@

LA FÉODALITÉ CHINOISE

par
Marcel GRANET (1884-1940)

1952

Un document produit en version numérique par Pierre Palpant,
collaborateur bénévole
Courriel : pierre.palpant@laposte.net

Dans le cadre de la collection : "Les classiques des sciences sociales"
dirigée et fondée par Jean-Marie Tremblay,
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi
Site web : http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html

Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque
Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi
Site web : <http://bibliotheque.uqac.quebec.ca/index.htm>

Un document produit en version numérique par Pierre Palpant, collaborateur bénévole,
Courriel : pierre.palpant@laposte.net

à partir de :

La féodalité chinoise,

par Marcel GRANET (1884-1940)

Editions Imago, Paris, 1981, pages 35-202.

Première édition par l'Institut pour l'Étude Comparative des Civilisations,
Oslo, 1952.

Polices de caractères utilisée : Times, 10 et 12 points.

Mise en page sur papier format LETTRE (US letter), 8.5'' x 11''.

Édition complétée le 25 octobre 2004 à Chicoutimi, Québec.

TABLE DES MATIÈRES

- I. [La féodalité dans l'ancienne Chine.](#)
- II. [La Confédération chinoise.](#)
- III. [Le suzerain.](#)
- IV. [Le seigneur. A. Le seigneur et son domaine.](#)
- V. [Le seigneur. B. Organisation sociale des seigneuries.](#)
- 6^e conférence. [Groupements féodaux et groupements familiaux.](#)
- 7^e conférence. [Groupements féodaux et groupements familiaux.](#)
Ile partie, rapports entre groupes.
- 8^e conférence. [Rôle et éléments du prestige.](#) Principe de la
« cohésion » féodale.
- 9^e conférence. [La morale de l'honneur et l'étiquette.](#)
- 10^e conférence. [La conception du monde.](#)

[Notes](#) — [Cartes](#)

I

La féodalité dans l'ancienne Chine

Je voudrais présenter, en les groupant sous quelques larges rubriques, des faits qui pourront renseigner sur la féodalité chinoise. Ces faits, peut-être offrent-ils un double intérêt. Ils pourront intéresser et par leur nature et par leur origine. Par son étendue, sa durée, sa masse, la civilisation chinoise est l'une des plus puissantes créations de l'humanité : nulle autre n'est plus riche d'expérience humaine. Elle est cependant infiniment moins connue du public que les civilisations méditerranéennes. Il est très légitime de vouloir attirer sur elle l'attention et il serait très utile d'y réussir. Utile, d'abord, pour les spécialistes qui s'en occupent. Si leur travail était contrôlé par un public plus vaste, peut-être seraient-ils plus nombreux au travail et travailleraient-ils plus efficacement. Davantage attirés par les questions qui présentent un large intérêt humain, ils se complairaient moins aux petits problèmes qu'on débat entre initiés et qu'il ne paraît point nécessaire de discuter en termes accessibles à tout homme cultivé. Pourtant, tout homme cultivé prend aujourd'hui conscience de l'étroitesse du monde circ onscrit par les *humanités classiques*. Pourquoi la Chine lui resterait-elle étrangère si rien d'humain ne doit lui rester étranger ? L'homme ne se connaîtra que s'il connaît toutes les manières d'être de l'homme. Il faut pour cela qu'en se dépaysant, il se retrouve. Il faut qu'il s'observe à travers tous les climats et aussi à travers tous les temps. La Chine est lointaine, et la féodalité chinoise appartient au passé, ou, tout au moins, appartiennent au passé, car ils sont antérieurs à l'ère chrétienne, les documents permettant d'atteindre les faits que je voudrais exposer. Rien pourtant n'est profondément loin de nous, ni l'humanité la plus lointaine, ni les âges qui peuvent sembler le plus entièrement abolis. Tout autant que par leur origine, les faits chinois que j'analyserai peuvent intéresser par leur nature, du moins si je sais faire apparaître tout ce qui, dans l'homme de nos jours, s'explique par le fait que ses ancêtres ont traversé des âges où régnait une civilisation qu'on peut qualifier de féodale. Cette ambition ne surprendra aucun de ceux qui savent reconnaître l'importance de l'histoire comparée des civilisations. Il sera bon, cependant, que j'indique tout de suite les raisons précises d'intérêt qu'un sociologue doit attacher aux phénomènes féodaux et que je montre aussi quels avantages on peut trouver à étudier ces phénomènes à travers les documents chinois.

*

* *

On dit de nombreux peuples qu'ils ont passé par une période féodale. Ce passage s'est fait à des dates très différentes et ces peuples sont répartis dans des contrées très distantes. Ce sont, d'ordinaire, des historiens qui s'occupent d'établir les monographies des âges féodaux de ces peuples divers. Ils le font, comme de juste, avec le souci de marquer les singularités du domaine qu'ils explorent et l'ambition de préciser les *origines circonstanciées*, conditions de temps ou de lieu, des féodalités qu'ils entendent décrire. Champs d'observation abandonnés aux spécialistes des diverses histoires locales, les féodalités n'ont retenu que faiblement l'attention des sociologues.

