Yi est identifié à Po-yi « ancêtre des Ts'in » par *S. M. T.*, t. II, p. 3.

Yi fut (avec Heou-tsi) le grand auxiliaire de Yu le Grand dans ses travaux (Cf. *S. M. T.*, t. I, p. 154). Il fut présenté au Ciel par lui et aurait dû être son successeur : Yi fut primé par le fils de Yu et, dit une tradition (extraite du *Ki tchong chou* et rapportée aux *Annales,* 6e année de Ki, fils de Yu), *tué par celui-ci.* Les *Annales* écrivent [] Po-yi. Yi ou Po-yi est, en outre, assimilé à Ta-fei, ancêtre de Ts'in, et fils de Ta-ye ; de plus, il passe pour être le fils de Kao-yao. Kao-yao est assimilé à Ta-ye (cf. *S. M. T.,* t. II, p. 2).

Ces rapprochements peuvent, à bon droit, passer pour arbitraires : mais nous constaterons :

1° que Yi à est un dompteur de bêtes, et que les Ts'in ont le génie de l'élevage ;

2° que Ta-ye est fils d'une femme qui a avalé un œuf, et que Kao-yao a un bec d'oiseau.

Enfin Ta-ye-Kao-yao eut des hommes-oiseaux dans sa descendance. Nous admettrons :

1° que *les rapprochements de noms sont arbitraires,* si l'on veut,

2° que *l'arbitraire qui a déterminé les rapprochements dérive d'une idée traditionnelle, celle que l'on se faisait du génie des Ts'in et de la façon dont ce génie devait se manifester.*

(943) Ying est formé de [] « femme » (clef ordinaire des noms de famille — et, peut-être, surajoutée à tous) et de l'ensemble [] qui signifie « parc à bétail ».

(944) Voici le tableau généalogique : les personnages figurés par des traits placés les uns au-dessous des autres représentent la lignée directe. À droite, sont figurées deux lignées secondaires. Les traits pleins figurent les personnages dont on a les noms ; les pointillés des personnages dont l'existence est supposée par le compte des générations indiquées par *S.M. T.*

TCHOUAN-HIU	——	1				
	...	2				
Niu-sieou	——	3				
(Ka-yao) Ta-yé	——	4				
(Yi ou Po-yi) TA-FEI (Mœurs d'oiseau)[fils de Ta-fei] TA-LIEN	}—— {	5 1		—— ——	 1	 JO-MOU (fils de Ta fei)
	...	2		...	2	
	...	3		...	3	
	...	4		...	4	
(Corps d'oiseau) MONG-HI TCHONG YEN	——	5	1	——	5	FEI TCH'ANG
	...		2			
	...		3			
	...		4			
(Tchong-kiue)	(——)		(5)			
FEI-LIEN	——	1	5 ?			
Ki-cheng.	——	2		——	1	NGO-LAI (f. de Fei-lien)
(Kao-lang) Mong-tseng.	——	3		——	2	(1) *Niu-fang*.
Heng-fou.	——	4		——	3	(2) P'ang-kao.
TSAO-FOU.	——	5		——	4	(3) T'ai-ki.
				——	5	(4) TA-LO.
				——		(5) *Fei tseu.*

J'ai écrit en CAPITALES les noms des personnages qui sont séparés par un intervalle de cinq générations (comptées termes compris), Ta-fei et Ta-lien paraissant un dédoublement de Fei-lien, j'ai écrit en capitales FEI et LIEN et mis une accolade. Tchong-kiue paraissant annexé arbitrairement à la liste, j'ai écrit son nom entre parenthèses. Dans la plus basse lignée secondaire, Niu-fang pouvant être compté comme le fondateur (tout autant que Ngo-lai signalé (*S. M. T.*, t. II, p. 9) comme mort prématurément, j'ai écrit Ngo-lai en CAPITALES et Niu-fang en *italiques ;* les chiffres sans parenthèses, indiquent le compte des générations à partir de Ngo-lai ; les chiffres entre parenthèses, le compte à partir de Niu-fang. Ta-lo (5e gén. de Ngo-lai) est écrit en CAPITALES ; Fei tseu (5e gén. de Niu-fang) en *italiques.*
On remarquera :

1° que *Fei-lien contemporain de la fondation des Tcheou selon S. M. T.* (t. II, p. 4) *est, selon* Mei-ti (chap. 11), *contemporain de la fondation des Hia — comme le sont dans S. M. T.* (t. II, p. 2 et 3) *Ta-fei et Ta-lien* (*ceci peut suggérer l'idée d'un dédoublement du personnage*) ;

2° que Fei Tch'ang est contemporain (*S. M. T.*, t. II, p. 3) du dernier des Hia et que Mong-hi Tchong-yen (qui est à la même hauteur sur l'arbre généalogique) est contemporain (*ibid.*) de Tai-meou (cf. *S. M. T.*, t. I, p. 190) souverain du milieu de la dynastie Yin : mais tous deux sont *cochers.*

(945) Par exemple *S. M. T.* fait descendre de Houang-ti (1er Souverain), à la 5e génération : 1° Yu, Fondateur des Hia, 2° Sie et 3° Heou-tsi, Grands Ancêtres des Yin et des Tcheou. Voir sur ces faits et sur les usages juridiques qu'ils supposent, le *Dépôt de l'Enfant sur le Sol, Revue arch.,* 1921, p. 321 et 325-326.

(946) Cf. *S. M. T.*, p. 11. Tchong-kiue est dit le fils du *Jong* Siu-hien, lequel ne figure pas dans la généalogie (cf. *ibid.,* p. 3 et 4, où il est dit simplement que Tchong-kiue résida chez les Barbares Jong).

(947) Le *lien* de Fei-lien est identique au *lien* de Ta-lien. Fei s'écrit différemment dans Ta-fei et Fei-lien : dans le nom de Fei-lien, il signifie « voler » (Fei-lien est le génie du Vent).

(948) Cf. *Chan hai king,* chap. 18 : entre la Rivière Noire et la Rivière Verte est l'Arbre Jo dont sort la rivière Jo. L'Arbre Jo est l'Arbre du Couchant [cf. Houai-nan tseu (chap. 4) qui le place à l'Ouest de l'Arbre Kien ; à son faîte sont les Dix Soleils qui éclairent la Terre au-dessous de lui]. L'Arbre Jo est exactement symétrique du Fou-sang ou K'ong-sang, « Mûrier creux, Arbre du Levant » (cf. *Chan hai king,* chap. 17).

(949) *Tchouan-hiu* (Kao-yang) est fils de Tch'ang-yi, fils de Houang-ti et de Lei-tsou, qui habita sur la Rivière Jo (cf. *S. M. T.*, t. I, p. 36, et *Chan hai king,* chap. 18 : « Tch'ang-yi descendit habiter sur la Rivière Jo »). Lu Pou-wei, chap. 5, § 5, écrit : Tchouan-hiu naquit de la Rivière Jo, habita le Mûrier creux, monta et devint souverain.

(950) Voir sur ce point p. 37 et suiv. et p. 274.

(951) Cf. *S. M. T.*, t. II, p. 3 : corps d'oiseau et voix humaine. Cf. t. V, p. 90 visage d'homme et bec d'oiseau.

(952) Ta-lien (*S. M. T.,* t. II, p. 3) avait, dit la glose, un corps d'oiseau et une voix humaine. Le *Ts'eu yuan* écrit Niao-yu [d'après le *T'ong tche* qui attribue ce nom à Po-yi =Ta-fei (ET NON Â L'UN DE SES FILS)]. Niao-yu signifie « l'oiseau se lave » (et, dans un passage du *Petit calendrier des Hia,* est compris avec le sens de « l'oiseau s'élève » : il s'agit de *l'oiseau noir,* au 10e mois de l'année : d'après les gloses il s'agirait du *corbeau.* — Le corbeau est un animal solaire.

(953) Cf. *S. M. T.* t. II, p. 1-2. Sur l'Oiseau-Dragon, voir les gloses au poème de Sseu-ma Siang-jou dans *S. M. T.* Cf. plus haut note 311. Cf. *Commentaire du Chouei king,* chap. 3, et noter la mention de la fonte d'un grand tambour de bronze.

(954) Sseu-ma siang-jou écrit : « Repousser Fei-lien et jouer avec la Licorne ». Cf. plus haut note 311.

(955) Cf. Po hou t'ong : ce qui, dit l'auteur, est l'indice de la sincérité suprême. (Kao-yao est le grand justicier.)

(956) Cf. *S. M. T.*, t. II, p. 4 : mort avec la promesse que sa famille serait illustre.

(957) Cf. *S. M. T.*, t. V, n. 11. Tchao Sou attaqua Houo ; le seigneur de Houo s'enfuit. Il y eut une grande sécheresse attribuée au Houo t'ai chan. Tchao Sou alla chercher et réinstalla le seigneur de Houo dans son pays « pour qu'il fit les

sacrifices au Houo t'ai chan » ; les années redevinrent prospères. (Noter le fait que le seigneur local est seul qualifié pour les cultes locaux.) Le mot Houo ou (un ou deux oiseaux sous la pluie) est interprété comme signifiant le bruit de l'eau tombant sur les plumes de deux oiseaux. Faut-il voir là l'indice d'une cérémonie pour la pluie faite par des hommes revêtus de plumes ? Cf. plus loin p. 522-523 et rapprocher notes 953 et 937.

(958) Cf. *S. M. T.*, t. V, p. 43-48. Le Génie du Houo t'ai chan est accompagné de deux autres divinités.

(959) Cf. *S. M. T.*, t. II, p. 114.

(960) Elle reste diffuse dans la famille. On *rernarquera qu'une branche de la famille Ying s'appelait* FEI-LIEN (Cf. *S. M. T.*, t. II, p. 99).

(961) Cf. *S. M. T.*, t. II, p. 2.

(962) Cf. Houai-nan tseu, chap. 19, et *Louen heng,* chap. 50 (trad. Forke, t. I, p. 360). On remarquera que la confusion est possible entre les caractères — Si l'on admet la valeur du rapprochement entre la légende de K'oua-fou, coureur, mort à T'ao-lin, et les légendes relatives à Tsao-fou, cocher des chevaux de T'ao-lin, et à son aïeul Fei-lien, le bon marcheur, on comprend la corrélation établie (cf. note 313) entre le Fei-lien et la Licorne (emblème de Kao-yao, ancêtre de Tsao-fou et de Fei-lien). K'oua-fou joute avec le Soleil : on sait que la Licorne (cf. Houai-nan tseu, chap. 3) combat et dévore (éclipse) le soleil. On sait aussi que la Licorne est l'emblème du prince (Cf. note 242). — Le *Chan hai king* nomme un peuple à pieds d'oiseau du nom de famille de la maison de Ts'in : Ying (cf. chap. 18).

(963) Cf. *S. M. T.*, t. II, p. 3. Il reçut l'office de cocher et fut marié.

(964) Cf. *S. M. T.*, t. II, p. 3.

(965) Cf. *S. M. T.*, t. II, p. 5, et t. V, p. 8 et suie.

(966) Cf. *S. M. T.*, t. V, p. 10. Il sauva Siuan comme Tsao-fou avait sauvé le Roi Mou des attaques du roi Yen de Siu.

(967) Cf. *S. M. T.*, t. II, p. 11.

(968) Cf. *S. M. T.*, t. I, p. 243.

(969) Cf. *Chan hai king,* chap. 5. (Ils sont deux (un rouge et un vert) ou trois (les chars, dit-on, ont été d'abord attelés à 2, puis à 3 chevaux avant de l'être à 4)] ; la glose dit : chevaux et oiseaux sont d'apparence semblable.

(970) Le *Che king* a gardé le souvenir de luttes à la course, faites en chars. Cf. *Ts'in fong* (C., p. 139 et 135) et surtout *Ts'i fong* (*ibid.,* p. 104).

(971) Voir note 176. K'oua-fou poursuit le Soleil à la course. Yi l'Archer combat le Soleil et le réduit au devoir.

(972) Le Bon Archer est l'objet d'innombrables allusions ; mais, seul, Houai-nan tseu en parle un peu longuement. L'Archer Mauvais, le Mauvais Chasseur est l'objet d'un long développement du *Tso tchouan* (C., t. II, p. 204 et suiv.) et figure dans les *Annales* (règne de Siang des Hia) et dans le *Li sao* (trad. Hervey de Saint-Denys, p. 26). D'après ce dernier ouvrage, il tue un grand renard ; les annotateurs ne sont pas sûrs qu'il ne s'agisse pas du grand sanglier dont le meurtre est attribué au Bon Archer, Voir note 1409. Houai-nan tseu, chap. 14, déclare que Yi périt, tué par un bâton de bois de pêcher : la glose ajoute que c'est depuis lors que les *Kouei* craignent le pêcher. On ne sait duquel des deux archers il s'agit. — On a vu que le bois de pêcher est utilisé dans les cérémonies de l'avènement de l'année. L'arc en bois de pêcher sert

aux mêmes cérémonies : c'est à la fois une arme de sorcier et une arme royale.

(973) Cf. Houai-nan tseu, chap. 6.

(974) Kao Sieou, dans sa glose à Houai-nan tseu, chap. 6, se borne à dire que la femme de Yi l'Archer devint l'Essence (ou la Divinité) de la Lune. Sur le crapaud de la lune Cf. De Groot, *Fêtes d'Emouy*, p. 483 et suiv.

(975) Cf. le passage du *Kouei tsang* cité aux gloses du *Chan hai king*, chap. 9. Le *Louen heng* (chap. 19, trad. Forke, t. II, p. 171 et chap. 32 ; *ibid.*, p. 172) # rapporte l'apparition des 10 soleils et semble dire, dans un cas, que Yao tira *lui-même* de l'arc contre eux. Tchouang tseu ne signale que l'apparition (chap. 9, trad. Wieger, p. 223). Les Annales ne la mentionnent pas, mais signalent une autre apparition des Dix Soleils la 8e année de Kin. (On notera que l'anecdote est placée immédiatement après un déplacement opéré par Kouen-wou, Cf. plus loin p. 491 et suiv. La glose rapporte à ce sujet une tradition affirmant que l'apparition des Dix Soleils se place au moment où Yao *céda* (jang) *l'empire*. Le *Lu che tch'ouen ts'ieou*, chap. 22, § 5, rapproche de l'apparition des Dix Soleils l'offre faite par Yao de *céder l'Empire à un sage*. Houai-nan tseu (chap. 15) mentionne une apparition des Dix Soleils qui troublèrent l'ordre en haut, pendant qu'au centre (sur terre ?) faisaient rage la pluie et le vent, au cours de la guerre entre les Tcheou et le dernier des Yin ; (on verra que les *Annales* réduisent le nombre des Soleils à deux). Le thème des soleils multiples se raccorde au thème de l'avènement (Roi et Anti-Roi) [Cf. p. 399 et suiv. et p. 546]. Yi l'Archer combat le Soleil, tout comme K'oua-fou joute avec lui, K'oua-fou est un Monstre puni. Yi est double : il y a Yi le Bon Archer et Yi le Mauvais Chasseur. Celui-ci détrône un souverain. L'autre permet l'intronisation d'un Souverain. — Rapprocher (voir p. 540) le thème du Mauvais Roi qui tire contre le Ciel. — Ne pas oublier que Yi l'Archer est le mari (du crapaud) de la Lune.

(976) Cf. Houai-nan tseu, chap. 13.

— Les annotateurs ne sont pas certains du sens de []. Une opinion est qu'il s'agit de la divinité nommée « directeur des destins ». Le T'ien-tsou, divinité des champs, est nommé dans le *Che king* (C., p. 284) « le Tien-tsou, qu'il a de puissance ! » Le Tien-tsou est propitié en même temps que les (Quatre) Régions.

— Houai-nan tseu déclare, dans le même passage, que, en vertu de leurs mérites, Heou-tsi et Yu le Grand devinrent, le premier, dieu des moissons, et le second dieu du Sol.

— Kao Sieou ajoute la note suivante :

> « Le Comte du Fleuve noyait et tuait les hommes. Yi tira sur lui et atteignit son œil gauche. Le Comte du Vent détruisait les habitations : Yi tira sur lui et le toucha au (aux) genou. En outre, il punit les Neuf Ying, le Ya-yu et leurs semblables.

Houai-nan tseu nomme Yi dans son chapitre 2. Kao Sieou ajoute :

> « Au temps de Yao, Yi l'Archer eut le talent, (conservant) un seul soleil, de faire tomber neuf Corbeaux. Il garrotta Grand-Vent. Il tua Ya-yu, trancha les Neuf-Ying et tira sur le Comte du Fleuve. »

(977) Texte de Houai-nan tseu, chap. 8.

(978) Dents-Cisailles, dit Kao Sieou, a des dents longues de trois pieds et semblables à des cisailles.

— Le *Chan hai king*, chap. 6, place Dents-Cisailles dans le Sud et écrit :

> « Yi et Dents-Cisailles combattirent dans la campagne de Cheou-houa. Yi tua Dents-Cisailles à coup de flèches... Yi tenait l'arc et les flèches ; Dents-Cisailles tenait le bouclier (ou le bouclier et la lance).

Cf. chap. 15. — *La première victime de Yi est orientée au Sud.*

(979) Les Neuf Ying sont, selon Kao Sieou, des prodiges de l'Eau et du Feu qui nuisent aux hommes. L'Eau Funeste se trouve chez les Barbares du Nord. Le *Chan hai king* (chap. 8) place au Nord le pays des [] (et Houai-nan tseu, chap. 4, celui des [] que Kao Sieou identifie aux Neuf Ying) qui, d'une main, tiennent les cordons pendants de leurs bonnets (le sens de ce geste échappe). — *La deuxième victime de Yi est située au Nord.*

(980) Grand-Vent, dit Kao Sieou, est le Comte du Vent. On hésite à dire s'il fut garrotté à l'aide de cordes ou si l'on tira sur lui à l'aide de flèches attachées par une ficelle. Le Tertre Vert (où l'on a vu que Houang-ti tua Tch'e-yeou) est placé dans l'Est par Kao Sieou et le Chan hai king, chap. 9, ainsi que par le *Lu che tch'ouen ts'ieou*, chap. 28, § 5). Il est remarquable par ses renards à neuf queues. [Le *Chan hai king*, chap. 1, place dans le Sud le Tertre Vert et les renards à neuf queues qu'il déclare anthropophages, mais qui préservent des Maléfices (*kou*) ceux qui les mangent.]

— *La troisième victime de Yi semble donc orientée à l'Est*.

[M. Chavannes a signalé (*Miss. archéol*. *Textes*, t. I, p. 84) sur la paroi occidentale de la chambrette du Hiao t'ang chan (fig. 48) un gros personnage placé en avant du char du Tonnerre et qui paraît être le Dieu du Vent. « Son souffle est figuré par une tige à plusieurs branches qui sort de sa bouche ; Cf. fig. 132 et 133. » (Il me semble voir que ces branches sont 8 : 8 vents ?)

> « Il souffle si fort qu'il menace d'emporter le toit d'une maison ; à l'intérieur de la demeure, deux hommes, l'un debout, l'autre assis : ce dernier tient un arc.

(Faut-il y voir Yao armant Yi pour aller combattre celui qui détruit les maisons des hommes ?)

> « À droite de la maison, deux hommes qui tiennent en main la tablette *hou*, puis deux prisonniers... peut-être a-t-on voulu représenter ici le supplice de l'ablation des rotules.

(On remarquera que le Dieu du Vent est figuré en posture de danseur et ploie démesurément l'un des genoux. On a vu que Yi l'a blessé *au genou*.)]

(981) Le *Wou yue tch'ouen ts'ieou*, chap. 4, raconte l'histoire d'une divinité des eaux qui s'emparait des chevaux buvant dans sa rivière, pour les noyer. Malgré un avertissement, un brave y laissa boire son cheval qui fut saisi par le dieu. Le brave entra dans l'eau à sa suite, l'épée haute, combattit le dieu et reparut au bout de plusieurs jours, mais éborgné.

(982) Yi ne fait pas de victime à l'Ouest et tire sur le Haut et sur le Bas. Le Ya-yu, dit Kao Sieou, a une tête de dragon : on dit aussi qu'il ressemble à un renard ; sa marche est rapide ; Il mange les Hommes.

— Le Ya-yu figure dans le *Chan hai king* :

1. (chap. 3) *au Nord*, près de la Porte des oies sauvages, sous la forme d'un bœuf rouge à tête humaine et à pieds de cheval ; sa voix est celle d'un petit enfant ; il est anthropophage ;

2. (chap.10) *au Sud*, où il est figuré avec une tête de dragon et déclaré anthropophage. On dit qu'il a été tué par Eul-fou et son vassal Wei. Il est en rapport avec l'Arbre Kien et est dit habiter dans la rivière Jo ;
3. (chap. 11) *dans l'Ouest*, où son meurtrier, garrotté par le Souverain, a été attaché sur un mont, le pied droit pris dans une entrave et les deux mains liées avec les cheveux : ceci, à proximité du grand Marais et de la Porte des oies sauvages.

(983) Il s'agit, dit Kao Sieou, du grand serpent qui avale les astres.

Le lac Tong-t'ing est dans le Sud.

(984) Le Grand Sanglier est nommé au chapitre 18 du *Chan hai king*.

Sang-lin, la forêt des mûriers, n'est pas localisée, voir p. 441 et suiv.

(985) Remarquer le fait : *l'expulsion des monstres opérée par Yi, à coups de flèches, est le prélude de l'avènement de Yao.*

(986) Par exemple : Houai-nan tseu, chap. 19.

Wou (le pays ou plutôt le prince de Wou) est (semblable au) Grand Sanglier et au Grand Serpent. Cf. *Tso tchouan*, C., t. III, p. 517.

(987) Cf. *S. M. T.*, t. III, p. 351. — Houai-nan tseu paraît avoir arrangé des histoires de provenances diverses en suivant un ordre rituel : le tir sur les divers orients. Le fait que cet ordre s'est imposé à lui est significatif. Cf. le développement du thème du dépècement de Kouen.

(988) Cf. *Li ki*, C., t. II, p. 678. Voir *Dépôt de l'enfant sur le sol*, *Rev. arch.*, 1921, p. 315. Mûrier et Pêcher sont des Arbres du Levant.

(989) Cf. *S. M. T.*, t. IV, p. 360 ; Cf. plus haut, note 741.

(990) Cf. *Dépôt de l'enfant sur le sol, Rev. arch.*, 1921, p. 315 et suiv. Dans le rituel de la naissance, les flèches ne sont pas toutes tirées ; une partie est offerte aux Portes (Dieux des Orients).

(991) Cf. plus haut, p. 243.

(992) Sur le tir à l'arc, voir *Li ki*, C., t. II, p. 668 et suiv., et *Yi li*, C., p. 101 et suiv. et p. 212 et suiv.

(993) Cf. *Li ki*, C., t. II, p. 675. Ne pouvaient y prendre part : un général battu, un grand officier d'une seigneurie détruite, un *adopté*, — puis encore, les jeunes gens peu respectueux, les gens âgés qui ne se préparent pas vertueusement à la mort...

(994) Cf. *ibid.*, p. 679, telle était l'opinion de Confucius.

(995) Cf. *Yi li*, C., p. 125. Ce geste de début est remarquable.

(996) Cf. *Yi li*, p. 124 et suiv. Nouveau rite d'essai. Le nombre de trois paires d'archers était, par suite, un minimum. Le *Tso tchouan* (C., t. II, p. 528) raconte qu'en 523 avant J.-C., le prince de Lou n'eut pas assez d'officiers pour former les trois paires réglementaires : signe que la maison princière touchait à sa fin.

(997) Le don de boisson est destiné, dit-on, à réconforter les vaincus.

(998) Ici la boisson a une valeur communielle. Sur le duel véritable à coups de flèches, voir note 897 et noter que la joute réelle se termine par une alliance sanglante. Sur la coupe Tsio, voir p. 92, n.1 de la page 91.

(999) Cf. *Yi li*, C., p. 265. Le *Po hou tong* (chap. []) emploie de façon très obscure, à propos des animaux figurés sur les cibles, l'expression [] : *on attribue de l'importance à l'identité d'espèce*. Cette formule, si l'on pouvait en préciser le sens, serait, peut-être, révélatrice ; il faut la rapprocher de l'adage : « les Dieux ne mangent que de *leur espèce* ». Cf. p. 150 et suiv.

(1000) Cf. *Li ki*, C., t. II, p. 677.

(1001) Cf. *ibid.*, p. 591 ; *S. M. T.*, t. III, p. 497.

— Sur les rapports du sacrifice dans la banlieue et des désordres de la nature, voir p. 409 et suiv.. Noter que ce sacrifice est fait au Ciel et que l'on tire sur le Soleil en cas de désordre ou de soleils multiples. Voir p. 540 le thème du tir sur le Ciel par un Roi sans vertu.

(1002) Cf. *Kouo yu* (Tch'ou yu), chap. 18. Le texte ajoute que la Reine doit piler elle-même les grains.

(1003) Cf. *S. M. T.*, t. III, p. 497.

(1004) Cf. *Chan hai king*, chap. 17 ; Cf. chap. 8.

(1005) Le grand thème des réprimandes est, avec le luxe de femmes, la passion de la chasse et des constructions de chasse.

(1006) Cf. *Li ki*, C., t. I, p. 324.

(1007) Cf. par exemple Houai-nan tseu, chap. 4 : Ts'in possède Yang-yu ; Song, Mong-tchou, et Tch'ou, Yun-mong, etc. Comp. *Tcheou li*, trad. Biot, t. II, p. 265 et suiv.

(1008) [] Cette expression remarquable se trouve au *Yi li*, C., p. 170 et 176. Les nobles du dernier rang ont une bannière faite de plumes blanches et rouges. À la mort, le fanion avec le nom du défunt est planté sur la tablette provisoire ; c. *ibid.*, p. 450. Cf. *ibid.*, II, p. 561 ; voir plus haut, note 345.

(1009) Cf. *Tso tchouan*, C., t. I, p. 30-32.

(1010) Cf. *ibid.*, t. I, p. 471. Cf. *ibid.*, t. III, p. 13 et p. 258.

(1011) Cf. *ibid.*, t. I, p. 69 et suiv. Document important sur le symbolisme des insignes protocolaires ; indication du caractère personnel (familial et dynastique) des talismans.

(1012) Cf. *ibid.*, t. I, p. 576 : les Trépieds des Hia empêchent d'avoir à craindre les Tch'e-mei et les Wang-leang, génies des monts et des eaux. Voir p. 489 et suiv.

(1013) Cf. *Tso tchouan*, C., t. III, p. 187.

C'est avec leurs étendards que les guerriers manifestent leurs sentiments ; Cf. *ibid.*, t. III, p. 338.

(1014) Cf. *ibid.*, t. III, p. 128 : un membre de la famille princière de Tch'ou qui est ministre et se prépare à usurper, se fait faire un drapeau semblable à celui du prince. Un autre ministre le fait briser.

(1015) Un prince de Ts'i se fait faire un étendard analogue à celui du Fils du Ciel : c'est attenter au Fils du Ciel et *aussi à Tsin qui exerce l'hégémonie*. Un ministre de Tsin emprunte le drapeau et ne le rend pas. Voir *ibid.*, t. II, p. 313.

(1016) Cf. *ibid.*, t. III, p. 173. Noter le fait que l'étendard de Ts'i porte un nom.

(1017) Cf. *ibid.*, t. I, 57. L'étendard représente le prince : quand il est monté sur les murs, la ville est emportée. Le porteur de l'étendard est sacré, il est substitué au prince ; sa mort mérite expiation.

(1018) Cf. *ibid.*, t. I, p. 121. Le dernier chant du *Pei fong* (*Che king*, C., p. 51) passe pour avoir été composé en l'honneur des deux frères.

(1019) :

- Cf. *Tso tchouan*, C., t. II, p. 138. L'anecdote est significative : elle marque nettement que *chaque chef de char avait un fanion personnel*.
- Cf. (*ibid.*, t. III, p. 392) une anecdote analogue ;
- et (*ibid.*, t. III, p. 749) l'histoire d'un brave qui sachant que l'ennemi l'a reconnu à son étendard, s'abstient de faire courir ses chevaux pour ne point donner à croire qu'il a peur.

(1020) :

- Cf. *ibid.*, t. III, p. 685.

(1021) :

- Cf. *ibid.*, t. III, p. 611.L'étendard de Tchao Kien-tseu qui avait été blessé et était tombé de son char, fut pris ; l'ennemi l'arbora sur une tente de son camp. Un officier que Tchao Kien-tseu avait obligé, partit avec 500 hommes pour le reconquérir : il le rendit à son bienfaiteur en disant :

  — Je vous prie de me permettre de *payer de retour votre Vertu*.

- Celui qui perd un drapeau est puni de mort : *cette mise à mort semble avoir lieu au moment de la distribution des récompenses*, AU MOMENT DU TRIOMPHE (Cf. *ibid.*, t. I, p. 406-407).
- La perte de l'étendard princier est conçue comme le pire désastre (Cf. *ibid.*, t. I, p. 305).

(1022) Cf. *ibid.*, t. III, p. 611.

(1023) Cf. *Che Yi ki*, chap. 2 : abeille y est écrit [].

(1024) Cf. chap. 2. Il s'agit d'un animal divin dit K'ouen-louen.

(1025) Cf. *Che Yi ki*, chap. 2

(1026) Cf. *S. M. T.*, t. I, p. 226. Selon les *Annales*, ce fut la 32e année de Cheou-sin qu'un oiseau rouge se percha sur le Dieu du Sol des Tcheou. Un autre *oiseau rouge* figure dans l'histoire des Tcheou (Cf. *S. M. T.*, t. I, p. 216 : il se posa sur leur demeure *lors de la naissance* de celui qui fut le Chef de l'Ouest : il est qualifié de [], c'est-à-dire de : *principe* (germe, gage) *de Sainteté*. (Voir plus loin p. 573 et suiv.) — Mei ti (chap. 5) appelle le drapeau du Roi Wou : la bannière de l'*Oiseau Jaune* ; elle lui fut octroyée par le Ciel (sur l'Oiseau jaune, voir n. 519 et p. 548) ; Mei ti a précédemment parlé de l'*Oiseau rouge*.

(1027) Cf. chap. 2. L'entrevue du Roi Mou et des Corbeaux Rouges est remarquable par un échange de prestations : le Roi reçut en particulier de belles femmes « afin de nouer amitié », dit la glose. (Il semble qu'il y ait eu violation de la règle exogamique. En fait, on sait que le Roi Mou eut une femme portant le même nom que lui.)

(1028) Le Combat avec les génies de Fang-fong amène à la plénitude le pouvoir des Hia. Tch'e-yeou est le Rival et le Ministre de Houang-ti [on verra plus loin que le Ministre-Rival (Héraut dynastique) donne à la Dynastie sa *danse* : Tch'e-yeou fournit à Houang-ti son *drapeau*]. K'oua-fou et Yi l'Archer

joutent contre le Soleil ou le combattent : or, on l'apprendra, le Soleil est l'emblème du Chef. Ainsi les quatre Drames étudiés se réfèrent tous, de près ou de loin, au thème de l'avènement. Le thème de l'aménagement du Monde à coups de flèches tirées sur les Bêtes (héraldiques ?) des différents Secteurs est un doublet (de type mythique) du thème de l'aménagement du Monde par l'écartèlement de Vertus nocives ou par la projection aux Quatre Pôles de Vertus régulatrices (Génies héraldiques des Orients).

(1029) Noter en particulier la cérémonie des éclipses où les vassaux de chaque Orient, armés avec l'arme et vêtus de la couleur de leur Orient, se forment en carré et constituent avec l'Ordre social, le Temps et l'Espace, — ceci à coups de flèches. (Cf. *Relig. des Chinois*, p. 55).

(1030) La chronologie traditionnelle fait régner Yu le Grand vingt-trois siècles avant J.-C. L'histoire de son règne est vide : toute l'activité de Yu est rapportée au temps où il fut le Ministre de Chouen. Le règne de K'i, son fils, est illustré par une révolte : le seul souverain des Hia qui ait un semblant d'histoire est le dernier, Kie, qui perdit la dynastie. — La fondation de la dynastie Yin est fixée par la tradition au XVIIIe siècle avant notre ère. L'histoire des Yin est presque aussi vide que celle des Hia : les seuls laits sont des déplacements de capitales. Les récits abondent, en revanche, sur le dernier des Yin, Cheou-sin qui perdit le pouvoir, d'après l'histoire, en 1122.

(1031) Cf. *S. M. T.*, t. I, p. 180.

(1032) Cf. *ibid.,* t. I, p. 199.

(1033) Cf. *ibid.,* t. I, p. 180 : « T'ang, étant sorti, vit dans la plaine un filet qu'on étendait des *quatre* côtés, avec une invocation en ces termes : « Que, des *quatre lieux* du monde, tous entrent dans mon filet ! » T'ang dit : « Oh ! on les prendrait jusqu'au dernier » Alors, il enleva trois faces du filet et mit une prière en ces termes : « Si vous voulez aller à gauche, allez à gauche ; si vous voulez aller à droite, allez à droite ; que ceux qui en ont assez de la vie, entrent dans mon filet. » Les seigneurs apprirent ce trait et dirent : « La Vertu de T'ang est extrême : elle s'étend jusqu'aux oiseaux et aux quadrupèdes. » Cf. *Li ki*, C., t. II, p. 396-397.

(1034) CF. *S. M. T.* t. I, p. 202 et 219.

(1035) Cf. *S. M. T.,* t. I, p. 219.

(1036) Le thème est surtout développé pour Cheou-sin (Cf. *S. M. T.*, t. I, p. 200) qui agrandit sans cesse ses parcs et ses terrasses, y réunit quantité de bêtes et d'oiseaux (Cf. plus haut p. 140, les bêtes attirées par le Roi Wen dans son parc) fait un étang de vin, une forêt de quartiers de viande et envoie des hommes et des femmes *nus* se poursuivre dans son parc de Cha-k'ieou.

(1037) Cf. *Annales*, 14e année de Kie. L'épouse rejetée de Kie figure dans le *T'ien wen* à côté de T'ang, — le poète semble les plaindre tous deux. Le *Lie niu tchouan* ajoute que Kie recherchait des belles filles dans les Quatre Régions de l'Empire pour en remplir son harem.

(1038) Cf. *S. M. T.,* t. I, p. 201.

(1039) Cf. *S. M. T.,* t. I, note 03.201. Cf. *Annales,* 9e année de Cheou-sin.

(1040) Cf. *S. M. T.,* t. I, p. 200, et t. III, p. 289.

Quand Cheou-sin fut vaincu, le compositeur des chants lascifs se noya dans la rivière Pou ; sur les bords de cette rivière, on pouvait, de nuit, entendre et noter ces airs : mais « qui, le premier, les entend, son royaume est diminué ». Cf. Han Fei tseu, chap. 3.

(1041) Cf. *Annales,* 14e année de Kie, et *Tso tchouan,* C., t. III. p. 183.

Sur ce thème de la puissance néfaste, rapp. *Discours des royaumes combattants,* chap. 22 (Wei, I).

(1042) Cf. *S. M. T.,* t. I, p. 182.

(1043) Cf. *S. M. T.,* t. I, p. 200.

(1044) Cf. *Annales,* 30e année de Kie.

(1045) Cf. *S. M. T.,* t. I, p. 201.

(1046) Cf. *Annales,* 29e année de Kie. Fei Tch'ang est un ancêtre de Ts'in et de Tchao. Ngo-lai et Fei-lien, de la même famille, sont des vassaux de Cheou-sin. Ngo-lai périt avec lui. Fei-lien, le bon marcheur, était, au moment de la mort de Cheou-sin sur le Houo t'ai chan, Cf. *S. M. T.*, t. II, p. 3-4. Voir plus haut note 937.

(1047) Cf. *Annales,* 39e année de Cheou-sin. *S. M. T.*, t. I, note 04.130, nomme Sin-kia parmi d'autres seigneurs réfugiés auprès des Tcheou.

(1048) Cf. *Annales,* 28e année de Kie.

(1049) Cf. *Annales,* 47e année de Cheou-sin.

(1050) CF. *S. M. T.*, t. I, p. 227.

On remarquera que ces thèmes mettent en évidence l'importance des archives, c'est-à-dire de la collection des précédents religieux. Noter, de même, l'importance des instruments de musique.

(1051) Cf. *Annales*, 10e année de Kie.

(1052) Cf. *ibid.* Cf. *S. M. T.*, t. I, p. 278 et suiv. où est faite la théorie des désordres de la nature. Les tremblements de terre signifient que le Yin opprime le Yang : c'est le cas quand des femmes néfastes dominent le prince. Sur ce thème voir *Fêtes et Chansons,* p. 195.

(1053) Cf. *Annales,* 30e année de Kie. Cf. *Kouo yu, Tcheou yu,* chap. I.

> « Au début des Hia, (Tchou-)jong descendit sur le mont Tch'ong ; à leur fin, Houei-lou séjourna à Kin-souei. [Houei-lou fut Tchou-jong (voir note 599) : Tchou jong et Houei-lou sont des génies du Feu. L'avènement et le déclin des Hia sont donc signalés par des génies identiques.] Au début des Chang, T'ao-wou (le Pieu, cf. note 557) séjourna sur le mont P'ei ; à leur fin, le Yi-yang se trouva dans la campagne.

T'ao-wou et Yi-yang sont-ils du même ordre ? T'ao-wou est l'un des Bannis, identifié à Kouen, père de Yu. Sur le Yi-yang nous savons seulement que c'était un animal divin et, sans doute, un bélier.

(1054) Cf. *Annales,* 30e année de Kie.

(1055) Cf. *Annales,* 5e année de Cheou-sin. La pluie de terre présage la perte du fief.

(1056) Cf. *Annales,* 42e année de Cheou-sin.

(1057) Cf. *Annales,* 43e année de Cheou-sin.

(1058) Cf. *S. M. T.*, t. I, p. 280.

(1059) Cf. *Annales,* 48e année de Cheou-sin.

(1060) Cf. *Annales,* 29e année de Kie et 48e année de Cheou-sin. Le texte relatif à Kie dit : trois soleils. *Les éditeurs signalent que* trois *est une erreur pour* deux.

(1061) Cf. *Annales,* aux années indiquées. *S. M. T.* ne signale pas l'emprisonnement de T'ang. Sur celui du Chef de l'Ouest, cf. *S. M. T.*, t. I, p. 202 et 218. Il fut libéré quand ses vassaux eurent envoyé des présents à Cheou-sin — une belle femme, des objets merveilleux, des chevaux de prix.

(1062) Cf. *Annales,* 23e année de Kie et 29e année de Cheou-sin.

(1063) Cf. *Annales,* 28e année de Kie. Cf. *S. M. T.*, t. I, p. 180, et *Annales*, 35e année de Cheou-sin.

(1064) Cf. *S. M. T.*, t. I, p. 217 et 221.

(1065) Cf. *Annales,* 15e année de Kie et *S. M. T.*, t. I, p. 221.

(1066) Cf. *Annales,* 28e année de Kie, 21e année de Cheou -sin ; cf. 30e année, 36e année.

(1067) Cf. *S. M. T.*, t. I, p. 181 et 227, 230.

(1068) Par exemple, pour les Yin, l'apparition de T'ao-wou à P'ei chan (Cf. note 557).

Cf. pour les Tcheou (*Annales,* 32e année de Cheou-sin) les cinq étoiles rassemblées dans la mansion Fang et l'Oiseau Rouge qui se posa sur le Dieu du Sol de Tcheou.

(1069) Les *Annales* ne signalent pas la trouvaille de Yi Yin (voir p. 417 et suiv.). Elles racontent que Yi Yin fut envoyé par T'ang rendre hommage à Kie (17e année) ; Yi Yin resta trois ans à la cour de Kie, puis revint (20e année) près de T'ing. Cf. *S. M. T.*, t. I, p. 180.

S. M. T., t. I, p. 177-178, donne deux versions : dans l'une, c'est Yi Yin qui recherche T'ang ; dans l'autre, c'est T'ang qui, à cinq reprises, envoie à Yi Yin des présents et finit par réussir à se l'attacher.

(1070) Cf. *Annales,* 31e année de Cheou-sin. Cf. *S. M. T.*, t. IV, p. 35-36.

(1071) Cf. *Tso tchouan,* C., t. I, p. 392. « Autrefois Tcheou était dans la disette, il battit Yin et la récolte fut abondante. » *Les Annales ne parlent que de la disette,* 35e année de Cheou-sin. — Le trait, qui faisait partie du matériel oratoire, *a été incorporé dans la chronologie, mais une moitié en est tombée.*

— Dans le *Tso tchouan,* le thème figure, à titre d'argument, dans un conseil donné par un vassal à son seigneur.

(1072) Cf. *Annales,* 19e à 24e année de T'ang. L'année où T'ang est monté sur le trône est comptée la 18e : c'est cette année-là qu'il recouvrit d'un toit le Dieu du Sol des Hia. La sécheresse s'ensuivit immédiatement.

(1073) Ce passage est cité (par les éditeurs des *Annales,* 29e année de Kie) comme étant extrait du *Louen heng* où je ne l'ai pas retrouvé :

> « Kie était sans Vertu (Tao). Deux soleils brillèrent ensemble. Celui de l'Est se levait ; celui de l'Ouest s'éteignait. Fei Tch'ang interrogea Ping-yi (ou Fong-yi) [c'est le nom du Comte du Fleuve] :
>
> — Lequel est (le Chef des) Yin ? lequel est (le Chef des) Hia ?
>
> Ping-yi dit :
>
> — (Celui de) l'Ouest (représente) les Hia, et (celui de) l'Est, les Yin.
>
> Sur quoi Fei Tch'ang se réfugia auprès des Yin.

— Fei Tch'ang, (Cf. *S. M. T.*, t. II, p. 3, où il est donné comme un ancêtre de Tchao et de Ts'in) est présenté comme un descendant de Po-yi, fieffé à Fei (prononcé Pi). Les *Annales* écrivent en effet : Tch'ang, comte de Fei.

— La formule du symbolisme est ainsi donnée :

> « Deux Soleils sortis ensemble : l'Empire est disputé par (deux) Rois.

Une histoire analogue se trouve au chapitre 15, § 1 du *Lu che Tchouen ts'ieou* : ces deux soleils *vus en songe,* JOUTENT ensemble : c'est un *présage de sécheresse.* Voir plus loin, note 1248.

Les soleils multiples indiquent surtout un trouble de la Nature : leur nombre est un fait secondaire : selon Houai-nan tseu (chap. 15), il en apparut 10 (comme au temps de Yao), et non pas deux, quand le Roi Wou vainquit le dernier des Yin. Voir note 975.

(1074) *Annales,* 24e année de T'ang.

(1075) Cf. *S.M. t.* t. IV, p. 100.

(1076) Cf. *Lu che tch'ouen ts'ieou*, chap. 5, §5.

III. Chapitre I. — LE DÉVOUEMENT DU DUC DE TCHEOU.

(1077) Le document principal est le chapitre *Ming t'ang wei* du *Li ki* (C., t. I, p. 725 à 741).

(1078) Cf. *S. M. T.,* t. I, p. 245 et t. IV, p. 92. Le dernier passage est remarquable, car il montre Tcheou-kong justifiant sa conduite auprès de Lu Chang et du duc de Chao.

(1079) Cf. *S. M. T.,* t. I, p. 247, et t. IV, p. 95 :

> « Il se tourna vers le Nord, et prit la place d'un vassal : il était pénétré de respect et comme saisi de crainte.

(1080) Voir p. 14.

(1081) Cf. *S. M. T.*, t. I, p. 245 :

> « Ses frères cadets mirent le duc de Tcheou en suspicion ».

Cf. t. IV, 92 :

> « Ses frères cadets répandirent des rumeurs dans le royaume, disant : « Le duc de Tcheou sera funeste au Roi Tch'eng. »

(1082) Cf. *S. M. T.*, t. IV, p. 361, et *Tso tchouan,* C., t. III, p. 170 (cf. *ibid.,* p. 257). Cette femme se nommait Yi Kiang. Kiang est le nom de famille des princes de Ts'i. Yi Kiang est, aussi, une constellation.

(1083) Cf. *S. M. T.*, t. I, p. 246-247 et t. IV, p. 94-99.

(1084) Cf. *S. M. T.*, t. I, p. 247.

(1085) Cf. *S. M. T.*, t. IV, p. 35 et 36. Noter les expressions : *homme d'une science étendue,* qui peut s'entendre d'un sage confucéen, et : *simple particulier vivant caché,* qui convient à un sage taoïste.

(1086) Cf. *S. M. T.*, t. IV, p. 37.

(1087) Cf. *S. M. T.*, t. IV, p. 101.

(1088) Cf. *S. M. T.*, t. IV, p. 101.

(1089) Cf. *S. M. T.*, t. III, p. 466. La province maritime du Chan-tong est une de celles où apparurent le plus tôt des communautés bouddhistes et des sectes taoïstes. On remarquera que les magiciens de l'Empereur Wou provenaient, en même temps que de Ts'i (pays de Lu Chang), de Yen, pays du duc de Chao (collègue de Lu Chang) lequel ne joue plus qu'un rôle très effacé dans les récits du début des Tcheou. Mais, bien que le duc de Chao passe pour un sage

(Cf. *S. M. T.*, t. IV, p. 135), Sseu-ma Ts'ien avoue qu'il soupçonna Tcheou-kong (*S. M. T.*, t. IV, p. 134). Celui-ci ne détourna ses soupçons qu'en rappelant la conduite des grands ministres et *en particulier celle de Yi Yin, Ministre-Fondateur des Chang.*

— Le duc de Chao est donné, dans sa biographie, comme étant un des Trois-Ducs : il était chargé de l'Ouest. Tcheou-kong était chargé de l'Est. *Reste le* CENTRE, *pour Lu Chang, dont on ne parle pas. Mais, dans la biographie de Lu Chang, S. M. T.* (t. IV, p. 40) *affirme qu'il fût chargé de l'Est.*

(1090) Cf. *S. M. T.*, t. IV, p. 93.