Pressés, à juste titre, de connaître les plus essentiels des faits sociaux, les sociologues s'occupent le plus souvent soit des sociétés archaïques, dites primitives, soit des sociétés évoluées contemporaines. Ils disposent, dans un cas comme dans l'autre, d'admirables sources d'information et de merveilleux procédés de recherche. Pour atteindre les sociétés arriérées, ils disposent de l'immense récolte faite sur le terrain par les ethnographes ; cette récolte, dès qu'un point nouveau attire l'attention, peut être accrue par observation directe et à l'aide de procédés toujours perfectionnés d'enquête. Le champ des comparaisons possibles augmente sans cesse et les rapprochements que l'on tente peuvent être tentés en tenant un compte méthodique des conditions de comparabilité. Pour atteindre les sociétés évoluées, les sociologues disposent de faits que, grâce à la statistique, ils peuvent enregistrer sous forme quantitative ; là encore, le nombre des faits, la précision des méthodes d'enquête, les possibilités de vérification vont toujours s'accroissant, tandis que s'accroît, du même coup, la possibilité d'instituer des comparaisons justifiées. Munis d'une documentation qui toujours abonde et de méthodes qui, toujours, s'affinent en précision, les sociologues, qu'ils s'occupent des formes les plus évoluées ou les plus arriérées des sociétés, peuvent, à bon droit, penser qu'ils parviendront ainsi à déceler les réalités humaines les plus profondes.

Ils parviennent, en effet, à analyser, soit à propos des sociétés archaïques et à l'aide de l'ethnographie comparée, les phénomènes les plus élémentaires, soit à propos des sociétés contemporaines et à l'aide de la statistique comparée, les phénomènes les plus massifs. — Nul n'ignore combien de faits et d'interprétations ont été reliés autrement que par des vues théoriques et combien la connaissance de l'homme et des réalités sociales s'est enrichie lorsque Emile Durkheim, utilisant et critiquant des observations faites principalement en Australie, a écrit « *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* » ou lorsque, utilisant et critiquant les statistiques relevées dans la France contemporaine, François Simiand, étudiant « *Le salaire, l'évolution sociale et la monnaie* », a voulu édifier une *théorie expérimentale du salaire*. Seulement, quand on récolte les faits dans des sociétés actuelles, soit arriérées, soit évoluées, les liaisons explicatives qu'on observe ne peuvent guère relever que d'un ordre statique. Je sais bien que Simiand a voulu tracer la courbe d'une évolution, mais il ne pouvait le faire que dans la période assez brève où peuvent être opérés les relevés statistiques ; je sais bien que Durkheim s'est efforcé d'étayer les croyances et les pratiques par lesquelles s'expriment

différents niveaux de la vie religieuse à ses débuts ; et je sais aussi que nul n'a professé plus énergiquement que Durkheim le principe que l'esprit de la méthode historique doit animer le sociologue, quel que soit l'objet de son étude, et même, ou surtout, s'il travaille sur les données recueillies chez les peuples qu'on qualifie parfois de « peuples sans histoire » ; je sais, enfin, avec quelle force mon maître Marcel Mauss a fait remarquer et a prouvé que, si l'on veut bien en prendre la peine, on peut restituer aux peuples dits « sans histoire » une large part de passé, et que ce passé peut être reconstruit avec une méthode et un bonheur comparables à ceux dont témoignent les histoires les meilleures des peuples de l'antiquité classique. Il reste que lorsqu'on se propose de découvrir en quoi consiste l'activité sociale de l'homme actuel en cherchant à déceler des connexions vivantes ou des formes élémentaires, la connaissance que l'on acquiert, si profonde qu'elle puisse être, a peu de chances de ne point s'exprimer sous l'aspect d'une coupe et sur un plan statique.

Puisque la vie des hommes et celle des sociétés humaines se poursuivent dans le temps, il ne doit pas être inutile de chercher à orienter d'autres recherches dans un sens nettement génétique. Dans ces recherches, mériteraient, je crois, une place celles où l'on essaierait de reconnaître l'importance de ce que j'appellerai, pour dire bref, *des faits de transition*. Parmi ces faits, je le crois, on peut faire entrer tout ce qu'on a coutume de qualifier de « féodal ».

Pareils faits ne sont indifférents ni en eux-mêmes, ni par la méthode d'analyse qu'ils requièrent.

Je rappellerai ici l'opposition que tous les spécialistes des sciences humaines établissent entre l'idée d'*institutions* (telles que celles-ci apparaissent dans les sociétés modernes) et les idées de *coutumes ou de traditions* (telles qu'on peut s'en faire une idée dans les sociétés archaïques).

On reconnaît d'ordinaire aux institutions un aspect *concerté*, par lequel se signalent l'intervention, la pensée, les intentions d'un Législateur. Un système d'institutions n'est abrogé qu'à la suite d'une réforme profonde, d'une révolution législative. Il est revêtu, tant qu'il dure, d'une dignité et d'une autorité qui le font apparaître comme éminemment supérieur aux traditions coutumières qui, pourtant, commandent les mœurs. Les coutumes ne l'emportent pas sur la Loi, et, pourvues de la majesté de la Loi, les institutions semblent posséder, pour définir une société, infiniment plus de crédit que les coutumes. Cependant, tandis que nous prêtons aux institutions des sociétés évoluées une autorité souveraine qui confère à chacune de leurs dispositions la valeur d'un impératif catégorique, nous prêtons volontiers aux règles traditionnelles qui gouvernent les sociétés arriérées un double caractère : d'une part, elles nous font l'effet d'être floues et mouvantes, inconsistantes et, au besoin, contradictoires ; d'autre part, elles frappent par une espèce de permanence et de force d'inertie qui semble même exclure toute volonté de

renouvellement. — Notre idée d'Institution, modelée sur la notion romaine de la Loi, n'est-elle point à la fois conventionnelle et trop rigide ? Notre idée de Coutume, conçue par opposition à l'idée de Loi, n'est-elle point faussée par une sorte de mépris atteignant tout ce qui ne fait pas apparaître une volonté manifeste de réglementation et de discipline ? Entre *les lois et les coutumes* n'y a-t-il pas de transition ? La discipline des mœurs sort-elle uniquement soit du misonéisme et d'un abandon, inerte et aveugle, aux traditions, soit d'un respect conscient accordé aux décisions du Législateur ? Les sociétés qui portent l'empreinte des mœurs féodales ne se signalent point par une opposition brutale de l'institutionnel et du coutumier. On semble n'y prêter à tout ce qui se présente comme institutionnel que la valeur d'un idéal ; on y accorde, en revanche, aux règles coutumières que, pourtant, on voit se transformer avec rapidité, un prestige qui viendrait, non pas de leur antiquité, mais de leur sagesse et de leur adaptation exacte aux circonstances. Peut-être l'examen des mœurs féodales fera-t-il ressortir qu'à côté de grandes *conventions de jeu* qui définissent l'idéal d'une société, il y a place pour nombre de *pratiques compensatrices* grâce auxquelles les rapports sociaux reçoivent un certain jeu, et, tout en conservant une discipline, se plient aux données circonstancielles et s'adaptent à une évolution.

Une des formules les plus heureuses qui aient été trouvées pour noter le progrès de l'évolution sociale est celle qui signale que l'histoire humaine est sortie de *l'âge du statut* pour entrer dans *l'âge du contrat*. C'est un fait que, dans l'organisation des sociétés archaïques, éclate la prépondérance des statuts. Les hommes y paraissent liés, par groupes, à des héritages et à des sorts ; ils ressortissent à des catégories et partagent le lot de leurs catégories. Les rapports entre hommes sont des rapports entre groupes et ces rapports ne paraissent impliquer que des relations statutaires. Nous imaginons, au contraire, que dans les sociétés évoluées tous les rapports sont d'ordre contractuel. Les contrats ne semblent engager, pour des objets nettement définis, que des personnes définies par les termes mêmes du contrat. Entre *l'âge du statut et l'âge du contrat*, n'y a-t-il point de transition ? N'y a-t-il point des faits de transition entre les statuts et les contrats ? Peut-être l'examen d'un certain ordre de mœurs, qui peut être qualifié de féodal, fera-t-il apparaître comment les liens entre groupes peuvent s'imbriquer avec les liens entre individus, comment les relations liées en vue d'un objet défini peuvent se compléter automatiquement par des relations engageant, pour des effets très larges, des groupes très larges. Peut-être le même examen fera-t-il apparaître que ces relations qui ne sont, au sens strict, ni du type statutaire, ni du type contractuel, ont autant d'antiquité que de permanence — et, par là, que l'importance des *faits de transition* mérite d'être reconnue non seulement parce qu'ils permettent d'expliquer des passages et des transformations historiques, mais surtout parce que le progrès de l'évolution ne diminue point leur rôle qui est de marquer *un trait d'union* entre les rapports sociaux fondés sur une notion stricte de la justice distributive et ceux, moins définis, qui s'expriment à la fois (chez nous) par les termes peu précis d'équité et de reconnaissance.

Pour préciser ces idées et leur donner un tour concret, je me permettrai de conter une anecdote. Afin de marquer combien sont importants et durables les faits de transition dont je voudrais faire valoir l'intérêt, je choisirai cette anecdote parmi celles dont j'ai été témoin, il n'y a pas si longtemps, pendant mon premier séjour en Chine. Je devrai la conter un peu longuement car elle est instructive par les nombreuses imbrications qu'elle signale entre des faits assez divers.