(1091) Cf. *S. M. T.*, t. IV, p. 40. Les contradictions de Sseu-ma Ts'ien font apparaître clairement le caractère artificiel de ses reconstructions archéologiques. On sent aussi que le travail historique a été poussé plus loin pour Tcheou kong que pour Lu Chang.

(1092) Bien que Lu Chang soit une trouvaille du Chef de l'Ouest, il descend d'une Race illustre, celle des Quatre-Montagnes, de nom Kiang (Cf. *S. M. T.*, t. IV, p. 34-35).

— Depuis longtemps, les Tcheou (nom Ki) s'alliaient par mariage aux Kiang : T'ai Kiang est la femme de *T'ai-kong,* grand-père du Chef de l'Ouest. Or, *T'ai-kong-wang* est l'appellation ordinaire de Lu Chang. C'est en effet T'ai-kong qui prévit (wang) que les Tcheou régneraient grâce à un homme rencontré par hasard. Quand le Chef de l'Ouest rencontra Lu Chang, il le nomma T'ai-kong-wang (m. à m. : celui qu'a prévu T'ai-kong) (cf. *S. M. T.*, t. IV, p. 36).

(1093) Cf. *S. M. T.,* t. IV, p. 35. Le Tch'e est une sorte de dragon analogue au Tch'e (dragon du soleil) [on remarquera le fait que le thème de la trouvaille du ministre se raccorde au thème *de la conquête des emblèmes-présages.*]

— Une autre tradition veut que Lu Chang ait été au service de Cheou-sin et l'ait abandonné après avoir constaté sa méchanceté. *Il brisa alors son épée* (cf. Li sao, trad. Hervey de Saint-Denys, p. 52).

— Comparer l'histoire d'un ministre de Wou-ting (qui rénova le prestige des Tin) et qui fut trouvé parmi des malfaiteurs (*S. M. T.,* t. I, p. 195) : il se cachait par modestie.

— Le fait que Lu Chang, apparenté par les femmes aux Tcheou, est aussi précepteur des princes Tcheou éveille l'idée du *fosterage*. Il ne serait pas impossible de retrouver d'autres traces de cette coutume.

(1094) Cf. *S. M. T.*, t. IV, p. 99.

(1095) Cf. *S. M. T.*, t. IV, p. 100.

> « Alors le Roi Tch'eng ordonna que les Princes de Lou auraient le droit de faire le sacrifice dans la banlieue (*kiao*) et de sacrifier au Roi Wen. Si les princes de Lou eurent les rites et la musique du Fils du Ciel, ce fut en récompense de la Vertu du duc de Tcheou.

(1096) Cf. *S. M. T.*, t. IV, p. 99.

(1097) Cf. *ibid.*

(1098) Cf. *S. M. T.,* t. I, p. 244.

(1099) Cf. *S. M. T.,* t. IV, p. 89-92. L'Auguste Roi (T'ai-wang) est T'ai-kong, honoré rétrospectivement du titre de Roi (wang). Ki est son fils ; le Roi Wen (le Chef de l'Ouest) son petit-fils : ce sont les trois ancêtres immédiats du Roi Wou et de son frère Tcheou-kong. — Le texte suppose que ce sont les Trois Rois qui sont cause de la maladie de leur descendant : un autre de leurs

descendants se dévoue et s'offre pour aller remplir auprès d'eux les devoirs de la piété filiale.

— Le Roi Wou et le duc de Tcheou sont désignés dans la prière par leurs noms personnels, Fa et Tan, car la prière s'adresse à des ancêtres.

(1100) Cf. *S. M. T.*, t. IV, p. 95-96. La reprise du thème est manifeste. Dans l'espèce, c'est le Fleuve qui est responsable de la maladie et c'est à lui que Tcheou-kong se dévoue.

— Un roi de Tch'ou, le roi Tchao, en 489 (Cf. *S. M. T.*, t. IV, p. 379), tomba malade dans son camp : il y eut une nuée rouge de la forme d'un oiseau qui vola des deux côtés du soleil. Le roi Tchao interrogea le grand annaliste des Tcheou qui dit :

> — Cela (présage) une calamité pour le roi de Tch'ou. Cependant on peut *transférer* (cette calamité) sur un général ou sur un conseiller.
>
> Les généraux et les conseillers, apprenant ce propos, demandèrent à adresser eux-mêmes des prières aux Dieux en leur offrant leurs personnes. Le roi Tchao dit :
>
> — Les généraux et les conseillers sont mes bras et mes jambes ; maintenant, si je transfère la calamité (sur eux), comment ne serait-ce pas supprimer ma personne elle-même ?
>
> Il n'y consentit pas. On consulta les sorts et on sut ainsi que c'était le Fleuve (Jaune) qui était la cause du mal. Les grands officiers proposèrent d'adresser des prières au Fleuve. Le roi Tchao dit :
>
> — Depuis que les rois, mes ancêtres, ont reçu leur fief, les sacrifices wang (qu'ils ont célébrés de loin en l'honneur des Monts et des Fleuves) n'ont pas dépassé le (Yang-tseu) Kiang et la rivière Han. Quant au Fleuve, je ne lui ai fait aucune offense.

— On notera que le dévouement de Tcheou-kong au Fleuve est conté en termes techniques et sans la rhétorique qui caractérise la prière de son dévouement aux Trois Rois.

— M. Chavannes (*S. M. T.*, t. IV, p. 96, n. 1) trouve le dévouement de Tcheou-kong en faveur du Roi Tch'eng « *une réplique assez imparfaite* » de son dévouement en faveur du Roi Wou. « Le seul trait intéressant du texte est le détail des ongles coupés et jetés au Fleuve. » J'estime que ce détail (qui est l'essentiel du rite : on le verra à propos d'autres dévouements) suffirait à indiquer que le deuxième dévouement (dans l'ordre historique) n'est pas une réplique et moins encore une réplique imparfaite du premier. Nous sommes en présence d'une double utilisation du même thème, avec les mêmes intentions hagiographiques. Mais le dévouement au Fleuve en cas de maladie est le type classique de ce thème. L'histoire du roi Tchao suffirait à le prouver.

— On va voir, d'ailleurs, que le thème de l'orage est aussi dédoublé. Il est clair que le dévouement du duc de Tcheou est en rapport avec les calomnies qui ont motivé son exil ou plutôt avec cet exil et ses conséquences : troubles dans le royaume (révoltes), troubles dans la nature (orage).

(1101) Cf. *S. M. T.*, t. IV, p. 96.

(1102) Cf. *S. M. T.*, t. IV, p. 99.

(1103) Cf. *S. M. T.,* t. IV, p. 100, n. 1. M. Chavannes signale la contradiction qui existe entre le *Chou king* et *S. M. T.* ; il n'indique pas le passage des Annales qui montre le rapport de *l'orage* et de l'acte *d'aller à la rencontre* au moment des rebellions de la régence.

(1104) Cf. Annales, 2e année du roi Tch'eng, en automne. Immédiatement auparavant, est signalée la révolte des Barbares de la Houai. Immédiatement après (3e année), est mentionnée la destruction des Yin et la mise à mort du fils de Cheou-sin.

— On notera que le parallélisme est complet entre le récit des prodiges qui accompagnent la mort du duc et celui des prodiges qui accompagnent la révolte sous la régence. Dans les deux cas, le Roi va *à la rencontre* DANS LA BANLIEUE (*kiao*). On sait déjà que les prodiges qui ont manifesté la Vertu du duc de Tcheou ont eu pour conséquence l'octroi à ses descendants du droit de faire le sacrifice royal dans la banlieue (*kiao*).

(1105) Cf. par exemple, *Tso tchouan,* C., t. II, p. 366 : Kouen fut mis à mort ; son fils Yu le Grand fonda une dynastie. Yi Yin relégua T'ai-kia, puis redevint son ministre ; jusqu'à sa mort, aucune animosité ne lui fut montrée par T'ai-kia. Kouan et Ts'ai (frères du Roi Wou et de Tcheou-kong) furent mis à mort ou exilés (par Tcheou-kong) ; Tcheou-kong seconda le Roi (Tch'eng).

(1106) Note de K'ong Ying-ta au *Tcheou-li* (trad. Biot, t. II, p. 224-225). Cette indication est donnée pour justifier l'usage d'un représentant dans les sacrifices au Ciel. Nous verrons (p. 541) qu'un homme peut en effet représenter le Ciel. — Rapprocher le thème de la *présentation au Ciel* du Ministre.

(1107) Cf. *Li ki,* C., t. I, p. 731 et *Lu che tch'ouen ts'ieou* chap. 5, § 5.

III. Chapitre II. — DANSE ET DÉVOUEMENT DE L'ANCÊTRE DES CHANG

(1108) Cf. Yen tseu tch'ouen ts'ieou, chap. 1. L'histoire a été reprise par Wang Tch'ong (trad. Forke, t. I, p. 213), chap. 63 du Louen-heng. — T'ang est décrit comme étant grand et de teint clair, avec une barbe. Yi Yin est petit et de teint foncé.

(1109) Cf. *S. M. T.*, t. I, p. 178

— On remarquera que l'expression traduite par *solitaire* se retrouve dans une des légendes de Lu Chang, mais accolé au mot *caché* : celui-ci a, pour désigner les sages taoïstes, une valeur presque technique. Dans la 2e légende de Yi Yin rapportée par *S. M. T.*, il est dit que Yi Yin discourut sur le Roi Simple et les Neuf Maîtres : il s'agit là de personnages classés comme héros taoïstes. Dans la 1e légende, Yi Yin discourt sur les saveurs.

— Mencius nie que Yi Yin se soit poussé auprès de T'ang grâce à ses connaissances en cuisine (Cf. *ibid.*, n. 3) : ce fut plutôt à l'aide des doctrines de Yao et de Chouen.

— Yi Yin était trop célèbre pour que toutes les sectes n'aient pas reconnu sa gloire et écrit son histoire à leur manière. Nous verrons que l'école confucéenne avait de bonnes raisons pour ne pas laisser accaparer Yi Yin par des rivaux.

—.Les deux traditions rapportées par *S. M. T.*, sont surtout remarquables en ceci : l'une illustre le pouvoir d'attraction du roi sage, l'autre met en valeur le conseiller.

— Dans le texte de *S. M. T.*, se trouve une expression que M. Chavannes a rendue par : *il se mit au service de la suivante*, fille de la famille princière de Sin. Le texte du *Lu che tch'ouen ts'ieou*, qu'on va lire, montre que le mot

s'applique à Yi Yin lui-même, Il faut entendre : vassal faisant partie de l'escorte qui accompagna la princesse de Sin chez T'ang, son époux.

— Mei ti, chap. 2, qualifie Yi Yin de : serviteur attaché à la personne de la princesse de Sin.

— Le *T'ien wen* dit que Yi Yin accompagna l'épouse (venue) de la famille de Sin.

(1110) *Lu che tch'ouen ts'ieou*, ch. 14, p. 2. L'histoire de Yi Yin est conçue sur un thème analogue à celui que l'on retrouve dans l'histoire de Po-li Hi conseiller de l'Hégémon de Ts'in (Cf. p. 81, n. 3, et 82, n. 2). Mencius (Cf. n. 1 de la p. 27 de *S. M. T.*, t. II) raconte que Po-li Hi (dont on dit qu'il faisait partie de l'escorte de la femme du duc de Ts'in et qu'il fut racheté au prix de cinq peaux de bélier) s'était vendu lui-même pour cinq peaux de bélier afin de parvenir auprès du duc : les légendes illustrent tantôt la perspicacité du prince ou son pouvoir d'attraction, tantôt la modération du ministre.

(1111) Voir p. 282 et suiv. On sait que, par ce thème, l'histoire de Yi Yin s'apparente à celle de Kouan Tchong, conseiller de l'Hégémon de Ts'i, Kouan Tchong avait tiré une flèche et blessé le futur duc de Ts'i avant d'être à son service. Lu Pou-wei (chap. 15, § 1), raconte que Yi Yin fut envoyé par T'ang auprès de Kie où il passa trois ans (cf. *Annales*, 17e et 20e années de Kie) : T'ang eut soin, avant le départ de Yi Yin, de tirer des flèches sur lui.

(1112) *Fêtes et Chansons*, p. 132-134, 254-255, 165 n. 1 et 2.

(1113) Comparer la théorie classique sur l'équivalence de la hiérarchie des vassaux et de la hiérarchie des vassales et, aussi, l'idée que le ministre, ainsi que la princesse, s'opposent au prince de la même façon que la Lune au Soleil — Le lien de vassalité, comme le lien de l'alliance (matrimoniale), sont du même type et s'opposent au lien de parenté.

(1114) Cf. *Polygynie sororale*, p. 59 et suiv. et *Relig. des Chinois*, p. 86-88.

(1115) Voir plus haut, p. 272

(1116) Voir plus haut, p. 283.

(1117) Voir p. 282, 283 et 407.

(1118) Cf. *S. M. T.*, t. I, p. 178.

(1119) Cf. *Lu che tch'ouen ts'ieou*, chap. 14, § 2.

(1120) Inversement les gloses du *Chan hai king* se référent souvent au traité mis sous le nom de Ti Yin.

(1121) Par exemple, les herbes à trois côtes servant à filtrer le vin du sacrifice devaient être fournies par le pays de Tch'ou, possesseur du marais de Yun-mong (cf. *S. M. T.*, t. I, p. 123). L'Hégémon de Ts'i (ou plutôt son ministre Kouan Tchong) reprocha (en 656) au prince de Tch'ou, à titre de casus belli, de ne point les avoir apportées : « les sacrifices royaux sont incomplets ».

— Le *Tso tchouan* fait prononcer à Yen tseu, sage conseiller de Tsi (en 521, Cf. C., t. III, p. 325 et suiv.) un discours sur la nourriture qui est considérée comme produisant l'harmonie. Le type de l'harmonie est le bouillon où se combinent l'eau, le feu, le vinaigre, la viande hachée et conservée, les sels, les prunes, le poisson cru. La théorie est confirmée par un passage du *Che king* :

> « Il y a aussi des bouillons, ils ont été préparés d'avance et bien assaisonnés. J'attire mon aïeul par l'odeur des mets, sans avoir recours aux paroles : il n'y a pas de dispute » (Cf. *Che king*, C., p. 461).

— Noter ce passage :

> « Il en est des sons comme des saveurs : le souffle qui est *un*, les *deux* danses (civile ou militaire), les *trois* (sortes de) chants, les êtres des *quatre* (régions), les *cinq* notes, les *six* tubes musicaux, les *sept* sons, les *huit* vents, les *neuf* chants (sur les neuf travaux), toutes ces choses, en s'aidant, obtiennent la perfection.

— Rapprocher *ibid.*, t. III, p. 380-281 :

> « À l'aide des six animaux domestiques, des cinq animaux d'offrande, des trois victimes, on présente les cinq saveurs. À l'aide des neuf emblèmes, des six ornements et des cinq dessins, on présente les cinq couleurs. À l'aide des *neuf* chants, des *huit* vents, des *sept* sons, des *six* tubes, on présente les *cinq* sons. À l'aide de (la distinction :) seigneurs et vassaux, haut et bas, on prend pour règle la vertu (Yi : Droit) de la Terre (s'opposant au Ciel). À l'aide de (la distinction :) mari et femme, extérieur et intérieur, on détermine les deux essences (*wou*)

— Sur le discours gastronomique de Yi Yin, Cf. Houai-nan tseu, chap. 20.

(1122) Cf. Annales, 25e année de T'ang. La 24e année ont été faites les prières pour la pluie. La 25e année est marquée (dans l'ordre) par *la composition de l'hymne dynastique*, *la première inspection des fiefs, la fixation du tribut.* La glose s'appuie sur un passage du *Tcheou chou* pour montrer que le tribut fut organisé par Yi Yin. La nature du tribut variait pour les Quatre Régions : il s'agit spécialement du tribut des Quatre Mers de Barbares. — On remarquera que, pendant la sécheresse, T'ang avait *fondu* des *valeurs* (monnaies ? — les gloses entendent des objets précieux) destinées à propitier le Ciel pour arrêter la sécheresse.

(1123) Cf. *Tso tchouan*, C., t. III, p. 326.

(1124) Les *Annales* (25e année) nomment cet hymne Ta Hou (Cf. *Lu che tch'ouen ts'ieou*, chap. 5, § 5 : T'ang donna à Yi Yin l'ordre de composer le Ta Hou). La tradition veut que Po soit l'équivalent de Hou « protéger, secourir » : elle admet que l'Hymne célébrait les mérites de T'ang qui avait secouru son peuple en se dévouant pour faire cesser la sécheresse. Nous verrons plus loin que les descendants de T'ang avaient la propriété d'un chant et d'une danse appelés Sang-lin : T'ang se dévoua à Sang-lin. Les glossateurs des *Annales* admettent l'équivalence de Ta Hou et de Sang-lin. La place qu'occupe la composition de l'hymne Ta Hou dans les Annales paraît justifier cette idée.

(1125) Cf. *S. M. T.*, t. I, p. 185. [] annoncer : pour [] « annoncer le règne ».

— Le Chef est toujours passif : le Ministre-conseiller agit et parle pour lui. Le mot Héraut rend exactement le sens de la fonction.

(1126) On pourrait songer à éclairer cette question à l'aide des « Os du Ho-nan » : certains portent des noms qui, au dire des épigraphistes chinois, permettraient de reconstituer la liste des Rois de la dynastie Yin. Il ne s'agit ici que d'expliquer les récits divergents des historiens. Les opinions de ceux-ci sont des faits importants. On va voir qu'elles reviennent à illustrer deux conceptions antagonistes du droit successoral.

(1127) [] est l'expression rituelle [Cf. *Yi li*, C., p. 398 (la traduction est un contre-sens complet) et trad. Steele, t. II, p. 18 (*r* et *s*) où la version est exacte].

S. M. T. (t. I, p. 188), pour insister sur la valeur de l'expression, écrit le petit-fils aîné issu de la branche aînée [la note de M. Chavannes (03.159) est

erronée. Le mot [], dans la nomenclature de parenté, s'oppose au mot [] de deux manières : il désigne les fils d'une femme principale (qui est théoriquement l'*aînée*) et les *aînés*. Le fils aîné est, en effet, *le fils aîné né de la femme aînée* (et non pas légitime). Cette valeur spéciale de [] mérite d'être notée : elle implique que *l'aînesse de la mère est, autant que l'aînesse du père, constitutive du statut d'aîné*]. L'expression « petit- fils aîné » [qui s'oppose à l'expression « petits-fils ordinaires » (le deuil porté par le grand-père est plus fort pour le premier que pour les autres ; de même le deuil porté par le père est plus fort pour le fils aîné que pour les autres fils)] désigne le petit-fils dont le père est l'aîné des fils de l'épouse la plus haute en dignité (= aînée, dans le système polygynique) et qui est lui-même l'aîné des petits-fils nés de l'épouse la plus haute en dignité (= aînée) de ce fils aîné.

(1128) Cf. *S. M. T.*, t. IV, p. 112.

(1129) Cf. *S. M. T.*, t. IV, p. 380. Cf. *Li ki*, C., t. I, p. 107 : une discussion où Confucius décide que le petit-fils (aîné, c'est-à-dire : fils aîné du fils aîné, qui meurt) doit être préféré à son oncle, frère cadet du défunt.

— La tradition historique (Cf. *S. M. T.*, t. I, p. 193) veut que le privilège de l'aîné, déjà établi, ait été abandonné, pour un temps, sous la dynastie des Yin et remplacé par le principe de la succession fraternelle.

(1130) Voir sur ce point l'*Introduction* de M. Chavannes *S. M. T.*, t. I, p. CXCII, et la note 03.157 de *S. M. T.*, t. I.

(1131) Cf. *S. M. T.*, t. I, p. 188. M. Chavannes (Cf. *ibid.*, n. 3) a hésité sur le sens des deux premières expressions : *trois ans* (= *pendant trois ans*, ou la 3e année), il traduit (texte) : « T'ai-kia *après trois années de règne*, ... *la troisième année*, Yi Yin... », tout en indiquant (note) que le sens (que je suis ici) « pendant trois ans » est conforme à la tradition chinoise. Lui-même traduit (texte) la troisième expression : *trois ans*, par « pendant trois ans ». Pas plus que les interprètes chinois, je ne vois pas en quoi traduire partout par : *pendant trois ans* est « ne pas suivre d'assez près le texte ». Il est évident que les trois expressions : *trois ans* se correspondent et ont toujours la même valeur.

— On remarquera que *S. M. T.* appelle *Souverains* les *Rois* Yin.

— L'expression : s'entraîner à la Vertu ou entraîner sa Vertu est employée à propos de Houang-ti, gérant de l'Empire, qui se prépare à combattre une Vertu de désordre, cf. p. 260. Noter l'expression : « aller à la rencontre », cf. p. 413 et suiv.

(1132) Kong Ngan-kouo écrit : « lieu de sépulture de T'ang ».

(1133) Noter : T'ong (Paulownia) et non pas T'ong-kong, : palais (ou temple, ou maison) du Paulownia.

(1134) *S. M. T.* (t. I, p. 190) nomme Yi Tche : il fut ministre de T'ai-meou, 5e successeur de T'ai-kia. K'ong Ngan-kouo le considère comme étant le fils de Yi Yin, Fait remarquable : T'ai-meou (*S. M. T.*, t. I, p. 191) voulut présenter Yi Tche dans le temple ancestral comme on fait pour un ministre successeur. *Yi Tche esquiva cet honneur périlleux*. Le brouillard à l'aide duquel le Ciel manifeste la vertu de Yi Yin est le pendant de l'orage du duc de Tcheou. Voir *Louen heng*, trad. Forke, t. II, p. 21 et suiv., la discussion de Wang Tch'ong à propos de ce miracle. 3 *jours* font pendant aux 3 *ans* d'épreuve.

(1135) Cf. *Tso tchouan*, C., t. II, p. 368.

(1136) Ou « fut écarté (par K'i) et établi à... » Cf. *S. M. T.*, t. I, p. 163.

(1137) Ou « avait écarté le fils... ». Cf. *S. M. T.*, t. I, p. 162. C'est un fait particulièrement remarquable qu'une tradition hétérodoxe veut que Yi présenté au Ciel par Yu le Grand et qui s'est écarté devant K'i, fils de Yu, ait été tué par lui [cette version semble être celle que donnaient les *Annales*, *avant que la critique orthodoxe ne les purifiât* (Cf. *S. M. T.*, t. V, p. 451, 455 et n. 4 de p. 450]. Fait au moins aussi remarquable : la principale raison de révoquer en doute cette assertion est que K'i ordonna des sacrifices en l'honneur de Yi. — Le parallélisme avec l'histoire de Yi Yin est frappant.

(1138) Cf. *S. M. T.*, t. I, p 70.

(1139) Voir plus haut, p. 415. Rapprocher du thème de l'élimination (jang) (du ministre ou) du fils, la légende du Mauvais Archer. Les fils se sont refusé à purger l'impureté funéraire par l'endocannibalisme. N'accomplissant pas les pratiques du deuil, ils ne se qualifient point à la succession. Ils sont tués (Cf. plus haut, p. 164). Sur la valeur de [] ou [], écarter, voir note 502.

(1140) L'organisation de la famille chinoise ne se comprend qu'à l'aide de cette hypothèse : elle a pour elle de nombreux faits convergents. Cf. p. 13 et suiv.

(1141) Cf. *S. M. T.*, t. I, p. 208.

(1142) Cf. *Lu che tch'ouen ts'ieou*, chap. 14, § 2. L'anecdote est contée à peu près dans les mêmes termes, sinon dans le même ordre, par le commentateur de Lie tseu, chap. 1, et par les glossateurs du *T'ien wen*. Wang Tch'ong, chap. 9 du *Louen heng* (trad. Forke, t. I, p. 175) donne un récit analogue, gâté par une erreur de graphie. — Le Commentaire du *Chouei king*, chap. 15, reproduit, à des détails près, la version de Lu Pou-wei, mais sans marquer l'interdiction de tourner la tête en arrière.

(1143) Cf. Lie tseu, chap. 1, trad. Wieger, p. 73, et *Po wou tche*, chap. 9, texte identique. Sur Heou-tsi, voir *Dépôt de l'Enfant sur le Sol*, Rev. Arch., 1921, p. 335.

(1144) *Louen heng*, chap. 9. M. Forke (t. I, p. 175-176) a traduit : « The mother took note of this », sans remarquer que la formule revient une ligne après (où il la traduit : « she looked back »). La confusion entre *ne pas* et *mère* a été d'autant plus facile à faire que le mot *regarder* suit chacun de ces caractères. Mais il est remarquable que Wang Tch'ong ait supprimé la métamorphose qui est le résultat de la violation de l'interdit. L'erreur s'est produite parce qu'il ne sentait pas le rapport liant les deux termes et qu'il a supprimé l'un d'eux.

(1145) Premier discours de *Tchao*, chap. 18. Les chevaux s'entre-dévorèrent : voir p. 153.

(1146) Cf. *S. M. T.*, t. V, p. 49. Il est assez curieux de noter qu'un thème analogue apparaît dans l'histoire des *princes de Song* sous le règne d'un duc dont le nom était : « Pilon-mortier », Cf. *S. M. T.*, t. IV, p. 243. Ce nom a été aussi porté pendant la période *Tch'ouen ts'ieou* par un prince de Ts'i (Cf. *ibid.*, p. 72), le duc King, à qui T'ang et Yi Yin apparurent et par un prince de Tch'en (Cf. *ibid.*, p. 173).

— La constellation Pilon-Mortier (Cf. *S. M. T.*, t. III, p. 355, et *Sing king*) permet des pronostics relatifs à la disette et à l'abondance.

(1147) *Tchouen ts'ieou hi lou* (chap. 16). On remarquera que le génie de l'été est, d'après Tong Tchong-chou, *Tch'e-yeou*, lequel a attaqué K'ong-sang, le Mûrier Creux, et qui a été vaincu par la Sécheresse.

— Le terme qui est employé pour dire « exposer au soleil » marmites et mortiers est le même que celui que Tong Tchong-chou utilise pour dire

« exposer au soleil une sorcière (ou un sorcier) » : ceci sert aussi à obtenir la pluie.

Le même mot est employé par le *Li ki* (C., t. I, p. 261) à propos d'un prince de Lou qui veut exposer au soleil soit un être décharné, soit une sorcière.

Le *Tso tchouan* (C., t. I, p. 327) racontant une histoire analogue écrit brûler.

— D'après Tong Tchong tchou, pour obtenir la pluie, on brûlait des porcs et des coqs de trois ans : on grillait aussi, au bruit des tambours, la queue de deux vieux verrats. (Voir note 770, l'indication que les porcs au groin retroussé ne pouvaient être sacrifiés et celle que le nez des personnes émaciées [sorcières] étant tourné en haut, le Ciel ne veut pas faire pleuvoir de peur de les blesser.)

(1148) Voir *Fêtes et Chansons, p.* 157 et suiv. Si l'interprétation de la fête donnée par Wang Tch'ong (*ibid.*, p. 159) est exacte, comme j'ai tendance à le croire, la danse du dragon faite pour obtenir la pluie, est un usage ancien : il est antérieur à Tong Tchong-chou qui passe pour l'inventeur de l'emploi des dragons dans les cérémonies de. la pluie (Cf. p. 361, n. 3, l'indication d'effigies du dragon Ying, utilisées pour faire pleuvoir). Il est clair, au reste, que dans son chapitre sur la pluie, Tong Tchong-chou n'a fait que présenter de façon systématique un assez grand nombre d'usages : il a coordonné le Folk-lore.

(1149) Cf. *Fêtes et Chansons,* p. 160 et suiv. Les rites pour obtenir la pluie ne se distinguent pas des rites pour obtenir des enfants. Ce fait peut aider à comprendre la légende de la naissance de Yi Yin : mais l'originalité de cette dernière est dans l'interdiction faite à la mère de regarder le spectacle.

(1150) Cf. *Fêtes et Chansons,* p. 161-162,

(1151) Cf. *ibid.*, *Fêtes du tertre Yuan,* p. 161.

(1152) Cf. *S. M. T.*, t. V, p. 290, n. 1.

(1153) Cette tradition se trouve au Yi king, app. *Hi ts'eu*.

— Houai-nan tseu, chap. 13, signale des sacrifices au Mortier et au Pilon (ainsi qu'au Balai et au Van) en même temps qu'au Puits, au Foyer, aux Portes intérieures et extérieures (qui sont des Dieux lares).

— Le *Lu che tchou'en ts'ieou* (chap. 17, § 4) attribue l'invention du Mortier à un personnage nommé Tch'e Yi « ailes rouges ».

— Fei-lien, personnage ailé, dieu du vent desséchant (Cf. note 957) est présenté par *S. M. T.*, t. II, p. 4, comme ayant trouvé et reçu du Ciel un coffre de pierre (sarcophage ?) sur le *Houo t'ai chan*, mont qui produit la sécheresse et *où une source jaillissait quand battaient les* TAMBOURS, Cf.. Mei ti (chap. 11) attribue à Fei-lien la fonte de chaudières.

— La différence est faible entre les chaudières et les mortiers ; on préparait les repas tout aussi bien dans les mortiers que dans les marmites. Un proverbe : rêver qu'on fait le repas dans le mortier (et non dans la marmite (fou) présage la mort de la femme (fou).

— Le rapprochement entre les mots [] (tertre au sommet concave) et [] (mortier creusé à même le sol) suggère l'idée d'une ancienne utilisation de pierres à cupules.

— Le mot *tao* qui signifie : « Eaux Débordées », est composé avec la clef de l'eau et un ensemble où l'on reconnaît une main sur un mortier.

(1154) Voir sur tout ceci *S. M. T.*, t. V, p. 288-290 et les notes.

— Le frère aîné de Confucius, né d'une autre mère, s'appelait Ni l'aîné. L'équivalence de K'ong « trou » et K'ong « creux » est constante. *Particulièrement remarquable est l'emploi de k'ieou « tertre creux » pour k'ong « creux »* (voir p. 436).

— Il y a un lien intime entre tous les noms portés par Confucius : nom personnel et appellation sont apparentés au nom de famille.

(1155) Cf. *S. M. T.*, t. V, p. 289. M. Chavannes n'a pas recueilli la glose importante tirée du *Kouo ti che* : elle éclaire toute l'histoire de la naissance du Sage en avérant sa parenté avec celle de la naissance de Yi Yin. Le même récit est utilisé par les annotateurs du *Chan hai king* (chap. 4) à propos du Mont K'ong, sang, placé dans l'Est, non loin du T'ai chan. Ils écrivent non pas *K'ong*-teou (caverne) mais *K'ong*-teou : ce qui peut signifier simplement caverne ou bien caverne de Confucius (ou de la famille K'ong).

(1156) Cf. *Chan hai king*, chap. 4.

La glose affirme que *c'est de cette montagne qu'étaient tirées les guitares dites de K'ong-sang* (*du Mûrier Creux*), dont il sera question p. 438.

— Ce mont Kong-sang est situé dans l'État de Lou : il est identifié avec la résidence de Chao-hao dont le nom s'écrit d'ordinaire K'iong-sang.

— Le *Chan hai king* (chap. 3) signale dans le Nord un autre Mont K'ong-sang, montagne sans végétation, neigeuse l'été comme l'hiver et d'où sort la rivière K'ong-sang. On remarquera cet aspect polaire de K'ong-sang : nous verrons que Kong-t'ong (le paulownia creux) dont la liaison avec Kong-sang n'est pas douteuse, est placé par le *Eul-ya* à l'Extrême-Nord.

(1157) K'ong se décompose en [] qui signifie « hirondelle » et *tseu* (enfant et œuf). Tseu est le nom des Chang, dont l'Ancêtre est né d'un œuf d'hirondelle (Cf. *Fêtes et Chansons*, p. 168 et 200). On remarquera que la naissance de l'Ancêtre des Chang s'explique par les rites des fêtes printanières dont on concevait qu'elles étaient destinées à obtenir la pluie et des enfants. Ces fêtes qui avaient lieu au moment du passage des oiseaux migrateurs et au temps du retour des hirondelles, se tenaient sur des tertres. Il n'y a pas antinomie entre l'explication qui rapproche *K'ong* de trou et celle qui le rapproche d'hirondelle.

(1158) Voir note 1141. On verra plus loin que Kong-t'ong est un lieu du pays de Song où régnèrent les descendants de T'ang. T'ang fut enseveli à T'ong [ou T'ong-kong (palais du paulownia)]. — Le P. Couvreur signale, dans son Dictionnaire, au mot (mûrier), une tradition (je n'ai pas retrouvé le texte sur lequel il doit s'appuyer) d'après laquelle *Yi Yin, né à K'ong-sang* (dans le Ho-nan), *y aurait été enterré*.

(1159) Fou-sang est le nom le plus courant de l'Arbre du Levant. Houai-nan tseu (chap. 4) écrit Fou-mou, de même le *Chan hai king* (chap. 14), et dit que c'est l'arbre (*mou*) où le soleil éclaire. Le *Chan hai king* (chap. 9) écrit Fou-sang, de même que Houai-nan tseu, chap. 3. Le Soleil sort du Val du Levant, se lave dans l'étang Hien-tch'e, *fou* (mot à mot : effleure ou quitte : le mot est pris ici, dit la glose, dans le sens de « passer en montant » par) Fou-sang (Houai-nan tseu écrit, quelques mots plus loin : monte sur Fou-sang). — Lu Pou-wei (chap. 22, § 5) écrit Fou-mou et le *Chouo wen* Fou-sang.

[On notera que le *Chan hai king*, chap. 8, après avoir raconté la joute de K'oua-fou (vent desséchant) et du Soleil et signalé la métamorphose de K'oua-fou en forêt, note l'existence de deux arbres dont l'un a un nom qui est Po-fou : *fou* est repris au nom de K'oua-*fou* et est un simple titre honorifique ;

po s'écrit comme le *fou* de Fou-sang, Fou-mou dans Lu Pou-wei et le *Chouo-wen*, avec un simple changement de clé et signifie *vaste*.]

Le *Kouei tsang* (Cf. *Chan hai king*, chap. 15) écrit K'ong-sang (Mûrier creux) et en fait la demeure azurée de Hi-ho (la mère ou le conducteur du Soleil). On remarquera que le *Kouei tsang qui a conservé les données mythiques relatives* à *Hi-ho* et à *K'ong-sang passe pour être le livre divinatoire particulier au pays de Song*.

(1160) Cf. p. 359 et suiv.

(1161) Cf. *Chan hai king*, chap. 15. Le mari de Hi-ho est le Souverain (Ti) Tsiun. Tsiun est aussi le mari de la mère des Douze Lunes (Cf. *ibid.*, chap. 16). Tsiun figure fréquemment dans les derniers livres (14-18) du *Chan hai king*. Tsiun signifie « éminent » : écrit avec la clef du soleil, il signifie « jour, clarté ». Se reporter note 595.

(1162) Cf. *Ti wang che ki.* (Nous avons vu que K'iông-sang est identifié au K'ong-sang du pays de Lou).

(1163) Cf. *Lu che tch'ouen ts'ieou*, chap. 5, § 5. La marche inverse de Tchouan-hiu est un fait remarquable. Rappr. *Commentaire du Chouei king*, chap. 26.

(1164). Cf. *Tso tchouan*, C., t. III, p. 454. La tradition (cf. gloses au chapitre 1er des Annales et gloses du *Chan hai king*, chap. 4 : mont K'ong-sang) identifient le K'iong-sang habité par Chao-hao avec le Kong-sang du pays de Lou.

(1165) Cf. *Che yi ki*, chap. 1er. Chao-hao est lui-même le Souverain Blanc (= de l'Ouest, du Métal). Noter le mûrier *solitaire* : nous verrons que c'est avec des paulownias *solitaires* que l'on fait aussi des guitares.

— *L'identité de Sang-k'ieou et de Kong-sang est remarquable*, *le mot k'ieou* (*tertre creux*) *pouvant s'employer pour le mot k'ong creux*, Cf. note 123. Mûrier creux et Creux du Mûrier s'équivalent : on peut se demander si Kong-t'ong (Paulownia creux, nom de famille des descendants de T'ang) et T'ong-kong (tombeau de T'ang = demeure du paulownia) ne sont pas des équivalents. (On a vu qu'une tradition fait de K'ong-sang le tombeau de Yi Yin, qui est né de K'ong-sang.) De même que Yi Yin s'appelle Yi du nom de la rivière de K'ong-sang, ici le nom de l'enfant est tiré du tertre où son père et sa mère se sont rencontrés et ont chanté (*en s'accompagnant d'une guitare*).

(1166) Chap. 14. Un passage ancien des *Annales* (Cf. *S. M. T.*, t. V, p. 475) signale que le FILS DE SOUVERAIN, Tche (=CHAO-HAO, lequel précéda au pouvoir TCHOUAN-HIU), fut éliminé au bout de neuf ans. Cf. le bannissement de KOUEN, FILS AÎNÉ DE SOUVERAIN, après neuf ans de stage, Cf. p. 244 et 273.

(1167) Cf. *ibid.*

(1168) Cf. *Chan hai king*, chap. 15.

(1169). Cf. *Chan hai king*, chap. 8.

(1170) Cf. Annales, 13e année de Tch'ou. Hiuan-ming avait été nommé directeur du Fleuve le 11e mois de la 3e année du souverain précédent Chao-k'ang. [Cf. *S. M. T.*, t. I, p. 175 : où le genre de mort de Hiuan-ming (appelé Ming) n'est pas indiqué].

(1171) Cf. *Tso tchouan*, C., t. III, p. 454. Inutile de dire que, pour l'histoire, l'ancêtre de T'ang n'est ni Sieou ni Hi et que Hiuan ming est donné pour un nom de fonction.

(1172) Cf. p. 399, n. 1. Le *Lu che tch'ouen ts'ieou*, chap. 15, § 1, fait apparaître les deux Soleils en songe au dernier des Hia. Yi Yin est informé de ce songe par la femme maltraitée de celui-ci. Il en réfère à T'ang qui aussitôt se décide à attaquer le Souverain. T'ang a soin de faire sortir son armée par l'est et de la faire marcher sur l'ouest : il est vainqueur. Mais Yi Yin a prévu que le Soleil de l'Est, victorieux, présageait une sécheresse pour les Chang : cette sécheresse ne peut être évitée. (C'est pour y parer que T'ang au bout de 7 ans de calamités dut se décider à se dévouer pour son peuple à la Forêt des Mûriers. — On verra plus loin que les Chaudrons (talismans dynastiques) ont pour caractéristique de bouillir tout seuls.

(1173) Chap. 3.

(1174) Cf. trad. Biot, t. II, p. 34-35.

(1175) Cf. *Lu che tch'ouen ts'ieoiu*, chap. 5, § 5.

(1176) Cf. Tchouang tseu, chap. 14, trad. Wieger, p. 321. Le texte donne une analyse métaphysique des trois parties de la danse : elle est dite exprimer l'union du Yin et du Yang, l'action lumineuse du Soleil et de la Lune, la production des êtres, etc.

(1177) Cf. *Tcheou li*, trad. Biot t. II, p. 34-35. De même, la danse Yun-men s'exécute à l'aide de guitares de Yun-ho et la danse Ta Tchao à l'aide de guitares de Long-men. Il faut à chaque musique des instruments appropriés. Hien-tch'e est le lieu où se baigne le Soleil Levant : les guitares faites avec l'Arbre du Soleil Levant peuvent seules jouer la musique Hien-tch'e.

(1178) Cf. Tchouang tseu, chap. 11, trad. Wieger, p. 287, et *S. M. T.*, t. I, p. 30. Le *Chou yi ki* (qui écrit signale sur ce mont des stèles de Yao et de Yu) en parle immédiatement après avoir parlé de K'ong-sang et de ses guitares.

(1179) Chap. 9 *in f*. Le Paulownia creux s'oppose :

1. à la grotte (grotte rouge ?) située à l'extrême Sud (citée au *Chan hai king*, chap. 1) ;
2. au Levant et
3. au Couchant (nommé Ta Mong et non pas Mong-tch'e (le Marais de Mong), nom usuel].

(1180) Cf. *S. M. T.*, t. I, p. 117. Le tribut de paulownias solitaires destinés à faire des instruments de musique est fourni par la province de Siu ; il s'accompagne d'un tribut de terre de cinq couleurs (destinée aux autels des dieux du sol), de pierres sonores de la rivière Sseu, et de plumes de faisan du Mont Yu. Tous ces objets ont des usages rituels : nous verrons que les plumes de faisan du Mont Yu (Mont de la Plume, où Kouen fut banni) servaient aux danses des Hia dont Kouen était l'Ancêtre : le Lieu-Saint, si l'on peut ainsi dire, est chanté et dansé à l'aide d'objets empruntés au Lieu-Saint.

(1181) Cf. *Li ki*, C., t. II, p. 91. Cet instrument s'oppose au tigre sonore qui sert à marquer la fin des morceaux. *Le mot K'iàng se prononce aussi Kōng et signifie* : *creux, vide*. L'instrument est plus souvent appelé Tchou. Il en est question dans le *Che king* (C., p. 430). Le bâton qui servait à frapper s'appelait Tch'ouei ou Tch'e. — Le *Li ki* nous apprend (C., t. I, p. 279) que lorsque le Fils du Ciel donnait des instruments de musique à *un prince du plus haut rang*, l'envoyé qui les présentait tenait en main la caisse sonore (Tchou = Kiang). On y voit encore que pour un prince, on plaçait entre les deux cercueils cette caisse sonore (*ibid.*, t. II, p. 256). [On sait que les cercueils anciens ressemblaient à des auges de bois ou de pierre. Yi Yin passe pour avoir été enterré à Kong-sang.]

(1182) Tel est d'après Colquhoun, l'usage des Lolo (Cf. *Fêtes et Chansons, p.* 288). On sait que les anciens Chinois chantaient lorsqu'ils pilaient le grain dans un mortier. Cf. *Li ki*, C., t. I, p. 51.

(1183) Cf. *Mou t'ien tseu tchouan*, chap. 5, où il est dit que les tambours servent à la guerre ; une lacune empêche de savoir à quoi servent les guitares. Le *Ling-kou* (tambour des Esprits) est donné comme un tambour triple (à six faces) ; il servait pour les Esprits de la terre (Cf. *Tcheou li*, trad. Biot, t. I, p. 265) ; il s'oppose au tambour à huit faces, dit tambour du tonnerre, employé pour les Esprits du Ciel, et au tambour à quatre faces réservé aux Ancêtres.

(1184) Le duc Mou de T'sin reçut en cadeau du Fils du Ciel un *tambour* (tamtam ?) *de métal* en 623 avant J.-C. Cf. *S. M. T.*, t. II, p. 45.

(1185) Cf. CHAVANNES, *Mission archéol. Planches* n° 504 et 508. Voir encore HEGER, *Alte Metalltrommeln aus Südost-Asien*, Leipzig, 1902. PARMENTIER, *Anciens tambours de bronze*, in B.E.F.E.-O., XVIII, t. I, et *ibid.*, XXIII, p. 408, une note de M. Goloubew sur les tambours magiques en Mongolie (ces tambours qui servent aux chamans, sont en bois. Certains rappellent un des types de tambours métalliques. Sur la peau de cerf qui est tendue sur la caisse, se trouvent des dessins rouges. Sur l'un d'eux se voit une grenouille).

(1186) Cf. *Tso tchouan*, C., t. II, p. 338 et suiv., récit d'un siège où l'on voit les assaillants aller, par bravade, couper les arbres d'une porte [les Portes sont des Dieux du Sol : ce sont aussi des lieux de rendez-vous ; Cf. *Fêtes et Chansons*, p. 62 et 33] afin d'en faire des GUITARES pour leur seigneur. — Cf. *ibid*, p. 183, la mention d'un arbre dont il est tiré à la fois un cercueil et un luth. Selon la tradition, les premiers tambours furent des jarres de terre (recouvertes par la suite d'une peau de cerf) ; de même, les premiers cercueils, toujours selon la tradition (Cf. *Li ki*, C., t. I, p. 118), auraient été en terre cuite.

— M. Bonifacy a noté que tandis que chez les Lolo les morts sont représentés par des figurines en bois de 10 centimètres de hauteur (comparer les tablettes chinoises), les Laqua ont un autel domestique formé par des étagères supportant des urnes où, disent-ils, se trouvent les âmes des ancêtres. Les rites qui chez les Lolo et les Laqua opèrent le transfert des âmes dans les urnes ou les figurines, ressemblent aux rites chinois qui préparent l'union du Houen (âme-souffle) et de la tablette (Cf. B. E. F. E.-O., t. VIII, p. 540-541 et 552-553). — On a vu (p. 335) que pendant la saison d'hiver, qui est une saison des morts, les Chinois utilisaient des masques pour fixer l'âme errante (*houen*, âme-souffle des Ancêtres). On utilisait pendant cette saison des tambours de terre. — Le fait que des arbres sacrés (arbres de portes) servent à fabriquer à la fois des caisses sonores et des cercueils est au moins curieux.