Au cours de l'hiver 1911-1912 se jouait le sort de la révolution dont la République Chinoise devait sortir. Yuan Che-k'ai, l'un des plus puissants personnages du Nord de la Chine, dont les intentions ne s'exprimaient point encore clairement, subissait la pression des républicains, forts et nombreux surtout dans la Chine méridionale. Yuan Che-k'ai était installé à Pékin, appuyé par des troupes dont il était sûr. Les gens du Sud annoncèrent qu'ils allaient envoyer à la Capitale une délégation qui assurerait le succès de l'idée républicaine. Sur quoi, un beau soir, le feu prit à Pékin. On entendait une maigre fusillade. Je m'en allai, avec une bande de curieux internationaux, dans la direction des incendies. Nous vîmes bientôt que les rues incendiées étaient occupées par des soldats en armes, tirant de temps en temps, mais toujours en l'air, — fort calmes du reste, et qui paraissaient obéir parfaitement à leurs officiers. Des maisons, dont les belles architectures de bois brûlaient fort bien, sortaient des ballots portés par de pauvres hères en qui il était facile de reconnaître les misérables occupés ordinairement à traîner des voitures à bras. Au moment où je remarquais que ces braves coolies pousse-pousse transportaient consciencieusement le butin récolté au poste de police le plus proche, une dame de notre bande, abordant un jeune officier en gants blancs, lui demanda ingénument si ses hommes n'arriveraient pas bientôt à arrêter ce pillage. Mes compagnons s'empressèrent de changer le tour de la conversation et l'officier n'eut point à cesser de surveiller avec dignité ses soldats qui surveillaient avec gentillesse le travail consciencieux des coolies. Le lendemain, l'incendie était terminé. Les malins racontaient que Yuan Che-k'ai non seulement ne recevrait point la fâcheuse visite des méridionaux républicains dans une ville peut-être peu sûre pour eux, mais encore que ses bonnes troupes, mal payées ces derniers temps parce que les impôts, vu l'incertitude du moment, rentraient mal, avaient encore senti augmenter leur sentiment de fidélité envers leur Maître. Mais il circulait aussi une rumeur officieuse. On sait qu'en Chine, seul, le Fils du Ciel, peut recueillir directement dans son auguste personne les effluves émanant du plein Sud. La longue série d'édifices percés de portes allant de la salle du Trône jusqu'aux limites du palais se continuait par une avenue magnifique traversant la ville marchande. Entre cette ville et la cité impériale se dressait le mur d'enceinte de celle-ci, et cette enceinte s'élargissait au plein Sud pour enfermer une large cour ouverte aux quatre orientes. La circulation se faisait, naguère, par les portes latérales ; la Porte Sud, fermée d'ordinaire, était réservée au seul Fils du Ciel. L'un des premiers gestes symboliques marquant la victoire républicaine avait été d'ouvrir cette porte sacrée aux allées et venues du vulgaire. — Imprudemment, paraît-il : du moins c'est ce qu'affirmait la version officieuse

lancée pour couvrir les voix des malins. On comprendra fort bien l'astuce de cette version si l'on se rappelle que, parmi les traditions qui expriment les idées des Chinois sur l'Univers, l'une des plus respectées veut que le Sud soit l'Orient du Feu. L'incendie n'avait pas d'autres auteurs que les enthousiastes, responsables d'avoir ouvert — indiscrètement — la Porte réservée à un Empereur dont le sort se jouait encore. Mais il y avait eu incendie et pillage. Quels étaient donc les responsables du pillage ? Je pus les connaître dès le lendemain matin de l'incendie, en allant rendre visite à un ami français habitant un quartier chinois qui avait été quelque peu touché par le tumulte. Quand je partis pour l'aller voir, je voulais me rassurer sur sa tranquillité, dont je n'étais guère inquiet, car ce vieil habitant de Pékin jouissait d'un grand prestige dans la population chinoise, mais je ne comptais nullement m'instruire autant que je le fis. L'ordre était parfait, rétabli instantanément par un magique coup de baguette. Je reconnus qu'il était assuré, très exactement, par des soldats du même uniforme que ceux que j'avais vus, la veille, escorter les coolies pousse-pousse et les ballots qu'ils allaient entasser soigneusement dans les postes de police. Les soldats escortaient toujours les coolies pousse-pousse, sans ballots maintenant, et marchant pieds entravés et mains liées : les soldats menaient à l'exécution les responsables du pillage. Plusieurs avaient déjà été décapités au coupe-coupe. J'arrivais enfin chez mon ami, indemne bien entendu, mais que je trouvais préoccupé. Il me raconta sa nuit, fort tranquille en dépit des événements, et sa matinée qui l'avait beaucoup plus ému. De fort bonne heure, son domestique était venu l'avertir qu'une vieille femme prosternée devant sa porte en frappait le seuil de son front. La gravité du domestique le montrait, et d'ailleurs mon ami le savait bien : on ne se dérobe pas à pareille supplication. Il faut la recevoir et lui reconnaître sa valeur : celle d'un rite. Mon ami était donc allé relever la pauvre vieille. Elle lui avait expliqué que son fils, coolie pousse-pousse, qui couchait avec des compagnons dans une sorte de dortoir, y avait été réquisitionné, la veille, pour la corvée de pillage, par des soldats, et, par des soldats, emmené le matin, pour répondre du pillage. Sans doute allait-on le traîner bientôt de boutique en boutique avant de choisir la place de l'exécution, car un mauvais sort s'attache au commerce si le sang d'un condamné est répandu devant l'étalage ; les commerçants n'hésitent point à payer pour détourner ce malheur, et le même qui tire profit d'un pillage peut prendre un bénéfice supplémentaire en tirant encore profit de l'exécution qui sert à l'expier. Mon ami ne pourrait-il pas, disait la vieille, affirmer que son fils n'avait pu faire partie de la bande des pillards puisque, toute la nuit, il avait, dans son pousse-pousse, traîné ce personnage puissant qu'était mon ami ? Dans de pareilles circonstances, qui hésiterait à sauver une vie ? Mon ami promit donc de faire le mensonge demandé. L'officier de police auquel il transmet d'urgence son témoignage avait assurément les plus sûres raisons de croire que mon ami n'avait, de la nuit, quitté sa maison. Mais, si un personnage considéré ne peut décliner la supplication d'une vieille pauvre, quel officier de police déclinerait la recommandation d'un personnage puissant ? Sitôt demandée, la grâce fut obtenue. Et mon ami put se réjouir de son mensonge, car il eut aussitôt à en commettre un second. On avait à peine relâché le fils de la pauvre qu'une