(1187) ■ Le *Chan hai king* (chap. *Hai-nei, Hai-wai et Ta-houang*) signale de nombreux arbres aux lieux où se couchent et se lèvent le soleil et la lune.

— # On a déjà mentionné (Cf. note 740) l'arbre P'an et la porte qui s'ouvre à côté de lui. Houai-nan tseu (chap. 4) parle seulement de trois arbres :

- le Fou sang (Fou-mou) Arbre du Levant,
- l'Arbre Jo, Arbre du Couchant qui, sur ses rameaux, porte aussi dix soleils,
- et, entre les deux, l'Arbre Kien, par où montent et descendent les Souverains, et sous lequel, en plein midi, il n'y a ni ombre, ni écho. [Cet arbre est mis en relation avec le Ya-Yu, tué par Yi l'archer, ou par

deux acolytes (voir Chan hai king, chap. 10). Il est dit ressembler à un bœuf]

— [On a vu qu'il n'y a, non plus, ni écho ni ombre au lieu où se trouve le *Laboureur Hia*, décapité par T'ang après sa victoire sur les Hia (Cf. plus haut, p. 313, et *Chan hai king*, chap. 16). Ce laboureur sans tête semble être un génie de la sécheresse.]

Houai-nan tseu (chap. 4) énumère ensuite les 8 Portes du Monde ; elles sont en relation avec les 8 Vents et les différents états du Yin et du Yang. — Dans un passage assez curieux, le même auteur (chap. 7) dit que Houang-ti créa le Yin et le Yang, Chang-p'ing les yeux et les oreilles, *Sang-lin* les bras et les mains. La glose se borne à dire que Chang-p'ing (inconnu par ailleurs) et Sang-lin sont des noms de divinités. Ce passage doit sans doute être interprété en fonction d'une indication fournie par une glose de Wei Tchao au *Kouo yu*, chap. 14. Les diverses parties du corps humain sont mises en relation avec les 8 trigrammes et les 8 vents (pouvoirs magiques) rangés d'après la disposition dite de Fou-hi.

S

Tête

Bouche Cuisse

E Yeux Oreilles **W**

Pieds Mains

Ventre

N

(1188) La Porte du Paulownia est mentionnée au *Tso tchouan* (C., t. III, p. 549-550 : on y voit qu'un gardien y était affecté. Le même ouvrage, t. III, p. 764, raconte le songe d'un homme qui vit son frère (et rival) couché la tête au Nord (comme les morts) ; lui-même, ayant revêtu la forme d'un oiseau, avait le bec touchant la porte du Sud et la queue touchant la porte T'ong : il en conclut qu'il deviendrait prince. — La Porte du Paulownia est donc, de façon certaine, au Nord.

(1189) En 470 avant J.-C. (Cf. *Tso tchouan*, C., t. III, p. 762), un prince de Song mourut au cours d'une promenade à l'étang de K'ong ; le corps fut ramené en passant par K'ong-t'ong : *on admet que le marais de Kong est le marais de K'ong-t'ong.*

(1190) Un traité fut conclu, en 545, en dehors de la porte Mong (Cf. *Tso tchouan*, C., t. II, p. 487). Quelques jours avant, un autre traité avait été conclu près de la porte de l'Ouest (Cf. *ibid.*, p. 483) : les camps n'avant pas été déplacés, il y a des chances que Mong-men fût une porte de l'Ouest. — On va voir que Song avait une vieille enceinte et une enceinte nouvelle : ceci peut expliquer qu'il y eut deux portes situées peut-être toutes deux au plein Ouest. Mong-men, en tout cas, semble bien ne pouvoir être que sur la face Ouest des murailles.

(1191) Cf. *Tso tchouan*, C., t. I, p. 155 : un prince de Song y fut tué. Les marais, terrains de chasse, étaient fréquemment le lieu d'attentats.

(1192) Houai-nan tseu (chap. 3) appelle Val du Couchant (Val de Mong) la dernière étape du soleil. On écrit aussi Mong-seu (fe), rivière de Mong ou

Mong-tch'e, étang de Mong ; le lieu est situé près du gouffre Tu et ne se distingue pas du Val du Couchant (où résidait un des délégués cardinaux de Yao).

(1193) Le *Tso tchouan* (C., t. III, p. 338) mentionne une porte Yang où se tenait, en 520, un prince de Song, attaqué par des révoltés et en faveur de qui les soldats manifestèrent leur loyauté en levant en l'air leurs fanions. Le *Li ki* (C., t. I, p. 255, écrit porte du Yang : ce nom ne peut convenir qu'à une porte du plein Sud.

(1194) Cf. *Tso tchouan*, C., t. III, p. 335-336. On voit par ce passage que Sang-lin est apparemment une porte de la vieille enceinte : peut-être en était-il de même de la porte Mong. Les rebelles s'étant emparés d'une porte de l'Est, et les loyalistes, pour leur résister, tenant garnison à Sang-lin, il semble bien que Sang-lin soit une porte de l'Est.

— Le *Wou Yue tch'ouen ts'ieou* (chap. 4) décrit la capitale de Wou dont les 8 portes (de terre ; il y a aussi 8 portes d'eau) symbolisent les 8 Vents. On remarquera que *le plan de la Ville est fait par le Ministre*. On se rappelle que certains Bannis, génies des orients, personnages mythiques, sont des Vents et que la cérémonie d'expulsion se fait aux portes qui sont quatre ; que les quatre expulsés sont, si on additionne les deux listes, 8 ; et qu'enfin le bannissement de Maléficiences correspond à l'acquisition de 2 x 8 Influences bienfaisantes.

(1195) Voir plus haut, p. 379.

(1196) Cf. *S. M. T.*, t. III, p. 351.

(1197) Cf. *Lu che tch'ouen ts'ieou*, chap. 5, § 5.

(1198) Cf. *ibid.*

(1199) Cf. *Tso tchouan*, C., t. II, p. 253. Nous allons revenir sur ce passage.

(1200) Cf. Tchouang tseu, chap. 3, trad. Wieger, p. 227. La danse Hien-tch'e n'est pas nommée, mais désignée par une de ses parties nommée King cheou.

— Ce passage est très remarquable : il y a peu de chance que Tchouang tseu ait évoqué ces danses à propos d'un boucher en train de dépecer un bœuf, si ces danses elles-mêmes n'avaient pas accompagné le dépècement d'une victime.

(1201) Nous verrons plus loin que Houai-nan tseu l'emploie à propos du dévouement de Yu le Grand.

(1202) Cf. *Lu che tch'ouen ts'ieou,* chap. 12. Le serment eut lieu près de la rivière Kong-t'eou où la victime fut jetée. Le commentateur entend que le vicomte de Wei reçut le droit de se servir de la musique de Sang-lin. Dans son chap. 9, Lu Pou-wei parle simplement de Sang-lin ; de même, chap. 15.

— On ne sait où se trouvait Sang-lin. La glose à Lu Pou-wei, chap. 15, analyse Sang-lin par Forêt du Mont des Mûriers. Houai-nan tseu, chap. 19, écrit aussi que T'ang se dévoua à la Forêt du Mont des Mûriers. Il est question d'un Mont des Mûriers à propos d'un sacrifice fait par les gens de Tcheng (Tcheng est un État du Ho-nan, voisin de Song), en 525 avant J.-C., afin d'arrêter une sécheresse (cf. *Tso tchouan,* C., t. III, p. 272 et *Fêtes et chansons,* p. 193).

(1203) Lu Pou-wei écrit [], de même Houai-nan tseu, chap. 4, et le *Eul ya,* chap. 9. Il en est de même du *Tso tchouan* (par ex. C., t. III, p. 335, où il est question d'une tentative d'attentat préparée à l'occasion d'une chasse dans ce marais). [Voir *ibid.*, t. I, p. 499, un récit d'une chasse faite à Mong-tchou en l'honneur d'un seigneur de Tch'ou, où est bien indiqué le caractère cérémoniel

des chasses. Un vassal qui a mal conduit son char est battu. La chasse offerte suit une offre de vivres : l'une et l'autre politesses sont considérées comme étant des témoignages d'assujétissement. Song se déclare le vassal de Tch'ou en mettant à sa disposition le marais qui est l'apanage de sa famille.]

(1204) Cf. Mei ti, chap. 8.

(1205) Rien, dans le texte, n'indique cette possession : l'invocateur parle et c'est la voix de l'Esprit qu'on entend. Le glossateur explique que la divinité a pris possession de l'invocateur.

(1206) Ici encore rien n'indique que le bélier est animé par l'esprit divin : pour Mei-ti la chose paraît aller de soi.

(1207) Noter l'emploi de [], terme caractéristique des fêtes : il est employé dans le *Che king* par les filles qui invitent les garçons à les suivre, cf. *Fêtes et Chansons*, p. 106 ; Cf. p. 2, 222 et 476.

(1208) Mei ti emploie le mot [] « Li » (qui s'entend d'ordinaire des esprits malfaisants) pour le mot « temple ancestral ». Tout l'ensemble du passage suppose que le *coupable était chargé des sacrifices aux* ANCÊTRES : Mei ti, cependant, place la scène à Sang-lin. Sang-lin est donc le Centre Ancestral de Song.

(1209) On a vu, note 546, que les flèches offertes à l'occasion de la naissance d'un héritier présomptif étaient offertes au Dieu du Sol et aux Portes cardinales de la ville. Sur les rapports des Ancêtres et du Dieu du Sol, voir p. 126 et suiv.

(1210) Voir sur ce point *Fêtes et Chansons*, p. 196 à 202. À Tcheng, les naissances s'obtenaient dans le Lieu-Saint local à l'aide d'orchidées. Un prince de Tcheng naquit d'une orchidée donnée en songe à sa mère par un de ses ancêtres qui lui dit : « Fais de cela ton fils ». Le mari donna, lui aussi, à sa femme, une orchidée qui fut un titre de paternité et un gage de pouvoir. L'enfant fut nommé : orchidée. Il mourut quand on coupa les orchidées.

(1211) Cf. *Fêtes et Chansons*, p. 166.

(1212) Cf. *Che yi ki,* chap. 2.

(1213) Cf. Houai-nan tseu, chap. 3.

(1214) Lu Pou-wei (chap. 6, § 3) donne une version différente de l'histoire de Kien Ti : elle et une suivante étaient enfermées sur une tour à neuf étages (le Ciel a 9 étages) quand le Souverain envoya vers elles une hirondelle. Les deux femmes luttèrent pour l'attraper ; l'hirondelle laissa tomber deux œufs et s'envola vers le Nord : les deux filles chantèrent alors un *poème qui est l'origine des chants du Nord* (témoignage assez curieux sur l'origine des chansons du *Che king*).

— Le thème de la Tour de Kien Ti se retrouve dans le *Li sao* (trad. Hervey de Saint-Denys, p. 42). Faut-il y voir la trace d'un usage qui aurait consisté à enfermer les jeunes filles et à leur interdire le contact de la terre ? Faut-il le rapprocher du thème de l'emprisonnement du Chef, tel que le subit T'ang (dont l'emblème fut le Soleil Levant) ? On a vu l'importance des miradors situés près des marais et où l'on tirait de l'arc. On connaît, d'autre part, le thème du bain du soleil. Enfin, l'on a pu sentir la parenté qu'il y a entre le Soleil et le Chef.

Or, le *Chan hai king* indique un thème qui pourrait être de grande importance : C'EST CELUI DU BAIN DU CHEF (Chouen, semble-t-il, a subi une épreuve de l'eau). Par exemple, on trouve mentionné au chapitre 15 un gouffre où Chouen (*précisément*) se lava et, plus loin, un autre gouffre où se lava le maître de

Kouen-wou. Kouen-wou est le nom d'une montagne riche en cuivre, d'une épée, et d'un personnage mythique : c'est aussi le nom de la 7e étape du soleil, celle où il est au plus haut de sa course (cf. Houai-nan tseu, chap. 4). On remarquera qu'un appendice du *Yi king* (trad. Legge, p. 432) assimile l'hexagramme Li *au soleil, à l'éclair, à l'anneau, au casque, à l'épée, au sabre*. Voir plus loin, note 1413, le passage de Wang Tch'ong relatif aux miroirs solaires et lunaires et aux épées. Au chapitre 16 du *Chan hai king* se trouvent mentionnés les Trois Étangs que mangea Kouen-wou. Ils sont situés au Couchant. À côté est une femme vêtue de vert qui protège sa figure avec ses manches. La même femme (chap. 7) est dite avoir été, dès sa naissance, brûlée par les Dix Soleils. — Tchouan-hiu [le Souverain qui partit du couchant pour habiter à Kong-sang (Mûrier creux)] s'est, lui aussi, lavé dans un abîme (*Chan hai king*, chap. 17) près duquel sont trois énormes mûriers sans branche.

(1215) *S. M. T.*, t. I, p. 190. Il convient de noter que, selon l'histoire, l'apparition des mûriers fut considérée comme néfaste. Cf. sur ce fait le *Louen heng*, trad. Forke, t. II, p. 22 et 340. Les mûriers miraculeux de T'ai-meou (des Yin) sont le pendant des dragons miraculeux de K'ong-kia (voir p. 556 et suiv.) des Hia. Or, les Dragons apparaissent comme l'Emblème héraldique et les Grands Ancêtres des Hia : pourtant leur venue est dite néfaste.

(1216) Les Annales la font commencer la 19e année de T'ang (monté sur le trône royal la 18e année de son règne princier) et finir la 24e année. Mei ti, (chap. 1) la fait durer 5 ans et l'oppose à l'inondation subie par Yu qui dura 7 ans. Kouan tseu (chap. 22) la fait durer 7 ans et l'oppose à l'inondation de Yu qui dura 5 ans. — Tchouang tseu (chap. 17, trad. Wieger, p. 345) oppose les 7 années de sécheresse de T'ang aux 9 années d'inondation de Yu.

(1217) Annales, 25e année de Yu. Il s'agit de l'hymne Ta Po (Ta Hou) inventé par Yi Yin, selon Lu Pou-wei, et que la tradition tend à identifier avec l'hymne et la danse de Sang-lin.

(1218) Chap. 2.

(1219) Le mot [] s'emploie à propos des mesures (rituelles) de défense contre l'incendie ou les éclipses (cf. Li ki, C., t. I, p. 439), il signifie : « porter secours en cas de Malheur et délivrer du Malheur ».

(1220) Tenue de deuil. Comparer la tenue du prince qui se rend à l'ennemi victorieux ; cf. plus haut, p. 132 et suiv., et note 314.

(1221) Le texte porte le mot Pei glosé par Pei « bordure de drapeau » ou « drapeau à bordures flottantes ». Le fait que T'ang porte son fanion est très remarquable. Le mot [1] qui précède le mot drapeau peut se traduire par « déplié », mais peut signifier « étoile » ou « étoffe ». Une autre version donne « portant des vêtements de toile » (signe de deuil). Les glossateurs préfèrent la première version, sans s'expliquer sur le sens de [1].

(1222) *Celui qui ouvre la marche à l'enterrement porte un bouquet de chiendent* (cf. *Li ki,* C., t. II, p. 186 et 255). Le chiendent a des vertus purificatrices : il sert à filtrer le vin du sacrifice (cf. *ibid.*, t. I, p. 618). Il sert aussi de *litière aux victimes que l'on offre* (cf. *Fêtes et chansons*, p. 123-124). Voir note 314, à l'occasion d'une reddition, la mention d'un étendard de chiendent. — Comparer p. 324 les rites par lesquels le général se dévoue : le don qu'il fait de lui est total, mais la prise de possession définitive (par le Dieu) est différée.

(1223) *Lu che tchouen ts'ieou,* chap. 9, § 2. Mei ti (chap. 4) reproduit sensiblement la même prière et emploie la même formule : « s'offrit

personnellement en victime ». Siun tseu (chap. 19) donne une formule de la prière, curieuse par sa forme de litanie :

> « Est-ce que mon gouvernement n'est pas juste ? Est-ce que je fais souffrir le peuple ? Pourquoi la sécheresse est-elle à ce point extrême ? Est-ce que je bâtis avec trop de luxe ? Est-ce que le bavardage des femmes réussit auprès de moi ? Pourquoi la Sécheresse est-elle à ce point extrême ? Est-ce que règne l'usage des présents [mot à mot : des couches de joncs (sur lesquelles les présents doivent être offerts)] ? Est-ce que surgissent les délateurs ? Pourquoi la sécheresse est-elle à ce point extrême ? »

(Cf. *Che king,* C., p. 395, le vers qui commence toutes les strophes d'un chant pour demander la pluie : « Que la sécheresse est donc grande ! » Noter la formule sur les *présents.*

(1224) Cf. *Tso tchouan,* C., t. II, p. 253. K'ong Ying-ta, dans son commentaire, cite un passage du *Chou tchouan* rapportant cette tradition. Il y est dit encore que T'ang se coupa les cheveux, se rogna les ongles et, s'offrant personnellement en victime, fit une prière au *Dieu du Sol de Sang-lin.* — On remarquera que *Sang-lin est qualifié de Dieu du Sol.*

— Ce passage a été cité par M. Chavannes (*Dieu du sol*, *T'ai chan*, p. 475).

— Un récit analogue figure au *Ti wang che ki :* il a été cité par Forke (trad. du *Louen-heng,* t. II, p. 16) à propos d'un passage où *Wang Tch'ong* fait allusion au sacrifice de T'ang.

M. Chavannes (*S. M. T.*, t. IV, p. 489), note, à propos du dévouement de T'ang, que la comparaison des textes montre le

> « travail d'épuration que la tendance rationaliste du Confucéisme a fait subir aux textes antiques pour les dépouiller de tout ce qui pouvait paraître bizarre au bon sens d'une époque plus moderne : ainsi s'explique sans doute le défaut d'archaïsme qui est si sensible dans bon nombre de textes classiques dont l'origine est cependant fort ancienne. »

Il faut ajouter à cette remarque que le travail d'épuration a été poussé plus loin pour les textes historiques que pour les autres. Forke (*loc. cit.*) signale qu'un passage de la prière de T'ang notée par le *Ti wang che ki* se retrouve au *Chou king* dans une *harangue* de T'ang. Ce fait est caractéristique et *révèle les procédés de composition des harangues pseudo-historiques qui constituent la majeure partie de l'histoire chinoise ancienne.*

(1225) Cf. *S. M. T.*, t. IV, p. 379. En 489, un *roi* de Tch'ou tomba malade et un prodige céleste apparut. Un grand annaliste consulté prédit une Calamité et ajouta qu'on pouvait la transférer sur un général ou un conseiller. Le roi s'y refusa, malgré les prières des siens. Confucius le loua. Cf. *Tso tchouan,* C., t. III, p. 632.

— On a vu p. 411 que le duc de Tcheou se substitua à son frère éprouvé par la maladie.

— Voir *Tso tchouan,* C., t. III, p. 319 et suiv. un long développement sur un cas de substitution qui prend un caractère pénal et politique.

(1226) Cf. C., p. 391 et suiv.

(1227) Cf. *Tso tchouan,* C., I, 153. Ces aphorismes sont employés à propos d'un prince de Song qui, ayant, à la suite d'une inondation, reçu des condoléances, avait répondu humblement : « c'est parce qu'en vérité j'ai

manqué de respect, que le Ciel a fait descendre cette Calamité. » — L'État de Song sera prospère, dit celui qui entendit cette réponse. La Vertu du prince s'était surtout manifestée par l'emploi *d'un mot exact* ; il s'était désigné par l'expression « petit orphelin » (et non par l'expression : « homme de peu de Vertu » qui est le pronom de la première personne habituel pour un prince.) « Petit orphelin » est le pronom de la première personne qui convient en cas de calamité. *L'expression équivalente est pour un Roi : Homme unique* (dont le sens est à la fois « moi, unique responsable » et « moi, réduit à mes seules forces »).

(1228) Voir plus haut, p. 130 et suiv. Cf. *Tso tchouan,* C., t. II, p. 50 :

> « quand une montagne s'écroule ou qu'un cours d'eau se dessèche, le prince se prive d'un repas complet, revêt des vêtements simples, monte sur un char sans ornement (*ainsi fit T'ang*), supprime la musique, *va demeurer hors de sa ville.* Il ordonne à l'invocateur d'offrir des pièces de soie aux Esprits. IL FAIT ÉCRIRE L'AVEU DE SES FAUTES par le grand Annaliste. »

On a vu plus haut que le départ du général pour la guerre s'accompagne d'un dévouement (cf. Houai-nan tseu, chap. 15, voir plus haut, note 795). Le général porte un habit funéraire. Il se coupe les ongles (la glose dit : des pieds et des mains). Le dévouement du général doit être total parce qu'il est chargé d'un pouvoir total : le prince lui passe l'*imperium* (celui-ci ne s'étend pas à la capitale).

(1229) Cf. chap. 3. La valeur de *p'ien* est attestée par un passage relatif à Yu le Grand, qui (et pour les mêmes raisons) était aussi à demi desséché. Le passage relatif à Yu sera étudié plus loin. Les glossateurs de Siun tseu citent une note de Tcheng Hiuan au *Chang chou ta tchouan ;* Tcheng écrit « T'ang avait une moitié du corps desséchée= paralysée. » Le *Chan hai king,* chap. 16*,* parle d'une femme-poisson, laquelle ne serait autre que le Souverain Tchouan-hiu mort et métamorphosé : cette femme-poisson est un poisson hémiplégique (p'ien-k'ou) ; il en est question à propos d'un peuple à visage humain et à corps de poisson, lequel est le petit-fils de Yen-ti, le Souverain flamboyant, génie du Feu. — Se rappeler le costume mi-parti des exorcistes (voir p. 324) mi-rouge (= Yang = Feu) mi-noir (= Yin = Eau),

(1230) Cf. *Li ki*, C., t. I, p. 261, et *Tso tchouan,* C., t. I, p. 327. [css : cf. note 1147]— Ceci revient à reconduire à son foyer d'origine la force maléficiente. On peut aussi la combattre à l'aide d'une force antithétique. Voir note 770.

(1231) Cf. *Yen tseu tchouen ts'ieou,* chap. 1. (Cf. *Chouo yuan*, chap. 18.) L'expression *lou* (rosée) évoque le plus souvent l'idée de *en plein air.* Un passage du *Tso tchouan,* C., t. II, p. 569, parlant d'objets que pourraient gâter la chaleur ou l'humidité, si on les laissait exposés au soleil et à la rosée, prouve qu'il faut ici entendre *rosée* au sens précis.

(1232) Hiong-yi passe pour avoir vécu au début de la dynastie des Tcheou et pour être le premier des ancêtres de Tch'ou qui reçurent un fief et un nom de famille (cf. *S. M. T.*, t. IV, p. 340.) — Il fut question de lui en 530 à propos des trépieds magiques des Tcheou dont Tchou voulait s'emparer. (Cf. *S. M. T.*, t. IV, p. 361.) — M. Chavannes traduit : *pou-lou* par « exposé à la rosée », sur la foi d'un commentateur : on a vu, à la note précédente, que les deux mots doivent être pris dans leur sens précis. — Cf. l'épreuve de Chouen dans la brousse et les thèmes utilisés à propos des pèlerinages de Ts'in Che Houang-ti au T'ai chan et au Mont des femmes de Chouen (cf. p. 285). Sur l'exposition du prince en plein air, cf. *Commentaire du Chouei king,* chap. 15.

(1233) Cf. *Tso tchouan,* C., t. II, p. 253. Cf. trad. Legge, p. 446.

(1234) Cf. *S. M. T.*, t. I, p. 92.

(1235) Cf. le chapitre *Ming t'ang wei du Li ki* (trad, Couvreur, t. I, p. 725-741) expressément écrit pour montrer les droits des princes de Lou et pour prouver que la tradition rituelle de Lou est bien l'exacte pratique des Tcheou.

Le sacrifice dont il est question dans le texte du *Tso tchouan,* le sacrifice Ti, est un grand sacrifice triennal. Le Tsi fa (*Li ki,* C., t. II, p. 257 et suiv.) indique les héros à qui les différentes dynasties adressaient ce sacrifice (les Hia à Houang-ti, les Yin à Ti K'ou, mari de Kien Ti, Mère de leur Race, — les Tcheou, de même, à Ti K'ou, mari de Kiang Yuan, Mère de leur Race). La règle (*Li ki, ibid.,* t. I, p. 745) est que le sacrifice est fait en l'honneur du Héros dont est sortie la Race. (Cf. *ibid.*, p. 749 et 775 : *Seul un Roi peut offrir le sacrifice Ti.*) — Il est à remarquer que le passage qui nous occupe établit un parallélisme entre le sacrifice Ti fait à l'aïeul mythique et la danse de Sang-lin : le fait est d'autant plus significatif que Sang-lin est déclaré se manifester, comme le font les Esprits et les Mânes.

Le *Ming t'ang wei* déclare que les princes de Lou, de même que les Rois Tcheou, faisaient exécuter les sacrifices et les danses, possédaient les vêtements et les ustensiles de toutes les dynasties précédentes : la dynastie régnante a acquis ces droits par conquête. Mais comment les exerce-t-elle ? Il faut qu'elle ait à sa disposition des exécutants qualifiés, c'est-à-dire des descendants des races déchues.

À propos, précisément, des conquêtes faites par Song et Tsin dont le banquet qui nous occupe célébra la victoire, le *Tso tchouan* (C., t. II, p. 254) raconte que Tsin

> « demanda et obtint que *l'annaliste de l'intérieur* des Tcheou (GARDIEN DES ARCHIVES) choisît l'un des membres de la famille dont la seigneurie venait d'être supprimée et l'établit *dans une ville de Tsin* comme successeur de ses ancêtres.

Le texte ajoute : « c'était conforme à la règle ». On notera, fait suggestif, que *si Tsin a donné le territoire à Song, il garde à sa disposition les représentants de la race qui a des droits divins sur ce territoire.*

En 661 (*S. M. T.*, t. V, p. 11), Tsin attaque la seigneurie de Houo. Tsin a pour général Tchao Sou, membre de la famille Tchao qui tient à s'inféoder le lieu saint de Houo, le mont du Houo t'ai chan, où elle prétend que son aïeul Fei-lien est enterré. Le prince de Houo est battu, mais il réussit à s'échapper et se réfugie dans le pays de Ts'i. Houo est annexé. Le Houo t'ai chan produit une sécheresse. Tchao Sou va chercher à Ts'i le prince de Houo, non pas précisément pour lui rendre son État, mais « pour qu'il s'acquitte des sacrifices au Houo t'ai chan ».

La danse, propre aux Yin, dont disposaient les Tcheou est la danse Ta Hou, qu'on a tendance à confondre avec la danse Sang-lin. On peut se demander si Sang-lin n'était pas une danse plus caractéristique que Ta Hou du génie familial des Yin : seuls, les descendants de T'ang ont le droit de l'exécuter.

(1236) Le texte dit seulement, dans un raccourci remarquable : « Sang-lin apparut ». Les commentaires n'ajoutent rien.

(1237) Cf. p. 208 : Confucius, à l'entrevue de Kia-kou, décline aussi l'offre d'un festin. Dans le cas de Kia-kou, même en laissant de côté le guet-apens tenté pour s'emparer réellement du prince de Lou, il n'est pas douteux que le but visé était une inféodation. On remarquera qu'à Kia-kou, aussi, il y eut danse et que le *drapeau du chef* joua un rôle décisif. — Siun Ying, le conseiller prévoyant, a été, au cours de la campagne, en opposition constante avec les

deux autres généraux (cf. *Tso tchouan,* C., t. II, p. 250 et suiv.). Tous trois représentent de grandes familles rivales. Siun Ying accuse ses rivaux d'avoir monté toute l'expédition pour la faire aboutir à un échec dont la responsabilité retomberait sur lui. Il eut sa revanche, à propos de la maladie du prince, en détournant la calamité produise par Sang-lin, sur les conseillers qui avaient poussé à accepter la représentation. Ici encore le modéré a le beau rôle : Siun Yen et Che-kai ont eu le tort de trop vouloir pour Tsin.

(1238) Voir note 1235.

(1239) Le commentaire déclare que la consultation des sorts fit voir que Sang-lin était à l'origine du *souei :* ce mot désigne les Malheurs causés par un Esprit. Le *Tso tchouan* (C., t. III, p. 30-31) l'emploie à propos d'une maladie d'un prince de Tsin causée par deux êtres qui sont des Génies Fondateurs de Races et dont l'un est une constellation tandis que l'autre est une divinité fluviale. — Le caractère *souei* se retrouve au *Tso tchouan* (*ibid.,* t. III, p. 632) à propos d'une Calamité (maladie) envoyée au prince de Tch'ou par le Fleuve Jaune. Le prince se refuse à sacrifier parce qu'il n'a pas le droit de sacrifier au Fleuve. Le sacrifice est appelé ici *yong* (cf. *ibid.,* p. 33). *Yong,* sacrifice déprécatoire, a même valeur que « prière, dévouement pour conjurer une calamité ».

(1240) Cet étendard est appelé *l'étendard Hia.* Legge (p. 446) et Couvreur (t. II, p. 254) traduisent tous deux par *le grand étendard.* Les glossateurs disent en effet que l'étendard Hia est un grand étendard. — Le mot *Hia si*gnifie « Été » et est le nom de la dynastie fondée par Yu. [Nous verrons plus loin que, dans le *Yu kong,* Hia est l'épithète de plumes de faisan fournies en prestation et provenant du Mont Yu où fut exilé et mourut Kouen, père de Yu.] — Le geste fait par le chef des danseurs avec l'étendard Hia (c'est ce geste et la vue de l'étendard qui effrayent — et rendent malade — le prince de Tsin) est indiqué par un mot que les glossateurs interprètent par « faire ranger, mettre en rang », mais qui a le sens exact de « front, têtes ». Il semble que le geste se rapportait à la tête des danseurs, et qu'il fut fait au moment où ils entraient et où le duc de Tsin les aperçut. Leurs têtes avaient-elles un aspect particulièrement horrifiant ? *Portaient-ils des masques ?* On a vu que la sécheresse subie par les Chang est un effet de leur victoire sur les Hia (et des mesures prises à propos du Dieu du Sol des Hia). On a vu aussi que T'ang, au moment de sa victoire passe pour *avoir coupé la tête* d'un personnage nommé *Hia-keng* (cf. p. 313), le laboureur Hia (des Hia ? de l'Été ?) qui habite au Nord-Ouest (il n'y a là ni ombre ni écho). Hia-keng ressemble étrangement d'une part à Keng-fou (le Laboureur), Dieu de la sécheresse, noyé au cours des cérémonies d'avènement de l'année, et, d'autre part, à Hing-yao qui lutta contre le Souverain, lut décapité et se transforma en *danseur sans tête.* Les démons de la sécheresse sont aussi des danseurs sans tête. — On se rappelle que le Roi Wou des Tcheou, quand il eut vaincu le dernier des Yin, suspendit sa tête à son drapeau que blasonnait le Corbeau Rouge. — Les glossateurs se bornent à dire que le duc de Tsin eut peur parce que l'étendard Hia n'était point ordinaire. — Mais on a vu plus haut qu'un passage de Tchouang tseu ne se comprend bien que si la danse Sang-lin, comme la danse Hien-tch'e, commémorent et représentent le dépècement d'une victime.

(1241) Voir au *Tso tchouan* (C., t. I, p. 348), le récit du repas où le futur duc Wen de Tsin arrache au duc Mou de Ts'in une promesse à l'aide d'une joute de chants.

La joute de chants pouvait s'accompagner d'autres joutes (le concours à l'arc en musique en est une). En 529, au cours d'un repas donné par Tsin à Ts'i (cf. *Tso tchouan, ibid.,* t. III, p. 195), on joua au jeu du goulot (il s'agissait de faire

entrer des flèches dans le goulot d'une jarre). Tsin joue le premier ; un vassal s'écrie :

> — Notre vin égale en quantité l'eau de la Houai et notre viande formerait une montagne égale au Mont Tch'e : si notre prince atteint le but, il sera chef des princes !

Tsin atteignit le but et ce fut le tour à Ts'i de jouer. Le prince, avant de lancer ses flèches, dit :

> — Notre vin égale en quantité l'eau de la Cheng et notre viande formerait une grande colline. Si j'atteins le but je m'élèverai et je prendrai la place du prince, de Tsin.

Il atteignit le but ; une rixe faillit s'en suivre ; la réunion fut levée précipitamment.

Ces joutes rappellent les *joutes de hâbleries* du début de l'année, où le peuple, pour un plaisir d'un moment, se ruinait (voir p. 321). Noter que les hâbleries portent sur le vin et la viande, (nourriture noble).

(1242) La dignité ancienne des Yin conférait aux princes de Song un prestige particulier. Voir *Tso tchouan*, C., t. I, p. 365.En 634, Tcheng reçut Song et s'informa du cérémonial à suivre ; on lui dit :

> — Les princes de Song sont des descendants d'une (des trois) dynasties. À la cour des (Rois) Tcheou, ils sont traités en hôtes (et non en vassaux). Quand le Fils du Ciel fait un sacrifice, il envoie un présent de viande de sacrifice (à Song). En cas de deuil (le Fils du Ciel) salue Song, (quand celui-ci apporte ses condoléances).

Song honore à la fois et humilie le puissant Tsin, son bienfaiteur, en faisant parade de sa gloire ancienne et toujours puissante. Dans l'hommage, l'aspect de rivalité est encore sensible.

(1243) Un fait remarquable signale le prestige religieux de Song. Les chaudières magiques des Hia, talismans royaux des trois dynasties, tombèrent dans l'eau, s'enfoncèrent et devinrent invisibles, quand le Dieu du Sol de Song disparut (*S. M. T.*, t. III, p. 483). Sang-lin n'est-il pas le Dieu du Sol de Song ?

(1244) L'expression « homme unique » ne vaut au sens strict que pour le Fils du Ciel.

(1245) Cf. *Fêtes et chansons*, p. 195 et suiv.

(1246) J'admets la parenté de Kong-sang et de Sang-lin. — L'étude de la fondation des Hia justifiera l'hypothèse que j'avance, avec plus de précision.

(1247) T'ang, on l'a vu, n'est pas le seul Souverain qui soit en rapport avec le Soleil. D'autres ont habité K'ong-sang. — Un principe du droit et de la divination (cf. : *Tso tchouan*, C., t. III, p. 100) était que le Soleil en son midi représente la Dignité souveraine. (Je rappelle que le plein midi est Kouen-wou, que Kouen-wou est un souverain, que c'est aussi une épée et que le maître de Kouen-wou a pris un bain, tout comme le Soleil. (Voir note 1214.))

(1248) On a vu (cf. p. 113 et suiv.) que la danse commémorative du triomphe du Roi Wou (un drapeau — sans doute blasonné — figure à ce triomphe, cf. p. 387) semble avoir servi aux historiens dans le récit qu'ils font du début des Tcheou.

Sseu-ma Ts'ien introduit dans l'histoire des Yin (cf. t. I, p. 182) deux vers [qui paraissent fort obscurs : on ne sait s'ils sont dits par Kie, dernier des Hia, ou par son peuple] :

Ce Soleil, le jour où il mourra
moi et vous, nous périrons tous.

Ce passage s'éclaire si l'on songe que la lutte entre deux Rois, est une joute de Soleils rivaux : Roi et Anti-Roi, Soleil et Anti-Soleil. [Voir plus haut, p. 399-400 : et remarquer combien il devient invraisemblable que les soleils multiples des Yin (qui s'insèrent dans un ensemble fort bien lié) aient été copiés sur ceux des Tcheou.] Le passage de Sseu-ma Ts'ien est surtout remarquable parce qu'il montre que l'histoire a puisé dans une tradition versifiée : et alors on se demande si celle-ci n'est pas en rapport avec l'affabulation des danses et des drames mythiques.

On se rappelle que, à Kia-kou, le Danseur servit de victime substituée au Chef. On vient de voir que le Héraut dynastique (ministre et rival du prince) est le créateur de la Danse-blason. Il faut rapprocher le fait que l'avènement de Houang-ti est assuré par la victoire qui met celui-ci en possession du drapeau de Tch'e-yeou (ministre et rival). Or, Tch'e-yeou représente une confrérie de danseurs.

III. Chapitre III. — DANSE ET DÉVOUEMENT DE L'ANCÊTRE DES HIA.

(1249) Sur Kouen, se reporter p. 244 et suiv., 265 et suiv.

(1250) Voir note 1229.

(1251) Cf. chap. 19.

(1252) Houai-nan tseu raconte les dévouements de Yu et de T'ang en des phrases strictement parallèles : l'expression [], employée pour Yu, fait pendant à l'expression (consacrée) [], employée pour T'ang : nous avons vu que, quand on parle de T'ang, l'idée qu'on veut souligner est qu'il alla prier en personne : il est clair que c'est là un sens adouci et qu'il faut entendre : accomplit avec sa propre personne le sacrifice de détournement.

Le mot *kiai*, employé à propos de Yu, s'entend aussi dans le sens adouci qu'il a dans l'expression [] « expulser, exorciser pour expulser » (voir p. 298). Il faut comprendre : Yu accomplit avec sa propre personne (en se mettant personnellement en jeu) les rites pour expulser la Calamité. Le glossateur de Houai-nan tseu écrit : pour faire le sacrifice d'expulsion, il se servit de lui-même, de son propre corps, comme de *tche* : tche signifie « matière » ; il a aussi les sens de *présent, gage, otage*. Yu et T'ang remirent leur corps en gage à la divinité propitiée.

Le sens fort du mot *kiai* est : « dépecer ». Il s'emploie en ce sens tout aussi bien pour les hommes que pour les animaux. Un duc de Ts'i voulut faire dépecer (*kiai*) un palefrenier qui avait laissé mourir son cheval favori (cf. *Yen tseu tchouen ts'ieou*, chap. 1).

(1253) Le duc de Tcheou jeta ses rognures d'ongles dans le Fleuve, qui tint ainsi un gage (cf. *S. M. T.*, t. IV, p. 95).

(1254) Cf. Che tseu, chap. 1. Che tseu explique les infirmités de Yu par les travaux qu'il accomplit pour régulariser le cours du Fleuve et qui le firent séjourner dix ans hors de chez lui. Che tseu emploie l'expression « hémiplégique ». Il ajoute que « les pas (de chaque pied) ne se dépassaient pas l'un l'autre ». et que c'est là ce qu'on appelait : le Pas de Yu, Nous reviendrons sur ce fait.

La tradition se borne le plus souvent à signaler que Yu le Grand eut des durillons. Tchouang tseu (chap. 33, trad. Wieger, p. 501) dit aussi que Yu n'avait point de duvet aux mollets, non plus que de poils sur les jambes. Cf. *S. M. T.*, t. II, p. 208. Lie tseu (chap. 7, trad. Wieger, p. 175) signale les durillons, mais n'oublie pas le dessèchement hémiplégique. Lu Pou-wei, chap. 20, § 6, note le visage noir et la démarche caractéristique de Yu.

— Les rivières et les montagnes sont dites produire la pluie : on leur sacrifie aussi bien en temps d'inondation qu'en temps de sécheresse. Le dévouement de T'ang au Mont (les Mûriers, le dévouement de Yu au Fleuve Jaune produisent les mêmes effets sur leur auteur. Possédés par le Dieu, ils s'émacient ; en revanche Ic bon ordre est maintenu dans la Nature : c'en est fini de l'excès de sécheresse ou d'humidité.

(1255) Cf. Houai-nan tseu, chap. 13. (Le Souverain flamboyant, Yen-ti, devint Dieu du foyer ; Yi l'Archer, le vainqueur des Neuf Soleils, devint un Dieu de la maison ou des champs.) Yu, qui se dépensa au profit de l'Empire jusqu'à la mort, devint « Dieu du Sol ».

On se rappelle que la Sécheresse subie par T'ang commença lorsqu'il recouvrit d'un toit le Dieu du Sol des Hia (il avait précédemment, dit-on, voulu le déplacer ; cf. CHAVANNES, *Dieu du Sol, T'ai chan,* p. 460). Le *Louen heng,* chap. 76 (trad. Forke, t. I, p. 519), reproduit à peu près textuellement la phrase de Houai-nan tseu : Yu, ayant dépensé ses forces à cause de l'inondation de l'Empire, en mourut et devint Dieu du Sol.

(1256) Yu passe pour être né d'une graine avalée par sa mère : d'où le nom de la famille qu'il fonda « Sseu ». Cf. *Fêtes et Chansons,* p. 200. — Houai-nan tseu (chap. 19) écrit que Yu naquit d'une pierre (de même que Sie, Ancêtre des Chang, naquit d'un œuf). Le glossateur ajoute qu'il naquit en sortant du sein (de sa mère) que l'on ouvrit (cf. plus haut, p. 254). Un vers du *T'ien wen* se rapporte à ce fait. Les glossateurs signalent que Sie, le Grand Ancêtre des Yin, naquit aussi quand on eut ouvert le sein de sa mère. Heou-tsi, l'Ancêtre des Tcheou, qui fut le compagnon de Yu et devint le Dieu des Moissons, naquit du pas d'un géant et eut une fermeté de montagne comparable au vouloir d'un géant (cf. *Dépôt de l'enfant sur le Sol, Rev. arch.*, 1921, p. 335) : il mourut (par l'effet de *ou* sur) une montagne (cf. note de Wei Tchao au *Kouo yu*, chap. 4. *Lou yu,* de même que Hiuan-ming, Ancêtre des Chang, mourut (dans *ou* par l'effet de) l'eau.

[Hiuan-ming se noya dans le Fleuve Jaune (cf. *Annales,* 13e année du Roi Tch'ou des Hia) après avoir été chargé de régler le Fleuve (11e année de Chao-k'ang). — Heou-tsi passe aussi pour s'être noyé : il se noya (*Chan hai king,* chap. 2) dans le Grand Marais du Nord (que voulut boire K'oua-fou, le vent desséchant. — Heou-tsi, à sa naissance, subit l'épreuve de l'exposition sur un marais glacé) ; sa tombe est une montagne encerclée par l'eau (*Chan hai king,* chap. 11 ; cf. chap. 18). On nous rappelle à son propos une règle dont Che tseu attribue la promulgation à Yu le Grand : ceux qui sont morts sur une colline sont enterrés sur une colline ; ceux qui sont morts dans un marais sont enterrés dans un marais (Che tseu, chap. 2). Les Chinois expliquent la règle en disant que Yu au cours de ses travaux ne voulait point perdre de temps aux funérailles.]

Yu le Grand fut [comme Hiuan-ming et comme son père Kouen (*Annales,* 61e année de Yao)] *chargé de diriger le Fleuve* (*Annales,* 75e année de Yao). *Il fut aussi chargé de faire un sacrifice au T'ai-che* (c'est-à-dire *à la Montagne où se trouve la pierre fendue dont naquit son fils*) la 15e année de Chouen (*ibid.*).

(1257) Nous reviendrons plus loin sur ce fait.

(1258) Yu s'accusa lui-même, comme T'ang : cf. *Tso tchouan,* C., I, 153, et ci-dessus, p. 454.

(1259) Cf. *Annales,* 61e année et 75e année de Yao.

(1260) Houai-nan tseu (chap. 19) écrit « Yang-yu ». Le *Mou t'ien tseu tchouan* (chap. 1) écrit [a b] « Yang-yu (ou Yang-ngeou) ; [Houai-nan tseu dit : le Fleuve de Yang-yu ; le *Mou t'ien tseu tchouan* dit : « le mont de Yang-yu. Il s'agit d'une berge du Fleuve Jaune ; [b] signifie « courbe ».]

- Le Mont de Yang-yu est la première grande étape du Roi Mou dans sa randonnée. [Les *Annales* signalent que le Roi Mou séjourna à Yang-yu la 13e année de son règne]. C'est là, dit le texte, qu'est la capitale du Comte du Fleuve, c'est-à-dire : Ho-tsong ;

  la glose interprète cette expression en disant que le Fleuve (Jaune) est le principal des quatre grands cours d'eau. *Tsong* signifie : « chef de branche familiale, Centre ancestral, Ville où est le temple ancestral, Famille. Dans le *Mou t'ien tseu tchouan,* Ho-tsong est, immédiatement après, donné comme le titre du Comte Yao (Yao-po) ; l'auteur fait suivre les mots Ho-tsong du mot *Che,* qui marque les noms de famille ; et la glose dit que celui qui présidait au Fleuve [c d], faisait de Ho-tsong son nom de famille. Le mot [c] désigne le « Chef de culte ».

- Le *Mou t'ien tseu tchouan,* avant d'indiquer l'arrivée du Roi Mou à Yang-yu, signale que le Roi a chassé et capturé des animaux sauvages afin de sacrifier au Ho-tsong. Le Roi Mou fit en effet un sacrifice (avec immersion d'un anneau de jade dans le Fleuve), par l'intermédiaire de Ho-tsong, Po-yao. L'invocateur parla ensuite au nom du Fleuve et promit au Roi de favoriser son voyage.

- Le *Chan hai king* (chap. 12) cite le Mont de Yang-yu, d'où sort le Fleuve, immédiatement après avoir parlé de la Capitale du Comte du Fleuve, qui est, selon lui, le gouffre de Tsong-ki (ou Tchong-ki).