autre vieille femme du quartier vint, elle aussi, se prosterner et frapper le seuil de son front. Toujours aussi grave, le domestique avertit mon ami, et celui-ci s'approcha de la suppliante pour apprendre que, dans ses courses de la nuit, son pousse-pousse avait été tiré par l'homme qu'il venait de sauver, mais que, comme il est d'usage, lorsque des gens puissants se déplacent, le pousse-pousse avait été, par l'arrière, poussé par le fils, précisément, de la deuxième pauvre femme. « Cela s'est-il arrêté là ? » dis-je à mon ami en le félicitant du succès de son double mensonge. — « Oui, me dit-il, vous le savez bien : en Chine on ne va pas jusqu'à trois — témoin ce guerrier féodal, héros d'une de vos histoires préférées, qui, dans un seul combat, ne consentit pas à lancer plus de deux flèches mortelles (1). C'est, du reste, bien assez d'avoir enrichi ma clientèle de ces deux pauvres hères ». Et, en effet, si mon ami eût été un féodal de l'ancienne Chine, il eût pu à jamais disposer de la vie des deux hommes à qui il avait sauvé la vie et qui eussent été « ses hommes ». Il eût pu s'en servir comme de *bravi* dévoués à la vie à la mort ; je veux dire non seulement disposer d'eux, mais encore de tous les leurs. Mais, pour un Français habitant Pékin au début du XXe siècle, seules subsistaient, si je puis dire, les perspectives négatives de cette sorte de contrat engagé de façon *unilatérale* par un *rite* de supplication. Il était bien certain que, devenus ses obligés, eux et tous les leurs, les deux coolies manifesteraient tout naturellement leur reconnaissance en venant quémander, dès qu'il y en aurait apparence de besoin, un secours de leur nouveau patron. Celui-ci aurait mauvaise grâce à ne point participer aux dépenses des deux familles, pour toutes funérailles ou pour tous mariages. Le *contrat* où il avait été engagé sans que sa volonté y fût pour rien le liait non pas à des individus, mais à des groupes, et pour une série indéfinie d'obligations extrêmement variées. Pourtant, je persistais à le féliciter, car, après tout, et même sans compter les deux vies sauvées, l'acte de bienfaisance se soldait par un large crédit. Les policiers qui avaient une fois obligé mon ami pourraient-ils se refuser à l'obliger à nouveau puisqu'ils avaient, de toute notoriété, rendu témoignage à son *prestige*. Mon ami ne pouvait le nier et il reconnut volontiers que, selon toute apparence, il ne pourrait plus rencontrer dans la rue les deux coolies, rendus par chance à leur métier de tireurs de pousse-pousse, sans que ceux-ci, même s'ils transportaient des clients pressés, riches ou grincheux, n'arrêtassent d'un coup leur voiture à bras et, laissant leurs voyageurs en panne, ne défissent soigneusement leurs longues nattes, enroulées au sommet de la tête pendant les heures de travail, de façon à rectifier leur tenue et à pouvoir saluer, avec le cérémonial requis, leur bienfaiteur attristé. Voilà qui peut, dans votre quartier, affirmer votre crédit. Nous conclûmes donc que tout ce bruit avait servi à accroître le prestige de mon ami, mais bien moins assurément que le prestige de Yuan Che-k'ai. Ce dernier avait donné à ses hommes l'occasion de manifester leur puissance de la façon la plus énergique et, aussi, la plus innocente. Tout en nourrissant leur fidélité sans prendre la peine de la payer directement, il avait poliment donné à sentir aux contribuables que les impôts ne doivent pas cesser de rentrer quand s'installe une autorité neuve. A cet avertissement poli s'était ajouté l'avertissement discret donné aux républicains indésirables qu'il avait écartés de la capitale où se