- Les glossateurs du *Chan hai king* identifient Yang-yu et T'ong-kouan, la passe de T'ong, défilé du Fleuve Jaune. Le *Chan hai king* (chap. 12) le rapproche de Ling-men (défilé de Ling), identifié à Long-men (défilé de Long, passe du Dragon). [Toute la tradition (cf. *Lu che tch'ouen ts'ieou,* chap. 20, et Che tseu, chap. 1, dans le passage où il explique que les travaux de Yu furent cause de son demi-dessèchement et de son pas particulier) admet que ce fut Yu le Grand qui, pour assécher le pays inondé, ouvrit la passe de Long-men et creusa le rapide de Liu-leang.] Le défilé de T'ong est aussi identifié avec le Mont de Yang-houa que le 5e chapitre du *Chan hai king* place à côté de T'ao-lin [la forêt des pêchers où Tsao fou, conducteur du Roi Mou, prit ses chevaux (*S. M. T.*, t. V, p. 9). Le *Mou t'ien tseu tchouan* (chap. 1) parle des deux quadriges du Roi Mou à l'occasion de son séjour à Yang-yu, chez le Ho-tsong Po-yao].

- Yang-houa. [d'où sort (cf. *Chan hai king,* chap. 5) la rivière Yang (il s'y trouve beaucoup de poissons-hommes., les phoques des sinologues ; voir note 777)] est considéré comme étant le mont de Wou-Yue, nommé par Lu Pou-wei (chap. 14) à côté de Yun-mong, marais de Tch'ou, et cité par lui, au même titre (chap. 13), parmi les Neuf Marais. Le *Tcheou li,* énumérant les marais (cf. trad. Biot, t. II, p. 274), parle du Marais de Yang-yu (la glose prétend ne pouvoir l'identifier). Houai-nan tseu (chap. 4), énumérant les Neuf Marais, appelle le marais du pays de Ts'in, Yang-yu (c'est, ici, la même orthographe que celle du *Mou t'ien tseu tchouan*). Le *Fong sou t'ong* appelle Yang-yu le marais

de Ts'in. Le *Eul ya* (chap. 9) écrit [] Yang-yu [Yang (comme dans le *Tcheou li*) signifie « peuplier ». Yu est écrit ici avec une partie phonétique qui figure dans le nom de K'oua-fou, métamorphosé en arbre dans ces mêmes lieux. (K'oua-fou a bu le Fleuve ; voir plus haut, p. 362).] La glose de Lu Pou-wei (chap. 13) place le marais Yang-houa de Ts'in à [e f] *Fong-siang ;* celle de Houai-nan tseu (chap. 4) place Yang-yu, marais de Ts'in, à [g h] *Fong-yi* (ou Ping-yi) [yi signifie « aile », *siang* signifie « voltiger », [e] *Fong* signifie « phénix » ; [g] signifie « aller vite » : ce mot se prononce d'ordinaire *ping :* on le prononce *Fong* quand il figure dans un nom de famille].

- Le *Commentaire du Chouei king,* chap. 1, rapproche la capitale du Comte du Fleuve [Ping-(ou Fong-)yi] de la montagne [g i] Ping-(ou Fong-)yi. Le Comte du Fleuve est appelé [j k] Ping-yi [noter que Ping signifie « glace ». Ling-men — autre nom de Long-men — signifie « porte, défilé de la glace ». Se rappeler que les rivières sont propitiées au moment du gel et du dégel (cf. *S. M. T.*, t. III, p. 440 et 442)] par le *Chan hai king* (chap. 12) et par le *Mou t'ien tseu tchouan* (chap. 1). Houai-nan tseu (chap. II) et Tchouang tseu (chap. 6, trad. Wieger, p. 255) [cf. *S. M. T.*, t. III, p. 623] écrivent [g j] (Ping-)i ou) *Fong-yi.* [Une tradition veut que ce nom de Fong-yi, sous lequel est connu le Comte du Fleuve, soit en fait le nom de sa femme : lui-même se serait appelé Liu (ce nom doit-il être mis en rapport avec le nom du rapide de Liu-leang, creusé par Yu le Grand ?)] Houai-nan tseu et Tchouang tseu parlent de Fong-yi parmi d'autres personnages qui tous obtinrent un (Tao) Pouvoir régulateur (spécialisé) sur la Nature. Le pouvoir spécifique de Fong-yi consiste, d'après Houai-nan tseu, à s'être évanoui (évanoui noyé ; le terme est caractéristique des évanouissements des divinités dites « taoïstes ») dans le grand Fleuve. [Tchouang tseu écrit « se promener, habiter (en parlant d'une divinité) » dans le grand Fleuve.]

Les gloses de Tchouang tseu et Houai-nan tseu ajoutent que Fong-yi, Comte du Fleuve, fut un homme qui obtint l'immortalité en se jetant à l'eau chargé de *huit* pierres (cette glose est extraite d'une monographie relative à Ts'ing-ling, nom du rapide où l'on allait noyer le Laboureur, Esprit de la sécheresse). L'homme, qui devint Comte du Fleuve, était originaire d'un village de la passe (dite *T'ong*) de *Houa-yin.* Houa-yin est identifié à Yang-houa (cf. *Chan hai king,* chap. 5).

On le voit, le Comte du Fleuve est en rapport étroit avec le lieu où Yu le Grand se sacrifia ; ce lieu (en relation avec les légendes de K'oua-fou et de Tsao-fou) est un lieu du pays de Ts'in : là est le centre des exploits de Yu, disciplinant les eaux. [On remarquera que le Fei-yi, dragon de la sécheresse (voir plus haut, p. 317), apparut, lorsque T'ang le Victorieux eut à se dévouer, sur le mont Houa (ou T'ai-houa chan), lequel n'est autre que le *Houa-yin* (cf. *Chan hai king*, chap. 2) et est considéré comme le pic cardinal de l'Ouest.] Sur le Comte du Fleuve et sa capitale, voir le *Commentaire du Chouei king,* chap. 1 et chap. 4.

(1261) Cf. *S. M. T.*, t. V, p. 47. — Dans le *Mou t'ien tseu tchouan,* l'expression Ho-tsong fait pendant à l'expression Tcheou-tsong, capitale, ville ancestrale des Tcheou.

(1262) Cf. *S. M. T.*, t. II, p. 2.

(1263) Voir plus loin, p. 556 et suiv.

(1264) La rivalité est mentionnée dès le début de l'époque *Tch'ouen ts'ieou*. Le duc Hien de Tsin fut établi sur le trône par l'influence du duc Mou de Ts'in ; il

lui avait promis, en revanche, de lui céder huit villes à l'Ouest du Fleuve ; il ne le fit pas ; d'où une guerre (cf. *S. M. T.*, t. II, p. 29).

Ts'in et Tsin sont fréquemment en guerre au cours de l'époque *Tch'ouen ts'ieou.*

- Le moment qui marque la décadence de Tsin et la fin de son hégémonie, est celui où Ts'in s'empare de la ville de Lin-tsin, en 417. Lin-tsin était un des centres du culte du Fleuve.
- J'ai déjà signalé le fait que la famille Tchao (cf. p. 373 et note 1235, et *S. M. T.*, t. V, p. 11) chercha à s'inféoder le Houo t'ai chan. [Le Mont Houo est considéré comme l'auxiliaire du Heng chan, pic cardinal du Sud (Cf. CHAVANNES, *Tai chan,* p. 419). — On sait que le mont Houa (c'est-à-dire le Houa-yin, identifié au Yang-houa, où se trouve le Ho-tsong) est le pic cardinal de *l'Ouest*].
- Ajoutons que les princes de Tsin cherchèrent à sacrifier à Kouen, père de Yu (mort sur le Mont des Oiseaux, montagne polaire de *l'Est*) [cf. plus bas, p. 560-561, et *Tso tchouan,* C., t. III, p. 138].

— La lutte pour la possession des Lieux-Saints est caractéristique de la période féodale ; il y a des chances qu'elle ait été accompagnée d'une activité diplomatique qu'aidait l'invention généalogique : de là est sortie l'organisation historique des légendes et des mythes.

(1265)

- En 636 (cf. *S. M. T.*, t. IV, p. 291), le duc Wen de *Tsin,* rentrant à Tsin, et *passant le Fleuve,* fait un serment où il prend à témoin le Comte du Fleuve : le *Tso tchouan* (cf. C., t. I, p. 350) donne comme texte du serment : « sois témoin, Eau Pure ! (*La comparaison de ces deux formules montre qu'on ne conçoit pas de différence à prendre à témoin le Fleuve ou le Dieu du Fleuve.*) Un anneau de jade immergé sert de gage à la Divinité mêlée au serment.
- En 613 (cf. *Tso tchouan, ibid.,* t. I, p. 513), un prince de *Tsin* jure par le Fleuve.
- En 545 (Cf. *ibid.,* t. II, p. 481-482), un membre de la maison de *Wei,* chassé de chez lui et qui se retire à *Tsin,* jure un traité sur le Fleuve.
- En 510, un prince de *Lou,* parlant à un envoyé du prince de *Tsin,* jure par le Fleuve.(Cf. *ibid.,* t. III, p. 468).
- Il est question en 497 (cf. *ibid.,* t. III, p. 578) d'une convention conclue à *Tsin,* entre gens de *Tsin,* et dont le texte a été plongé dans le Fleuve.
- En 542 (cf. *ibid.,* t. II, p. 553-554), un personnage de *Tcheng,* se réfugiant *à Tsin* et passant le Fleuve, fait une convention et l'on immerge deux tessères (le jade à titre de gage (Yu, quand il se dévoua, dit la glose de Houai-nan tseu, donna son corps en gage). — Le *Kouo yu*, chap. 10, emploie de même l'expression : gage, à propos de l'anneau de jade immergé par le duc Wen de Tsin en 636 : il écrit : sois témoin, Eau du Fleuve !).
- En 554, un général de *Tsin,* partant en guerre contre Ts'i, immerge du jade dans le Fleuve et fait une prière adressée au » possesseur de la puissance divine » du Fleuve (cf. *Tso tchouan, ibid.,* t. II, p. 334). Il jure de ne pas repasser le Fleuve (*noter qu'il nomme son prince par son nom personnel.* Ainsi fit le duc de Tcheou dans sa prière, cf. p. 411). — L'année suivante, il repasse le Fleuve, et aussitôt tombe malade et

meurt (*ibid.,* p. 345-346) ; il ne se laisse pas fermer les yeux avant qu'on lui ait juré par le Fleuve que l'on reprendra l'expédition. (Il s'agit là d'un véritable dévouement qui est fait par le général au profit du prince : le corps du dévoué sert de gage : *le vœu doit être repris par un successeur.*) [*S. M. T.,* t. IV, p. 320, mentionne un autre serment par le Fleuve juré par un envoyé de *Tsin.]*

- En 614, *Ts'in* demande le succès dans un combat contre *Tsin* par un sacrifice au Fleuve : (cf. *ibid,* t. I, p. 509).
- En 596 (cf. *ibid.,* t. I, p. 638), *Tch'ou,* vainqueur de Tsin, après avoir songé à élever un tertre commémoratif de sa victoire, préfère offrir un sacrifice au Fleuve (noter que Tch'ou, en 489, reconnaissait n'avoir pas le droit de sacrifier au Fleuve, cf. *S. M. T.*, t. IV, p. 379-380).
- Le *Tso tchouan* (cf. t. III, p. 373) signale, en 517, une offrande au Fleuve faite par un membre de la *famille royale.*
- Le *Li ki* (C., t. I, p. 559) mentionne les sacrifices de Tsin au Fleuve.

(1266) C'est la règle pour les victimes offertes aux divinités des Eaux (cf. *Tcheou li*, trad. Biot, t. I, p. 421). La règle est affirmée, à propos du Fleuve, par Houai-nan tseu, chap. 16 : la glose ajoute [] : sacrifier au Fleuve se dit : « immerger ». Cf. *Commentaire du Chouei king*, chap. 5 : sacrifice d'un cheval blanc, par immersion, à la divinité de l'eau, Comte du Fleuve.

(1267) Cf. Tchouang tseu (chap. 4, trad. Wieger, p. 241) indique que les bœufs à tête blanche, les porcs au groin retroussé et *les personnes* atteintes de fistule ne peuvent être sacrifiés au Fleuve, car ils sont néfastes, au dire des sorcières et des invocateurs. Ce passage laisse supposer que les sorcières et les invocateurs choisissaient les victimes : on va voir que ce trait est confirmé.

(1268) Ye changea de maîtres au cours des luttes qui précédèrent l'établissement de l'Empire [Cf. *S. M. T.*, t. V, p. 127-128 : Ye fut donné en 239 par Wei à Tchao. La ville fut prise par Ts'in en 236 (cf. *S. M. T.*, t. II, p. 115 et suiv.). *S. M. T.*, t. V, p. 181, en montre l'importance].

Wei, l'un des Trois Tsin, est une principauté formée à la fin du Ve siècle, ainsi que Han et Tchao, par la division de l'État de Tsin.

(1269) L'importance de Lin-tsin, comme lieu de passage, est attestée par le grand nombre des entrevues qui y eurent lieu, cf. *S. M. T.*, t. V, p. 161 (entre Wei et Ts'in, en 313), p. 164 (entre Wei et Ts'in, en 310), p. 167 (entre Wei et Ts'in, en 302), p. 211 (entre Han et Ts'in, en 308), et *ibid.,* t. II, p. 73 (entre Leang et Ts'in, en 313).

— La ville joua un rôle militaire au début de la dynastie Han (cf. *ibid.,* p. 363).

(1270) Cf. *S. M. T.*, t. V, p. 141.

(1271) Cf. *ibid.,* t. V, p. 143 : la nomination de Si-men Pao suit immédiatement la déclaration que le marquis sut attirer les sages, et, grâce à cela, obtint du renom. L'auteur ajoute que le gouvernement de Si-men Pao fut célébré par tout le Ho-nei (dont Ye était le centre). Cf. p. 145 : dans une querelle de conseillers, l'un d'eux se vante d'avoir fait nommer Si-men Pao.

La cause d'anxiété est que Ye est convoité par l'État rival de Tchao (cf. une phrase du *Chouo yuan,* citée par CHAVANNES, *loc. cit.,* n. 1).

(1272) Cf. *S. M. T.*, t. III, p. 523. Si-men Pao est un personnage célèbre : il est fréquemment cité, cf. par exemple Han Fei tseu, chap. 1, 8, 9 et 12.

(1273) L'histoire est racontée au chapitre 126 des *Mémoires historiques* (écrit par un interpolateur de *S. M. T.* à la fin du 1er siècle av. J.-C.). Si-men Pao, arrivant à Ye, réunit les notables et se fait informer de la coutume qui désole le pays : marier les filles au Comte du Fleuve ; on lui décrit la cérémonie : il demande qu'on prenne soin de l'informer du jour où aura lieu la Fête. Le jour venu, il se rend, accompagné de soldats, sur le lieu du sacrifice et annonce qu'il vient s'assurer si l'on a choisi pour le Fleuve une belle femme. Il regarde la fille destinée au sacrifice et déclare à la grande sorcière et au San-lao (doyen du pays) que la fille n'est point belle : il enverra donc la sorcière (qui est coupable d'avoir mal choisi) avertir le Comte du Fleuve qu'il y a maldonne, qu'on va lui choisir une autre épouse et que la cérémonie est remise. Les soldats jettent au Fleuve la grande sorcière. Si-men Pao attend un moment et comme la grande sorcière ne revient pas de sa mission, il fait jeter à l'eau une apprentie-sorcière, puis, comme elle tarde, une seconde, et enfin une *troisième.* Il fait alors la réflexion que les femmes ne doivent pas savoir expliquer et il fait jeter à l'eau le doyen, qui, lui non plus, ne revient pas. Tous les assistants frappent le sol de leur tête jusqu'à en faire couler le sang et ont le visage couleur de cendre. Si-men Pao arrête alors la cérémonie et personne n'ose plus parler de la recommencer.

Cette anecdote spirituelle est construite sur le type des récits où l'on voit les sages disciples de Confucius lutter par d'adroits stratagèmes contre la coutume des sacrifices humains aux morts (cf. plus haut, p. 218, et *Li ki*, C., t. I, p. 226). — Quoi qu'il en soit de sa vérité historique, elle a le mérite d'amener une description de la coutume. On nous dit qu'elle s'appuyait sur un dicton populaire :

> Si l'on ne donne point d'épouse au Comte du Fleuve, les Eaux viendront noyer la population.

Il est remarquable que la glose, à propos de l'expression « Comte du Fleuve », déclare que ce soit un homme nommé Fong-yi qui, *se lavant dans le Fleuve,* se noya : on sait que le folklore chinois moderne admet l'idée que les noyés se postent dans les gués et les lacs et cherchent à faire d'autres victimes [voir (De Groot, *Relig. syst.*, t. I, p. 742) l'histoire d'un sorcier qui se noya, *le* 5 *du* 6e *mois, en allant au-devant* de l'Esprit d'une ondine (mot à mot : divinité dansante : les deux caractères qui signifient « danser » se retrouvent dans le *Che king,* cf. *Fêtes et chansons,* p. 192, chanson LXIII, vers 4, à propos d'une danse sur un tertre, faite afin de faire venir la pluie. — Cf. *ibid.,* p. 98-99, le vers 3 de la chanson XLVI, et la note à ce vers. Le 5 du 5e mois (voir p. 528 et suiv.) est le grand moment des sacrifices pour la pluie.)] À la fête (qui est actuellement de couleur bouddhique) du 15 du 7e mois, on prétend, par des jeux sur l'eau, aider les âmes des noyés à se réincarner (cf. *Relig. des Chinois,* p. 174).

Ye cessa d'être à proximité du Fleuve Jaune. Le *Commentaire du Chouei king* (chap. 10, p. 7) nous apprend que le lieu où se faisait le mariage du Fleuve, porta le nom de « rive du sacrifice ou encore, *rive pourpre* (cf. plus loin, p. 518 et suiv., la *berge rouge* de la rivière Yao) ; il y eut là un pont de bateaux : un monument bouddhique y fut élevé et un bonze y résida. — Les cultes changent ; les Lieux-Saints demeurent.

(1274) Plusieurs millions de pièces de monnaie. 2 ou 3 millions étaient employés pour la cérémonie ; le reste était partagé entre les sorcières et les invocateurs.

(1275) Les gens (ceux du moins qui avaient de belles filles) redoutaient [nous dit-on] cette visite de la grande sorcière : beaucoup envoyaient au loin leurs filles et la ville se dépeuplait.

(1276) Nourriture noble et réconfortante. L'abstinence consiste à manger des choses pures et de bonne qualité et non pas à ne pas manger. La tente de couleur rouge rappelle les voitures tendues de rouge des mariées.

(1277) Exactement : dix jours et plus. Dix jours est le temps normal de l'abstinence.

(1278) Noter qu'on fournit aussi au Comte du Fleuve le lit nuptial. — Tous les détails de ce récit précisent ce qu'on sait des rites du mariage. Une retraite préparatoire était nécessaire : on voit ici qu'elle comprenait un bain, un changement d'habit, une nourriture spéciale. — Le mobilier est apporté par la fille qui se marie. Noter plus loin le mot : *fête*, caractéristique des fêtes sexuelles, cf. p. 2, 222, 448.

(1279) Plusieurs dizaines de *li*. Ceci suppose que le lieu précis du sacrifice était un tourbillon. On remarquera que si Kouen passe le plus souvent pour s'être jeté dans le gouffre de Yu chan, le *Chan hai king,* chap. 5, place la métamorphose de Kouen à Ts'ing-yao (où est une résidence secrète du Souverain) : il y a là une courbe du fleuve, un îlot et un tourbillon.

(1280) Cf. *S. M. T.*, t. III, p. 441. Sseu-ma Ts'ien indique les lieux de culte des quatre Grands Fleuves, au moment de la révision cultuelle faite sous le premier empereur : le lieu du culte du Fleuve (Jaune) est Lin-tsin. On lui sacrifiait au moment du gel et du dégel ; les victimes étaient un taureau et un veau ; on y ajoutait les prémices des céréales et des boissons ; de plus, (sous les Ts'in), *le lieu de culte se trouvant à proximité de la capitale*, on donnait encore un char et quatre poulains rouges à crinière noire.

(1281) Cf. *S. M. T.*, t. III, p. 452 : ceci au début des Han (en 201 av. J.-C.). On remarquera que Sseu-ma Ts'ien signale pour les pays de Ts'in et de Tsin divers collèges de sorcières (*ibid.,* p. 451).

(1282) Cf. *S. M. T.*, chap. 15. Règne de Wei-lie (Tableaux chronologiques), passage non traduit par M. Chavannes. La glose précise qu'il s'agit de la pratique des mariages avec le Comte du Fleuve. L'expression []... désigne, au sens strict, les filles de sang royal qui avaient, pour président de leurs cérémonies matrimoniales, non leur père (le Roi : c'eut été l'humilier ; le gendre ne pouvant être qu'un prince), mais un prince du plus haut rang. — La tradition chinoise veut que l'usage, alors imaginé, ait été emprunté aux Barbares du Nord et de l'Ouest.

(1283) Cf. gloses à *S. M. T.*, t. III, p. 441. La glose affirmant que Lin-tsin est dans le district de Ping-yi est de Wei Tchao.

L'annexion par Ts'in du Lieu-Saint de Lin-tsin a pour pendant, en matière généalogique, l'équivalence établie entre Ta-fei, ancêtre de Ts'in, et Yi (Po-yi), compagnon et auxiliaire de Yu le Grand.

Les Han continuèrent à sacrifier au Fleuve : voir *S. M. T.*, t. III, p. 533 et suiv., le récit d'un sacrifice (un cheval blanc et un anneau de jade) en 109 av. J.-C., à la suite d'une sécheresse et d'une brèche faite par le Fleuve à Hou-tseu. *S. M. T.*, a conservé quelques passages de l'hymne sacrificiel. Le Comte du Fleuve y est nommé deux fois. Noter ces passages :

> Dites pour moi au Comte du Fleuve :
>
> — Pourquoi n'es-tu pas bon ?... les règles qui président aux Eaux sont négligées...
>
> Jetez à l'eau le jade : le Comte du Fleuve est consentant...

(Un sacrifice a quelque chose d'un traité).

(1284) Cf. Che tseu, chap. 2.

- Le *tableau du Fleuve* (Ho-t'ou) est le nom d'un des diagrammes montrant la disposition mystique des nombres ou des trigrammes magiques. Le Ho-t'ou est d'ordinaire attribué à Fou-Hi. On l'appelle aussi Ma t'ou (cf. *Li ki,* C., t. I, p. 536) parce qu'il sortit du Fleuve sur le dos d'un cheval-dragon. (On a vu que des chevaux étaient sacrifiés au Fleuve.)
- Il s'oppose au Lo-chou, autre diagramme, qui sortit de la rivière Lo sur le dos d'une tortue ; c'est Yu qui passe pour avoir été favorisé par cette apparition.

— On remarquera que Lin-tsin est placé aux environs du confluent de la Lo et du Fleuve.

(1285) Cf. *S. M. T.*, t. II, p. 3, *Annales,* 29e année de Kie et plus haut, p. 374 et note 1073.

Fei Tch'ang est dit avoir consulté Fong-yi (Ping-yi = le Comte du Fleuve) qui n'est pas autrement décrit. Che tseu, *loc. cit.,* le fait se nommer lui-même « Esprit du Fleuve » et le présente comme un homme de grande taille et à visage blanc dont le corps est celui d'un poisson (on a vu, note 1260, que la rivière Yang qui sort de Yang-houa, mont de la capitale du Comte du Fleuve, abonde en poissons-hommes).

Le *Chan hai king* (chap. 12) décrit Ping-yi comme un être à face humaine monté sur un char attelé de deux dragrons. Yen tseu (chap. 1) déclare qu'il a pour peuple les poissons. Le même auteur raconte qu'un personnage, entraîné dans le courant par une tortue comme il passait le Fleuve à cheval, en ressortit tenant d'une main la queue du cheval et de l'autre la tête de la tortue ; tous les assistants s'écrièrent : « Le Comte du Fleuve ! »

(1286) Cf. *Annales,* 12e année de Sie des Hia.

Les *Annales* indiquent simplement que le marquis de Yin alla comme hôte chez le seigneur de Yi. Le seigneur de Yi le tua et (mot à mot : le bannit, c'est-à-dire bannit son cadavre) exposa son corps dans une région lointaine [le mot [] est employé par le *Chou king* à propos d'un des quatre Bannis, Houan-teou ; le mot a même valeur que [] (employé pour Kouen) ou que [] (cf. *Kouo yu*, chap. 15) = exposer le cadavre et le livrer aux forces impures de destruction.]

Le meurtre était donc compliqué d'outrage au cadavre. Quelle en était la raison ? Une note ancienne des *Annales* indique que le marquis de Yin, reçu en hôte, s'était conduit de façon débauchée.

Le *Chan hai king* (chap. 14) raconte la même histoire en une phrase très obscure. Le seigneur de Yin (nommé ici Wang-hai et non Tseu-hai comme dans les *Annales* — *Wang* et Tseu sont sans doute ici des titres : le roi, ou vicomte Hai) confia au seigneur de Yi, le Comte du Fleuve et Pou-nieou. Le seigneur de Yi tua Wang-hai et s'empara de Pou-nieou. On ne dit point ce qui arriva au Comte du Fleuve ; les commentateurs affirment, les uns, que Ho-po (Comte du Fleuve) et Pou-nieou sont des noms de personnages ; les autres que ce sont des noms de terre. Il est hors de doute que Ho-po ne soit un nom de divinité, mais son rôle, celui de Po-nieou et leurs rapports sont bien obscurs.

D'après le *Che pen,* le fils de (Hiuan-)Ming Génie de l'Eau se serait nommé Ho (le Hai des *Annales*) et le fils de Ho, Wei, aurait eu pour appellation Chang-kia : c'est le personnage dont il va être question (cf. *S. M. T.*, t. I, p. 175).

(1287) Cf. *Annales,* 16e année de Sie.

Les *Annales* ajoutent que cette victoire restaura la puissance des Yin, lesquels montrèrent leur reconnaissance à Wei Kia-tseu, le vainqueur. Cette reconnaissance se manifesta par un *sacrifice de payement* fait la 12e année du règne de Wou-ting des Yin (*Annales*).

Le *Kouo yu*, chap. 4 (*Lou yu*), mentionne le même fait.

Le *Chan hai king* (chap. 14) ajoute que le Fleuve (et non le Comte du Fleuve) eut pitié du seigneur de Yi, qu'il le fit évanouir dans les Eaux et, le faisant sortir (de la Chine), lui établit une seigneurie dans la Région des Bêtes. (La glose explique que le seigneur de Yi était l'ami du Comte du Fleuve ; celui-ci, cependant, n'osa refuser, à cause de la sagesse de Wei Chang-kia, qu'il estimait, de lui prêter son armée pour punir un crime ; seulement, le crime puni, il métamorphosa le coupable). Le seigneur de Yi serait l'ancêtre des Yao-ming.

Le *Chan hai king* parle ensuite de *deux* personnages nommés Niu-tch'eou (la glose dit que c'est en eux que se métamorphosa le seigneur de Yi). Niu-tch'eou, dit-on, possède un grand *crabe* (d'une grandeur de 1.000 li, dit la glose).

- Le *Chan hai king* (chap. 7) nomme Niu-tch'eou qui, dès sa naissance, fut brûlée et tuée par les Dix Soleils : de sa main droite Niu-tcheou protège son visage. On retrouve Niu-tcheou au chapitre 16 du *Chan hai king* : c'est un personnage vêtu de vert qui protège sa figure avec ses manches (ceci auprès du marais que mange Kouen-wou : Kouen-wou est le Soleil en son midi). *Protéger sa figure avec ses manches est un geste de* DANSEUSE. Dans le nom de Niu-tch'eou entre le mot *niu,* femme ; Niu-tch'eou semble être une femme. Le seigneur de Yi dont Niu-tch'eou est la métamorphose, est-il une femme (ou une divinité féminine) ? Ceci pourrait servir à expliquer la conduite débauchée du marquis de Yin.
- Niu-tcheou, victime du Soleil, possède un grand *crabe.* Les démons de la sécheresse se nourrissent de crabes de montagne ; eux-mêmes sont mangés par des crapauds âgés de mille ans (cf. De Groot, *Relig. Syst.,* t. II, p. 510). Houai-nan tseu (chap. 4) professe que les huîtres, les *crabes,* les perles et les tortues croissent et décroissent avec la Lune et (chap. 17) que la lune est éclipsée (mangée) par le *crapaud.* La lune est Eau.

— La victime du seigneur de Yi est représentée par le *Chan hai king* comme tenant des deux mains un oiseau dont il s'apprête à dévorer la tête : cet attribut est inexpliqué.

— Il ne semble guère douteux que le combat du fils du Génie de l'Eau, aidé du Génie du Fleuve, contre un personnage brûlé par le Soleil ne soit un combat mythique commémoré par une joute dansée.

(1288) Tch'ou sacrifie (exceptionnellement) au Fleuve en 596 (cf. *Tso tchouan,* C., t. I, p. 638). En 489 (cf. *S. M. T.*, t. IV, p. 379) son *roi* s'interdit encore de sacrifier au Fleuve.

Mais dès le VIIe siècle, Tch'ou a des ambitions : il s'oppose à Tsin (alors maître du Fleuve) ; il voudrait bien dominer le pays de Song ; en 638, une rivalité pour l'hégémonie met aux prises le duc Siang de Song et le roi Tch'eng de Tch'ou.

(1289) Cf. *Tso tchouan,* C., t. I, p. 399. L'Esprit qui apparaît est qualifié de « Génie du Fleuve ». Il demande en cadeau un bonnet de peau de cerf décoré de pierres rouges et dont les pendants sont ornés de pierres de prix. Le présent demandé fut refusé sous prétexte qu'un Esprit ne peut pas perdre un premier ministre. Celui-ci fut battu et dut se tuer. [Il est dangereux de refuser un cadeau demandé pour entrer en relation.]

(1290) *Annales,* 16e année de Fen des Hia. Cf. *Commentaire du Chouei king,* chap. 15. Le Comte de la Lo et le Comte du Fleuve, Ping-yi (Fong-yi), joutèrent tous deux ensemble. Ce récit est confirmé par une citation du *Kouei tsang.* La critique chinoise serait heureuse de faire admettre qu'il s'agit là des seigneurs de deux fiefs (l'un serait le Ho-tsong). Mais comment supprimer ce fait : le Comte du Fleuve est nommé par son nom propre ?

On a vu que la capitale du Comte du Fleuve est située dans la région du confluent avec la rivière Lo. La Lo joue, dans l'histoire ancienne de la Chine, un rôle presque égal à celui du Fleuve. Les *Annales* mentionnent un sacrifice à la Lo la 50e année de Houang-ti, un autre sacrifice la 53e année de Yao.

Le terme [] indique un combat personnel : il est très remarquable que le *Kouo yu* (chap. 3) l'emploie à propos d'une inondation où deux rivières (Lo et Kou), *joignant leurs eaux,* menacèrent la capitale (22e année du Roi Ling des Tcheou (552 av. J.-C.). La glose affirme que cette conjonction des rivières ressemblait à une joute, mais le texte qualifie les rivières de *Chen* (divinités) et déclare que ces divinités joutaient ensemble.

On notera que la divinité de la Lo est féminine, c'est Fou-fei, sœur ou fille de Fou-hi. Le *T'ien wen* apprend que Yi le Mauvais Archer (cf. p. 376) tira une flèche sur le Comte du Fleuve et prit pour épouse la déesse de la Lo.

Le confluent de la Lo et du Fleuve paraît être dans une région sainte entre toutes. Dans le *Che king* l'idée de confluent évoque l'idée de joutes et de rites sexuels (cf. *Fêtes et Chansons,* p. l05). La vendetta où le Comte du Fleuve prit parti contre le (?) seigneur de Yi avait une origine sexuelle. Mariages, joutes, vendettas sont des faits voisins.

Un bas-relief du Chan-tong (CHAVANNES, *Mission arch. Textes,* p. 207 et fig. 130) montre un Dieu aquatique (très vraisemblablement le Dieu du Fleuve) allant au combat sur un char traîné par des poissons et escorté par des *grenouilles,* tortues, rats d'eau, tous armés. Certains semblent avoir tête humaine et corps d'animaux. On peut se demander si le sculpteur n'a pas travaillé en se souvenant de mascarades rituelles.

Houai-nan tseu (chap. 1) fait de Ping-yi (Fong-yi, Comte du Fleuve) et de Ta-ping, (divinité inconnue) *les cochers du Yin et du Yang* et les fait participer à une course mythique où figurent aussi le Maître de la Pluie et le Comte du Vent. Comparer p. 524-526.

(1291) Le chapitre 17 de Tchouang tseu qui oppose dans une joute oratoire le Comte du Fleuve au Génie de la mer, comme un sectateur de Confucius à un sage taoïste (rappr. le passage de *S. M. T.*, t. III, p. 466, sur les magiciens aux pratiques étranges venus des bords de la mer), signale l'importance du culte du Fleuve dans la religion nationale.

(1292) Cf. *S. M. T.*, t. I, p. 121.

(1293) Cf. *S. M. T.,* t. I, p. 128 (sacrifices sur les Monts Ts'ai et Mong) et p. 145 (théorie générale).

(1294) Cf. *S. M. T.*, t. I, p. 154 et 158-159. Cf. p. 101.

(1295) Yu est qualifié de Sseu-k'ong, ministre des travaux publics « chargé de régler les Eaux et les Terres » (*S. M. T.*, t. I, p. 81) ; Yu fut ministre de Yao et de Chouen en cette qualité [il fut aussi Ministre (Trois-Ducs) : on se rappelle qu'au dire de Kouen, père de Yu, le ministre doit avoir la Vertu de la Terre].

Un autre vassal de Chouen fut Kong-kong : Kong-kong signifie de même, dit-on, (voir note 1437) ministre des travaux publics (cf. *S. M. T.*, t. I, p. 84 et note 01.305), mais Kong-kong est aussi le nom d'un des Quatre Bannis. Nous avons vu que Kouen fut nommé Ministre par Yao qui refusa de prendre Kong-kong, proposé par Quatre-Montagnes (*S. M. T.*, t. I, p. 49-50) et que Kouen et Kong-kong se révoltèrent tous deux parce que Yao transmit le pouvoir à Chouen (Han Fei tseu, chap. 13, Cf. note 662), Kouen et Kong-kong furent bannis. Kouen se jeta dans un gouffre ; selon Houai-nan tseu (chap. 1), Kong-Kong *s'évanouit* au fond d'un gouffre, sa race fut détruite et ses sacrifices interrompus (on a vu pourtant qu'il fut le génie d'un orient).

Le *Chan hai king* (placé sous le patronage de Yu) signale (chap. 9) ainsi que Houai-nan tseu (chap. 4) que Yu fit mesurer la Terre par un (ou deux) de ses subordonnés. Les cartes de Yu passent pour avoir été dessinées sur les Neuf Chaudières (cf. *S. M. T.*, t. IV, p. 352, note 5).

(1296) Cf. *S. M. T.*, t. I, p. 51.

(1297) Cf. *S. M. T.*, t. I, p. 98.

(1298) Cf. *S. M. T.*, t. I, p. 99.

(1299) Cf. *Lu che tchouen ts'ieou,* chap. 17, § 2 *: Kouen* est cité à côté des inventeurs des chars, de l'écriture, du droit pénal (Kao-yao), de la *poterie* (*Kouen-wou*). On a vu que, quand il se révolta, il fit un rempart en alignant des cornes de bêtes (cf. *ibid.,* chap. 20, § 6). Selon Houai-nan tseu chap. 1, Kouen éleva une muraille de 3x8 pieds et se fit alors rejeter au delà des mers, à cause de son esprit d'*artifice*.

(1300) Cf. *S. M. T.*, t. I, p. 154.

(1301) Le *Kouo yu* (chap. 3, *Tcheou yu*, 22e année de Ling des Tcheou) rapporte, à propos d'une inondation que le Roi Ling, en 552 av. J.-C., voulut arrêter par des digues, un long discours sur les bons procédés employés par les anciens en matière d'hydrographie : on y voit que Kong-kong et Kouen violentèrent la Nature (d'où leur punition). Yu revint aux sages méthodes.

En 132 av. J.-C., le Fleuve ayant débordé à Hou-tseu, un conseiller de l'Empereur Wou déclara que les brèches du Fleuve

> étaient toujours des événements célestes : il n'est point facile de les boucher de force en se servant de l'énergie humaine ; si on les bouche il n'est pas certain que cela convienne au Ciel

(cf. *S. M. T.*, t. III, p. 526). [La brèche fut fermée en 110, mais après un sacrifice au Fleuve, pour le rendre « consentant » (cf. *ibid.,* p. 532 et 535).] Sseu-ma Ts'ien dans son chapitre sur les *Canaux* (t. III, p. 521) décrit ainsi les travaux de Yu :

> Yu dirigea le Fleuve ; à partir de Tsi-che (Pierres Entassées), il le fit passer par Long-men (le défilé du dragon, où Yu creusa une tranchée de 50 pas de large), arriver au Sud à Houa-yin, descendre à l'Est à Ti-tchou, puis au gué de Mong, puis au confluent de la Lo et atteindre à Ta-p'ei... il en détacha deux canaux...

Le conflit a été constant dans l'histoire de Chine entre les partisans de la digue et les partisans des canaux. Il affecte la forme d'un conflit entre deux *morales :* endiguer et réprimer ou laisser la Nature suivre son génie.

(1302) Cf. Che tseu, chap. 1. Comp. Houai-nan tseu, chap. 8.

(1303) Voir note 1301. *Tsi-che* (Pierres Entassées) fut construit par Yu (cf. *Chan hai king,* chap. 8, qui le place à côté de la Forêt de K'oua-fou et dit que le Fleuve en sort. Le chapitre 2 parle de la porte ou du défilé de pierre par où passe le Fleuve.

(1304) Cf. *Chan hai king,* chap. 15. L'arbre Louan a un tronc jaune, des branches rouges et des feuilles vertes : les Souverains (les Dieux) y prennent des remèdes. — L'attaque de la montagne consista, dit la glose, à en abattre les arbres. L'histoire relate à plusieurs reprises que Yu coupa des arbres (cf. *S. M. T.*, t. I, p. 154 et 100 : dans ce dernier passage est employé un mot où la critique voit l'équivalent de [] : ce mot désigne des souches coupées obliquement. L'érudition chinoise voit dans les coupures faites aux arbres de simples entailles : Sseu-ma Tsien était déjà de cet avis.) Il n'est pas douteux qu'il ne s'agisse de couper : couper les arbres d'une montagne était un moyen de détruire le pouvoir qu'elle avait de provoquer la pluie. Cf. *Tso tchouan,* C., t. III, p. 272, la méthode fut employée (à contre-sens, par des maladroits) à la Forêt du Mont des Mûriers en 525 av. J.-C.

En 217, Ts'in Che Houang-ti fit abattre les arbres du Mont Siang dont les génies (savoir les filles de Yao, femme de Chouen) avaient osé l'accueillir par du vent : peut-être le fit-il aussi peindre en rouge (cf. *S. M. T.*, t. II, p. 156 et note 1). On a vu que le sol du Mont de la Pluie et des Nuages est rouge. *Terre rouge=sécheresse,* cf. note 767, et p. 525.

(1305) Cf. *Chan hai king,* chap. 17.

(1306) Cf. Houai-nan tseu, chap. 1, 3 et 6. La cendre de roseaux est mentionnée dans ce dernier passage : la glose explique l'efficacité de cette cendre par le fait que les roseaux poussent dans l'eau. — *Lie tseu* (chap. 5, trad. Wieger, p. 131) ne mentionne pas la cendre de roseaux dans l'histoire de Kong-kong ; Sseu-ma Tcheng (*S. M. T.*, t. I, p. 12) note le détail.

Niu-koua dut aussi couper les pattes d'une tortue géante pour édifier les quatre Pôles (comp. Lie tseu, chap. 5, les tortues aux pieds non coupés qui supportaient les cinq grandes îles de la mer de l'Est : certaines furent péchées par des géants et deux des îles s'abîmèrent dans les flots].

Enfin Niu-koua tua un dragon noir (noir — eau) : ceci, dit la glose, afin d'arrêter la pluie (comp. le dragon Ying qui combat Tch'e-yeou et K'oua-fou, vents desséchants).

Le passage emploie à propos des pierres de cinq couleurs, le terme *lien* qui signifie « purifier *par le feu* » et « dégager le métal du minerai ». La glose de Lie tseu dit que Niu-koua sut *purifier* l'essence des cinq éléments fondamentaux afin d'obtenir l'union harmonieuse du Yin et du Yang. Les roseaux (eau) brûlés (feu) doivent constituer une synthèse du même ordre et se rattacher aux mêmes conceptions. Voir p. 499.

(1307) Cf. Houai-nan tseu, chap. 4. (Je traduis par « vénérables » le mot qui s'applique aux Monts et aux Fleuves auxquels on doit un culte ; dire : « montagnes célèbres » ne suffirait pas à rendre la valeur du mot.) La terre magique est appelée par Houai-nan tseu, *Si-t'ou* (L'expression courante est *Si-jang. Jang* signifie d'ordinaire « terre meuble ». *T'ou* désigne toute espèce de terre.)

(1308) Cf. *Chan hai king,* chap. 18. L'esprit du Feu est Tchou-jong. Ce fut aussi Tchou-jong, qui fut aussi chargé de punir Kong-kong (cf. *S. M. T.*, t. IV, p. 338). On a vu que le poète K'iu Yuan (T'ien-wen) s'étonne de la différence des traitements appliqués à Yu et à Kouen. Il plaint Kouen dévoré, sur le Mont polaire de l'Est, par les tortues et les hiboux. Kouen s'est, dit-on, transformé en tortue. Le hibou est, on le verra, l'Oiseau de la Foudre.

(1309) Cf. *Discours des royaumes combattants,* chap. 3 (Ts'in). Kong-kong, selon Sseu-ma Tcheng (*S. M. T.*, t. I, p. 11), combattit Tchou-jong, le génie du Feu. Selon Houai-nan tseu, chap. I, Kong-kong disputa l'Empire à Kao-sin (Ti K'ou), ou bien (chap. 3 et 6, de même Lie tseu, chap. 5) à Tchouan-hiu.

(1310) Chap. 16. Ce pays est placé dans l'Extrême-Ouest. La glose comprend ce combat comme étant celui qui eut lieu entre Yu et un vassal de Kong-kong. Elle ajoute le signalement de Kong-kong.

(1311) L'histoire est contée au chap. 8 du *Chan hai king* (où le vassal est nommé Siang-lieou) et au chap. 17 (où on l'appelle Siang-yao) : elle est supposée les deux fois se passer dans l'Extrême-Nord. (Kong-kong est le banni du Nord.) Les deux versions diffèrent à peine dans le détail. Je combine les deux récits, en suivant pour l'ensemble celui du chap. 17.

(1312) La glose du chap. 17 (Neuf Terres = Neuf Domaines) dit : C'ÉTAIT UN GLOUTON (voir plus loin p. 515). La glose du chap. 8 rappelle que Kong-kong tyrannisa les Neuf Contrées et suppose qu'il s'agit de neuf personnages (comp. *S. M. T.*, t. I, p. 21 et 19 : les Neuf Têtes qui sont les Souverains de l'homme : ce sont Neuf frères qui se divisèrent les Neuf provinces et élevèrent chacun une *ville murée*).

(1313) Le chap. 7 écrit : « là où il creusait, se formaient des marais et des gorges profondes ».

(1314) [] (ce qui n'était pas âcre était amer) la glose dit : les émanations étaient nauséabondes.

(1315) Le chap. 8 écrit : « on ne put pas semer les cinq semences ».

(1316) La glose dit : « sa graisse et son sang firent, en s'écoulant, des gouffres d'eau ».

(1317) Le chap. 8 dit : « Yu creusa [afin, dit la glose, de recouvrir (le cloaque)] trois hauteurs d'homme, trois écroulements [car, dit la glose, le sang et la graisse humectaient la terre]. Alors Yu en fit un mirador pour tous les Souverains [car, dit la glose, la terre étant humectée, on pouvait l'accumuler (*tsi*, comp. Tsi-che, Mont des Pierres Entassées par Yu) pour faire un belvédère].

(1318) Le chap. 17 (contrairement au chap. 8) n'attribue à Yu que le marais. — Les chap. 17 et 8 signalent tous deux l'existence, à proximité, d'un mirador de Kong-kong, où l'on n'ose pas, par respect, tirer à l'arc du côté du Nord. Le chap. 17 mentionne, tout de suite après, la déesse de la Sécheresse et son combat avec Tch'e-yeou.

(1319) Cf. *Relig. Syst.,* t. II, p. 510-541. Je me borne à analyser le texte dont M. de Groot a donné tout au long la traduction.

(1320) M. de Groot traduit « celestial roes » ; il me paraît certain que *kan* a, dans l'expression, la valeur de « desséché ».

(1321) Sur ces faits, voir note 928 (*Fei* et *Lien* désignent des animaux puants).

(1322) Le choléra est défini pour les Chinois par la diarrhée et les vomissements qu'il provoque. On a vu que le vassal de Kong-kong formait d'immenses bourbiers avec ce qu'il « vomissait et retenait ».

(1323) Cf. *S. M. T.*, t. III, p. 508. En 109 av. J.-C., une sécheresse est signalée et l'Empereur Wou répare la brèche de Hou-tseu (cf. *ibid.*, p. 506).

(1324) Cf. Mei ti, chap. 11. Sseu-ma Ts'ien (cf. t. II, p. 4) fait de Fei-lien un contemporain de la fin des Yin : il fabriquait, sur le Houo t'ai chan, un coffre de pierre, pour le compte du dernier des Yin, quand celui-ci fut vaincu par les Tcheou. On a vu que les dernières années des Yin coïncident (comme leurs débuts) avec une sécheresse, cf. p. 398. Le dernier des Yin est célèbre pour avoir inventé le supplice de la poutre de métal : cette poutre, sans doute, servait à une ordalie. Fei-lien (cf. p. 142) s'oppose à la licorne, emblème de Kao-yao et animal des ordalies : Kao-yao passe pour être un ancêtre de Fei-lien.

(1325) Cf. *Tso tchouan*, C., t. I, p. 575 et suiv. (comp. trad. Legge, p. 293). (Un seigneur de Tch'ou, 605 av. J.-C., veut s'emparer des chaudières, talismans royaux alors possédés par les Tcheou.) *S. M. T.* (t. IV, p. 352) reproduit le récit, mais en procédant à quelques suppressions significatives : il ne parle ni des emblèmes dessinés par les Contrées Lointaines, ni des Tch'e-mei et des Wang-leang.

Le tribut des Contrées Lointaines est le tribut de l'avènement (cf. plus haut, p. 232, 245, 259). Ce tribut fut apporté au moment où la Vertu des Hia avait sa vigueur initiale : elle atteignait les confins du Monde, savoir, le Pays des Monstres.

Les métaux viennent des Neuf Régions de l'Empire puisqu'ils sont apportés par les Neuf Pasteurs : d'où la tradition que chacune des Neuf Chaudières *représente* une province ; on entend que la carte d'une province y est représentée. (Legge et M. Chavannes déclarent « la légende sans fondement ». (*S. M. T.*, t. IV, p. 352) : à dire le vrai, une province pouvait être *représentée* (par un symbolisme concret) à l'aide des emblèmes de ses Être caractéristiques.

(1326) On notera ce fait : les emblèmes (autant que le métal) sont un tribut. On sait que le tribut de l'avènement consiste, pour les contrées éloignées, en objets étranges (cf. p. 259) : on voit ici qu'il s'agit d'emblèmes La suite du récit montre que ces emblèmes servent à donner prise sur les êtres réels (c'est-à-dire : des dieux ou des démons). Une part du tribut consiste donc essentiellement en valeurs religieuses.

(1327) Cette représentation *intégrale* est la qualité qui doit signaler un talisman *royal*.

(1328) C'est-à-dire éviter les contaminations.

(1329) On a vu (cf. p. 261) que savoir le nom d'un monstre permet de l'utiliser. Disposer de son emblème le rend accommodant et propice.

(1330) Cf. plus haut, p. 309. Le Wang-leang, quand on le prend pour un des fils de Tchouan-hiu, est un génie de la peste. Les Tch'e-mei sont les auxiliaires de Tch'e-yeou, la victime de la Sécheresse (cf. p. 353).

— La glose du *Tso tchouan,* distingue Tch'e (génies des Monts), de Mei (prodiges au sens général). Elle fait des Wang-leang un génie de l'Eau.

(1331) Se rappeler l'épreuve de Chouen, qui est envoyé sur la forêt de montagne et qui en revient sauf (cf. p. 286). — On verra plus loin que « *le Pas de Yu* » servait à pénétrer sans danger dans les lieux hantés.

(1332) Le mot, rendu par « union » est [a] : ce terme est employé par le *Kouo yu* (1er chap.) dans le sens de [b]» union » et y sert à décrire un contact sexuel entre une femme et un Esprit (Ancêtre).

(1333) Cf. Mei ti, chap. 11.

— Ces chaudières avaient aussi le privilège de bouillir d'elles-mêmes. Je signale (mais sans prétendre suggérer aucune hypothèse) que l'invention des liqueurs fermentées par Yi Ti (cf. *Lu che tch'ouen ts'ieou,* chap. 17, § 4 ; Wang Tchong, trad. Forke, t. I, Chap. 84, p. 69, 74, 75 et *Ts'eu yuan*) fut faite sous le règne de Yu le Grand. Yu aima la liqueur que Yi Ti lui fit boire. On dit parfois que, prévoyant les dangers de l'ivrognerie, il bannit Yi Ti. On dit aussi que lui-même fut ivrogne. Nous apprendrons bientôt que Yu semble avoir pratiqué la danse extatique.

— On verra plus loin les rapports qui unissent et opposent : d'une part, hiboux et crapauds, d'autre part les bouillons de hiboux et de crapauds ; on verra aussi que le hibou est représenté sur les chaudières (tandis que les grenouilles ou crapauds semblent en relation avec les Tambours et les mortiers).

On pourrait songer à un rapprochement entre : d'une part, les légendes de Yi l'archer, tirant contre le Soleil et obtenant la plante d'immortalité, et de sa femme (le crapaud de la Lune) dérobant cette plante ; et, d'autre part, le thème du vol de la terre magique (qui croît d'elle-même) [vol opéré par Kouen qui périt dévoré par les hiboux] et le thème des chaudières qui bouillent d'elles-mêmes [ces dernières sont fondues par Yu, fils de Kouen].

Rapprocher encore (voir p. 509-514) les légendes relatives à K'ouei, tambour et forge, et à sa femme, miroir nocturne (tous deux divinités du Soleil et de la Lune et, aussi bien, divinités de la Foudre et de l'Éclair) dont le fils, le Glouton, paraît être un hibou et une chaudière.

(1334) Le *Tcheou li* (cf. trad. Biot, t. II, p. 76) appelle ainsi la tortue du Nord, tortue femelle et dont la tête est orientée à droite. Le *Eul ya*, chap. 16, donne des indications analogues.

(1335) Ce détail est, peut-être, de grand intérêt. Ces chaudières savaient reconnaître la Vertu. Or, on sait qu'un des grands supplices consistait à faire bouillir le coupable (cf. p. 162-166 : les cas d'endocannibalisme signalés comportent souvent une ingestion de bouillon. Nous avons noté leur caractère d'ordalie). Les chaudières servaient peut-être à éprouver les accusés comme à punir les coupables.

> [Le *Tso tchouan* signale que le code pénal du pays de Tcheng fut en 535 av. J.-C. (cf. C., t. III, p. 116) gravé sur des chaudières. Leur fonte fut considérée par un sage comme devant provoquer une calamité, savoir, le Feu (p. 190). Il y eut en effet un incendie à Tcheng (cf. p. 122.) Le code pénal de Tsin (cf. *ibid.,* t. III, p. 456) fut en 512 gravé sur des chaudières de fer. Le fer fut donné en tribut par les habitants du pays. Ce code en remplaçait un autre qui avait été *promulgué à la chasse* (en 620, cf. *ibid.,* t. I, p. 468). On sait que la chasse servait à s'emparer des êtres (wou, « essence, drapeau) dont on tirait des emblèmes. On a vu (p. 240) que le grand supplice de Tch'ou s'appelait T'ao-wou (nom de l'un des quatre bannis : le Pieu).
>
> Un autre banni, le Glouton (T'ao-t'ie) passe pour avoir été représenté sur les Chaudières des Hia. C'est un monstre anthropophage (cf. *Chan hai king,* chap. 3) habitant un mont riche en cuivre : bien que par son nom il paraisse être un *hibou,* il est

décrit comme ressemblant à un *bélier* (les béliers servaient aux ordalies, cf. p. 142) avec une tête humaine, des dents de tigre, des ongles d'homme et les yeux sous les aisselles. La glose affirme d'une part qu'il s'agit bien du Glouton, et d'autre part que celui-ci était représenté sur les chaudières des Hia.

La chaudière qui bout toute seule rappelle le mortier qui produit de l'eau dont il est question dans l'histoire de Yi Yin. (Les mortiers, qui furent d'abord en pierre, servaient à piler les grains. — Ces grains servent principalement à fabriquer des liqueurs fermentées (cf. *Che king,* C., p. 440) réservées aux vieillards et aux chefs.]

(1336) Cf. Mei ti, chap. 11. Mei ti dit : « Kouen-wou », sans plus, mais parle un peu plus loin d'un sacrifice au *tertre* de Kouen-wou. On remarquera que Mei ti emploie pour dire *fondre* les mots [a b]. Le mot [a] t'ao désigne les potiers, la cuisson des poteries et *le four à potiers.* Le *Lu che tchouen ts'ieou,* chap. 17, attribue *l'invention du t'ao* (*poteries ou four*) *à Kouen-wou.*

(1337) Cf. *Tso tchouan,* t. III, p. 735. En 479 av. J.-C., le prince de Wei vit en songe un homme montant sur le tertre (on entend ici : « palais en ruine ») de Kouen-wou : mais l'expression est reprise, dans le même texte, avec une variante importante : tour d'observation, mirador de Kouen-wou. (Le même caractère désigne le spectacle des fêtes, l'assistance aux fêtes.)

(1338) Cf. *Chan hai king,* chap. 5. La Glose ajoute que de cette montagne provient un cuivre renommé, rouge comme feu et dont on se sert pour faire des épées coupant le jade aussi facilement que la boue. Le chap. 18 mentionne le tertre de Kouen-wou : il en sort, dit la note, du métal célèbre (métal est ici, sans doute, pour cuivre, mais dans la langue ancienne, il est impossible de distinguer : cuivre, bronze et fer).

(1339) *Che yi ki,* chap. 10.

(1340) Cf. *S. M. T.,* t. III, p. 488. La fabrication du trépied au bas du Mont King précède immédiatement l'Ascension de Houang-ti, ravi au ciel sur un dragon qui est descendu le chercher. Des dragons descendirent aussi, quand Yu le Grand eut porté à son faîte le prestige des Hia ; ils l'aidèrent à combattre les génies de Fang-fong, armés d'épées (cf. p. 343).

(1341) Le *Long yu ho t'ou* attribue l'invention des armes à Tch'e-yeou (cf. p. 353). D'après un chapitre important de Kouan tseu (chap. 77) où est fait le recensement des montagnes à cuivre et des montagnes à fer, ce fut Houang-ti qui chargea Tch'e-yeou (selon Kouan tseu, chap. 41, Tch'e-yeou est, non pas l'adversaire de Houang-ti, mais le ministre du Ciel de ce Souverain) de fabriquer des armes de cuivre et des armes de fer.

(1342) Cf. plus haut, p. 354.

(1343) *Che yi ki,* chap. 10. Mont Kouen-wou. — Le fiel est le siège du courage.

(1344) Cf. *ibid.* On ne peut dire s'il y eut une ou plusieurs victimes de chaque espèce. Mei ti (chap. 11) parle, à propos de la fonte des trépieds des Hia, d'un sacrifice au tertre de Kouen-wou.

Les épées de Keou-tsien ont d'étonnantes vertus. L'une d'elles a précisément la même puissance que les chaudières de Yu le Grand. Celui qui la porte sur soi la nuit, peut cheminer sans se heurter aux Tch'e-mei des monts, des bois et des montagnes.

(1345) Cf. Che tseu, chap. 2. « L'épée (de ?) Kouen-wou peut couper le jade. »

(1346) Cf. *Lie tseu*, chap. 5, trad. Wieger, p. 149. (Cf. *Po wou tche,* chap. 2) L'épée (de ?) Kouen-wou (écrit ici avec la clé du métal) fut offerte en présent au Roi Mou des Tcheou par les Barbares de l'Ouest : elle fendait le jade aussi bien que la boue. La glose le qualifie d'épée du Dragon ou d'Épée-Dragon et cite une tradition d'après laquelle *Kouen-wou serait le nom d'AMAS DE PIERRES* (*tsi che,* cf. *le Mont des PIERRES ENTASSEES, œuvre de Yu*) avec lesquelles on peut fabriquer des épées. [Le Mont des Pierres entassées est un défilé du Fleuve qui précède la passe du Dragon. Le *Tribut de Yu* signale que le tribut de la région consistait en pierres précieuses, dites k'ieou, lin et lang-kan. — Là, habitaient les San Miao réduits à l'ordre par Yu (cf. *S. M. T.,* t. I, p. 134).]

(1347) Cf. *Mou tien-tseu chouan,* chap. 4.

(1348) Cf. sur cette danse, voir p. 243.

(1349) Cf. *Mou t'ien tseu tchouan,* chap. 4 : il y a une lacune dans le texte, mais le sens est certain.

(1350) Cf. *ibid.* La glose fait elle-même le rapprochement avec les Trois Mares mangées par Kouen-wou. Le mot 'manger' s'entend : manger (les revenus de) tel fief. Le nom de ces fondeurs est, semble-t-il, Yao.

(1351) Cf. *Chan hai king,* chap. 16. C'est là que se trouve Niu-tch'eou, la femme griffée par les Dix Soleils qui protège sa figure avec ses manches.

(1352) Cf. *Chan hai king,* chap. 15. On voit la parenté des thèmes du bain du soleil, du bain du souverain et de la trempe de l'épée. Se reporter note 1214.

(1353) Cf. Houai-nan tseu, chap. 3. La glose dit : Le Mont de Kouen-wou est dans le Sud.

(1354) Cf. *S. M. T.*, t. IV, p. 338 ; voir plus haut, p. 54, Kouen-wou est un personnage historique, à la manière de Yu. Il fut vaincu par T'ang le Victorieux (dont l'emblème est le Soleil de l'Est) avant que T'ang ne battit Kie, le dernier Roi de la race des Hia, issue de Yu le Grand (cf. *S. M. T.*, t. I, p. 181). Il est qualifié, comme Yu, de Comte de Hia (on sait que Hia signifie Été et que Comte peut être un titre de divinité). La généalogie de Kouen-wou est donnée dans le Kouo yu, chap. 16. Kouen-wou passe pour l'ancêtre des princes de Wei. (C'est à Wei, cf. *Tso tchouan,* C., t. III, p. 735.[utiliser note 1337], qu'était situé l'observatoire de Kouen-wou) Le nom de Kouen-wou revient souvent dans les *Annales sur bambou* qui furent rédigées à partir d'une chronique de Wei.

(1355) Niu-tch'eou (cf. *Chan hai king,* chap. 16) est dite (chap. 7) avoir été brûlée par les 10 Soleils (elle est alors nommée à côté des pays des hommes porteurs d'épées). Au chapitre 14, on la considère comme le seigneur de Yi (cf. note 1287) métamorphosé, et l'on déclare que c'est un double personnage : ces deux personnes tiennent un grand *crabe,* d'une largeur de 1.000 *li*. — Ce grand *crabe* est mentionné au chapitre 12 peu après les deux filles de Chouen dont il va être question.

(1356) Cf. *Chan hai king,* chap. 12 et Houai-nan tseu, chap. 4 : ce dernier nomme, immédiatement après, le défilé du Dragon (Long-men) dont il dit qu'il est auprès du Gouffre du Fleuve. Le *Chan hai king* situe la Capitale du Comte du Fleuve près d'un gouffre très profond et nomme ensuite Yang-yu, lieu où Yu se dévoua, et le défilé de Ling (=Long : Dragon, disent les gloses).

Il est assez curieux de constater qu'entre le lieu du dévouement de Yu et celui où l'on place les filles de Chouen, on nous parle d'un être dont le corps est dépecé et dispersé en divers endroits : il se nomme Wang-tseu Ye : mot à

mot : le fils-de-roi *Nuit*. — Aucun texte, à ma connaissance, ne dit que Yu le Grand ait épousé les deux filles de Chouen, son prédécesseur, comme Chouen épousa les deux filles de Yao.

(1357) J'écris : à la ronde, mais le texte dit : un carré de 1, 000 li. La lumière, comme la Vertu souveraine, se propage dans des zones carrées, car la Terre est carrée.

Nous retrouverons plus loin un flambeau des ténèbres, le Dragon-Flambeau. Lui aussi est situé près d'un marais : Houai-nan tseu (chap. 4) le place en effet à la Porte des Oies sauvages, laquelle est située auprès du Grand Marais du Nord où les Oiseaux font leur mue (cf. *Chan hai king,* chap. 11).

On remarquera que Siao-ming : Celle qui brille la nuit, est le nom d'une plante (laquelle, selon le *Che yi ki,* chap. 6, fut offerte, à titre de production régionale, à l'Empereur Siuan des Han (73-49) par un peuple habitant au delà de l'Arbre du Levant, en un pays obscur où l'on voit le soleil sortir de l'Occident). Cette plante, la nuit, brillait comme un flambeau et, le jour, était sans éclat.

(1358) Cf. *Che yi ki,* chap. 2. C'est alors que Yu fut mis en présence de Fou-hi et des 8 trigrammes (lesquels, dit-on d'ordinaire, étaient réprésentés sur le diagramme du Fleuve, apparu sur le dos d'un Dragon). Fou-hi qui a un corps de serpent et une tête d'homme (cf. *S. M. T.,* t. I, p. 5) est né, dit notre auteur, d'une ondine, celle des Neuf Fleuves. (Les Neuf Fleuves sont la partie basse du Fleuve Jaune [cf. *S. M. T.*, t. I, p. 141] qui fut arrangée par Yu.) [On sait que la tradition affirme que Yu le Grand reçut d'une tortue sortant de la rivière Lo un diagramme magique. — On verra (cf. note 1409a) que la rivière Lo a pour déesse Fou-fei qui passe, comme Niu-koua, pour la femme (ou la fille) de Fou-hi. Or Niu-koua (d'après le *Ti wang che ki*) serait la fille de Tou-chan : c'est le nom porté par la femme de Yu. — Tout ceci témoigne de contaminations légendaires (ou graphiques). Elles ont été rendues possibles par une croyance, savoir que les Dieux fluviaux forment un ménage ou pratiquent des joutes sexuelles — croyance qui paraît en rapport avec des rites hiérogamiques.]

Tchouang tseu (chap. 32, trad. Wieger, p. 497) parle d'une perle dérobée, pendant son sommeil, à un dragon noir dans un gouffre abyssal. *Lie tseu* (chap. 2, trad. Wieger, p. 89) indique, comme une épreuve subie pour entrer dans une clientèle, une plongée faite dans un gouffre pour en rapporter une perle. — Les escarboubles (perles qui brillent la nuit) passent pour protéger des calamités du feu.

(1359) Cf. *Che yi ki,* chap. 2.

(1360) Cf. *Che yi ki,* chap. 10.

(1361) Cf. *Louen heng,* chap. 8 (trad. Forke, t. I, p. 378) et 79 (cf. *ibid.,* t. II, p. 132).

(1362) Cf. chap. 17. L'énumération des minéraux (en tenant compte des équivalences de couleurs [mais celles-ci sont douteuses] et d'Orients) semble faite dans l'ordre : Nord, Sud, Centre, Ouest, Est ou encore E., S., Centre, W, N. — L'épée qui doit servir à protéger des Monstres de l'Eau (Yin), doit être mâle (Yang).

(1363) Cf. *S. M. T.*, t. I, p. 126 et 137 (note 2 : Le Mont T'ai-houa). — Le pic de l'Ouest, principal sommet du massif est à l'extrémité orientale de la chaîne partant de Tsi-che (*Pierres Entassées*) ; cf. p. 141 et 243 (où l'on voit la relation du Mont Houa ou T'ai-houa avec la Forêt des pêchers, lieu où se

métamorphosa K'oua-fou). C'est là aussi que se trouve le rapide de T'ong, où se noya le Comte du Fleuve.

Houai-nan tseu (chap. 4) écrit que les choses les plus belles du Sud-Ouest sont les métaux et les pierres du Mont Houa.

(1364) Indication fournie par le [] que je cite d'après le *P'ei wen yun fou* (chap. 21) v°.

(1365) Cf. CHAVANNES, *Miss. arch., Textes,* t. I, p. 126 et suiv. M. Chavannes admet dans ce passage que Niu-koua est une femme (p. 199) : « les caractères qui composent son nom permettent, en effet, de le considérer comme une femme » (Niu = femme). Je crois, en effet, qu'il y a lieu de présumer le sexe féminin pour tous les personnages mythiques ou légendaires dont le nom comprend le mot : femme. M. Chavannes admettait (*in S. M. T.*, t. I, note 00.127) l'idée contraire, à la suite d'un article de Mayers. Sseu-ma Tcheng présente, en effet, Niu-koua comme un souverain, descendant de Fou-hi. Niu-koua est considérée comme la sœur de Fou-hi, née d'une même mère : elle aida Fou-hi en réglant le mariage (cf. CHAVANNES, *Miss., ibid.,* p. 129).

Le compas (*kouei*) et l'équerre (*kiu*) symbolisent le *Kouei-kiu* (bon ordre, convenances). Le compas (rond) est attribué à la femme, bien que le Ciel (rond) soit mâle, et, bien que la Terre (carrée) soit féminine, l'équerre est attribuée à l'homme. [Le *Pao p'o tseu* (chap. 17) nous apprend que l'on portait à gauche une arme mâle ; à droite, une arme femelle. Wang Tch'ong (chap. 36, trad. Forke, p. 84) déclare que l'on portait à gauche l'épée (qui est droite) et à droite le couteau (qui est courbe). Nous sommes ici en présence d'un système de représentations qui est peut-être caractéristique de certaines techniques, et d'après lequel le *rond* est féminin, le *droit* masculin.] Le mot *queue* a le sens de *coït*.

(1366) Cf. CHAVANNES, *Miss. archéol., Textes,* t. I, p. 129. L'invention du mariage est aussi attribuée à Fou-hi, cf. *S. M. T.*, t. I, p. 7. [Il s'agit spécialement du cadeau rituel de la double peau de cerf. Ce cadeau caractéristique des rites nuptiaux (cf. *Yi li*, C., p. 29 et 46) s'emploie aussi aux rites de majorité (cf. *ibid.,* p. 14), ces deux espèces de rites formant un ensemble toujours lié pour les garçons (et resté indivisible pour les filles).]

(1367) Cette formule est employée par *S. M. T.*, t. III, p. 368, à propos des planètes de l'Eau (Mercure) et du Feu (Mars). Le mot [] désigne la trempe du métal.

Dans le même passage *S. M. T.* (t. III, p. 368) qualifie de Femelle-Mâle la position où le Bois est au Nord et le Métal au Sud. M. Chavannes a signalé une représentation du couple Niu-koua-Fou-hi, où, à côté de ce dernier « qui régna en vertu du Bois), se trouve l'Oiseau Rouge (= Sud : M. Chavannes écrit, par inadvertance, Nord) tandis que le Guerrier Sombre (= Nord) est côté de Niu-koua (Métal) : position symétrique inverse de celle qui s'appelle Femelle-Mâle.

(1368) Cf. *Tso tchouan,* C., t. III, p. 281. Il est question d'une comète qui balaie l'Étoile du Feu et atteint la Voie Lactée (Fleuve Céleste). On en conclut que l'Eau et le Feu produiront des désastres, le jour où ils s'uniront, dans divers pays qui sont en rapport avec le Feu : Song qui est situé au lieu terrestre correspondant à la Constellation du Feu (Scorpion), Tcheng, qui est la demeure de Tchou-jong, Génie du Feu, et Tch'en qui est la demeure de T'ai-hao (Éclat suprême) c'est-à-dire Fou-hi (Bois), le compagnon de Niu-koua (Métal).

Un thème significatif est celui de la transformation des épées en dragon, au moment de la trempe. Un nom d'épée célèbre est : [] « gouffre (ou source) du Dragon » (cf. *Yue tsiue chou,* chap. 11 ; cf. *Louen heng,* chap. 8, trad. Forke, t. I, p. 377). C'est le nom d'un lieu (cf. *Ts'eu yuan*) où l'on trempait des épées. L'une d'elles se transforma en dragon et s'enfuit. (La rivière où se faisait la trempe a porté plus tard le nom de Rivière des Épées (cf. trad. Forke, t. I, p. 377, n. 5). Les épées ont une tendance à se jeter à l'eau ; cf. *Che yi ki :* une épée va retrouver dans l'eau celle avec qui elle fait paire : on voit alors au fond de l'eau deux dragons dont les yeux brillent *comme des éclairs.*

— De même, les trépieds des Hia *s'évanouirent* dans une rivière (cf. *S. M. T.*, t. III, p. 429). Un *dragon* empêcha de les repêcher.

(1369) Cf. *Yue tsiue chou,* chap. 11. Le *roi* de Yue, Keou-tsien, présenta ses épées à un expert pour qu'il les examinât. Celui-ci déclara que l'une d'elles n'était point précieuse, car les cinq couleurs ne se compensaient pas : une seconde fut aussi jugée défavorablement parce que l'union du cuivre et de l'étain n'était point indissoluble.

(1370) Cf. *Che yi ki*, chap. 10. Les doux épées s'appellent Kan-tsiang (celle qui est mâle) et (celle qui est femelle) Mo-ye. Ce sont des épées en fer.

Nous allons voir que Mo-ye est la femme de Kan-tsiang, forgeron : celui-ci fondit et forgea deux épées après avoir recueilli du fer dans cinq montagnes (cf. les cinq pierres et les cinq couleurs) et du métal (or ?) dans les six directions [4 orients, haut (Ciel), bas (Terre)]. (5 : *nombre Fang ;* 6 *:nombre Yin.*) La technique du fer comporte des alliages, de même que la technique du cuivre (voir plus haut) comporte une sorte de baptême analogue à la trempe. — Kan-tsiang dans le *Che yi ki* est une épée de fer et dans le *Wou Yue tch'ouen ts'ieou* (chap. 4) un ouvrier en fer. Dans le *Yue tsiue chou,* chap. 11, de même. Mais cet ouvrage, parlant d'armes de bronze déclare qu'elles furent fondues par Ngeou-ye [*Ngeou* (vomir) *le fondeur*], lequel est présenté un peu plus loin comme travaillant avec Kan-tsiang. Selon le *Wou Yue tchouen ts'ieou,* Ngeou-ye et Kan-tsiang avaient eu le même maître.

D'autre part, le *Yue tsiue chou*, à propos d'armes de bronze, affirme qu'on ne put en faire de parfaites qu'au temps où le Mont Tch'e-k'in (argile *rouge*) s'entr'ouvrit et produisit de l'étain et où le Val de Jo-ye se dessécha et produisit du cuivre. Jo-ye est-il absolument distinct de Mo-ye ? Cf. chap. 40 du *Commentaire du Chouei king.*

(1371) *Mou Yue tch'ouen ts'ieou* (chap. 4).

(1372) Le texte ne permet pas de dire s'il s'agit d'une ou de plusieurs personnes humaines.

(1373) Le mot [] désigne spécialement la fonte du métal. Le mot tchou (Cf. tao : prière-dévouement) employé souvent avec t'ao désigne spécialement l'opération de jeter au moule.

(1374) Rapprocher le rôle joué par les garçons et filles vierges pour donner leur sexe au métal, dans la tradition recueillie par le *Pao p'o tseu*, chap. 17. (l'auteur s'appuie sur un ouvrage antérieur). — On sait que *le souffle, c'est l'âme. C'est aussi le nom :* voir la note suivante.

(1375) Cf. *Yue tsiue chou,* chap. 2. Il s'agit de la fonte de l'épée Kan-tsiang par Ngeou le fondeur. Le *Wou Yue tch'ouen ts'ieou* (chap. 4), racontant la fabrication de deux crochets ou coutelas en forme de faucille, signale que l'artisan, les consacra avec le sang de ses deux fils. Les deux coutelas (?) étant placés au milieu de coutelas semblables, *le père les appela en criant le nom personnel de ses fils : aussitôt les deux coutelas s'envolèrent et vinrent*

s'appuyer contre la poitrine paternelle ; le *roi* qui doutait de la valeur des armes, fut alors obligé de reconnaître le *génie* qui était en elles (le Père a crié : « je suis ici ! Le *roi* ne reconnaît pas votre *génie !*).

Il y avait une autre manière de consacrer une épée et de lui donner une âme : le *Tso tchouan*, t. III, p. 360) raconte qu'un prince de Kiu, quand on avait fondu pour lui une épée nouvelle, *l'essayait toujours sur quelqu'un*.

(1376) Cette version est donnée par le *Wou ti ki.*

Mo-ye ayant demandé à son mari pourquoi le métal n'entrait pas en fusion, celui-ci répondit :

> — Ngeou le fondeur, mon maître défunt (ou l'Ancien Maître) voulant fondre une épée et la fusion ne se produisant pas, se servit *d'une fille pour la marier* [*p'ing* qui a le sens général d'ambassade, a aussi le sens d'entrevue faite — au moyen d'un entremetteur — pour conclure une alliance matrimoniale (cf. *Li ki,* C., t. I, p. 676) ; il s'oppose à « union sans entremetteur »] au génie du Fourneau.

Mo-ye, à ses paroles, se jeta dans le fourneau et la coulée se fit. Ensuite de quoi furent fabriquées deux épées dont l'une fut mâle et l'autre femelle : *l'épée femelle s'appela Mo-ye, l'épée mâle Kan-tsiang.*

On voit ici l'hiérogamie transformée en un sacrifice unique, mais le métal persiste à être bisexué (mi-parti mâle, mi-parti femelle).

(1377) Cf. notes 1286 et 1290, et p. 494-495.

(1378) Les Lieux-Saints apparaissent comme des puissances complexes et neutres (cf. *Fêtes et chansons,* p. 243 et *Dépôt de l'Enfant sur le sol,* Rev. Arch., 1921, p. 356 et suiv.).

Le Lieu-Saint a été conçu comme un génie individualisé et le Génie du Lieu-Saint a reçu un sexe, lorsqu'un Chef a présidé au culte. L'hésitation sur le nom de Ping-yi, donné au comte du Fleuve, ou à sa femme, est un fait significatif. La divinité du Fleuve n'est devenue franchement masculine que lorsqu'on s'est borné à lui faire épouser des femmes. La personnalité de la déesse s'est effacée au moment où l'offrande ne s'est plus composée que de femmes, c'est-à-dire au moment où les femmes, estimées à moins haut prix que les hommes, ont été préférées comme victimes. La comparaison entre les faits relatifs aux sacrifices au Fleuve et ceux relatifs au dévouement des forgerons montre comment s'est opéré le *passage de l'hiérogamie totale au sacrifice, que l'on fait au Dieu, de l'épouse du Dieu.*

La danse et le dévouement sont des faits liés. On verra plus loin que la danse du *Chef* (hémiplégique) se fait sur un pied, une jambe étant traînante ou ployée. Mais il faut que la danse [celle tout au moins du Chang-yang (cf. p. 552)] soit exécutée par des couples de danseurs : les danseurs, formant couple, joutent ensemble. Les danses paysannes, préludes à des unions exogames, étaient essentiellement des joutes sexuelles.

(1379) Cf. *Fêtes et chansons,* p. 199, 243 et suiv., et 272 et suiv.

(1380) Cf. *Yue tsiue chou*, chap. 11.

L'auteur propose une théorie de préhistoire assez curieuse. Au temps de Hien-yuan (distingué ici de Houang-ti), de Chen-nong et de Ho-siu (cf. Sseu-ma Tcheng, *in S. M. T.*, t. I, p. 20) on faisait des armes avec des *pierres ;* au temps de Houang-ti, on les lit avec du *jade* ; au temps de Yu, avec du *bronze* (ce mot désigne le cuivre, mais s'emploie aussi pour le bronze) ; au temps présent, on les fait en fer.

Je ne connais aucun moyen de dater ces différents âges : je me borne à rappeler que la tradition attribue au Roi Wou des Tcheou (IIIe siècle avant notre ère d'après la chronologie classique) une hache noire qui servit à décapiter les femmes du dernier des Yin (cf. *S. M. T.*, t. I, p. 235) et que l'on affirme avoir été en fer (cf. note 236).

(1381) Cf. *Chan hai king,* chap. 1. Le métal, ainsi que le jade et les belles pierres.

(1382) Il y est fait allusion dans le *Ts'ien Han chou*. Yen Che-kou ajoute en note que la Porte du Tonnerre était une porte de la ville de Kouei-ki. Il y avait là un grand tambour ; quand les gens de Yue le frappaient, le son s'entendait jusqu'à Lo-yang.

Cette donnée traditionnelle est confirmée par une indication qui figure au *P'ei wen yun fou,* chap. 21, v°, où il est dit que le son du tambour s'entend jusqu'à Lo-yang lorsque *une grue blanche* pénètre en volant dans la Porte du Tonnerre (et, je suppose, heurte le tambour). [Sur les grues voir plus haut note 530, et plus bas (à propos de Pi-fang) p. 526.]

(1383) Cf. *Tso tchouan,* trad., Couvreur, t. I, p. 586.

Dans un combat livré entre gens de Tch'ou (en 604 avant J.-C.) une flèche tirée contre le prince effleure le timon du char et le pied du tambour, puis touche la clochette (*ting-ning ;* le mot *ning* a le sens d'apaiser, calmer). *Ting-ning* a pour équivalent *tcheng* (ce mot peut servir à désigner des tambours de pierre) ou *nao.* Il semble que *tcheng* désigne une clochette à battant et *nao* une clochette sans battant. (Tous ces mots ont aussi servi à désigner des cymbales). La clochette *nao* est mentionnée par allusion dans le *Li ki* (C., t. II, p. 80-81), à propos de la Danse triomphale du Roi Wou. On bat le tambour pour annoncer le début du combat et la marche en avant et on sonne la cloche ou les cymbales (le *Tso tchouan,* C., t. III, p. 670, dit simplement : le Métal) Pour marquer la fin du combat et la remise en main des troupes. [Le tambour et la clochette jouent donc, dans les danses de guerre, le rôle de l'auge de bois et du tigre sonore (cf. note 1181) dans la musique ordinaire.] Le *Tcheou li,* trad. Biot t. I, p. 266 déclare que la clochette *nao* sert à arrêter le bruit des tambours. — Clochette ou cymbale, le *ting-ning* est considéré comme un instrument de métal destiné (à l'armée) à arrêter le combat. Le tambour, au contraire, est employé pour pousser au combat.

Le *Tcheou li,* trad. Biot, t. II, p. 170 et suiv., indique longuement l'emploi des tambours, des cymbales ou des clochettes à la chasse et à la guerre. Le chef disposait d'un tambour porté sur un cheval (*p'i*) et d'un grand tambour porté sur un char. — Le grand rôle du chef était de battre le tambour sans s'arrêter, même s'il était blessé (cf. *Tso tchouan,* C., t. III, p. 611).

(1384) Cf. *Li ki*, C., t. I, p. 738.

Les tambours des Yin étaient fixés à un poteau ; ceux des Tcheou étaient suspendus, comme les cloches et les pierres sonores, à une suspension formée de deux montants et d'une barre transversale.

(1385) Cf. *Wou Yue tchouen ts'ieou,* chap. 6.

Yu eut pour compagnons Yi et K'ouei au cours d'une inspection des fiefs (cette expression veut dire aussi chasse et revue guerrière) qui l'amena au bord d'un grand marais ; il en questionna la divinité, s'informant sur les Monts et les Fleuves, les Métaux, les Pierres, les Animaux, les mœurs des peuples des Huit Directions : telle est l'origine du *Chan tai king.*

Sur Yi = Po-yi = Ta-fei, voir plus haut p. 367, et *S. M. T.*, t. II, p. 2.

Sur les compagnons de Yi, voir *S. M. T.*, t. I, p. 84-85. Yi fut nommé forestier par Chouen. K'ouei (*ibid.,* p. 86) fut nommé Chef de la musique après qu'un autre vassal de Chouen eut voulu lui céder la place de Directeur du temple ancestral. Sur K'ouei, se reporter p. 311 et note 765).

(1386) Cf. *Tso tchouan,* C., t. III, p. 438 (*S. M. T.*, t. IV, page 186, note que K'ouei, Long, Chouei (Tch'ouei) et Yi (Po-yi) ne figurent pas dans l'histoire et qu'on ne sait où ils furent fieffés).

Sur le Grand Sanglier tué à Sang-lin, voir p. 379 et 444. Le meurtrier est Yi l'Archer : selon le *Tso tchouan,* il s'agit ici du Mauvais Chasseur, prince de K'iong. — Le Grand Sanglier était fils de K'ouei et d'une femme néfaste, dont nous aurons à reparler.

(1387) Sur le manque d'humilité de K'ouei, cf. *S. M. T.*, t. I, note 327, et plus haut note 765. Sur la mauvaise réputation de K'ouei, cf. Han Fei tseu, chap. 12.

Han Fei tseu affirme que les gens disaient de K'ouei « mauvais, mais loyal : ceci, à soi seul, suffit (à compenser le reste) ». La formule est un centon dont le sens littéral est : « K'ouei n'a qu'une jambe » : c'est ainsi que l'entendait le duc Ngai de Lou qui demanda à Confucius si le fait était historique.

Une première version est donnée de cette consultation dans le chapitre 22, § 6, de Lu Pou-wei : c'est la plus complète et la plus claire.

> « Jadis (répond Confucius), Chouen désirait instruire l'Empire à l'aide de la musique. Il chargea Tchong-li d'aller prendre K'ouei au milieu de la brousse et de l'emmener à la Cour. Chouen fit (de K'ouei) son chef de musique. K'ouei régularisa les Six Tubes sonores et mit en harmonie les Cinq Sons. Tchong-li voulut encore aller chercher un (autre musicien), Chouen lui dit :
>
> — La musique est l'essence du Ciel et de la Terre... Seul un Saint sait mettre de l'harmonie dans les principes de la musique. K'ouei a le talent de créer cette harmonie afin « donner la Paix à l'Empire. Bien que K'ouei soit seul, cependant il suffit.
>
> Donc, quand on dit (conclut Confucius) *K'ouei yi tsiu* (cela veut dire *K'ouei* — à *lui seul* — *suffit* et cela) ne signifie pas que *K'ouei* — *a un seul* — *pied* (*tsiu* = pied = suffire).

Lu Pou wei raconte tout de suite après, une autre anecdote : un homme qui voulait creuser un puits, cherchait un artisan capable ; il trouva l'homme, creusa le puits et dit : « j'ai creusé un puits ! j'*avais* (l'antériorité n'est pas marquée en chinois) trouvé un homme ! On comprit : j'ai creusé un puits et (y) ai trouvé un homme !

On voit que, malgré l'autorité de Confucius, le caractère plaisant de l'anecdote restait sensible. Mais elle a été prise au sérieux : elle servait à défendre l'historicité du *Chou king ;* (dont Confucius passe pour être le dernier rédacteur).

Han Fei tseu donne une version analogue, mais Confucius y commence son discours par une affirmation :

> — K'ouei était un homme : comment n'aurait-il eu qu'un pied ?

Han Fei tseu donne encore une deuxième version du même type.

M. De Groot (*Relig. Syst.,* t. II, p. 497) a traduit ces deux passages de manière inintelligible et n'a pas cité le passage de Lu Pou-wei. M. De Groot semble croire que le jeu de mot sur *tsiu* est l'origine de la légende de K'ouei.

M. Forke (trad. du *Louen heng,* t. II, p. 257) déclare avec raison que l'explication est plus ingénieuse que fondée. Wang Tch'ong emploie la formule : quand on fait une musique en harmonie (à la manière de K'ouei) cela à soi seul est suffisant.

Wang Tch'ong (cf. *ibid.,* p. 258) opine que K'ouei ne pouvait être ni unijambiste ni amputé d'un pied, car dans ce cas, il n'aurait pu prétendre à exercer des fonctions religieuses.

(1388) On notera le fait que la jarre d'argile (instrument de musique des paysans, cf. p. 333) est considérée comme le point de départ du tambour de peau.

(1389) *Tchong-li* (cf. plus haut p. 254 et suiv.) n'est autre qu'un équivalent de Hi-ho et Hi-ho est le Soleil. On va voir que K'ouei eut pour femme une femme noire et brillante comme un miroir qui ne peut guère être que la personnification de la nuit, de la lune ou de l'éclair.

(1390) L'amputation des pieds était l'un des supplices ; les amputés étaient employés comme portiers (cf. par exemple : *Tso tchouan,* C., t. I, p. 171).

(1391) Un défaut aux jambes est une des causes d'incapacité cultuelle, cf. *Tso tchouan,* C., t. III, p. 151-152, et *S. M. T.*, t. V, p. 288, n. 1.

(1392) Cf. *S. M. T.*, t. V, p. 311. voir plus haut p. 310 et suiv.

(1393) Note au *Kouo yu*, chap. 5. Wei Tchao identifie le K'ouei aux Chan-sao ou Chan-siao, du pays de Yue, lesquels ont figure humaine, corps de singe et savent parler : certains disent qu'ils n'ont qu'une jambe.

(1394) Cf. Tchouang tseu, chap. 17 (trad. Wieger, p. 343).

Le discours du K'ouei au mille-pieds commence par les mots :

> Moi qui n'ai qu'une jambe...

M. Giles (*Chuang tse,* p. 211) a traduit K'ouei par « walrus ». L'identification du K'ouei au morse vaut ce que vaut l'identification du jen-yu (poisson-homme) au phoque. On trouve des jen-yu en abondance dans les sous-affluents du Fleuve jaune. K'ouei (walrus) a pour résidence assignée : les montagnes.

(1395) Le *Chen yi king* place ces démons dans l'Extrême-Occident et au fond des montagnes.

(1396) Cf. *Calendrier de K'ing Tch'ou,* 1er de l'an.

(1397) Cf. glose à Tchouang tseu, chap. 19, trad. Wieger, p. 363. Cf. De Groot, *Relig. Syst.,* t. II, p. 510. Au lieu que ce soit le génie du Marais qui enseigne Yu, c'est la Bête du Marais qui instruit Houang-ti.

Le *Chen yi king* dit que les Chan-siao sont tout petits (un peu plus d'un pied) et ont le corps nu. Le même ouvrage décrit de façon analogue les démons de la sécheresse qui ont deux ou trois pieds et le corps nu : ils marchent à la vitesse du Vent.

— Le *Chan hai king,* chap. 3, appelle [] un être qui marche à la vitesse du vent et qui présage le vent pour tout l'Empire. Le *Pao p'o tseu*, chap. 17, qui écrit [] (esprits des monts) déclare qu'ils s'appellent Pa (Sécheresse) et n'ont qu'un pied lequel est tourné vers l'arrière.

(1398) Cf. *Lu che tch'ouen ts'ieou,* chap. 5, § 5. Le *Chan hai king,* chap. 5, parle d'un divin crocodile (ou alligator) qui a figure humaine, cornes de bélier

et griffes de tigre ; il réside dans le Gouffre de Kiu-tchang : quand il y entre ou qu'il en sort, il se produit un éclat de lumière.

(1399) Cf. *Chan hai keng,* chap. 5 (dans le Kiang et sur le Mont). Les tambours en peau de crocodile (alligator) sont mentionnés dans le *Che king* (cf. C., p. 342).

(1400) Cf. *Chan hai king.,* chap. 14. On remarquera la crainte respectueuse, analogue à celle qu'inspire l'effigie de Tch'e-yeou, cf. p. 354. La glose rapporte ici la note de Wei Tchao sur le K'ouei.

— L'animal du Tonnerre, dit-elle encore, est le génie du Tonnerre. Houang-ti est parfois considéré comme le Génie du Tonnerre. Le *Li sao* (trad. Hervey de Saint Denys, p. 33) parle du génie du Tonnerre : les commentaires l'appellent soit Hien-yuan (qui est un des noms de Houang-ti : cf. *S. M. T.*, t. I, p. 26 : Houang-ti naquit sur la colline Hien-yuan ; sa mère l'avait conçu, impressionnée par un éclair), soit Fong-long. Le *Mou t'ien tseu tchouan,* chap. 2, parle, dans un même passage, de la visite du Roi Mou au palais de Houang-ti et à la tombe de (Fong-)long. Houang-ti passe pour avoir eu un vassal du nom de Lei-kong ; ce nom est porté par le dieu du tonnerre (cf. *Louen heng,* trad. Forke, t. I, p. 292).

(1401) Cf. Houai-nan tseu, chap. 4. Le mot [a] est employé par Houai-nan tseu, chap. 7, à propos de Yu, avec le sens d'éclater de rire. Il a aussi le sens de lumière. Le mot ne se trouve pas dans la description que le *Chan hai king,* chap. 13, donne de la Bête du Tonnerre, mais une citation du *Chan hai king,* in *S. M. T.*, t. I, p. 72 (et citée par M. Chavannes, t. I, p. 110) remplace ce mot par [] « tonnerre » : le mot [a] peut donc avoir dans Houai-nan tseu, chap. 4, la valeur de [] : et alors c'est un éclat de foudre.

(1402) Cf. CHAVANNES, *Miss. Archéol. Textes,* t. I, p. 84, 210 et 212 et fig. 48, 132 et 193. Le tambour du Tonnerre est, selon les rituels, fait d'un assemblage de 4 tambours à deux faces.

(1403) Du moins d'après les figures 132 et 133 [de CHAVANNES, *Miss. Archéol. Textes*]. Sur la figure 48 les quatre tambours semblent enfilés sur un même support : ceci se rapproche de la description de Wang Tch'ong (chap. 23 du *Louen heng,* trad. Forke, t. I, p. 292). (Wang Tch'ong décrit d'après des représentations figurées.) Le génie du tonnerre brandit un marteau de la main droite et agite avec la gauche des tambours enfilés. — (On sait que les bambous éclatés au feu ont été, particulièrement dans les fêtes du nouvel an, remplacés par des pétards enfilés.)

— Les figures 132 et 133 montrent très nettement deux tambours plats à un pied, placés l'un à l'avant, l'autre à l'arrière du char. Ces tambours ressemblent à des tamtams. L'un correspond, sans doute, au tambour, l'autre (à la clochette ou) aux cymbales des chars du chef de guerre.

— Dans ces scènes figurées, le Dieu du Tonnerre est accompagné du Dieu du Vent.

(1404) Voir plus haut note 1340.

(1405) Voir plus loin p. 580.

(1406) Cf. *S. M. T.*, t. I, p. 110.

(1407) Voir plus haut p. 343. — Le génie de la foudre ou du tonnerre tue ses victimes à l'aide d'une espèce de ciseau qu'il enfonce à coups de marteau. Cf. CHAVANNES, *Miss. archéol. Textes,* t. I, p. 210.