jouait encore le sort de la monarchie. Et son autorité pouvait-elle être contestée puisque tout était rentré miraculeusement dans l'ordre, malgré cette Porte ouverte, non point par sa faute, par laquelle punissant les hôtes partisans, le ravage de l'incendie était entré ? Que tout dans la ville ait repris un cours normal, nous pûmes le constater en allant nous promener dans les quartiers marchands. Nous passâmes, à peu près les derniers, je crois, par cette Porte qu'on allait fermer, et, si nous y avions songé, nous aurions pu prévoir, à ce signe, que si Yuan Che-k'ai devait se décider à chasser la dynastie mandchoue, il espérait sans doute (ce qu'il tenta peu de temps après) instaurer, pourvue de tous les vieux prestiges impériaux, une dynastie chinoise dont il serait le fondateur. Mais nous songions surtout à voir ce qu'étaient devenues, dans une rue que nous aimions, la rue du Poisson Frais, les belles boiseries ouvragées de quelques puissantes boutiques. Nous pûmes constater avec plaisir (et sans trop d'étonnement) que plus les boutiques étaient riches, mieux les avaient épargnées incendie et pillage. L'explication était fort simple : si imprévisible et si brusque qu'ait été le malheur déclenché par l'ouverture de la Porte, les commerçants les plus fortunés, les mieux avisés, avaient eu le temps de conclure ce que j'appellerai un abonnement. Dès qu'ils eurent payé à qui de droit leur prime d'assurance, ils purent passer la nuit de tumulte en toute tranquillité, car sont toujours scrupuleusement respectées en Chine des conventions et des pratiques invétérées — que je ne puis pourtant appeler des *institutions* ou des *contrats*. L'impôt est, certes, une institution, mais quand les impôts ne rentrent point, des pratiques compensatrices viennent tout de suite s'offrir au Chef qui doit payer ses hommes... et les assujettis se plient aussi aisément qu'à l'impôt et, avec autant ou plus d'astuce, à ces pratiques qui ne leur paraissent aucunement anormales. D'ailleurs, les petits à-coups pendant lesquels les conventions de jeu les plus générales semblent cesser de fonctionner, peuvent-ils, même s'ils ne se présentent *qu'occasionnellement*, être qualifiés d'anormaux ?

Dans une société où, depuis les âges féodaux, l'idée de *prestige* commande la vie, *rien n'est plus normal, rien n'a autant d'efficace que les occasions où s'affirment et se reclassent les prestiges* — où les boutiquiers peuvent rendre manifeste le crédit dont ils disposent — où les Chefs font éclater la fortune qui les pousse, eux et leur clientèle — et où même un Européen perdu dans la Capitale peut faire figure de patron et acquérir *des hommes* par les rites mêmes qui, jadis, permettaient aux seigneurs féodaux de grossir leurs clans et leur Nom.

Si je puis, en exposant des faits qui touchent au passé féodal de la Chine, espérer renseigner un peu sur les conduites humaines, mêmes actuelles, et nuancer ainsi l'idée que nous nous faisons des institutions et des contrats, la méthode que je devrai employer présentera peut-être, par surcroît, un certain intérêt.

Je puis, sans inconvénient, m'exprimer brièvement sur ce point. Toute étude d'une organisation féodale ne peut se présenter que sous l'aspect d'une recherche historique, surtout si, comme je le crois, elle doit chercher à mettre

en valeur l'importance des *faits de transition*. Je procéderai donc en donnant à mon exposé une allure descriptive et le caractère d'une monographie.

On sait que la comparaison est l'arme de choix des sociologues. On sait encore que ceux-ci, du moins dans l'école française, se refusent à manier cette arme sans précaution. Ils se refusent à diluer l'analyse des faits par des rapprochements tumultueux empruntés aux civilisations les plus disparates, aux âges et aux milieux les plus différents. Certes, sans l'aide de la comparaison, il est chanceux d'essayer de tirer d'un fait sa valeur expressive. Mais, pour que l'analyse soit efficace et non pas fallacieuse, il faut qu'il y ait comparabilité : il faut qu'il ait unité du champ d'observation. Or, et surtout si la recherche, comme c'est le cas, vise à déceler un ordre génétique des faits, s'il s'agit d'examiner non pas des formes élémentaires ou des liaisons pour ainsi dire intemporelles, mais des faits de transition et des facteurs de mouvement, quel champ d'observation présentera plus d'unité que le champ offert par le développement d'une même société ? Sans compter que, dans l'espèce, la société observée est remarquable, nul ne le conteste, par une continuité infiniment moins incertaine et moins relative que partout ailleurs. Je ne ferai donc appel qu'à des faits chinois. Je les prendrai dans la longue période (qui se termine à peine au III^e siècle avant J.-C. et qui était commencée bien avant le VIII^e) où l'organisation chinoise mérite, au maximum, semble-t-il, l'épithète de féodale. Mais je ne m'interdirai point, (comme on vient de le voir) d'indiquer les prolongements les plus lointains des mœurs féodales, trop heureux si, au moment où je montre, dans la Chine moderne, la persistance de ce que j'ai appelé des faits de transition, je puis encore éveiller l'idée qu'en dépit des éléments pittoresques qui peuvent les faire paraître singulières, les mœurs chinoises expriment des manières d'être et des façons de se conduire qui ne sont point véritablement étrangères à nos propres mœurs.