(1408) Cf. *S. M. T.*, t. I, p. 35. Lei-tsou s'écrit [a b] (Tonnerre-Ancêtre) ou [c b] — [c] *Lei* signifie *lier* (Lei-tsou passe pour avoir inventé l'art d'élever les vers à soie) et s'écrit aussi [d] (*lei : « enfilade »*) qui est formé de la clef de la soie et de [e] (« entassement » qui se prononce *lei*) et est formé de trois [f]. [f] combiné à [g] (pluie) donne Tonnerre, qui s'écrit [a]. Le mot [f] *t'ien* dans le *Che king* (C., p. 430) désigne un petit tambour qui répond au grand Tambour, lequel est un tambour suspendu.

L'expression — *Yin* k'i *lei* (k'i particule de liaison) rend les grondements du tonnerre (cf. *Che king,* C., p. 23). L'expression *yin-yin tien-tien* (cf. *Li ki,* C., t. II, p. 553) donne l'impression d'un mur qui s'écroule et décrit le sautillement des femmes en deuil : elles frappent le soi des pieds à la manière des oiseaux sans que la pointe des pieds quitte la terre.

(1409) Cf. *Tso tchouan*, t. III, p. 438).

Il s'agit d'un ensemble de faits extrêmement complexe.

- Voici d'abord les faits dits historiques (extraits des *Annales,* du chap. du *Chou king* : *Chant des cinq fils*, et du *Tso tchouan,* C., t. II, p. 204 et suiv. et t. III, p. 513 et suiv. Les dates entre parenthèses sont celles de la chronologie traditionnelle).

  T'ai-k'ang, fils de K'i et petit-fils de Yu, chassa sur les bords de la *rivière Lo* (2170), il s'y attarda, malgré les remontrances de ses cinq frères et de leur mère. # *Yi l'Archer* (le Mauvais Chasseur), seigneur de *Kiong* (= *trou* = *creux*), l'empêcha de repasser *le Fleuve* ; il mourut en exil. Il eut pour successeur Tchong-k'ang. La 5e année, en automne, le 1er jour de la 9e lune (date précisée par les astronomes européens : le 12 octobre 2155), il y eut une ÉCLIPSE DE SOLEIL : une expédition fut faite contre *Hi-ho* (héritiers des délégués de Yao à l'astronomie. — Hi-ho est le *Soleil*) et l'année suivante *Kouen-wou* (Kouen-wou est le *Soleil* de midi) fut nommé comte. Hi-ho AVAIT COMPLOTÉ AVEC YI L'ARCHER. Siang, fils de Chao-k'ang, fut tué (en 2119) par Tchouo de Han qui avait supplanté Yi, trop adonné à la chasse. Il en avait d'abord suborné la femme qu'il épousa, une fois veuve. Il en eut deux fils : Yao et Hi. Ce fut Yao qui tua Siang, La veuve de celui-ci, la Reine Min, S'ECHAPPA PAR UN TROU et se réfugia dans sa famille, celle des *princes de Jeng.* Elle y mit au monde (2118) un fils, qui fut d'abord chef de pasteurs du prince de Jeng. Yao le faisant inquiéter, il s'enfuit à Yu où il devint chef de cuisine, puis épousa deux filles du prince de Yu (polygynie sororale). Aidé d'un vassal de son père, il réussit (en 2079 : 40 ans après la mort de celui-ci) à tuer Yao, Hi et leur père Tchouo de Han (il régna de 2079 à 2058).

- Passons aux légendes : la femme de K'ouei, le musicien à une jambe, était fille d'un *prince de Jeng.* Son fils fut le *Grand Sanglier.* Il fut tué par Yi l'Archer. Une version veut que Yi l'Archer soit le Bon archer de Yao ; une autre que ce soit le Mauvais Archer, prince de K'iong (*Tso chouan,* t. III, p. 438). Le Mauvais Chasseur, dépeint comme *un grand mangeur,* aurait offert la graisse de sa victime au Souverain qui n'agréa pas le sacrifice (*T'ien wen*). Yi, le Bon Archer, blessa le *Comte du Fleuve* à L'ŒIL. Yi, le Mauvais Chasseur, tira aussi sur le Comte du Fleuve (celui-ci se plaignit au Souverain, qui le débouta, parce qu'au moment où la flèche fut tirée, il se promenait indûment en dehors de son gouffre, sous l'aspect d'un dragon blanc) et, de plus, il épousa l'Épouse de la Rivière Lo, c'est-à-dire la déesse de ce fleuve (*T'ien wen*). (On a vu que le *Comte du Fleuve* jouta contre le *Comte de la Lo ;* on l'a vu

aussi mêlé à une histoire de vendetta dont l'origine fut une conduite *débauchée.*)

[La déesse de la Lo est Fou-fei, dont on dit qu'elle est une fille (glose du *Li sao,* trad. Hervey de Saint-Denys, p. 40) ou (comme Niu-koua) une sœur de Fou-hi (*Ts'eu yuan*). Fou fait partie du nom de Fou-hi ; fei veut dire « épouse ». (Fou-hi recevait un culte de princes portant son nom de famille — Fong : « vent » — lesquels sacrifiaient aussi à la divinité de la rivière Tsi. Cf. *Tso tchouan,* C., t. II, p. 328). *Fou-fei s'était noyée dans la rivière Lo et en était devenue la déesse.* L'auteur du *Li sao* la présente comme *dissolue.* Rebuté par elle (qu'il avait fait chercher par Fong-long, dieu du tonnerre ou de la pluie), il se dirige vers le Mont *K'iong-che* (*Li sao, ibid.,* p. 41), lequel est le domaine de Yi le Mauvais Chasseur (cf. *Tso tchouan, ibid.,* t. II, p. 204 : K'iong-che veut dire *« pierre* creuse »).]

Han Tchouo couche avec la femme de Yi, puis tue Yi et épouse la veuve (Cf. *Tso tchouan, ibid.,* t. II, p. 205). Il *fait avec sa femme le complot* de tuer Yi (*T'ien wen*). Le nom de famille de cette femme est, selon une tradition insérée aux *Annales :* Renard mâle. Le *T'ien-wen* au lieu de [a] (mâle) écrit [b] (où l'on voit un équivalent de « grand »). Faut-il lire : *Grand Renard ?* Yi, le Mauvais Archer, qui (comme le Bon Archer) tua le *Grand Sanglier* (*T'ien wen*), tua aussi le *Grand Renard* (*Li sao*). Un des fils de Tchouo et de la femme de Yi s'appelle [c] Hi (mot bien proche de [d] Hi qui figure dans l'expression *Grand Sanglier,* Houai-nan tseu, chap. 8).

Tout cela, on le voit, forme un amalgame inextricable de vendettas, de combats mythiques, où les histoires de femmes et les noms d'animaux jouent le plus grand rôle.

Un vers du T'ien wen relatif à (Han) Tchouo est d'ordinaire compris en donnant à *Hiuan* la valeur d'un verbe (« troubler la vue, obscurcir les idées »), et le vers (à l'aide d'une construction difficile) se lit : Tchouo (de Han) épousa (une femme de la famille) Grand Renard (ou Renard mâle) ; (lui) OBSCURCISSANT (L'ESPRIT), SON ÉPOUSE L'AMENA à COMPLOTER (CONTRE YI). *hiuân* ne diffère que graphiquement de *hiuân* « noir, sombre » qui, formant épithète à Épouse, donne le nom de la femme de K'ouei : l'Épouse Noire, l'Épouse Sombre.

Dans l'hypothèse où il faudrait entendre *sombre,* le vers devrait se lire : Tchouo épousa (dans la famille) Grand Renard : l'ÉPOUSE NOIRE L'ENGAGEA DANS DES COMPLOTS.

Les légendes du Bon et du Mauvais Archer sont extrêmement emmêlées, de même les légendes des Gloutons. Mais leur fond mythique est transparent.

(1410) Le *Chen yi hing* décrit le Glouton comme un être poilu qui sur sa tête porte un sanglier. On a vu note 1335, que le Glouton était représenté sur les Chaudières fondues par Yu le Grand.

(1411) La glose dit : elle pouvait, par la beauté et l'éclat de sa chevelure et de sa peau, illuminer les hommes. Se rappeler les deux filles de Chouen : « Brille-la-nuit » et « Éclat-de-flambeau » qui illuminent d'immenses espaces.

(1412) Cf. *Tso tchouan,* C., I, 176.

En 672, le Roi Houei reçut un festin des princes de Kouo et de Tcheng. Il donna à Kouo une coupe et à Tcheng une ceinture de Reine ornée d'un miroir.

La glose déclare qu'il s'agit d'un ornement *archaïque,* mais encore employé dans les régions occidentales par les Huns et les Tibétains.

D'après le *Li ki* (C., t. I, p. 621 et 622), hommes et femmes suspendaient à la partie gauche de leur ceinture lin miroir métallique nommé Kin-souei : et à droite un foret de bois, nommé Mou-souei. Tous deux servaient à obtenir du feu, l'un à l'aide du soleil, l'autre par frottement. On distingue, d'autre part, le Yang-souei et le Yin-souei. Le Yang-souei est un instrument métallique qui, exposé au soleil, en plein midi, en tire du feu qui sert à allumer de l'armoise. Le Yin-souei est une grande coquille qui, exposée à la lune, à la pleine lune, en tire de l'eau que l'on reçoit dans un bassin (de cuivre ou) de bronze. Le Yin-souei s'appelle le plus souvent Fang-tchou (cf. Houai-nan tseu, chap. 3 et les gloses de Kao Sieou) on dit aussi *Kien*-tchou ou tout simplement *Kien.* Le Kien est aussi décrit comme un bassin qui sert à recevoir de la glace au début du printemps (cf. *Tcheou li*, trad. Biot, t. I, p. 106). Le Kien, comme bassin ou miroir, est toujours en rapport avec le principe Yin aussi figure-t-il à la ceinture de la Reine.

Voilà pourquoi le prince de Tcheng, mécontent de recevoir un talisman féminin se détacha du Fils du Ciel.

(1413) On remarquera que, d'après le *Tcheou li* (trad. Biot, t. II, p. 381), le Kien destiné à prendre de l'eau à la lune s'oppose au Yang-souei. D'après une note, le Yang-souei aurait dû être fondu au solstice d'hiver et le Kien au solstice d'été. D'après Wang Tch'ong (trad. Forke, t. I, p. 378) le Yang-souei se fabriquerait un jour *ping-tvou* (= Été = Feu) du 5° mois (mois du solstice d'été), à l'aide des *pierres des cinq couleurs* (le *Pao p'o tseu*, chap. 17, fixe au même jour la fabrication d'une épée). — On notera que le *Tcheou li* attribue au même officier la garde des deux miroirs, solaire et lunaire et la charge de promulguer les interdits à l'aide d'une clochette à battants de bois : ces interdits sont en rapport avec les premiers grondements du Tonnerre (cf. *Li ki,* C., t. I, p. 342). — Dans les idées chinoises modernes, l'Éclair est une déesse qui a pour attribut un miroir.

(1414) Cf. *Chan hai king,* chap. 3. Cet animal se trouve sur le mont Keou-wou [a b] ([a] : « crochet, coutelas ». Le mont Keou-wou est riche en cuivre. Cf. le mont Kouen-wou). Il ressemble à un bélier à face humaine ; ses yeux sont sous les aisselles ; il a dents de tigres et ongles d'hommes : le son qu'il rend est celui d'un enfant (ceci, dans le *Chan hai king,* est caractéristique des Bêtes les plus féroces). Il est anthropophage.

(1415) Voir plus haut, p. 240.

(1416) Voir plus haut, p. 243.

(1417) Cf. *Chan hai king,* chap. 2. Ce grand oiseau de proie (écrit [], mot qui a la valeur de Tiao : Tiao désigne les grands rapaces : aigles pécheurs, aigles du désert :) a un plumage bigarré de noir ; son cou est rouge. — Une note indique que les animaux ou les arbres sur lesquels il se pose meurent ou se dessèchent. Cf. (p. 364) le Fei, dont on sait le rapport avec Fei-lien, le forgeron.

(1418) Cf. plus haut, p. 493.

(1419) Cf. plus haut, p. 265 et note 649.

(1420) Cf. *Chan hai king,* chap. 2. Le texte appelle l'animal *Hiao* (crier) et le décrit comme un singe ; la glose déclare qu'il s'agit d'un Nao, mal écrit. Nao signifie « singe » et figure au *Chouo wen* à côté de K'ouei qui n'en diffère que par des points passant pour figurer des cornes (on a vu que le *Chan hai king,* chap. 14, décrit K'ouei comme un bœuf sans cornes). — Le K'ouei, esprit des

pierres et des forêts identifié au Chan-sao ou Chan siao, est le plus souvent décrit comme un singe. [Tels le Fei-fei, en particulier (cf. *Eul-ya,* chap. 18) et le Chan-houei (cf. *Chan hai king,* chap. 3).]

(1421) Le T'ŏ-fei ressemble au hibou kiao ou hiao (cf. *hiao* « crier ») dont les cris passent pour néfastes (cf. *Tcheou li,* trad. Biot, t. II, p. 389, n. 6).

- Le mot fei signifie « hibou de montagne ».
- Le mot t'ŏ signifie « sac » : le *Che king* (C., p. 360) l'oppose en ce sens au mot nang. t'ŏ désignerait les *sacs qui peuvent s'ouvrir par les deux extrémités,* et nang les sacs munis de fond.

(1422) Le mot que je traduis par *se cache* est le mot [] : ce *mot désigne la retraite des animaux hibernants, lesquels se mettent en mouvement et sortent de leur retraite quand, vers l'équinoxe de printemps, se font entendre les premiers grondements du tonnerre.* Cf. *Li ki,* C., t. I, p. 342.

Le T'ŏ-fei n'apparaît que pendant la saison où le Tonnerre ne gronde pas : c'est un *Anti-tonnerre.*

(1423) Actionner le soufflet de forge se dit : « frapper le soufflet comme un tambour ». Cf. Houai-nan tseu, chap. 8.

(1424) **T'ŏ**. Cf. *Tso tchouan,* t. III, p. 314). *Ibid.,* p. 642. L'instrument des veilleurs de nuit est appelé t'ŏ « clochettes » (voir plus bas). Le *Chan hai king* qualifie de *t'ŏ* plusieurs animaux, entre autres le T'ŏ-t'ŏ que l'on identifie au chameau (cf. chap.3). Il parle (*ibid.,* chap.3) d'un grand serpent à poils de sanglier *dont le son est analogue* à *celui d'un t'ŏ que frappe un veilleur de nuit*. Au même chapitre il signale côte à côte des T'ŏ-t'ŏ (chameaux ?) et des hiboux. — Une glose au *Li ki* (C., t. I, p. 439) affirme qu'en cas d'éclipse les nobles du dernier rang frappaient sur des *t'ŏ :* il s'agit de morceaux de bois creux. — T'ŏ-t'ŏ est un auxiliaire descriptif qui peint le pilonnement de la terre entassée entre des planches afin d'élever un mur (cf. *Che king,* C., p. 221).

(1425) Orthographe différente, prononciation identique. Le *t'ŏ* est une clochette à usage militaire quand elle a un battant de métal, à usage civil quand elle a un battant de bois (cf. *Tso tchouan,* C., t. II, p. 310).

Le *Li ki*, t. I, p. 342, dit que trois jours avant les premiers grondements du Tonnerre (lesquels *doivent* avoir lieu à date fixe) (et sitôt après l'équinoxe de printemps), un héraut agitait le t'ŏ à battant de bois afin d'avertir le peuple entier. Il disait :

> Le tonnerre va se faire entendre. S'il y a des femmes qui ne se tiennent pas convenablement, elles enfanteront des enfants incomplets (avorteront) et il y aura des calamités.

Comp. p. 570.

(1426) Cf.. *Chan hai king,* chap. 2.

Le Mont de la Cloche (Tchông) est identifié au Mont du Printemps (Tch'oūen) du chap. 2 du *Mou t'ien tseu tchouan.* Là se rassemblent toutes sortes d'oiseaux et de quadrupèdes et en particulier des oiseaux rapaces.

(1427) Nous retrouverons plus loin cet aspect significatif.

(1428) Ce personnage se retrouve avec des variantes d'écritures au chap. 6 de Tchouang tseu et au chap. 11 de Houai-nan tseu parmi d'autres Héros, qui tous ont obtenu un génie caractéristique (*Tao*) et le talent de commander à une province du Monde, savoir :

- dans Houai-nan tseu : Ping-yi, Comte du Fleuve ; Tsao-fou le cocher ; Yi l'archer ; Pien ts'io, le médecin ; Chouei l'artisan [le chef des travailleurs (kong-kong) de Yao et de Chouen. Cf. *S. M. T.,* t. I, p. 84 et plus bas note 1437] et,
- selon Tchouang tseu : Hi-wei et Fou-hi, régulateurs des astres ; Houang-ti qui monta au Ciel ; Tchouan-hiu (souverain du Nord), qui résida dans le palais sombre ; Yu-kiang (génie du Nord) qui se tint au Pôle boréal ; la Si-wang-mou qui s'établit à Chao-kouang ; P'ong-tsou, qui vécut plusieurs dynasties ; Fou-yue qui devint une constellation ; et, *avec Kan-pei* (= K'in-pei) *qui eut pour résidence le* K'OUEN-LOUEN, Kien-wou qui *habita sur le* T'AI CHAN (ou sur un grand mont).
- Kien-wou (avec une variante d'écriture Lou-wou) figure dans le *Chan hai king,* chap. 2, comme *gouverneur du* K'OUEN-LOUEN. Il a une figure humaine et le corps d'un tigre à neuf queues. Les animaux qui sont à ses côtés sont : un oiseau qui ressemble à une abeille et fait, quand il les pique, mourir les bêtes et dessécher les arbres [c'est donc une bête analogue au Fei du T'AI CHAN (cf. plus haut, p. 364), un génie de la sécheresse] et un quadrupède qui ressemble à un bélier anthropophage à quatre cornes et dont le nom est T'ou-leou. On identifie le T'ou-leou au Fei-fei (*Eul ya,* chap. 18) ou au Kiao-yang, (cf. *Chan hai king,* chap. 10). Or, ce dernier est un hibou particulièrement néfaste (l'un des noms d'une espèce de hibou qui se creuse des nids en terre est T'ou-kiao).

On sait que les taoïstes sont chimistes et métallurgistes. Il est curieux de trouver dans Tchouang tseu deux Génies, tels que K'in-pei et Kien-wou, qui ont des emblèmes animaux fort analogues et tous en rapport avec la sécheresse et le travail de la forge. Tout au moins pour K'in-pei, la liaison avec les légendes populaires semble certaine. Il me paraît certain que la mythologie *dite* taoïste a des sources profondes.

(1429) Pao-kiang, dit la glose, devrait, par comparaison avec le *Lu che tch'ouen ts'ieou,* chap. 14, § 2, s'écrire [], et désigner la berge de la rivière *Yao.* Une glose [introduite dans le texte du *Chan hai king* et que j'ai remplacé par des...*]* dit : « L'Est de la Montagne de la Cloche s'appelle la berge *Yao*. » On entend que cette berge est rouge.

Yao désigne les pierres de prix. Le K'ouen-louen possède un lac *Yao* où la Si-wang-mou reçoit ses hôtes : cf. *Mou t'ien tseu tchouan,* chap. 3. Le Roi Mou offrit un banquet à la Si-wang-mou sur le lac *Yao. Le Chan hai king* signale (chap. 2) à côté de l'étang de Heou-tsi

> [on retrouve cet étang quelques pages plus loin avec la mention : on y trouve beaucoup de jade et, à l'hubac, il y a beaucoup d'arbres *Yao* — et l'indication qu'en sort la rivière *Yao.* — Le *Mou t'ien tseu tchouan* qui parle au chap. 4 de pierres *Yao* du Mont Tch'ouen (= Tchong = Mont de la Cloche) parle au chap. 6 d'un mirador des anneaux de jade empilés où le Roi Mou fut traité par son épouse Tcheng-ki qui tomba aussitôt malade et mourut. Au cours du deuil, le Roi revint près dudit mirador et fit le tour de la rivière *Kou-yao* ; plus tard il alla voir l'arbre de *Kou-yao.* Les glossateurs du *Chan hai king* identifient l'arbre *Yao* et l'arbre *Kou-yao*]

quantité de jade blanc dont la graisse coule à flot et humecte l'arbre Tan (rouge, cinabre) : Houang-ti en mangea (c'est ainsi, dit la glose, qu'il obtint de monter au Ciel — après avoir fait son trépied). Houang-ti jeta la fleur de jade (de ce lieu) à l'adret du Mont de la Cloche. — Le *Chan hai king,* chap. 5, décrivant *la Montagne du Tambour et de la Cloche,* déclare qu'il s'y trouve un

Mirador de Souverain où l'on traite les cent divinités. (Sur ce mont se rencontrent en abondance des pierres à polir et à aiguiser.) À côté est le Mont *Kou-yao.*

La fille morte du Souverain [elle s'appelait *Yao* (pierre *yao*)] s'y transforma en plante *Yao :* qui porte cette plante est aimé. (Le *Po wou tche,* chap. 3, raconte la même histoire.) La tradition veut que la fille de Souverain soit la fille du *Souverain rouge* (= *Yen-ti ou Chen-nong*) morte sans avoir été mariée.

Une autre histoire est contée à propos de la fille du Souverain du Feu

> [dont la femme (cf. *Chan hai king,* chap. 18) était la fille de la *Rivière Rouge* et dont un descendant engendra trois fils : deux d'entre eux, nommés « Tambour » et Yen, inventèrent les *cloches* et les chants (cf. *ibid.*)].

Niu-wa, fille du Souverain du Feu, se promenait sur la Mer Orientale ; elle se noya, ne revint plus et devint Tsing-wei — oiseau qui ressemble à un corbeau, à tête bigarrée, à bec blanc et à pieds rouges (cf. *Chan hai king,* chap. 3, et *Chou yi ki.*)

> [Le *Lie sien tchouan* raconte que (*rouge* sapin, ou pomme de pin rouge) Tch'e-song-tseu, portant sur lui du *jade liquide* pour apprendre à Chen-nong à traverser le feu, se brûla : la fille de *Chen-nong* courut après lui et devint immortelle.]

La fille de *Chen-nong* transporte constamment des pierres et du bois pris aux *Monts de l'Occident afin de combler la Mer Orientale.*

À côté du Mont de la Cloche (*Chan hai king,* chap. 2) se trouve le Mont T'ai-k'i, dont sort la rivière Kouan : là se trouvent beaucoup de poissons volants bigarrés : ils ressemblent à des carpes, ont un corps de poisson, des ailes d'oiseau, des bigarrures vertes et une tête blanche. Ils vont continuellement *de la Mer Occidentale à la Mer Orientale* et *volent de nui*t. Leur apparition présage l'abondance (cf. *Lu che tch'ouen ts'ieou,* chap. 14, § 2). Ces poissons s'appellent *Yao.*

Les poissons volants (*Chan hai king,* chap. 4) qui, lorsqu'ils entrent ou sortent, font un éclat de lumière, présagent la sécheresse. Certains de ces poissons (*Chan hai king,* chap. 5), si on les porte sur soi, font qu'on n'a rien à craindre du tonnerre ; ils peuvent repousser les armes []. On l'a vu, qui porte sur soi le T'o-fei (hibou-sac) ne craint pas le tonnerre.

(1430) Phrase peu claire : le Souverain punit-il les meurtriers ou expose-t-il le cadavre de l'assassiné (en l'espèce, la berge rouge de la rivière Yao) ? La première version est la plus vraisemblable. Le Souverain apparaît (*Chan hai king,* chap. 11) garrottant au sommet d'un mont les meurtriers du Ya-yu.

(1431) D'après le *Tcheou li*, trad. Biot, t. II, p. 490, les fabricants de *cloches* s'appelaient Fou-che (canards sauvages).

(1432) Mot à mot : faisan doré. Le commentaire substitue : grand (oiseau).

(1433) L'un des deux acolytes est en rapport avec la guerre, l'autre (Tambour) avec la sécheresse. [On a déjà noté le lien constant entre les idées : arme, tonnerre, sécheresse.] Tous deux sont des oiseaux de proie, ont une analogie avec les aigles pêcheurs et l'un au moins est un nocturne. Y a-t-il un rapport entre le meurtre qu'ils commettent et les poissons qui volent la nuit et dont il est parlé tout à côté ? Ces poissons s'appellent *Yao* comme la rive assassinée. Pour répondre à la question, il faudrait être renseigné sur la technique ancienne du métal. Des poissons sont parfois représentés sur les tambours de bronze : il est difficile de dire s'ils sont ailés.

(1434) J'identifie, d'après les gloses, Pao-kiang et [] qui est défini comme une berge rouge.

(1435) *Chan hai king,* chap. 8.

(1436) Le *Chan hai king* raconte l'histoire du fils du Mont de la Cloche immédiatement après celle de la Rivière et de l'Arbre rouge-cinabre qui suit la description du Mont Pou-tcheou, défini comme étant écorné. On a vu (p. 359) que Kong-kong encorna le Mont Pou-tcheou et que la calamité des Eaux Débordées s'en suivit.

(1437) Sur (Chouei ou) Tch'ouei, cf. *S. M. T.*, t. I, p. 80 et 84.

Il fut nommé Kong-kong quand K'ouei fut nommé maître de musique [son nom est écrit par *S. M. T.* [a], caractère qui se prononce Tch'ouei ou Chouei : cette deuxième prononciation passe pour correcte (*S. M. T.*, t. I, note 01.318). Houai-nan tseu, chap. 8, écrit [b] : on voit que la clef importe peu].

On admet en général que Kong-kong est un titre d'une fonction analogue à celle de Sseu-k'ong (chef des travaux publics). Le texte définit la tâche de Chouei à titre de Kong-kong par les mots : surveiller les travailleurs. Le mot *kong* désigne toute espèce d'artisans et plus particulièrement *les musiciens.* Houai-nan tseu parlant de Tch'ouei (Chouei) emploie les mots [] qui désignent l'habileté dans les arts et métiers, La glose de Kao Sieou, précise que Tch'ouei fut le *chef des artisans* de Yao. — (Le chap. 18 du *Chan hai king* dit par deux fois que Tch'ouei était *un chef d'artisans.*) Kong-kong a donc la valeur de chef des artisans.

Houai-nan tseu (*loc. cit.*) [dans le même passage où il signale que Po-yi, autre ministre de Yao et de Chouen fut l'inventeur des puits] affirme que *l'effigie de Tch'ouei était gravée sur les chaudières des Tcheou.* Or (au même chapitre) il écrit, en parlant de la fonte des métaux : *actionner* (en frappant comme sur un tambour) *le soufflet de forge* t'o et *souffler* (à l'aide) *du* [t'o mot à mot « terre compacte »] *tch'ouei.* Le tch'ouei est un instrument de fondeur : Kao Sieou, le définit ainsi *un tube de fer qui forme l'orifice du t'o* (*soufflet, lequel est en cuivre*) *et que l'on peut mettre au milieu du feu.*

Il est regrettable que nous n'ayons pas, comme pour K'ouei, un portrait physique de Chouei (Tch'ouei), ministre de Chouen. Mais Lu Pou-wei (chap. 5, § 5) nous donne une indication fort précieuse :

c'est Tch'ouei (exactement : le Maître de Tch'ouei) qui, sous Ti K'ou, in*venta les tambours et les cloches.* Lu Pou-wei, en sus qu'il confirme ce qu'on peut penser de la personnalité de Tch'ouei, nous induit à croire, *en rapprochant,* une fois de plus*, cloches et tambours, que certains de ces derniers étaient, comme les cloches, des instruments métalliques.*

Tch'ouei inventa aussi des instruments à vent (on pouvait s'y attendre). L'un est le kouan « la flûte à bec », qui comme le Yo (flûte traversière), *sert à désigner le soufflet de forge :* l'expression t'ŏ-yo se trouve au *Tao tö king* avec le sens de soufflet de forge (dont le nom commun est [], mot *à* mot : boîte à vent). Les Man d'Indochine, spécialement les Man-lan-ten (cf. M. ABADIE, *Les Races du Haut-Tonkin,* Paris, 1924, voir p. 115-116) « utilisent deux systèmes de soufflerie : dans l'un, le vent est produit par un piston qu'un aide fait mouvoir, à l'aide d'une tige, dans un tube cylindrique en bois ; dans l'autre, la soufflerie est produite au moyen de grandes poches en peau de buffle.

On remarquera que parmi les instruments inventés par Tchouei est le tambour *p'i*, tambour militaire *sans pied* porté à dos de cheval. — Le *Dragon-Flambeau,* selon Houai-nan tseu, chap. 4, *n'a pas de pied.* — D'après le *Yi li* (C., p. 213) le tambour *p'i'* fait face et répond au tambour (planté ou) fixé sur un poteau.

— K'ouei, tambour à un pied, fait face, dans le monde mythique, au Dragon-Flambeau (tambour sans pied) : K'ouei est à l'Extrême-Orient, le Dragon-Flambeau à l'Extrême-Occident (N. W

On remarquera que *tch'ouei ou chouei* signifie hibou *ou* corbeau.

(1438) Cf. Houai-nan tseu, chap. 4.

(1439) Voir plus haut, p. 362.

(1440) Voir plus haut, p. 359. Tch'e-yeou, avec. sa tête de cuivre et son front de lier, fait penser au soufflet de cuivre à extrémité de fer.

(1441) Voir plus haut, p. 494. Neuf est d'ordinaire une surenchère de Trois.

(1442) Voir plus haut, p. 494, et *Mou t'ien tseu tchouan,* chap. 4. Iao ne paraît pas se distinguer des descendants des San Miao. Ils mangent (c'est-à-dire, en droit féodal, possèdent) le Mont Ts'ai-che.

(1443) Voir plus haut, p. 486, et *Chan hai king,* chap. 8 et 17 : le personnage est appelé [a b] chap. 8 et [a c] chap. 17. Le mot [a] fait-il partie du nom ou signifie-t-il conseiller, ministre ? Question insoluble. — Il est curieux de retrouver ici encore ce mot *Yao* (cf. note 1429). On sait que Yao est une des orthographes possibles de Kao-yao, ministre de Chouen et de Yu. Kao-yao passe pour être le père de (Po)-yi. La tradition historique veut que Yu ait choisi pour successeur Kao-yao, puis (Po-)yi au détriment de son fils K'i. K'i succéda pourtant : on verra (p. 580, cf. p. 426) qu'une tradition veut que K'i ait tué (Po-)yi. — Kao-yao et Yu avaient soutenu devant Chouen un tournoi oratoire où Yu fut le vainqueur (cf. *S. M. T.*, t. I, p. 150 et suiv.). Les *Annales* mentionnent ce fait curieux que la mort de Kao-yao eut lieu deux ans après l'avènement de Yu.

(1444) (*Chan hai king,* chap. 17) Kao Sieou (glose à Houai-nan tseu, chap. 4) écrit le Yin suprême : Yin suprême ou Neuf Yin désignent la région du N. W. où (par suite du trou fait par Kong-kong à la Matière) le *Ciel* manque et où, en conséquence, le Soleil ne peut aller.

(1445) Je combine les descriptions du *Chan hai king,* chap. 8 et 17 et de Houai-nan tseu, chap. 4, qui sont pleinement concordantes. Houai-nan tseu ajoute le détail que le Dragon-Flambeau n'a pas de pied. Le chap. 8 du *Chan hai king* l'appelle : Flambeau du Yin et le chap. 17 : Dragon-Flambeau ; c'est de ce chapitre que sont extraits les détails caractéristiques des yeux fixes et du corps tout rouge, ainsi que la belle expression : s'arrêtent à sa gorge. Le Dragon est placé sur le Mont [a b] ; [b] désigne l'arrière d'une montagne, c'est-à-dire, ici : l'arrière partie du Mont de la Cloche.

(1446) Le *Chen yi king* signale, dans le Sud, un animal qui, par les cornes, les luttes, la taille, l'apparence ressemble au *buffle* ; sa peau et ses poils sont noirs comme du vernis ; il mange du fer et boit de l'eau : avec ses excréments, on peut faire des armes qui ont le tranchant du diamant. Son nom est Mange-Fer.

(1447) Cf. *Mou t'ien tseu tchouan*, chap. 4.

(1448) Se reporter note 1429.

(1449) *Chan hai king,* chap. 2. La graisse de jade arrose l'arbre Tan (rouge-cinabre) d'où sort la rivière Tan, laquelle coule dans l'étang de (Heou-)tsi au fond duquel Heou-tsi s'est *évanoui* et près duquel sont des arbres Yao (même chapitre). La sépulture de Heou-Tsi, entourée d'eau, est placée, d'autre part, à côté d'un Grand Saule (cf. *ibid.,* chap. 11) [notons, en passant, que le ministre de Kong-kong, tué par Yu, est appelé (Siang-)Yao ou (Siang-)Lieou (saule)]

lequel est à côté du Grand Marais et de la porte des Oies sauvages. (Il est question, auparavant, du meurtre du Ya-yu ; ce monstre est, au chapitre 18, mis en relation avec l'Arbre Kien). Houai-nan tseu (chap. 4) place la tombe de Heou-tsi à l'ouest de l'Arbre Kien, qu'il a présenté (*ibid.*) comme un Arbre Solaire placé entré le Mûrier du Levant et l'Arbre (Jo) du Couchant. C'est par l'Arbre Kien que montent et descendent les Souverains.

(1450) *Chan hai king,* chap. 5.

Se rappeler le mirador élevé par Yu pour les Souverains à l'endroit où il tua (Siang-)Yao ou (Siang-)Lieou (cf. p. 486). Se rappeler aussi (cf. p. 346) que Yu convoqua tous les *Chen* (Dieux, Génies) sur le Mont Kouei-ki (c'est alors qu'eut lieu le combat entre dragons-tonnerres et génies de Fang-fong : ceux-ci furent percés avec leurs propres épées.

Avant le Mont de la Cloche et du Tambour, il est parlé d'une montagne au sommet de laquelle est une pierre qui a pour nom []

> [mot à mot : Kî de (du) Mirador du Souverain. — Les glossateurs admettent que Mirador du Souverain est le nom d'un personnage divin. — *K'î* est l'équivalent de tablettes : on se servait de tablettes ayant, dit-on, une face noire et une face blanche pour jouer à un certain jeu : voir plus loin, p. 541].

tablette-effigie du Mirador du Souverain : elle a *cinq couleurs* et des dessins, elle ressemble à un œuf de caille. La pierre du Mirador du Souverain sert à prier les Cent Dieux. Quand on la porte sur soi, on ne craint plus les choses maléficientes.

(1451) Cf. Han Fei tseu, chap. 3. *S. M. T.* (t. III, p. 289 et suiv.) a utilisé ce récit de Han Fei tseu en en supprimant le passage le plus intéressant, qui est analysé ici.

Le duc Ling de Wei (534-493) se rendant à Tsin entend un luth qui joue, dans la nuit, auprès de la rivière Pou. K'ouang, maître de musique de Tsin, lui apprend que cet air a été inventé par le musicien du dernier des Yin lequel, à la chute de son maître, se noya dans la rivière P'ou. Le duc de Tsin fait alors jouer cet air, puis deux autres airs signalés comme plus dangereux encore. L'exécution du premier fait surgir, puis danser deux bandes de huit grues noires. Le second air est celui de Houang-ti.

Houang-ti (cf. *S. M. T.*, t. III, p. 487), passe pour avoir fait le sacrifice *Fong* sur le T'ai chan

> [on entend par T'ai chan la Montagne sainte du Chan-tong ; se rappeler pourtant le T'ai chan de l'Est où réside le Fei, peste et sécheresse, et le (Houo) t'ai chan de l'Ouest, où fut enterré Fei-lien, Comte du Vent et forgeron]

et le sacrifice *Chan* sur le Tong-t'ing ; Yu le Grand pour avoir fait le sacrifice *Fong* sur le T'ai chan et le sacrifice *Chan* sur le Kouei-ki (*c'est là qu'il assembla tous les génies*). Les sacrifices *Fong* et *Chan* sont des sacrifices signalant l'établissement d'une dynastie, on a vu que *Chan* est considéré comme un équivalent de *Jang* (céder pour avoir). [Cf. *S. M. T.*, t. III, note 28.101] — Le duc de Tsin, simple seigneur (mais Tsin a l'hégémonie), n'a pas qualité pour faire jouer un air de Houang-ti : d'où les mauvais effets de l'exécution : le duc fut malade. Cf. les résultats de l'exécution de Sang-lin voir plus haut, p. 460 (et note 1240).

(1452) Cf. Han Fei tseu et *S. M. T.*, *loc. cit.*, p. 290, et Houai-nan tsou, chap. 6 (où Kao Sieou donne le détail des danseurs sans tête). Comp. *S. M. T.*, t. III, p. 509.

(1453) Sur le rapport de ces démons et de la sécheresse, voir plus haut, p. 313.

(1454) Je traduis par « Sage » un terme de la langue taoïste qui désigne l'ascète arrivé à la pleine puissance.

(1455) Cf. Houai-nan tseu, chap. 2. Le texte ajoute : « pour épouse secondaire, Fou-fei (déesse de la Lo, cf. note 1409) ; pour épouse, la Tisserande (voir *Fêtes et chansons*, p. 257 et *Relig. des Chinois*, p. 31) »

Le Touen-yu est, selon la glose, semblable à un tigre, mais plus petit. Je ne sais rien autre sur cet être divin. A-t-il quelque rapport avec le tigre sonore (Yu) qu'on frappait pour terminer un morceau de musique ? (cf. *Che king*, p. 430).

Le développement de Houai-nan tseu a pour but de peindre le pouvoir du Sage qui s'identifie à l'Univers (Tao).

(1456) Cf. Han Fei tseu, chap. 3. Balayer et arroser sont un travail préliminaire destiné à préparer l'aire du sacrifice.

(1457) Kiao-long**.** Dragon à écailles. Les Kiao-long sont attelés. Le Pi-fang semble en rapport avec les essieux et Tch'e-yeou avec l'avant du char.

(1458) Sur le Pi-fang, voir Che tseu (chap. 3) qui en fait l'esprit (essence) du bois (la glose cite un passage du [] qui fait du Pi-fang (même orthographe) l'esprit du feu et déclare que c'est un oiseau à une patte : quand on l'appelle par son nom (voir p. 261) *il s'en va*. Houai nan tseu (chap. 13) déclare qu'il est produit par le bois et écrit []. Même orthographe aux chapitres 2 et 6 du *Chan hai king.* Au chapitre 2 est la description la plus complète. Le chapitre 6 signale le visage humain. Le chapitre 11 se borne à mentionner le Pi-fang.

(1459) Glose au *Chan hai king,* chap. 2. Une tradition représentée par Kao Sieou admet que le Pi-fang a une patte.

(1460) Cf. *Yue tsiue chou,* chap. 11, à propos de la fonte de huit épées de bronze, c'est à propos de T'ai-yi, divinité suprême, qu'est employé le mot [] « assister à la fête » (*noter qu'il signifie* aussi : *mirador*).

(1461) Cf. *Calendrier de King Tch'ou,* 1er mois.
Ces hiboux sont désignés par l'expression [] « Oiseaux-démons » : la glose les identifie à la fille du Souverain du Ciel (T'ien Ti-niu : cette expression peut se traduire par Souveraine [Déesse] Céleste) ou à la Promeneuse nocturne.

> [La tradition en fait une femme morte en couches (Cf. De Groot, *Relig. Syst.,* t. V, p. 642) — (se rappeler le thème des naissances héroïques où le sein de la mère doit être ouvert)].

Elle vole les petites filles ou bien tache de sang leurs vêtements

> [un rite de protection consiste à marquer le front des enfants d'une tache rouge de cinabre. — Dans l'ancien Cambodge, une tache de sang était faite au front d'une fille, devenue nubile, par le prêtre qui l'avait déflorée cérémoniellement (cf. PELLIOT, in *B.É.F.E.-O.,* t. II, p. 153 et suiv., et n. 4 de p. 153)].

L'Oiseau-démon porte aussi le nom de Char des démons (cf. *Ts'eu yuan* et De Groot, *Relig*. *Syst*., t. V, p. 642), hibou à dix têtes, dont l'une a été mangée par le Chien (je suppose qu'il s'agit du *Chien céleste,* voir plus loin p. 537-538). Aussi se défend-on de lui en tirant l'oreille des chiens pour les faire

aboyer (cf. *Cal. de King Tch'ou*) ; on frappe aussi sur les lits et les *portes* et l'on éteint toute lumière.

La coutume existe en Chine du parrainage : paternité fictive qu'on établit pour procurer un protecteur à un enfant. La même coutume se retrouve chez les T'ou-jen du Kouang-si (cf. *B.É.F.E.-O.,* t. VII, p. 266). Le parrain est choisi au moment où l'on décide de laisser pousser les cheveux d'un enfant : c'est le plus souvent un dieu, un rocher ou un arbre. Le P. Cadière (*ibid.,* t. II, p. 353) a signalé que dans la vallée de Nguon-son, les enfants sont souvent *vendus au forgeron.* Fait curieux, le génie malfaisant des premiers jours de la naissance (que l'on finit par aller vendre) s'appelle le Fong-long : terme que le père Cadière assimile à l'expression chinoise Fong-long, nom du dieu du tonnerre. On se protège du Fong-long en suspendant à la porte de la maison des pots cassés.

— On sait qu'en Chine la règle était, à la naissance d'un garçon, de suspendre à la *porte* des flèches (cf. *Dépôt de l'enfant sur le sol, Rev. arch.,* 1921, p. 309. Un morceau de terre cuite joue un rôle rituel à la naissance des filles, p. 307)

— On verra bientôt qu'il existe un rapport entre la foudre et les flèches.

— Enfin le thème des naissances héroïques comporte très souvent l'idée que, pour que naisse le Héros, le corps de sa mère doit être fendu (voir plus loin la légende du fils de Yu le Grand [cf. p. 562 et suiv.] et noter que si la mère est une pierre fendue, le père, perceur de montagne qui piétine les pierres, est en rapport avec le tambour du Tonnerre).

Or, sur les amulettes taoïstes modernes qui prétendent aider à l'accouchement, sont écrites les invocations suivantes [cf. F. DORÉ, *De l'influence des superstitions sur le développement des sciences médico-pharmaceutiques* (*en Chine*), p. 125-126] :

> « De même que la *Foudre,* élément puissant et irrésistible, *fend le sein de la nue* pour la changer en eau, qu'ainsi elle ouvre le sein de cette femme enceinte et procure de suite l'accouchement ! »
>
> « *Nous, Dieux du Ministère du Tonnerre,* nous ordonnons que la *matrice s'ouvre,* pas d'objection ! et que promptement sorte le fruit de tes entrailles ».

(1462) Cf. De Groot, *Relig. Syst.,* t. II, p. 642.

Aussi doit-on enterrer les rognures d'ongles à l'intérieur de la *porte intérieure* (on sait que c'est la place où l'on met les balayures : il y réside un dieu protecteur (voir plus haut, p. 308) qui s'appelle Tonnerre-Foudre.

(1463) Cf. *Louen heng,* chap. 20 et 67 (trad. Forke, t. I, p. 161 et t. II, p. 383 et suiv.). Voir *Dépôt de l'enfant sur le sol, Rev. arch.,* 1921, p. 332.

Le fait typique signalé par Wang Tch'ong est que l'enfant tuera son père ou sa mère lorsque sa taille atteindra la hauteur de la *porte :* cette taille était *sans doute* exceptionnelle et, peut-être, seuls pouvaient l'atteindre les hommes nés dans la période des plus grands jours (le 5 du 5e mois est, comme les jours du 5e mois qui sont *ping-wou* (caractères cycliques correspondant au feu), un équivalent du solstice qui, théoriquement, doit tomber le 15 du 5e mois). Wang Tch'ong suppose que l'excès de Yang acquis par une naissance suprêmement estivale implique un caractère excessif et violent.

(1464) Gloses à *S. M. T.*, t. III, note 28.337, et au chapitre *Kiao sseu* du *Ts'ien Han chou*.

Les hiboux (et les p'o-king) dévorant (leur père ou) leur mère, Houang-ti désira détruire leur espèce. Les Han faisaient venir des hiboux de la commanderie de Tong et en faisaient du bouillon que l'on distribuait aux officiers.

(1465) Cf. Houai-nan tseu, chap. 17.

L'auteur ne parle que du bouillon de kou-tsao : le glossateur identifie DUBITATIVEMENT le kou-tsao au hibou et signale l'usage des bouillons de ha-ma ingéré le même jour que les bouillons de hiboux. On trouve au chapitre 6 de Wen tseu la formule qu'emploie Houai-nan tseu ; mais kou-tsao est remplacé par tch'an-tchou (crapaud ?). Le *Petit Calendrier des Hia* note, au 4e mois, le cri des *yu* (ordinairement identifiés aux tortues à trois pattes, cf. p. 310) ; les gloses les rapprochent des kou-tsao. D'autre part, les glossateurs du *Tcheou li* (trad. Biot, t. II, p. 390) identifient les *yu* aux ha-ma. En revanche, les glossateurs du *Chan hai king*, chap. 2, rappellent à propos de Tambour le hibou l'expression kou-tsao, dont le sens littéral est « inventeur du tambour ». Mythiquement et rituellement, les grenouilles (ha-ma) et les hiboux, liés au tambour et aux cérémonies estivales pour la pluie s'opposent et se correspondent.