Je procéderai donc en historien et, comme tout historien, je me proposerai, d'abord, de décrire. Seulement, je m'efforcerai de décrire en n'employant que des formules objectives. Le principal intérêt de l'Histoire est de nous faire pénétrer dans des milieux que nous ignorons. La recherche historique est une marche vers un inconnu dont on oublie parfois, trop facilement, qu'il est un inconnu plus par *son fond* que par ses détails. L'érudit qui croirait décrire le passé en expliquant le détail des événements à l'aide de la psychologie intemporelle et toute faite, dont il pense qu'elle commande à la fois les rapports de ses contemporains et ceux de toute l'espèce humaine, commettrait une faute grave et une double faute. En premier lieu, qui oserait prétendre que notre psychologie est valable pour des milieux qui ne sont pas les nôtres ? et quel intérêt aurait l'Histoire si elle conduisait à trouver en tous temps l'homme que *déjà* nous croyons connaître ? Mais, en second lieu, que connaissons-nous de l'homme actuel ? La psychologie n'est-elle point une science qui se fait ? et pourra-t-elle se constituer si, à côté des expériences directes dont la matière est fournie par les contemporains, elle n'utilise pas la documentation que l'ethnographie ou l'Histoire peuvent lui apporter sur des êtres qui ne ressemblent pas, certes, en tout point, à l'Européen moyen ?

Peut-être est-ce ici le moment d'insister sur l'un des éléments d'intérêt que présentent les choses chinoises. Tant de liens de parenté semblent nous unir à l'antiquité classique que nous nous défendons mal de voir de simples semblables dans les hommes qui nous apparaissent comme les ancêtres de notre civilisation. Il en va tout autrement des lointains Chinois. La différence foncière des langues, des mythologies, des métaphores, des gestes, de tout ce qui sert à exprimer les sentiments et les pensées, éveille, tout de suite, au moins chez ceux qui veulent comprendre, le sentiment qu'il y a, pour comprendre, un effort à faire, et que cet effort ne sera efficace que poursuivi à l'aide d'analyses objectives. Un effet de dépaysement rend sensible que (tout comme ce qu'on appelle la mentalité primitive) la mentalité chinoise ne peut devenir perméable qu'à condition de ne point interpréter les faits en des termes empruntés sans discrétion aux données *conventionnelles* de notre propre psychologie. C'est donc un effort de critique psychologique qui doit commander tout le travail de description. Seulement au cas où, par chance, on arriverait à décrire en termes objectifs, à cette simple description commencerait à s'incorporer quelque force explicative.

*

* *

Un sociologue qui, pour connaître cette réalité actuelle qu'est l'homme, se propose de *reconnaître* les diverses manières d'être des hommes, peut donc s'intéresser à la Chine et plus spécialement aux moments où la société chinoise a connu un ordre féodal. Ici vient se poser une double question préalable. La Chine a-t-elle réellement connu une forme d'organisation qu'on puisse légitimement qualifier de féodale ? Disposons-nous, d'autre part, de documents qui permettent d'étudier avec utilité les aspects féodaux de la société chinoise ?

Le mot « féodal » est un terme qui a connu plus de fortune qu'il ne présente de clarté. On a commencé à l'employer, sans grande précision, pour noter certaines institutions particulières à différents pays de l'Europe occidentale au cours de notre Moyen Age. On l'a employé, par la suite, sans plus de précision, pour qualifier certains états des mœurs ou des formes institutionnelles dans des sociétés de niveaux et d'âges très différents. Les historiens parlent de « féodalités » égyptienne, grecque, japonaise, marocaine... et les ethnographes n'hésitent point à retrouver « de la féodalité » chez des populations qu'ils considèrent comme arriérées et traitent parfois de primitives. Inversement, quand il s'agit de qualifier certains aspects des sociétés les plus modernes, le mot féodalité reparaît dans des expressions ayant une valeur quasi consacrée telles que « féodalité financière », « féodalité industrielle »...