(1466) Sur le *tch'an-tchou* « crapaud » (?) de la Lune, voir Houai-nan tseu, chap. 17 :

> La Lune éclaire le monde et est éclipsée (*mangée*) par le Tch'an-tchou (cf. plus loin le rôle du P'o-king).

Le tch'an-tchou passe pour ressembler au ha-ma, à la différence près que ce n'est pas un animal aquatique. (Voir *Eul ya,* chap. 16*,* qui le classe sous la rubrique : poisson.) Le glossateur de Houai-nan tseu (*loc. cit.*) dit que le *Tch'an-tchou* est le *Ha-ma* de la Lune. *Ha-ma* désigne une espèce de grenouille. Les Chinois semblent admettre qu'il s'agit d'une espèce de grenouille non comestible. Ceci s'accorde assez bien avec l'usage, à titre d'ordalie, du bouillon de *tch'an-tchou* ou de *ha-ma.* Nous ne renverrons pas, à propos du crapaud-grenouille de la Lune, aux discussions oiseuses de Wang Tch'ong (trad. Forke, t. I, p. 268 et suiv.).

(1467) Voir *Li ki,* C., t. I, p. 363 : « Le Yin et le Yang se disputent (alors) » le sage vit dans la retraite (vacances d'été, symétriques des vacances d'hiver) « il refuse les mets bien préparés ».

(1468) Cf. *ibid.,* p. 361.

(1469) Voir plus haut, p. 440.

(1470) Sur ces démons, voir p. 313-317.

(1471) Voir De Groot*, Fêtes d'Émouy,* p. 494.

Si l'on se sert des pattes du *tch'an-tchou* pour faire des dessins sur la terre, cela produira de l'eau courante. (On notera le fait que le *tch'an-tchou* doit être desséché pour produire de l'eau : cf. *le cas des sorcières et des princes,* voir p. 455*.* Comp. les légendes de Yi Yin et de K'ong-sang.)

Il est assez curieux de retrouver une expression analogue au *Che yi ki,* chap. 1, à propos d'un peuple présenté comme lié à l'histoire de Tch'e-yeou (lequel combattit K'ong-sang à l'aide d'un déluge et lequel, aussi, *mangeait du métal et des pierres*). Les gens du pays de Hiao-yang *avalent métaux et pierres* et quand, avec leurs ongles, ils font des dessins sur le sol, il jaillit des sources diluviennes. Ce peuple auquel on attribue le culte d'un Dragon marin à corne (ainsi est parfois représenté Tch'e-yeou) que l'on va saisir dans la mer et que l'on nourrit dans une maison ronde, est, dit l'auteur, de l'espèce des *Barbares*

des Iles du *Chou king,* c'est-à-dire des Niao-yi, Barbares Oiseaux, de *S. M. T.*, t. I, p. 108, qui apportent à l'Empire un tribut de vêtements de peau (voir note 453). [Les Niao-yi, si l'on en croit les auteurs chinois (Cf. *S. M. T.*, t. I, note 02.130), seraient apparentés à des Mandchouriens.]

Le lecteur n'a pas oublié que Tch'e-yeou est l'inventeur des armes et il sait que Tch'e-yeou fut vaincu par le dragon Ying, employé par Houang-ti. Le *T'ien wen* met ce dragon en relation avec Yu qu'il aida (bien qu'il fût un dragon pluvieux) à vaincre les Eaux Débordées. Les gloses rappellent la tradition suivante : le dragon Ying, avec sa queue, *fit des dessins sur la terre* et ainsi furent créés les chenaux par lesquels s'écoulèrent les eaux. — On sait que le *Chan hai king* (avant Tong Tchong-chou) montre que l'on utilisait des effigies du dragon Ying pour obtenir la pluie. Les Maîtres de la Pluie sont aussi les Maîtres de la Sécheresse.

(1472) Cf. p. 261.

(1473) Cf. CHAVANNES*, Mission archéol.,* Textes. t. I, p. 76-77 (fig. 45)*,* p. 121 (fig. 73)*.* Dans un estampage publié par Laufer (cf. *ibid.,* p. 276)*,* on voit un crapaud brandissant deux armes (fig. 1267*,* cf. fig. 75) — On notera ce fait [de même que, si M. Chavannes ne s'est point trompé (*ibid.,* p. 75)*,* dans un cortège de cavaliers, l'oiseau Kin-wou, figuré sur les sceptres et destiné à écarter les mauvaises influences, est figuré par un oiseau au naturel] les crapauds et hiboux reproduits au naturel devaient être, en réalité, sculptés sur les maisons.

(1474) Cf. *Ts'eu yuan,* à ces mots.

(1475) Cf. *Chan hai king,* chap. 5. (Voir plus haut, p. 261.) On sait qu'il existe au moins un lien de proximité locale entre le hibou (Tambour) et certains poissons qui volent de nuit. — La légende de Wou-yi (cf. p. 541 et suiv.) illustre le thème de l'action réflexe.

(1476) Sur le bouillon d'armoise, voir le *Ts'eu yuan* à ce mot.

L'usage est présenté comme datant des Leao (10e siècle p. C.), mais le rôle que prête à l'armoise, au 5 du 5e mois le *Calendrier de King Tchou* donne à penser qu'il n'y eut pas, autant qu'on dit, innovation. Selon le *Calendrier de King Tchou,* les figurines d'armoise étaient destinées à expulser (*jang*) les émanations empoisonnées. L'armoise devait être cueillie au premier chant du coq.

Ces figurines sont les équivalents des figurines du premier mois (comme au 1er mois, on faisait, au 5e mois, des effigies de tigres, mais en armoise. Cf. note 740 : il y a donc des chances que les figurines du premier mois aient été, elles aussi, faites avec des plantes odoriférantes dont le nom est passé à des génies.)

Les *plantes recueillies sont d'ordinaire enfermées dans des sachets* (cf. par exemple, même calendrier, 9e mois, les ovaires de xanthoxyle). Ces sachets se nomment nang : ce sont des sacs analogues aux sacs t'o (cf. p. 516). T'o figure dans un nom de hibou (T'o fei) qui protège du Tonnerre quand on revêt son plumage. Les hiboux sculptés sur les angles du toit pour les protéger du feu du ciel ont sans doute remplacé des hiboux véritables, desséchés et plantés sur les maisons. Peut-être étaient-ils plantés, comme les figurines d'armoise, au-dessus des portes. Ne pas oublier que le génie de la porte intérieure s'appelle (selon Tchouang tseu) Lei-t'ing : Tonnerre-Foudre.

(1477) Le mot kiao (composé du signe oiseau et du signe bois) veut dire « hibou, scélérat, homme éminent, planter une tête sur un poteau » [cf. kie :

« nom du dernier des Hia, homme éminent, poteau sur lequel perche une poule et (= tche) dépecer »].

Le rapprochement des thèmes : tête plantée sur un poteau, Hibou-parricide et Enfant-parricide (quand il atteint la hauteur de la porte), suggère l'idée que les Hiboux ont pu être plantés sur les poteaux médians des portes. Ce poteau s'appelle *ye* (mot composé avec la porte et [] *ye* qui désigne de même le poteau central de la porte et qui désigne aussi *une cible.*

Les enfants nés le (5 du) 5e mois *doivent* être exposés. Où les expose-t-on ? [Heou-tsi fut exposé dans une venelle, cf. *Revue d'arch.,* 1921, p. 331 à 333.] Ne serait-ce point devant la porte ? Et cette exposition n'est-elle pas une forme atténuée de sacrifice ? Voir note 1527.

(1478) Le p'o-king est nommé dans *S. M. T.,* t. III, p. 468 (le chapitre *Kiao sseu* du *Ts'ien Han chou* reproduit le même passage). M. Chavannes (sur la foi, je suppose, du *P'ei wen yun fou*) a avancé que le p'o-king n'apparaissait que dans ces deux passages et a traduit : « miroir brisé ». Les glossateurs disent que le p'o-king ressemble à un léopard : le Chou yi ki nomme le [] king, animal semblable au léopard, mais plus petit ; il a des yeux de tigre ; il est à peine né qu'il REVIENT (*houan*) manger sa mère (et non son père comme le disent les gloses de *S. M. T.*). [On retrouve l'expression p'o-king avec cette orthographe au *Pei wen yun fou,* chap. 83*,* qui cite *S. M. T.*, et ajoute une référence au *Yen che kia hiun.]*

— Mais les renseignements les plus intéressants sont au *Chen yi king*

> [(cité par le *Ts'eu yuan,* aux mots « *miroirs à la pie* » ; il s'agit de miroirs au revers desquels était représentée une pie) ; jadis, quand un mari et une femme allaient se séparer, ils *brisaient un miroir* (p'o king). L'homme en prevait une moitié à titre de gage de foi ([], on appelait ainsi les tessères partagées entre deux parties). S'il arrivait que sa femme eût des rapports avec un autre homme, le miroir se changeait en pie et venait, en volant, jusqu'au mari. — Nous avons ici le sens de miroir brisé],

et dans un vieux poème, qui semble se rapporter aussi à la fidélité conjugale et où se trouve la formule : *le Po-king monte au Ciel.* Cette formule est expliquée par une glose (*Pei wen yun fou,* chap. 26 b v°) farcie de jeux de mots, mais qui apprend ceci : le P'o-king symbolise l'ébrèchement (de la Lune qui se produit) au milieu du mois. « Le P'o-king monte au ciel » signifie que la lunaison est à son milieu et qu'il faut *revenir.*

> [Les femmes royales (cf. *Fêtes et chansons*, p. 72) portaient des *anneaux* différents selon qu'elles allaient coucher avec le Roi ou qu'elles en revenaient]

REVENIR (*houan*) rappelle, par jeu le mot, *houan* « *anneau* » et spécialement, dit-on, l'anneau qui termine les épées et les couteaux.

On a vu que Wang Tch'ong (trad. Forke, t. I*,* p. 378) en parlant de la fonte du Yang-souei (le miroir qui prend le feu du soleil) prétend que le pommeau circulaire d'une épée, si on le polit bien, fait aussi bien l'affaire qu'un Yang-souei ; il emploie, au lieu du mot anneau, l'expression [a b]» lune annulaire »

> [le mot [a] coutelas, crochet, a, à lui seul, le sens de pommeau annulaire d'une épée (sur ces anneaux, voir CHAVANNES, *Mission archéol., Textes,* t. I, p. 37 : à l'anneau était fixée une dragonne, fig. 109, 136)].

Le vieux poème cité oppose de même le pommeau d'épée et le p'o-king.

Il est sans doute difficile de comprendre des représentations aussi enveloppées : je croirais volontiers que le droit, le rond, l'ébréché impliquent [comme l'équerre (droit) et le compas (rond) de Fou-hi et de Niu-koua (cf. note 1365) ou le creux et le sortant de cuivre du *Pao p'o tseu* (cf. p. 497)] des représentations sexuelles. Quoi qu'il en soit, il est clair que le P'o-king ébrèche la lune ; il est, tout autant qu'un miroir brisé, un brise-miroir (ou, mieux encore, un *miroir qui se brise*) : il est la lune et il est le principe (sans doute sexuel) des phases de la lune.

Il convient de rapprocher le P'o-king du Lièvre de la Lune. Le *T'ien wen* signale son existence dans le ventre de la Lune et lui donne l'épithète de « regardant ».

Le lièvre est l'emblème de la paire et l'animal du caractère cyclique qui correspond à l'équinoxe et à la pleine lune. C'est alors, dit-on, que le lièvre est dans la lune et *regarde de loin* (le soleil) ; or, le lièvre conçoit en *regardant de loin* (la lune) et il fait ses petits par la bouche : sa bouche est donc ébréchée et la Lune l'est aussi (sitôt finie la pleine lune). — Les femmes enceintes ne doivent pas manger de lièvre, sinon leurs enfants auront des becs de lièvre.

(1479) Voir *Polygynie sororale*, p. 39-40.

(1480) Voir plus haut, p. 514.

(1481) Cf. *Lu che tch'ouen ts'ieou,* chap. 25, § 4. La glose dit : le hibou (femelle) élève avec amour ses petits tseu (mâles). Quand ils sont grands (cf. note 1464), ils mangent leur mère.

(1482) Il est uniformément considéré comme néfaste dans les textes classiques.

Le *Che king*, p. 414, compare au hibou (le hibou est néfaste principalement par ses cris) une femme belle et habile à parler, c'est-à-dire ce qu'il y a de plus dangereux au monde (en l'espèce Pao-sseu, femme fatale du Roi Yeou, laquelle périt, dit l'histoire (cf. *S. M. T.,* t. I, p. 285), pour s'être amusée à faire allumer un bûcher à côté duquel était placé un grand tambour).

Yen tseu, chap. 6, décrit la terreur que les hiboux inspiraient au duc de Ts'i.

S. M. T., t. III, p. 427, les oppose aux animaux de bon augure dont la venue manifeste la Vertu souveraine : le duc Houan de Ts'i ne petit sacrifier sur le T'ai chan parce que des hiboux se montrent trop souvent.

(1483) Cf. *S. M. T.*, t. III, p. 468.

Cette assertion (que l'on sacrifiait des hiboux et des p'o-king à Houang-ti) est prêtée à un anonyme : elle paraît présenter les plus fortes garanties de non-authenticité. Or, il se trouve, on va le voir, que le fait indiqué a sa place dans un ensemble, fort cohérent, de traditions. L'auteur inconnu de l'assertion est très évidemment un personnage cherchant à capter la confiance de l'empereur Wou des Han, recherchée par toutes les sectes (plus ou moins bien définies) de ce temps. Houang-ti était l'un des patrons de ceux que l'on appelle taoïstes (on a vu, cf. p. 45, que Sseu-ma Ts'ien fut blâmé par des orthodoxes pour avoir commencé son histoire par lui et non par Yao et Chouen). Mais les taoïstes sont essentiellement des techniciens

> [Les lettrés (confucéens) sont des moralistes : et toute l'histoire de Chine (ou, tout au moins, l'histoire de l'histoire de Chine) pourrait se résumer dans la formule : « les moralistes (politiciens) ont accentué, au cours des siècles, une victoire acquise sur les techniciens dès les premiers temps historiques (disons, pour être

strict, l'époque des Han, ou, pour être large, l'époque de Confucius-Tchouang tseu) »].

C'est chez les auteurs dits taoïstes qu'il faut rechercher les traditions antiques relatives aux techniques et particulièrement (les taoïstes étaient alchimistes) les traditions relatives au travail des métaux. Or, Houang-ti est un fondeur : sur son compte, ce sont les taoïstes qui sont le mieux renseignés.

On notera que dans le récit de *S. M. T.* le passage sur les hiboux de Houang-ti *précède immédiatement l'indication d'une émission de monnaie* (se reporter note 1657).

(1484) Cf. *S. M. T.,* t. I, p. 26. La tradition sur ce point est à peu près constante (voir, cependant, note 1380).

(1485) Le *Li sao* (trad. Hervey de Saint-Denys, p. 36) nomme le génie du Tonnerre (Lei-kong) et plus loin Fong-long (p. 40). Les glossateurs hésitent : les uns disent que Fong-long est le génie de la pluie ; les autres qu'il est le génie du Tonnerre. L'un d'eux écrit que Hien-yuan préside aux nuages et au Tonnerre, — Le *Mou t'ien tseu tchouan,* chap. 2 parle, dans un même passage, du palais de Houang-ti et de la tombe de Fong-long. Houang-ti (Hien-yuan) et Fong-long sont des divinités parentes.

(1486) Cf. *S. M. T.,* , t. I, note 01.106.

(1487) *Oiseau Jaune*. Cf. *Chan hai king,* chap..3. Il faut dire que la naissance de Houang-ti eut lieu, selon le même ouvrage, sur le tertre Hien-yuan (chap. 2) lequel ne se trouve pas dans le Nord, mais dans l'Ouest [comp. les deux Kong-t'ong (Paulownia creux), voir p. 339] et qui est à côté du Mont des Pierres Entassées. Le chap. 7 place le pays de Hien-yuan dans l'Ouest, près du mont K'iong (Creux) sur lequel on tire à l'arc, mais non face à l'Ouest par respect pour le tertre de Hien-yuan. Au chap. 16, il est question du pays de Hien-yuan et du Mirador de Hien-yuan sur lequel l'on ne tire pas vers l'Ouest (par respect dit la glose pour le *chen* de Houang-ti).

— Remarquer ce fait que l'on *tire à l'arc, sur le mirador du génie de la foudre* (voir, plus loin, l'histoire de Wou-yi).

(1488) Voir p. 150 et suiv.. Les sacrifices (offerts à Houang-ti, au printemps) d'un hibou et d'un p'o-king sont mentionnés à côté de sacrifices faits au *Mouton* caché à qui l'on sacrifie un *mouton,* et à l'Activité du coursier à qui l'on sacrifie un étalon jeune (?ou vert ?).

— Même au temps des Han, les Dieux, quand ils sont de forme animale, se nourrissent de leur propre espèce.

(1489) Cf. *Dépôt de l'Enfant sur le Sol., Rev. Arch.*, 1921, p. 321.

(1490) Flèches serpentantes. Sur ces flèches, voir le *Tcheou li,* trad. Biot, t. II, p. 241-242, n.1.

(1491) Cf. *Li ki,* C., t. II, p. 591 [voir note 1001].

Le jeu du goulot (il s'agissait de faire pénétrer des flèches dans l'ouverture d'un vase) ressemble *trait pour trait* au tir à l'arc cérémoniel : même ordonnance, même musique, même pénalité (boire le premier). Les flèches étaient faites en mûrier tinctorial ou *en épines* (comme les flèches qui servent à expulser les calamités).

(1492) Cf. *Tso tchouan,* C., t. III, p. 195, voir note 1241.

(1493) Cf. *Tcheou li,* trad. Biot, t. II, p. 489. Cf. *S. M. T.,* t. III, p. 310 et 353.

Le Loup céleste est-il très différent (mythologiquement) du Chien céleste ? Che tseu, chap. 2, déclare qu'à l'intérieur de la Terre il y a un *chien,* dont le nom est : le *Loup* de la Terre.

> [il est nommé à côté d'un être appelé [] c.-à-d. Wang-siang, démon de l'eau, semblable à un petit enfant de *couleur noire et rouge,* à ongles rouges, grandes oreilles et longs bras (cf. p. 310 et suiv.)].

Les Élégies de *Tch'ou* (Tong kiun) parlent de tirer sur le Loup Céleste avec de longues flèches, ceci à propos du Soleil.

(1494) Cf. *S. M. T.,* t. III, p. 392.

(1495) Chien céleste, chien rouge. Cf. *S. M. T.*, t. III, p. 391.

Le chap. 2 du *Chan hai king,* place le [a b] Chien céleste sur la montagne du Yin et dit qu'il ressemble à un renard (ou à un léopard) à tête blanche. Le chap. 16 définit le [a c] Chien céleste comme un Chien rouge. Là où il descend il y a la guerre. Une citation du *Tcheou chou* est faite à son occasion : on y voit que le [a b] Chien céleste ressemble à une étoile filante, longue de plus de cent pieds, dont l'éclat illumine le Ciel ; elle est rapide comme le vent ; son bruit est celui du tonnerre ; son éclat, celui de l'éclair.

(1496) Comparer (*S. M. T.*, t. III, p. 422) le Joyau de Tch'en, météore et météorite, mais faisan et non chien (voir p. 571-572). Nous verrons plus loin les rapports du faisan et du Tonnerre : notons ici ce culte des météorites.

(1497) Cf. Forke, trad. du *Louen-heng,* t. I, p. 270, n. 1.

(1498) Cf. *Tcheou li,* trad. Biot, t. II, p. 392.

Le fonctionnaire appelé Ting-che qui est chargé de tirer des flèches sur les oiseaux néfastes (hiboux), tire sur eux, quand ils sont invisibles, avec l'arc qui sert à secourir le soleil (éclipse) et les flèches qui servent à secourir la lune. S'ils sont divins, il tire avec l'arc de la lune et les flèches serpentantes (c'est-à-dire, s'il y a symétrie, ce que tout le monde admet, avec les flèches qui servent à secourir le soleil éclipsé). Ce passage (on va voir que le fait qu'il signale s'insère fort bien dans une série importante de faits) est, *comme presque tous les passages intéressants du Tcheou li,* considéré comme une interpolation scandaleuse faite sous les Han par Lieou Hin. On sait ce que nous pensons de ces interpolations.

Sur le tir des flèches accompagné de roulements de tambour que l'on doit faire à la cour royale en cas d'éclipse, voir note 545.

(1499) Voir plus haut, p. 520. Tambour le hibou fait apparaître la sécheresse.

(1500) Cf. Chavannes, *Miss. arch., textes*, t. I, p. 210 : il tue à l'aide d'une espèce de ciseau enfoncé à coups de marteau.

(1501) Voir plus haut, p. 516.

(1502) Il s'agit du sage et mystérieux Fan Li, conseiller de Keou-tsien, roi de Yue (cf. p. 81- 82 et les notes 162, 163). Fan Li, qui est aussi un commerçant (cf. *S. M. T.*, t. IV, p. 441), vécut dans trois États différents, fit chaque fois fortune et chaque fois redistribua ses biens. Il quitta Keou-tsien après une victoire et prit alors pour nom Tch'e-yi (outre) et pour appellation Tseu P'i (p'i = peau). On prétend qu'il prit ce nom parce que son rival malheureux, Wou Tseu-siu de Wou avait été jeté à l'eau le corps enfermé dans une outre et que lui-même avait quitté par eau le pays de son premier maître. J'ai indiqué plus haut (notes 162-163) les rapports de ces légendes avec le 5 du cinquième mois (jour du hibou, mois propice à la fonte des métaux). On ne sait rien des

origines de Fan Li. Un glossateur de Lu Pou-wei (chap. 2, § 4) dit que Fan Li naquit à Yuan-t'o (mot à mot : *sac* souple ou petit).

(1503) Je dis : paraît, car le renseignement est extrait du *Ts'eu yuan* (expression Tch'e-yi). Or, cet ouvrage cite de seconde main le *Ts'ien fou louen* où je n'ai pas retrouvé le texte. Mais on voit mal comment un tel renseignement (qui concorde avec un ensemble de faits dont les Chinois n'ont guère pu imaginer le lien) aurait été imaginé gratuitement.

(1504) Cf. *S. M. T.*, t. IV, p. 247.

En 318 av. J.-C., le duc Yen prit le titre de roi. En 282, Song fut détruit par Ts'i aidé de Wei et de Tch'ou. Yen de Song après quelques victoires sur Ts'i avait pensé (comme son ancêtre le duc Siang qui fit un sacrifice humain, cf. p. 145) pouvoir s'emparer de l'hégémonie et fonder une dynastie royale.

Tout ce que Sseu-ma Ts'ien raconte de lui (noter que les faits se passent au IIIe siècle avant notre ère et peu de temps avant la fondation de l'Empire : on *devrait* avoir des récits historiques) reproduit :

1. l'histoire du dernier Roi des Yin et du dernier des Hia, Kie (homme éminent, tyran, poule perchée) et
2. celle de son ancêtre Wou yi [moins quelques détails, mais avec l'indication plus explicite que l'outre sur laquelle Yen tira était suspendue, (tyran, homme éminent, tête sur un poteau, hibou)].

— Sur Wou-yi, cf. *S. M. T.*, t. I, p. 198 : l'historien, après Wou-yi, ne donne plus que des dates jusqu'au règne du dernier des Yin. Les *Annales* ne racontent du règne de Wou-yi rien qui se rapporte au Roi, sauf un changement de capitale et la mort de Wou-yi foudroyé par un grand éclat de foudre.

(1505) *S. M. T.*, t. IV, p. 247.

Dans les idées chinoises, le peuple représente le Ciel. Cheou-sin, ancêtre de Yen, mangeait ses vassaux, cf. p. 165.

(1506) Cf. *S. M. T.*, t. I, p. 198. Nous avons vu, qu'une pierre de cinq couleurs semblable à un œuf de caille s'appelait la *tablette* (k'ï homophone, au ton près, de k'ī, masque) de Ti-t'ai, nom de divinité, dit-on (mot à mot : Mirador du Souverain : une opinion est que k'ï est pour kī, base, fondement). Cette pierre servait à prier les cent dieux et Ti-t'ai (mirador du Souverain, pierre ou génie) était ce qui (sur un Mont de la Cloche et du Tambour) servait au banquet des cent dieux.

— La Caille est l'oiseau du Sud et du Feu. La pierre est-elle un météorite ? Le mont où elle se trouvait était, disent les savants, dans le Ho-nan. C'est là aussi que Wou-yi, disent-ils encore, eut sa capitale (dans la sous-préfecture actuelle de *K'ï*).

— Il n'y a apparemment pas lieu d'établir entre ces faits un rapport direct. Mais on peut se demander si une légende comme celle de Wou-yi ne convient pas à un milieu où se pratiquent le culte de la forge et celui des météorites.

— Les pierres que Niu-koua fondit pour boucher le ciel avaient, comme l'œuf de caille, cinq couleurs.

— Une tradition (cf. *Tseu yuan*) prétend que les bois du jeu des tablettes étaient sculptés : l'un représentait un hibou, un autre un faisan. [On verra plus loin les rapports du faisan et du Tonnerre.]

— Le jeu d'échecs, sous les Han (cf. *S. M. T.*, t. III, p. 479), servait à des opérations magiques. *Les pièces s'animaient et se battaien*t. Le *coup du hibou* permettait de *manger,* c'est-à-dire d'avancer ou non une pièce, de tenter un

coup, de *faire un pari sur la Destinée* (voir plus haut, p. 170) On rappelait le *coup du hibou* aux princes tentant une action dangereuse en vue de l'hégémonie. [Voir *S. M. T.*, t. V, p. 172 (et n. 3).] À propos de l'homme chargé de tenir le jeu du ciel, se rappeler les thèmes des victimes substituées, des Rois fictifs et des Morts divinisantes qui opposent Roi et Anti-Roi.

(1507) Rapprocher du thème de la joute des soleils, symbole des luttes pour la Royauté. (*Quand plusieurs soleils apparaissent ensemble on tire sur eux* (sauf sur un seul qui est le soleil qualifié) : cf. la légende de Yi l'Archer, p. 376 et suiv.).] *Il y a alors Roi et Anti-Roi, Soleil et Anti-Soleil.*

(1508) Comp. le thème du Mauvais Chasseur, qui était un grand mangeur, et qui tua le Grand Sanglier, c'est-à-dire le Glouton, fils de l'Épouse noire, cf. note 1409.

(1509) Cf. note 163 ; p. 282-283 ; note 1511.

(1510) Voir note 163.

— Wou Tseu-siu, selon une tradition, fut *d'abord mis à bouillir.* En 110 av. J.-C. (cf. *S. M. T.,* t. III, p. 600) l'empereur Wou reçut le conseil de faire bouillir un conseiller. « Faites le bouillir et le Ciel donnera la pluie. » — Se rappeler les chaudières qui bouillent toutes seules. — On a vu (p. 282) que Kouan Tchong fut livré au duc de Ts'i qui le réclamait, pour « se délecter à *le mettre en saumure* », enfermé dans une outre de cuir, tch'e-yi (cf. *Lu che tchouen s'ieou,* chap. 24, § 2).

— Ngan-kong Wang (qui *devait être haché et mis en saumure*) fut livré enfermé dans une peau (cf. *S. M. T.,* t. IV, p. 237) de rhinocéros (dit le *Tso tchouan,* C., t. I, p. 157). Le fait se passa en 681 av. J.-C. On remarquera que Ngan-kong (Tchang-) Wang n'avait pu être blessé que par *une flèche spéciale* (cf. *ibid.,* p. 154), — que c'était une espèce de Samson capable de faire en un jour 260 *li*, traînant sa mère dans une voiture à bras (cf. *ibid.,* p. 156), qu'il tuait à coups de poing (cf. *ibid.,* p. 155), qu'il brisa (non pas une porte avec une mâchoire, mais) une mâchoire contre une porte (*S. M. T.*, t. IV, p. 236), qu'il arriva à crever l'outre où l'on l'enferma, faisant paraître ses pieds et ses mains (cf. *Tso tchouan,* C., p. 157), que, pour s'emparer de lui, on dut charger une femme de l'enivrer (cf. *ibid.,* p. 157, - les outres servent à contenir du vin) - et, enfin, que le principe de ses malheurs [le *Tso tchouan* (cf. *ibid.,* p. 155) dit qu'il devint furieux et tua son prince, parce que celui-ci l'avait traité de prisonnier (il avait été prisonnier de Lou)] fut, dit Sseu-ma Ts'ien (t. IV, p. 236) qui est mieux renseigné sur les faits historiques, une dispute survenue avec le duc, un jour qu'ils *étaient ensemble à* LA CHASSE, *et qu'ils jouaient au* JEU DES TABLETTES (il tua le duc avec l'échiquier). Or, Nan-kong Tchang-wan, comme le duc Yen, est du pays de Song (Chine orientale), dont les princes ont pour ancêtre Wou-yi, lequel tira des flèches sur le Ciel [et dont un descendant se brûla sur une tour avec ses trésors et ses femmes]. — L'emploi des outres pour envelopper les corps (pratiqué à Wou et à Ts'i) semble valoir pour toute la Chine (*au moins pour la Chine* ORIENTALE).

(1511) Se reporter à l'histoire de Tche-yeou. Note 893.

(1512) Cf. *Chan hai king.*

Sur le Mont du Ciel se trouvent en abondance le métal et le jade, ainsi que du hiong-houang (l'une des cinq pierres) vert. La rivière qui en sort (bien que le Mont soit placé dans l'Ouest, près du Mont du Couchant) se jette dans le val des Eaux bouillonnantes (où est l'Arbre du Soleil Levant).

Houen-touen est un *danseur et un chanteur* et l'on danse et chante en son honneur. On a vu (cf. notes 557 et 564) que Houen-touen est le sobriquet de

l'un des Quatre Monstres bannis : Houen-touen, selon le *Tso chouan,* est fils de Houang-ti (Souverain jaune) appelé Ti-hong :

> [Hong le souverain. Hong désigne un oiseau de grande taille, une grue ; le *Chan hai king* écrit Ti-kiang : kiang (qui figure dans hong) ne s'emploie guère que pour désigner le Fleuve Bleu ; on admet que kiang est pour hong, dont un sens est Grandes Eaux].

Ici, c'est Houen-touen (et non Houang-ti) qui semble être Ti-hong. Or, si Houang-ti a pour animal le hibou, Houen-touen est un Oiseau et une Outre.

Le mot hong écrit la partie de gauche restant la même, a la valeur de cinabre liquéfié : mercure. L'outre Houen-touen est rouge comme du feu de cinabre. — *Si le Chaos est une outre, il est aussi un tambour.* C'est du moins ce qu'admettait une tradition qui ne figure plus dans les notes du *Chan hai king,* mais que l'on peut retrouver au chapitre 11 A du *P'ei wen yun fou* : ». Le Dieu du tambour (disons, tout aussi bien, le Tambour divin) était un nom du Chaos. (Le fait que cette note ait été supprimée est, par lui-même, assez significatif.)

(1513) Tchouang tseu, chap. 7 (trad. Wieger, p. 269) Tchouang tseu qualifie de Souverain (= Dieu) les trois personnages : Houen-touen est présenté comme le Souverain du Centre, Chou comme le Souverain de la Mer du Sud et Hou comme celui de la Mer du Nord.

(1514) Noter l'échange de prestations : une opération chirurgicale mythique (*initiation ? deuxième naissance,* qui donne la *face,* la respectabilité ?) compense une bonne réception.

(1515) Ce détail, qui (malgré l'apparence) est spécifiquement chinois, a son importance. Les 7 ouvertures sont les yeux, les oreilles, la bouche et les narines. (On compte parfois 9 ouvertures : les deux dernières sont *yin*). Les 7 ouvertures superficielles correspondent aux 7 ouvertures du cœur. Or, Cheou-sin (il s'agit ici encore d'un prince de la famille des Yin) éventra un Sage, Pi-kan, pour voir si son cœur avait 7 ouvertures, *comme doit les avoir celui d'un honnête homme* (cf. *S. M. T.,* t. I, p. 206).

Sur les 7 et 9 ouvertures cf. *Tcheou li,* trad. Biot, t. I, p. 96.

Houen-touen, le Chaos, n'ayant pas d'ouvertures, n'a pas non plus les viscères qui y correspondent. Le *Chen yi king* écrit qu'il a un ventre, mais non les cinq viscères. — Se reporter à la description du Dragon-flambeau.

(1516) Le *Chen yi king* décrit le Chaos un peu différemment : il a des yeux et des oreilles, mais qui ne voient ni n'entendent. Il ressemble à un chien très poilu et a quatre pattes, semblables à celles d'un ours, mais sans griffes. Le Chaos du *Tso tchouan* n'est plus qu'un brouillon méchant (cf. note 650). *C'est un personnage de drame bouffon.*

(1517) *Chou* et *hou* veulent dire : brusque, soudain. Ils figurent au *T'ien wen* en rapport avec un dragon à 9 *têtes.* La glose dit : Chou (et) Hou sont l'Éclair. On les retrouve dans la pièce intitulée *Élégies de Tchou.* L'expression *chou-hou* a la valeur de : en un éclair = en un instant.

Le rapprochement entre les éclairs et les flèches serpentantes tirées sur les hiboux ou pendant les éclipses paraît certain :les flèches sont courbes et serpentantes *à la fois pour figurer l'éclair et pour éviter une action réflexe*

On remarquera que l'éclair est conçu par les Chinois comme une fente du Ciel qu'ils nomment Lie-k'iue, ou bien l'éclair est le souffle qui s'échappe de Lie-k'iue. On ne peut mieux faire sentir la parenté de la représentation du ciel et de celle d'un soufflet de forge. La fente vomit le feu (voir *Ts'eu yuan*). *K'iue* signifie fente.

Le mot *k'iue* s'écrit soit [a] la partie de gauche (clé) signifiant *pot d'argile, tambour d'argile* ([a] k'iue =vase ébréché= fente) soit [b] (dont la partie de gauche, quand elle se combine à [c], donne *tch'ouei, jarre* et quand elle se combine à « métal » donne *tch'ouei, instrument de fondeur,* cf. plus haut, note 1437. [Une coupe nommée *lei*, ornée de nuages et de foudres et réservée aux femmes (cf. *Che king,* C., p. 8) s'écrit avec trois fois le caractère (tonnerre, tambour) et la clé de la poterie, bien qu'elle soit en métal.]

(1518) Cf. note 1423.

(1519) Cf. *S. M. T.,* t. I, p. 198.

Le Tao (Vertu) est le pouvoir régulateur. La mort de Wou-yi fait pendant aux apothéoses de K'i et de Houang-ti « vrais forgerons ». Comparer les orages d'apothéose, fastes ou néfastes, p. 284-285 et 409 et suiv.

(1520) Par exemple, Yao, tirant en personne ou par le bras de son archer Yi, [et le roi de Tch'ou, cf. note 590]. On remarquera que Yi, le Bon Archer, est doublé de Yi, le Mauvais Archer. Or, l'un ou l'autre périt sous les coups d'un bâton de pêcher. On sait que l'arc de pécher est une arme magique et royale. Ici encore, il y a trace d'action réflexe.

(1521) Voir Wieger, *Folklore chinois moderne,* p. 237-238 et 277.

(1522) Les *Discours des Royaumes combattants* (chap. 30) affirment que le duc Yen, voulant soumettre à sa Majesté les Dieux de l'Empire entier, commença par *détruire* ses propres Dieux (LES DESTRUCTIONS SONT UNE CONDITION NÉCESSAIRE DE CETTE CONSÉCRATION QU'EST UN AVÈNEMENT OU UNE APOTHÉOSE). Il décapita (sic) et brûla (les tablettes de) ses Dieux du Sol et des Moissons. *Il bâtonna la Terre et tira sur le Ciel*

> [ces thèmes conjugués sont significatifs des Rois de perdition : on les trouve rappelés à propos du dernier des Hia et du dernier des Yin, Cheou-sin, le même qui célébra un festin cannibalique (cf. *Louen heng,* trad. Forke, t. II, p. 172)].

La *démesure* de Yen s'explique par un prodige où son Annaliste (mauvais prince, mauvais annaliste) vit (par erreur) un gage d'hégémonie : d'un petit oiseau était né un grand oiseau. Le nom de ce dernier est écrit avec la clé de l'oiseau, plus un ensemble (k'i) signifiant « *drapeau* » ; certains l'interprètent à l'aide d'un autre signe composé d'oiseau et de [] (*drapeau*) qui se prononce *tchen ; tchen* peut signifier « vautour, milan ». Un drapeau (nommé *yu*) était fait avec des plumes de faucon (il était consacré au Feu-Oiseau, cf. *Tcheou li,* trad. Biot, t. II, p. 489). Mais les érudits, rapprochant k'i de ki (*interdire*) qui [ajouté à la clé de l'oiseau] serait, « à l'Est du (Yang-tseu) Kiang », un nom du hibou, entendent que l'oiseau miraculeux (*et néfaste*) était un hibou.

On notera ces nouveaux rapprochements du vautour-faucon et du hibou et leur rapport avec le drapeau.

On voit que si Wou-yi, au jeu des tablettes, obtint, sans doute, le coup du *hibou* avant de tirer sur l'outre, Yen tira sur *l'outre* après avoir, sans doute, obtenu le pré*xage* du *hibou.*

(1523) Cf. *S. M. T.,* t. I, p. 201.

(1524) Cf. *S. M. T.*, t. II, p. 4.

(1525) Cf. *S. M. T.*, t. I, p. 200.

(1526) Voir plus haut p. 122 et p. 532.

(1527) Cf. *S. M. T.*, t. I, p. 245, et IV, p. 94.

Mei ti (chap. 5) après avoir parlé de l'Oiseau Rouge des Tcheou, parle d'un drapeau du Roi Wou qu'il nomme le *Drapeau de l'Oiseau Jaune.* On sait que l'Oiseau Jaune, emblème du Souverain Jaune (Houang-ti, Dieu de la foudre et forgeron, voir p. 536) est un Hibou. Or, *l'Oiseau Jaune* (cf. *Che king,* C., p. 140 et, plus haut, note 519) préside aux sacrifices humains qui servent à parfaire le triomphe funéraire et *à consacrer la tombe* du Chef.

Le poème du *Che king* (cf. *ibid.,* p. 165) que la tradition considère comme le chant de triomphe du duc de Tcheou, semble fait avec des thèmes relatifs à la *consécration des maisons.*

> [On connaît les rapports entre : hiboux, foudre, portes, enfants, — le fait que hibou = tête plantée sur un poteau — le fait que le poteau des portes évoque l'idée de cible — le fait, enfin, que les têtes des vaincus pouvaient être enterrées sous les portes (cf. *Tso tchouan,* C., t. I, p. 502) aussi bien que plantées sur les hampes des drapeaux.]

Or, la deuxième strophe du poème, évoquant la construction de la maison, insiste sur les portes et fenêtres, après avoir peint un ciel d'orage et la première commence par ces vers :

> *— Hibou ! hibou !*
> *Après avoir pris mon (mes ?) enfant*
> *Ne détruis pas ma maison !*

qui se comprendraient fort bien, s'ils se rapportaient à un sacrifice d'enfant fait pour consacrer une maison et donner âme au dieu (hibou) qui doit la protéger (de la foudre). [Des enfants étaient sacrifiés pour consacrer les armes, voir note 1375.]

N'y a-t-il pas lieu de penser que le poteau de la porte a quelque chose d'un support de panoplie ? N'est-il pas le Dieu de la maison auquel on confie les trophées (cf. p. 129), les emblèmes vaincus, les armoiries conquises et, en particulier, les drapeaux (cf. p. 387) ? — Inaugurer une maison ou une dynastie sont choses voisines : l'utilisation dérivée des thèmes de la chanson s'explique aisément — étant donné, surtout, que les Tcheou (Corbeaux), après avoir vaincu les Yin (Hiboux), avaient bien le droit d'écarteler sur leur poteau les blasons de l'Oiseau Rouge et de l'Oiseau Jaune.

(1528) On a vu note 765, que K'ouei (maître de musique et tambour à un pied) se distingue mal de Long (Dragon, autre ministre de Yao et de Chouen). (Tous deux dansent en l'honneur de Chouen, cf. *S. M. T.*, t. III, p. 625). Long (Dragon) est le premier des censeurs impériaux. Il fut investi en ces termes :

> — Dragon ! je redoute fort les paroles calomnieuses et les tromperies corruptrices ; elles troublent et effrayent mon peuple. Je vous nomme à la charge d'auditeur des paroles ; matin et soir, vous répandrez mes ordres et vous m'en référerez : veillez à la *bonne foi !*

Si Long (Dragon) se confond avec K'ouei (tambour, remarquable par sa *bonne foi,* cf. p. 506), cette investiture se comprend fort bien. Nous savons en effet par Lu Pou-wei (chap. 24, § 3) que Yao possédait *un tambour* sur lequel frappaient ceux qui voulaient le censurer. (Noter qu'au temps classique, les remontrances se faisaient principalement en chantant des vers du *Che king.*)

(1529) *Pao P'o tseu,* chap. 17. [Voir (dans Wieger, *Folklore chinois moderne,* p. 280) un alchimiste danser le *Pas de Yu*.]

(1530) L'œuvre de Ko Hong est un résumé des croyances mi-populaires, mi-savantes qui régnaient en Chine vers le IVe siècle ap. J.-C.

(1531) Cf. Che tseu, chap. 1 et *Lu che tchouen ts'ieou,* chap. 20, § 6.

On remarquera que, d'après la description de Ko Hong, on part toujours du pied droit : celui-ci, au deuxième pas, est dépassé par le pied gauche : mais, je le suppose, il faut comprendre que le premier mouvement : porter en avant le droit, ne compte pas (comparer la description du premier et du troisième pas). On part toujours le pied droit étant en avant : au premier temps le droit avance et le gauche suit sans dépasser ; au deuxième temps, le gauche avance et le droit suit sans dépasser le gauche ; dans tous les cas une jambe traîne en arrière.

Quand le mot [], pas, suit un nom d'animal, l'expression désigne le génie néfaste de l'espèce (cf. fin de la note 242 et p. 154). Le caractère qui sert à nommer Yu le Grand (il comprend une partie qui, dit-on, figure la trace des pas d'une bête) peut s'écrire d'un singe. Plusieurs animaux du *Chan hai king* (entre autres le Fei-fei, voir note 1420) sont décrits comme des singes danseurs (voir encore note 1397) et sont apparentés à K'ouei, le tambour à un pied. L'un d'eux le kiao-yang (*hibou* féroce) [chap. 10] tient en main une flûte : il a les talons retournés (comp. note 1420). — Le *Pas de Yu* fut, peut-être, une danse animale.

(1532) Voir plus haut, p. 467.

(1533) Voir note 770.

(1534) L'expression « *t'iao-chen* » *semble* moderne : les Chinois l'appliquent aux danses faites au son du tambour par les gens de Mandchourie (cf. *Ts'eu yuan,* aux mots *t'iao-chen*).

Je n'ai pas trouvé trace de l'expression dans la littérature ancienne : ceci ne prouve pas qu'elle est moderne. M. de Groot (qui a donné, dans les *Fêtes d'Emouy,* une excellente description des transes et des gestes bizarres faits par les possédés) signale les expressions : (p. 289) « ballotter la litière » (où est portée l'image du Dieu) et « se remuer et sauter en exorciste » [(*t'iao-t'ong : t'ong* dans la langue ancienne désigne les jeunes garçons — ceux qu'on emploie aux danses, à actionner le soufflet de forge, à jeter de l'eau sur le métal en fusion). Or, nous allons trouver mention d'un jeune garçon (*t'ong*) qui (*t'iao*) saute sur un pied].

M. de Groot signale aussi dans le même ouvrage (p. 295) l'expression *wang-yi* (*yi* : appellation employée pour une femme âgée : tante) qu'il traduit par sorcière, tante aux poupées : *wang* désignerait la poupée de bois (en saule, ou en pêcher, où serait incorporée une âme captée par la sorcière et) que celle-ci porte sur elle pendant la transe. (On peut voir dans Wieger, *Folklore chinois moderne,* que les magiciens peuvent extérioriser leurs âmes pour leur faire animer des figurines de papier ou de bois. cf. p. 237-238 et 277 [cf. note 1521])

(1535) Cf. Siun tseu, chap. 3.

(1536) Cette histoire est contée au *Kia yu*, chap. 14, et (avec quelques variantes) au *Chouo yuan,* chap. 18. On remarquera que (dans le Kia yu) bien que le Chang-yang soit d'abord qualifié de *présage* (favorable) *d'eau*, *l'eau* que provoque son apparition est une calamité : l'anecdote pieuse a été rédigée, tant bien que mal, à partir d'une donnée peu comprise. Cette donnée est visiblement une danse et une chanson enfantines, restes de rites anciens : la danse du Chang-yang (cf. plus loin : la danse du faisan).

Remarquer la formule : le Chang-yang est un présage de grandes eaux ; or, à Ts'i est apparu un Chang-yang : donc, ce qui correspond au Chang-yang (savoir les grandes eaux), se produira (noter la forme syllogistique). Les

correspondances sont les faits sensibles, les conséquences (*l'écho ou l'ombre*) : *le présage*, L'EMBLEME*, est la cause (le son, la lumière), la réalité*, Dans le *Chouo* yuan, les jeunes garçons (exactement les enfants : nous sommes plus loin encore de la technique rituelle) chantent un autre fait de *correspondances :*

Le roi de Tch'ou passant le Kiang
Trouve une graine de sagette
Elle est grosse comme le poing
Et rouge comme le Soleil
Il la coupe, puis il la mange
Elle est douce comme du miel !

On ne dit point de quoi est l'emblème la graine rouge comme le soleil : est-ce un présage d'hégémonie pour un descendant du roi de Tch'ou ? — Je traduis par « sagette » un mot qui désigne toutes les plantes flottantes : leur apparition est un terme calendérique lié au 3e mois de printemps (cf. *Li ki*, C., t. I, p. 346) et en rapport avec le thème de *l'arc-en-ciel. Ces* plantes sont souvent assimilées aux « armoises » qui fournissent des flèches aux *arcs* magiques (sagittaires ?). Certaines de leurs feuilles sont en fer de lance (flèche ?) ; d'autres sont rondes et quadrilobées (roue ? soleil ?).

Les offrandes de plantes aquatiques sont particulières aux femmes et mises en rapport avec la présentation de la nouvelle épousée au Temple Ancestral, le 3e mois du mariage. (C'est alors que le mariage est parfait et que, selon une tradition, commence la vie sexuelle du ménage (cf. *Coutumes matrimoniales, T'oung pao*, t. XIII (1912), p. 553 et suiv. et *Fêtes et chansons*, LVI, p. 111 ; LXVII B, p. 144 et aussi LIX, p. 117) On doit en rapprocher la cueillette du plantain (cf. *ibid.*, chanson XIX, p. 46). Cette dernière est considérée comme une opération favorable aux grossesses ; on relève les jupes (pour mettre les graines dans le creux que l'on forme) en les nouant à la ceinture. Passer l'eau, jupes troussées, est un rite des fêtes sexuelles (cf. *ibid., chansons* LI et LII et p. 134.) Or, le Che chouo nous apprend que la chanson du plantain était chantée par les jeunes gens au cours d'une bataille de fleurs (voir *Fêtes et chansons*, p. 204, où j'ai omis de donner cette indication). L'expression « grande comme le poing » appelle la comparaison avec le vers 12 (voir la note) de la chanson LXIII qui mentionne un cadeau de fleurs [gages de fiançailles et gages de maternité (voir *ibid.*, p. 173) et peut-être (voir *ibid.*, p. 200 et suiv.), âmes extérieures et totems personnels] et passe pour être en rapport avec une cérémonie de la pluie (cf. *ibid.*, p. 160 et suiv.).

Le rapprochement entre la chanson du Chang-yang et celle de la graine rouge est, peut-être dû à une parenté secrète des deux thèmes. Si la sagette (?) est un *emblème royal* et si elle est en rapport avec une danse (cf. les mûriers des Yin), *il faut admettre que les emblèmes végétaux n'ont pas eu moins d'importance que les emblèmes animaux*. Le *Chouo yuan* ajoute au récit du *Kia yu* ce trait remarquable ; les jeunes garçons qui chantaient la chanson du Chang-yang, *se tenaient sur un pied et dansaient par couples, chacun tirant l'autre à soi* : il s'agissait donc d'une joute (analogue à notre combat de coqs), comme dans le cas de cueillettes de plantes à graines et de plantes d'eau. — Il y a donc lieu de supposer que la danse du Chang-yang a d'abord été une danse sexuelle ; elle n'a dû perdre qu'assez tard ce caractère, conservant cependant (cf. *Fêtes et chansons*, p. 159, 184 et 225) une disposition antithétique des acteurs.

(1537) Voir plus haut, p. 210.

(1538) Voir plus haut, note 569.

(1539) Les éditions du *Kia yu* que j'ai consultées portent [] (sourcils) et non [] (épaules). Je crois qu'une correction s'impose : le Chang-yang, que la danse imite, étend les ailes et bat du tambour (cf. plus loin le faisan). — Mais la version *sourcils* n'est point impossible ni sans intérêt : les dragons des processions pour la pluie agitent leurs sourcils. C'est peut-être ce souvenir (et la ressemblance des deux caractères) qui expliquent la graphie fautive.

(1540) La simple énonciation des faits détermine leur production : de même que le Chang-yang divin danse dès qu'on danse la danse du Chang-yang, de même le Ciel fait pleuvoir sitôt que l'on dit : le Ciel fera pleuvoir. Cf. les formules d'expulsion, p. 168-169 et 319-320.

(1541) Voir plus haut, p. 511. On trouve dans la *partie versée* du *Tribut de* Yu (cf. *S. M. T.*, t. I, p. 110 : « Le Lei-hia devint un marais »).

(1542) Voir plus haut, p. 440. Je dis *semble,* car le *Mou t'ien tseu tchouan,* chap. 5, parle, après la fuite souterraine du Tambour-serpent, d'une excursion au Marais jaune et au tertre de la Chambre jaune, faite afin de visiter les lieux habités par K'i et il est question alors de la Chambre de K'i. On verra bientôt que le culte de la mère de K'i a pour centre le Mont du Centre souvent désigné (cf. *Chan hai king,* chap. 5) par l'expression T'ai-che : Mont de la Grande Chambre. (Cf. CHAVANNES*, Miss. archéol. Textes,* t. I, p. 41 et suiv.)

— Le texte du *Mou t'ien tseu tchouan* est en désordre : la suite des paragraphes a été reconstituée sans qu'on puisse dire si la reconstitution a toujours été heureuse. Dans le cas présent, est-ce un simple rapprochement de mots (*jaune*)*,* qui a déterminé la succession des paragraphes ? est-ce une association d'idées vraiment profonde ? j'ai tendance à admettre la deuxième hypothèse en raison de ce fait : les glossateurs du *Mou t'ien tseu tchouan* citent à propos de K'i un passage du *Kouei tsang* disant que K'i attela des *dragons* pour monter au Ciel. Au sujet de Kouen, les glossateurs du chapitre 18 du *Chan hai king* citent un passage, extrait, lui aussi, du *Kouei tsang* (l'un des trois livres divinatoires, dont il ne reste que des débris) d'après lequel Kouen, grand-père de K'i, se transforma en *dragon JAUNE* : il y a de grandes chances que nous soyons en présence d'un complexus mythique assez cohérent.

(1543) Il faut signaler la possibilité d'une confusion graphique entre les caractères (assez voisins) *dragon* et *ours.* Mais les confusions graphiques ne s'expliquent bien que s'il y a une certaine parenté entre les idées évoquées par les signes confondus. Se reporter note 577.

(1544) Cf. plus haut, p. 344. Le *Po mou tche* (ouvrage qui n'est pas plus vieux que le IVe siècle de notre ère) est le seul à parler de Fan Tch'eng-kouang.

(1545) Voir plus haut, note 1265, les références indiquant combien le culte du Fleuve était vivace à Tsin.

(1546) Sur ces querelles, voir particulièrement *S. M. T.*, t. V, p. 25 et suiv.

(1547) Cf. *Tso tchouan,* C., t. III, p. 450 et suiv. (Cf. *ibid.,* t. II, p. 408). Le mot *yu* veut aussi dire élever, apprivoiser, dompter ; je traduis par conduire : *Fan Tch'eng-kouang* fut le cocher des dragons de Yu le Grand.

(1548) Noter le fait : les dragons de K'ong-kia sont, comme ceux de Yu, d'origine céleste.

(1549) Remarquer le progrès. K'ong-kia obtient du Ciel quatre dragons : Yu n'en avait obtenu que deux. — La théorie chinoise sur les attelages est que les Hia attelaient à deux bêtes. Les Yin ajoutèrent un ailier. Les Tcheou parfirent le quadrige.

(1550) La vallée de la Han, voie de passage vers le Fleuve Bleu, a joué un grand rôle dans la politique de la période *Tchouen ts'ieou.* Ceci pourrait peut-être permettre de dater l'anecdote relative à K'ong-kia.

(1551) Ici, le rédacteur emploie une formule ambiguë : K'ong kia […] ; on peut entendre :

- soit que K'ong-kia envoya *chercher la femelle* [que Lieou-lei lui avait fait manger en saumure, sans qu'il se fût aperçu de ce que c'était. Lieou-lei alors s'enfuit craignant d'être puni (c'est ainsi qu'a compris M. Chavannes, Cf. *S. M. T.,* t. I, p. 169)],
- soit (c'est ainsi qu'ont compris Legge [cf. p. 731] et le P. Couvreur) que K'ong-kia *réclama d'autres dragons à manger :* (*Lieou-lei* s'enfuit alors, ayant peur de n'en pas trouver d'autres).

Sseu-ma Ts'ien présente K'ong-kia comme un mauvais souverain et le *Tso tchouan* déclare sa Vertu parfaite : si les interprètes ont bien compris le sens de leurs auteurs, il est remarquable qu'un bon souverain Hia se plaise à manger des dragons et qu'un mauvais souverain Hia veuille punir qui lui en fait manger.

S. M. T., dans un autre passage (t, III, p. 416) prétend que les Dragons s'en allèrent (comp. p. 344, les dragons de Yu qui s'en vont, *dans un orage d'apothéose*) quand K'ong-kia *devint* mauvais.

(1552) *S. M. T.* (cf. t. I, p. 168) ne donne de détails que sur Yu et son fils — et sur le dernier souverain Hia : ce sont de simples thèmes historisés.

— On va voir que l'histoire de K'ong-kia, telle qu'elle est donnée dans le *Tso tchouan,* s'insère dans toute une série de récits du même ouvrage rédigés au bénéfice de quelques grandes familles de Tsin (et de Ts'in).

(1553) Se tenir à distance des dieux est un principe de prudence rituelle qui, dans l'école Confucéenne, s'est transformé en un précepte d'agnosticisme.

(1554) L'histoire qu'on va lire constitue la quatrième (dragons de Yu, dragons de K'i, dragons de K'ong-kia), si l'on ne compte pas la transformation de Kouen en dragon.

(1555) Cf. *S. M. T.,* t. I, p. 281. Noter que le Roi Yeou, mari de Pao-sseu (781-771), appartient à la période historique et munie de dates. — Le passage de *S. M. T.* est extrait du *Kouo yu* (*Tcheng yu*), chap. 16.

— Sur les côtés rituels de l'histoire de *Pao-sseu,* voir *Dépôt de l'Enfant sur le sol, Rev. archéol.,* 1921, p. 332-333 et note 1 de la page 339. — Pao-sseu, femme fatale, est offerte au Roi par des gens en faute à titre de composition. (Cf. la femme donnée à Cheou-sin par le Comte de l'Ouest — voir note 1061. Cf. aussi les captives qui perdent le dernier des Hia et le dernier des Yin, voir p. 395) Un thème intéressant du cycle de Pao-sseu est celui du tambour et du feu placés sur une tour. Cf. *S. M. T.,* t. I, p. 284.

(1556) *Kouo yu*, chap. 16.

(1557) On entend : deux princes et non un prince et sa femme. Mais on voit toujours les dragons se manifester par couples (mâle et femelle).

(1558) L'ordre des questions posées à la tortue est curieux : fallait-il : tuer les dragons ? les renvoyer ? les expulser ? leur demander de l'écume à conserver ? Conserver de l'écume était donc une pratique normale ?

(1559) On verra tout à l'heure que Kouen est tantôt dit tortue et tantôt dragon. La traduction littérale : « tortue », est fort acceptable.

(1560) Noter le fait que Pao-sseu, femme fatale, a une naissance héroïque.

(1561) Cf. *S. M. T.,* t. I, p. 170-171.

(1562) Cf. *Tso tchouan,* C., t. III, p. 451.

— Le *Kouo yu* (*Tcheng* yu), 16e chap., apparente les Tong à Kouen-wou, qu'il qualifie de Comte de Hia.

(1563) Cf. *Tso tchouan,* C., t. III, p. 138, et *Kouo yu* (*Tsin yu*), chap. 14. La glose est de Wei Tchao qui l'appuie du principe : les dieux ne mangent que (des offrandes offertes par des gens) de leur espèce.

— On remarquera que le *Kouo yu,* chap. 15, signale un mariage entre Fan et Tong ; ce qui suppose que ces deux familles n'ont point le même nom de famille ou que la règle exogamique a été violée.

(1564) Cf. *Tso tchouan,* C., t. III, p. 450. Il est clair à lire le récit qui se termine par une énumération des génies des Orients — départements ministériels — que Wei Hien-tseu s'informe pour savoir s'il ne pourrait pas avoir, lui aussi, des dragons domestiques et un service officiel pour les nourrir.

(1565) Cf. *S. M. T.*, t. V, p. 23. Le sage est Ki-tseu, prince de Wou, venu en ambassade et qui, partout où il passa, laissa des avis prophétiques.

(1566) Cf. *S. M. T.,* t. V, p. 23.

(1567) Cf. *S. M. T.,* t. IV, p. 481. Confucius considérait Tseu Tch'an comme un frère aîné.

(1568) Cf. *Tso tchouan,* C., t. III, p. 137-138.

(1569) Cf. *Tso tchouan,* C., t. III, p. 30 et suiv.

(1570) Cf. *S. M. T.,* t. IV, p. 332.

(1571) Cf. *plus haut,* p. 409-415 *et* p. 458-459.

(1572) Cf. *plus haut,* p. 477.

(1573) Cf. *S. M. T.*, t. V, p. 35 et suiv. Tong Ngan-yu, conseiller de Tchao Kien-tseu, se sacrifia pour son maître. Il reçut un culte dans le temple ancestral de la famille Tchao, cf. *Tso tchouan,* C., t. III, p. 583. — Voir plus haut, p. 214.

(1574) Cf. *Tso tchouan,* C., t. II, p. 333-334. Voir plus haut, note 1265. Se dévouer au Fleuve, c'est acquérir des droits sur le Fleuve.

(1575) Cf. *S. M. T.*, t. V, p. 25 et suiv.

— Le songe de Tchao Kien-tseu est un pendant au songe du duc Mou de Ts'in (cf. *S. M. T.*, t. III, p. 423) et au songe du Roi Mou de Tcheou (cf. Lie tseu, chap. 3, trad. Wieger, p. 105 et suiv., où une relation remarquable est établie entre le songe du Roi et ses grands voyages dans l'Ouest. Cf. chap. 5, trad. Wieger, p. 137). Le voyage réel (randonnée héroïque) et le voyage en rêve (randonnée extatique) peuvent sans doute être rapprochés des voyages faits par l'âme quand la danse extatique l'a extériorisée. Ces thèmes expliquent la donnée du *Li sao.*

(1576) Voir plus loin, p. 580.

(1577) Le *Ts'ien Han chou,* chap. 6, signale en 110 avant J.-C. un voyage de 1'Empereur Wou au pic du Centre : Song-kao ou T'ai-che. L'empereur vit la pierre de la mère de K'i, prince des Hia. Ying Chao met en note : « À la naissance de K'i, sa mère se transforma en pierre ». Yen Che-kou ajoute alors

un récit extrait de Houai-nan tseu, *où on ne le retrouve plus* (cf. CHAVANNES, *Miss. arch., Textes,* t. I, p. 46).

— Le *Chan hai king,* au mont Tai-che (grande chambre), mentionne l'existence de plantes Yao (cf. note 1429) et de belles pierres. La glose ajoute : la mère de K'i se transforma en pierre et engendra K'i sur cette montagne.

(1578) Yu avait épousé la fille de la famille T'ou-chan (on a vu que T'ou chan passe pour un nom ancien de Kouei-ki, p. 342).

(1579) Les femmes des paysans leur apportaient leur repas aux champs (cf. *Che king,* C., p. 439). Ce détail familier n'est guère à sa place dans l'histoire d'un fondateur de dynastie. Mais il fallait bien expliquer par quel accident Tou chan vit son mari faire l'ours.

(1580) M. Chavannes a traduit : sautant sur une pierre (et il est fort possible que Yen Che-kou ait entendu ainsi l'expression), on va voir que *t'iao che* a une valeur plus précise.

(1581) Yu savait d'avance que ce serait un garçon (il est vrai qu'à la rigueur *tzèu* peut s'entendre d'une fille). — La pierre se fendit du côté du Nord. Une princesse fait face au Sud. Les enfants nés comme K'i du corps ouvert de leur mère sortent par le dos.

(1582) Cf. plus haut, p. 428-431 et p. 435-441.

(1583) Cf. *Fêtes et chansons,* p. 134, 155 et suiv., 159 et suiv., 165, 169 et suiv.

(1584) Cf. *P'ei wen yun fou,* chap. 100 *a.* Sauter sur les pierres et passer l'eau constituent un jeu.

(1585) Cf. *Fêtes et chansons,* p. 159. À Lou, au temps de Confucius, deux bandes de danseurs imitaient les mouvements des dragons : il est vrai que les filles étaient remplacées par de jeunes garçons. Le Chef après son dévouement n'est qu'hémiplégique. La Danse du Chang-yang se fait sur un seul pied, mais par couples.

(1586) Cf. plus haut, p. 502. D'après la version de Yen Che-kou, la femme de Yu s'est ouverte d'elle-même. D'après une autre version recueillie dans le chapitre 3 du *Tch'ou ts'eu pou tchou,* Yu la fendit d'un coup de sabre (ce récit témoigne peut-être d'une contamination par le thème du dépècement de Kouen à coups de sabre).

— On peut voir, à comparer ces deux versions, l'équivalence de l'exécution (ou du suicide imposé) et du suicide volontaire.

(1587) Cf. *Chan hai king*, chap. 5. Les (ou le ?) tambours de pierre signalés par la glose se trouvaient sur une montagne du tambour située à l'ouest de Ye (un des centres du Culte du fleuve).

— Au même chapitre (Mont « longue pierre »), le texte signale qu'il y a beaucoup de pierres chantantes. La glose, là encore, rappelle l'existence de tambours de pierres : il s'agit de pierres ayant la forme d'un tambour. — Se rappeler (cf. note 937) que Fei-lien faisait une auge de pierre sur le Houo t'ai chan : on a vu (note 957) que le mot *houo* évoque l'idée des oiseaux et de la pluie.

— Comparer les Neuf cloches qui sonnent la tombée du givre (cf. p. 315).

— Cf. *Commentaire du Chouei king,* chap. 14 : tambours de pierres dont le son appelle la guerre. Cf. *ibid.,* chap. 17 : tambours de pierre dont le bruit appelle la guerre ; ils font le bruit du tonnerre et déterminent le *chant des faisanes.*

(1588) Voir plus haut, p. 327 et suiv.

(1589) Cf. *Tcheou li,* trad. Biot, t. II, p. 133 et 489. Un monstre à corps d'ours et à face humaine danse avec des armes sur un bas-relief du Chan-tong (CHAVANNES*, Miss. arch., textes*, I, p. 211, Cf. fig. 132).

(1590) Cf. *Che king,* C., p. 223. Les Ours, dit la glose, habitent les montagnes (hauteurs) et sont un présage de Yang. Les serpents habitent dans les trous (bas) et sont un présage de lin. — À Lou, en 610 av. J.-C., des serpents apparurent en même nombre, dit-on, que les princes défunts de Lou : mais c'était pour présager la mort d'une princesse, cf. *Tso tchouan,* C., t. I, p. 533.

(1591) Opinion soutenue au chapitre 2 du *Che yi ki.*

(1592) Cf. *Chan hai king,* chap. 16. Le texte (dans un passage obscur) semble indiquer une métamorphose supplémentaire et le passage par l'état de serpent. — Noter le changement de sexe.

(1593) D'où les 3 points au bas du caractère (cf. *Eul ya,* chap. 16 : poissons). Ces arguties à propos de textes mal conservés peuvent sembler sans intérêt, mais il se trouve qu'elles ont amené les auteurs à affirmer indirectement un principe important.

(1594) Voir plus haut, p. 153 et suiv. et 535 et suiv. Les hiboux pouvaient réclamer leur part du festin : Kouen descend de Houang-ti.

(1595) Cf. *Chou yi ki.*

(1596) Cf. gloses du *Wou Yue tch'ouen ts'ieou*. Manger une femelle était, peut-être, interdit à un homme : cela pouvait faire apparaître en lui des vertus non viriles (cf. note 174).

(1597) Cf. *Chou yi ki*. — Cet ouvrage indique que les *faisans* étaient interdits à Wou ; on aurait cru s'empoisonner en en mangeant, car ils se transformaient en *serpents.* Ce texte est remarquable parce que :

- il signale une parenté entre faisans et serpents (emblèmes féminins) ;
- il attire l'attention sur le rapport qu'il peut y avoir entre les métamorphoses saisonnières de certains animaux (voir le *Yue ling*) et l'alternance des emblèmes. Le passage de l'état Yin à l'état Yang ou inversement peut signifier la prédominante alternative des corporations Yin ou Yang.

(1598) Cf. *Fêtes et chansons,* p. 241 et 244 et suiv.

(1599) Cf. *Li ki,* C., t. I, p. 703, *Li ki*, t. II, p. 326 et *Tcheou li,* trad. Biot, t. I, p. 144 et 163.

(1600) Dans un passage de *S. M. T.*, t. III, p. 422, le mot *tche* a dû être remplacé, le nom de l'impératrice défunte étant encore interdit.

(1601) Cf. *Che king*, trad. Couvreur, p. 39 et *Fêtes et chansons,* p. 102, chap. L, vers 6, où j'ai traduit *tche* par « perdrix » (*faisan* ayant le tort, en français, d'avoir un féminin et un masculin), imitant *Sseu-ma Ts'ien qui* remplace par ce mot, le mot *faisane* taboué (cf. *S. M. T.*, t. III, note 28.140). — La chanson traduite s'exprime ainsi :

« C'est la crue au gué où l'eau monte !
C'est l'appel des perdrix criant !
L'eau monte et l'essieu ne s'y mouille !
Perdrix crie, son mâle appelant.

La quête de la faisane est un thème associé à la crue des rivières et (la suite de la chanson le montre) au passage de l'eau par des couples de garçons et de filles.

(1602) Cf. *Fêtes et chansons,* p. 86.

(1603) Cf. *Li ki,* C., t. I, p. 405, derniers mois de l'hiver. Le *Ki tchong Tcheou chou* place ce terme 20 jours avant le début du printemps : si les observances qu'il implique sont violées, il y aura inondation. Le *Yue ling* (*Li ki, ibid.,* p. 385) indique qu'au 9e mois (3e mois de l'automne) les [] (on traduit par « moineaux » ; en fait, le sens du mot semble moins précis) petits oiseaux se précipitent dans la grande rivière (il s'agit, dit-on, de la Houai) et deviennent coquillages. Au 10e mois, les faisans (*tche*) font de même. Selon le *Ki tchong Tcheou chou,* si les interdits de ce terme sont violés, il y aura dans le pays beaucoup de femmes débauchées. — Le mot *tche* évoque donc des images féminines.

(1604) Cf. *Fêtes et chansons,* p. 133.

(1605) Même (et surtout) en Chine où pourtant l'on admet que l'ordre naturel et l'ordre humain doivent coïncider : seulement (tout au moins dans l'école confucéenne), on tend à faire dépendre l'ordre naturel de l'ordre humain.

(1606) *Elégies,* 15. Les faisans tous ensemble crient et se recherchent les uns les autres.

(1607) Cf. *S. M. T.*, t. III, p. 422.

(1608) Chap. 3. Mont []. — Le mot Song-sseu a peut-être un sens. Sseu termine fréquemment des noms d'animaux (cf. *Che king,* C., p. 10). Le nom rituel du faisan est (cf. *Li ki,* C., t. I, p. 101) *Chou tcheu :* celui qui marche en écartant les pattes.

(1609) Cf. *Che king,* C., p. 45.

(1610) Cf. *ibid..* p. 67.

(1611) Cf. *ibid.,* p. 54.

(1612) Glose au *Chan hai king,* chap. 3, *loc. cit.*

(1613) Cf. plus haut, note 325.

(1614) Cf. *S. M. T.*., t. III, p. 446.

(1615) Cf. *S. M. T.,* t. III, p. 442. Comparer *Commentaire du Chouei king,* chap. 17.

(1616) Cf. *S. M. T.*, t. III, p. 421, et t. II, p. 17.

(1617) Cf. glose à *S. M. T.,* t. III, p. 422 (cf. t. II, n. 9 de la p. 17 — Le texte, loin de dire que les deux faisans se changèrent en pierres, indique nettement que seule la faisane fut pétrifiée et que le mâle s'envola. Rapprocher de la faisane pétrifiée, une pierre (cf. *Commentaire du Chouei king,* chap. 17) qui produit le bruit du tonnerre et fait chanter les faisanes. Elle est mentionnée à côté de tambours de pierre. Comp. (voir note 497) les faisanes qui viennent *la nuit* chanter sur un mont consacré à une *princesse suicidée.*

(1618) Sur la valeur du nom, voir p. 261. — Il s'agit du *Wei,* animal qui mange la tête des morts. — L'histoire l'oppose aux faisans. On verra, plus loin, qu'il y a *une certaine analogie entre la danse du tonnerre, telle que les faisans la dansent et la danse des femmes en deuil.*

(1619) Gloses à *S. M. T.*, t. III, p. 422.

(1620) Cette expression s'emploie par exemple (cf. *Che king,* C., p. 348) à propos de la mère de Heou-tsi concevant son fils en foulant le pas d'un géant. Cette commotion est significative des naissances héroïques. On notera l'adage : le Souverain (= le Soleil) sort de (Tchen). Tchen est l'hexagramme qui symbolise l'Orient.

(1621) Cf. *Wou Yue tchouen ts'ieou,* chap. 6, gloses et *Annales sur bambou.* — Cette étoile filante *perça la* constellation d'Orion.

(1622) Cf. *Che yi ki,* chap. 1, règne de Yao.

(1623) Noter cette valeur précise de l'expression T'ai-ping.

(1624) Cf. *S. M. T.*, t. I, p. 116, 117. Le rapprochement est très important : il prouve que le *Tribut de Yu* est — non pas seulement dans sa partie versifiée — de la géographie religieuse. — [Les plumes de faisans du Yu-chan sont qualifiées de *hia.* (Ce mot signifierait : « couleurs variées ».) *Hia* est le nom de la dynastie fondée par Yu ainsi que du Marais du Tonnerre que ce même Yu aménagea. — La Tour des Hia se trouvait dans un lieu appelé plus tard du nom de Yu, mais qui se nomma d'abord Yang-ti (mot à mot *faisan du Yang*).] Cf. *S. M. T.*, t. I, note 02.331. Comparer *Commentaire du Chouei king,* chap. 22. Le lieu de Yang-ti est rapproché de celui où K'i, fils de Yu, offrit aux Dieux le festin dont il sera parlé plus loin.

(1625) Cf. *Li ki,* C., t. II, p. 555. — On remarquera, à ce propos, qu'une phrase du *Chou yi ki* (entre un passage relatif au *Mûrier Creux* et un autre relatif au Mont *Kong-t'ong*) parle d'un présent fait au duc de Tcheou et refusé par lui : il consistait en oiseaux danseurs ou en une danse d'oiseaux.

(1626) Cf. *Che king,* C., p. 23.

(1627) Cf. *ibid.,* p. 430.

(1628) Cf. p. 268 et suiv., 301 et suiv.

(1629) Cf. *Lu che tch'ouen ts'ieou,* chap. 5, § 5. Le Faisan céleste se retrouve dans une énumération d'animaux divins au chap. 13, § 7, du même ouvrage.

— Un vers du poème de Sseu-ma Siang-jou sur Yun-mong (cf. *S. M. T.*, chap. 117, p. 9*b,* et *Han chou,* chap. 57A, p. 10 *a*) *tirer sur des hiboux errants et bâtonner le Dragon volant* (Fei-kiu) montre bien comment naissent les Dieux. On sait la parenté du hibou et du tambour et d'autre part la parenté de K'ouei et du tambour. K'ouei est souvent associé au *Hiu* (et une ortho graphe possible du Fei-kiu de Sseu-ma Siang jou est *hiu*). Le *Chouo wen* définit K'ouei comme étant un *Hiu* divin et l'on a vu (p. 312 et note 765) que K'ouei, Long (le Dragon. ministre de Yao) et *Hiu* sont des êtres apparentés. Or, *hiu* désigne la suspension des tambours et des cloches (cf. *Che king,* C., p. 342). La tradition veut que les montants de la suspension aient été ornés de figures de dragons. La glose du *Han chou* au vers de Sseu-ma Siang-jou définit le Fei-kiu comme un animal divin du ciel qui a tête de cerf et corps de dragon. (Même description, donnée par Kouo Po, citée aux gloses de Sseu-ma Ts'ien.)

— Or, le *Chan hai king,* chap. 14, décrit un génie à face humaine qui a pour pendants d'oreilles deux serpents jaunes et qui foule deux serpents jaunes et ajoute que, *Houang-ti ayant pris la peau de K'ouei pour faire un tambour, on sculptait l'image de K'ouei pour en faire des suspensions de tambour.*

— En sus du fait que Sseu-ma Siang jou révèle une liaison d'idées entre le hibou (tambour) et le dragon (suspension de cloches), il fait parfaitement sentir comment la musique et l'instrument de musique créent les Dieux.

(1630) Le Roi est le *double* du Dieu et il est son rival (cf. la légende de Wou-yi, voir p. 541 et suiv.). Le Ministre est le *double* du Souverain et il est son rival (cf. la légende de Tch'e-yeou et les thèmes de la joute contre le Soleil, voir p. 351 et suiv.). Le Chef se sacrifie : le Ministre se dévoue (cf. Tcheou-kong, voir p. 410 et suiv.) ou est sacrifié [à moins qu'il n'essaie de sacrifier le souverain ou son fils (cf. la légende de Yi Yin, celle de Tan-tchou et celle de (Po-)Yi)]. Le dévouement du Chef est commémoré par la Danse dynastique. L'auteur de la Danse dynastique est le Ministre.

— Dieu, Chef et Héraut se distinguent à peine. Le Chef est divin, le Héraut ne l'est pas moins. On a vu que (dans l'histoire, telle que l'écrivirent les conseillers d'État-auteurs de *Conciones*) le Ministre-conseiller et (dans les œuvres taoïstes) le Sage finissent par accaparer tous les traits divins. Mais, alors, le dévouement [soit du type rituel (Tcheou-kong), soit du type mystique (évanouissement des sages taoïstes)], lui incombe tout entier. Au thème des Rois-démiurges succède le thème des Patrons, fondateurs de sectes ou d'écoles.

(1631) On a vu p. 214 et 219 qu'un conseiller qui se dévoue pour son maître a droit à des sacrifices dans le temple de celui-ci. Le dévouement-substitution fait entrer la victime dans la famille du bénéficiaire. — Sur les faits relatifs à (Po-)Yi voir p. 426 et *S. M. T.*, t. I, p. 162-163. Cf. t. V, p. 455, n. 2.

(1632) Cf. *Annales,* 10e année de K'i.

(1633) Les *Annales* appellent ce lieu [] : elles disent que Tchouan-hiu habita son adret : cette note suit la mention de la naissance de Kouen, fils de Tchouan-hiu (30e année) ; immédiatement avant (21e année) est indiquée l'invention de l'hymne Tch'eng-yun.

— Le *Chan hai king,* chap. 7, appelle le lieu [] (grande musique). [On admet que les deux orthographes (et d'autres encore) sont équivalentes et qu'il s'agit d'un pays de l'*État de Tsin* nommé *Ta-hia* (cf. *S. M. T.*, t. IV, p. 56) où fut fieffé Che-tch'en (fils de Kao-sin et frère-ennemi de Ngo-po) dont les princes de *Tsin* étaient les continuateurs et auquel ils désiraient sacrifier (cf. plus haut p. 559 et *Tso tchouan,* C., t. III, p. 30 et suiv.)]. Le chapitre 16 du *Chan hai king,* où il est question de la même histoire, ne nomme point l'endroit et le place au Sud de la Rivière Rouge.

— La glose du chapitre 7 cite un passage du *Kouei tsang* où il est dit que K'i offrit un festin aux Dieux sur le tertre de Tsin. [On a vu (p. 346) que Yu réunit les Dieux (c'est-à-dire les Chefs).] Le festin offert par K'i est célèbre (cf. *Tso tchouan,* C., t. III, p. 79). On en rappelle la mémoire à un prince qui veut fonder une dynastie et qui réunit les seigneurs. L'énumération, faite par le conseiller, des précédents historiques commence par les mots : « Notre suprématie sur les États dépend de la réunion actuelle ».

(1634) Cf. *Lu che tch'ouen ts'ieou,* chap. 5, § 5.

— Tchouan-hiu est ce personnage qui partant de la Rivière du Couchant alla habiter le Mûrier Creux et monta à la place du Souverain.

— L'hymne Yun-men (=Tch'eng-yun : cf. Gloses des *Annales,* 21e année de Tchouan-hiu) est l'hymne symétrique de l'hymne Hien-tch'e (Étang du bain du Soleil) qui s'exécute au solstice d'été et fait, d'après le *Tcheou li* (trad. Biot, t. II, p. 35-36), venir les esprits de la Terre.

(1635) Cf. *Tcheou li,* trad. Biot, t. II, p. 34.

(1636) Passage du *Kouei tsang* cité au chapitre 7 du *Chan hai king.*

(1637) Cf. glose du chapitre 16 du *Chan hai king ;* cette note est confirmée par un passage du *Kouei tsang.* La musique est désignée par l'expression redondante Kieou-pien Kieou-ko, qui signifie : neuf reprises et neuf chants et est un équivalent de Kieou-chao. Une note du *Kouei tsang* déclare que cette musique avait été donnée au Souverain (noter qu'elle est déjà objet de don, de commerce) par Kieou-ming (Neuf Obscurités).

— Dans tous ces noms, Neuf est le mot significatif : 9 est l'emblème du total et du Ciel suprême.

— Le *Li sao* (trad. Hervey de Saint-Denys, p. 25) mentionne les Neuf Chants de K'i, dans un passage où l'on veut qu'il soit fait allusion aux Neuf Provinces créées par Yu. (Une tradition veut que chacune des Neuf Chaudières se rapporte à l'une des Neufs Provinces.)

(1638) *Chan hai king,* chap. 16. La glose emploie le mot [] qui signifie « donner en offrande et présenter comme cadeau ». Ce mot s'emploie (cf. p. 109 et suiv.), pour les offrandes du triomphe. — [Le chapitre 16 du *Chan hai king* remplace K'i (ouvrir) par le mot K'ai (ouvrir), K'i étant taboué sous les Han. Le chapitre 7 écrit K'i. — Cela n'implique rien quant à la date des deux traditions : simple question de copistes.]

Les deux chapitres nous montrent K'i monté sur un char conduit par deux dragons. [D'après le chapitre 7, le char avait un couvercle à trois étages. 3 est un équivalent de 9. Le ciel a 9 étages.] K'i le montait *en tenue de danseur : de la main gauche, il agitait des plumes* [éventails de plumes dont les danseurs se servent principalement pour cacher leur visage (comp. note 1287, la danseuse qui cache son visage avec ses manches)] ; de la main droite, il agitait un anneau de jade ; il avait à sa ceinture un *demi-cercle* de jade (voir p. 324).

— La danse s'appelait (chap. 7) Kieou-tai (mot à mot : Neuf substitutions ou Neuf générations). Kieou-tai est, dit-on, un nom de cheval. K'i aurait donc dansé une danse du cheval.

— On remarquera que d'après une tradition (cf. *Chan hai king,* chap. 18) Houang-ti aurait engendré Io-Ming (Brillant-cheval blanc à crinière noire) et Io-Ming aurait engendré Po-ma (Cheval-blanc) qui n'est autre que Kouen, grand-père de K'i.

— Se rappeler que Tch'e-yeou (ministre ou ennemi de Houang-ti passe pour avoir combattu à cheval).

(1639) Voir plus haut p. 96 et *Polyg. soror.,* p. 27, 68 et suiv.

(1640) Le *T'ien wen* parle de la Musique de K'i dans un passage où l'idée principale semble être d'expliquer pourquoi K'i et non (Po-)Yi succéda à Yu. Le poète écrit alors le vers suivant [] que les glossateurs interprètent ainsi :

1. K'i disposa (et) ordonna les notes (représentées, dans le vers, par l'une d'elles, la note *chang*) et fit la musique des Neuf chants.
2. K'i se hâta de traiter en hôte (Heou-tsi, auxiliaire de son père, fieffé à) *Chang* (nom de pays et non pas de note) [et fit jouer en son honneur] la musique des Neuf chants.

— Les glossateurs du *Chan hai king*, chap. 16, rapprochent avec raison ce vers de leur texte…. On peut alors entendre en donnant à *chang* le sens d'acheter par troc (*chang* désigne spécialement les marchands) : K'i disposa des femmes pour un troc en échange de la Musique des Neuf Chants.

— Si cette traduction est hypothétique (au même titre que les autres) il reste certain que le rapprochement s'impose avec le passage du *Chan hai king.*

(1641) Cf. *Tso tchouan,* C., t. III, p. 56. — Ce système de la double mesure semble caractéristique d'un certain âge du droit contractuel et commercial. Comp. *S. M. T.*, t. V, p. 229 (moins précis).

(1642) Cf. *S. M. T.*, t. V, p. 232-233.

(1643) Sur les révolutions de palais machinées par lui, voir *S. M. T.*, t. V, p. 232-235. — Les Tch'en finirent par prendre le nom de T'ien.

(1644) Cf. *S. M. T.*, t. V, p. 235. — T'ien Tch'ang gagna à son système de laisser à sa mort plus de 70 enfants mâles (70 est un nombre à valeur rituelle).

— La pratique *du prêt des femmes aux clients n'est certainernent pas particulière à T'ien Tch'ang ni même à Ts'i* (Chan-tong). À *Yen* (*État du Nord : région de Pékin*) *la même pratique est signalée par le* Sin louen (chap. 9).

— On remarquera que le fondateur de Yen, le duc de Chao, passe pour avoir porté le titre de Grand Entremetteur et qu'il est célèbre par la façon dont il jugeait les contestations sexuelles, au pied d'un sorbier ou poirier (Dieu du sol). — Cf. *Fêtes et chansons,* p. 261 et suiv.., *S. M. T.*, t. IV, p. 134 et *Che king,* trad. Couvreur, p. 20.

(1645) Cf. *Tso tchouan,* C., t. III, p. 173-175. La politique des familles Fan, Tchong-hang et autres ne devait guère différer dans l'État de Tsin. Elles étaient liées avec la famille Tch'en qui les soutenait aux moments difficiles (cf. *S. M. T.,* t. V, p. 229).

(1646) Cf. *Tso tchouan,* C., t. III, p. 418-419. Le sage est Yen tseu, le rival de Confucius (voir plus haut, p. 171 et suiv.). Il n'attribue pas à la famille Tch'en le système des échanges avec prime, mais le système du prêt sans intérêt. On notera que le fondateur de la famille Tch'en à Ts'i, y fut *directeur des artisans.* Cf. *S. M. T.,* t. IV, p. 51.

(1647) Ceci est dit avec référence à une pièce du *Che king,* qui est une chanson de mariage, cf. *Fêtes et Chansons,* ch. LX, vers 18, p. 120.

(1648) Cf. *Tso tchouan,* C., t. III, p. 175. Voir plus haut, p. 124 et suiv.

(1649) Cf. *ibid.,* t. III, p. 387. Voir plus haut, note 996.

(1650) Cf. *S. M. T.*, t. I, p. 213.

(1651) Cf. *S. M. T.*, t. I, p. 221.

(1652) On attribue au Roi Mou une expédition contre les barbares Jong et la promulgation d'un code pénal (cf. *S. M. T.*, t. I, p. 250-265). [On sait que les codes étaient gravés sur des chaudières : Mou en fit-il fondre ?] Les Ts'in prétendaient avoir été fieffés par lui (cf. *S. M. T.*, t. II, p. 9).

— Ce qui peut pousser à le faire considérer comme un personnage réel, c'est précisément le fait que sa biographie est toute mythique, toute légendaire et non point *morale :* elle n'a pas été construite par les lettrés. Pendant la période *Tch'ouen ts'ieou,* les Tcheou n'ont aucun pouvoir. Si (ce qui n'est guère vraisemblable) l'appellation de Fils du Ciel n'est point une fiction historique et s'ils ont porté réellement ce titre, on doit supposer que la puissance des Tcheou remonte à la période des Rois Mou et Siuan (Xe-IXe siècles).

— Le règne du Roi Mou se présente comme un commencement : son prédécesseur, le Roi Tchao, est mort mystérieusement dans le Sud. Le Roi Mou est né, comme tout fondateur, par suite d'une opération mystique. Sa mère fut

possédée et fécondée par un esprit qui était un de ses propres ancêtres. [Cf. *Kouo yu* (*Tcheou yu*), chap. 1er.]

(1653) Le *Mou t'ien tseu tchouan* n'est qu'un roman : c'est peut-être le document qui fait le mieux sentir ce qu'était la vie d'un Roi, Fils du Ciel.

(1654) Il y a des traces de vers dans le *Mou t'ien tseu tchouan* (chap. 3, chant alterné du Roi et de la Si-wang-mou). Je ne vois pas pour quelles raisons M. Chavannes (*S. M. T.*, t. V, p. 482, n. 3) considère ces vers comme une *interpolation.* Les rimes sont du type le plus ancien.

(1655) En particulier la *Musique vaste.* Tchao Kien-tseu, le héros (il a dû y avoir une *Geste* de Tchao Kien-tseu) des Tchao entendit la *Musique Vaste* à la cour du Souverain d'En-haut. J'ai déjà indiqué (note 1575) la parenté du *songe* de Tchao Kien-tseu et de celui du Roi Mou. Tchao Kien-tseu (comme le duc Mou de Ts'in) descendait de Tsao-fou, le grand cocher, qui conduisit le Roi Mou dans sa randonnée merveilleuse.

(1656) Voir plus haut, p. 493. Sur la célébrité des voyages du Roi Mou, cf. *Tso tchouan,* C., t. III, p. 208.

(1657) Le Roi Mou rapporta de sa randonnée mythique ou guerrière quatre loups blancs et quatre *cerfs blancs :* les historiens tels que Sseu-ma Ts'ien (*S. M. T.*, t. I, p. 259, voir note 04.316) se moquent de ce butin dérisoire. Mais le même Sseu-ma Ts'ien raconte que, de son temps, sous l'empereur Wou, le TRÉSOR ÉTANT ÉPUISÉ par les guerres contre les Hiong-nou (t. III, p. 553), on décida de « *changer les monnaies et de fabriquer des valeurs* ». Or, l'empereur POSSÉDAIT EN ABONDANCE *argent et étain,* mais il fallait créer la confiance à l'égard de la monnaie *blanche* qu'on en pouvait tirer. Heureusement, l'empereur avait aussi dans son parc un cerf *blanc* (t. III, p. 563). Un officier dit :

> « *Autrefois, il y avait des valeurs de peau* [*ibid.,* p. 564 : M. Chavannes admet (cf. note 30.195) que « cette assertion ne repose sur aucun fondement historique » — ce qui est fort possible — bien qu'un passage du *Che king* (C., p. 26 ; cf. *Fêtes et Chansons,* p. 123 et suiv.) confirmant toute une tradition rituelle, affirme que les (peaux de) cerfs servaient de prestations et qu'elles étaient en rapport avec l'usage de présenter les cadeaux sur une litière blanche (chiendent)], *les seigneurs s'en servant pour faire des présents à leurs supérieurs.*

On découpa alors la peau du cerf en carrés d'un pied de côté, auxquels on attribua la valeur de 400, 000 pièces de monnaie et les seigneurs eurent ordre de présenter leurs insignes sur cette peau : ce fut seulement après que l'on émit la monnaie *blanche* (*ibid.,* p. 565) et on eut soin de la *marquer d'emblèmes prestigieux* (dragon, cheval, tortue = Ciel, Terre, Homme). — On voit comment se crée un étalon, une valeur, c'est-à-dire une certaine confiance. — Aucun texte ne dit que le Roi Mou ait fait une émission de monnaie. — Chaque dynastie fait, à sa fondation et à son renouveau, une émission de monnaie.

— Le Roi Mou renouvela, tout au moins, la gloire des Tcheou.

— Selon les *Annales,* T'ang fit une émission de monnaie pendant la sécheresse ; puis il se dévoua, parce que la sécheresse persistait : sa dynastie fut alors solidement établie.

CONCLUSION

(1658) Cf. *Fêtes et Chansons*, p. 155-157, p.200-202.

(1659) Lustrations et ordalies par l'eau et le feu, le bain et la fumigation. Noter que le bain du Chef ou celui du Soleil paraissent s'apparenter à la trempe ou au baptême de l'épée.

(1660) J'emploie, dans ce passage, la terminologie créée par M. Mauss (Cf. en particulier, *Une forme ancienne de contrat chez les Thraces*, Revue des études grecques, 1921, t. XXXIV, p. 389). — Une note de cet article, p. 395-396, a joué dans l'élaboration de mon étude le rôle de l'élément cristallisateur.

(1661) Cf. *Lie-tseu*, chap. 7, trad. Wieger, p. 171.

(1662) *Tso chouan*, C., t. III, p. 478-479. Cf. *ibid.*, t. II, p. 379.

(1663) *S. M. T.*, t. IV, p. 380.

(1664) Les 30 ans ou les 3 ans de stage correspondent fort bien aux 3 mois de la saison d'hiver.

(1665) Mariage entre cousins et cousines issus de frères et de sœurs.

(1666) Cf. *Che king*, C., p. 363.

(1667) Ils rivalisaient, puis communiaient et, en s'employant à reconstruire l'ordre social, ils rendaient manifestes les principes d'organisation de la société et de la pensée. De là viennent, à la fois, la puissance sainte et la vérité profonde des schèmes imaginatifs qui ont servi, par transposition, à coordonner les récits historiques et que l'analyse peut utiliser pour découvrir les connexions des faits.

@