Le mot « féodal » est un terme expressif, commode, — et dangereux. Il est clair qu'on ne pourra lui donner une acception définie qu'après avoir étudié

objectivement les sociétés ou les institutions auxquelles, par une intuition vague ; on sent qu'il peut servir de rubrique. Nous saurons alors ce qu'on peut valablement qualifier de féodal. Pour le moment, les emplois les plus raisonnés du mot sont ceux qu'en font les spécialistes qui ont étudié la féodalité dans le Moyen Age occidental. Ces historiens, à l'encontre du sentiment général qui tend à accroître démesurément l'emploi du terme, préféreraient restreindre cet emploi aux seules sociétés où ce mot a été forgé. Ce que j'ai dit sur les dangers des rapprochements tumultueux de faits et des comparaisons fondées sur des analogies nominales montre que je ne peux leur donner tort entièrement. Pourtant, n'y aurait-il pas imprudence à se confier entièrement à eux, leur reconnaissant tout de suite le droit de fixer les seuls emplois légitimes du terme « féodal » ?

De l'imprudence qu'on commettrait, on peut se rendre compte de deux manières. On s'en rendra compte, d'une part, si l'on remarque que le souci (fort légitime tant qu'il n'est pas exclusif), qui pousse les spécialistes à insister sur les singularités, les conduit à soutenir qu'il y a presque abus à parler non pas seulement d'une « féodalité occidentale », mais même d'une « féodalité », française ou anglaise ou germanique ; ce serait déjà trop que d'embrasser sous une même rubrique une « féodalité normande » ou une « féodalité bourguignonne ». Sous prétexte que chaque canton féodal se distingue par des particularités, est-il légitime d'oublier que chacune de ces particularités témoigne d'un certain ordre de la société, lequel, si difficile qu'il puisse paraître à définir en tenant compte des divergences de détail, vaut pour de grands ensembles de populations — et correspond à ce que, déjà, je crois pouvoir appeler un *système* (plus ou moins mouvant et cependant défini) de *cohésion sociale*.

On peut, en effet, remarquer, en second lieu, que, selon leur formation ou la direction de leurs études, les spécialistes ont défini la féodalité, telle qu'elle se présente dans les pays où l'emploi de ce mot leur paraît légitime, en employant les formules les plus divergentes. Par exemple, l'historien (que ce qu'il appelle l'histoire générale, c'est -à-dire l'histoire politique, intéresse au premier chef) définira la féodalité locale qu'il étudie en insistant sur les traits particuliers qu'y prennent les rapports d'ordre politique — cependant que le juriste tirera ses caractéristiques des modalités que revêtent, dans le domaine où portent ses recherches, les rapports entre les personnes ou les rapports entre les personnes et les biens ; et l'économiste, enfin, considérera comme essentielles les questions relatives aux tenures, aux domaines, aux exploitations. Ces divergences suffisent à le montrer : le mot « féodal » ne doit point servir de rubrique à tels ou tels aspects de l'activité sociale.

Il doit servir de rubrique à un certain régime qui se manifeste dans tous les ordres de relations humaines, et qui, dans l'état des recherches, et précisément en raison de leur caractère limité, est, pour l'instant, fort difficile à définir en termes objectifs. A titre d'exemple, je me bornerai à rappeler une formule ancienne et célèbre, celle qui prétend caractériser la « féodalité » par une

confusion entre la *propriété* et la *souveraineté*. Il est clair que cette formule n'a de valeur que si l'on commence par accorder que (sans qu'il soit besoin de considérer ni les temps ni les milieux) « souveraineté » et « propriété » sont des termes parfaitement définis. La formule implique que, dans une société où l'on possédait *déjà* une idée précise de ce que sont et *doivent être* propriété et souveraineté, certaines circonstances sont venues troubler la distinction établie entre ces concepts, — d'où il résulte que « l'historien de la féodalité » a pour unique tâche de découvrir les origines accidentelles d'un certain état de confusion, dès l'abord considéré comme un état aberrant.

Les ethnographes, il est vrai, accepteraient difficilement d'en visager sous l'aspect d'un accident historique ce que l'historien appellerait volontiers une « période » (voire une période malheureuse) de l'histoire de tel ou tel État. Ces observateurs, en effet, ont noté, dans les sociétés où ils enquêtaient, sociétés arriérées le plus souvent, des habitudes sociales qu'ils ont cru pouvoir rapprocher d'habitudes signalées dans les « féodalités historiques ». On peut sans doute objecter qu'il s'agit là de rapprochements hâtifs, mais il serait injuste d'oublier qu'ils proviennent de savants possédant, du domaine qu'ils étudient, une connaissance autrement directe, concrète et complète que celle qu'on peut tirer des documents fragmentaires dont dispose l'historien. Et, d'une part, il est remarquable que les ethnographes puissent se sentir invités à qualifier de « féodales » des habitudes notées chez des populations où l'on voit s'organiser péniblement des *chefferies* et, plus difficilement encore, des *fédérations de chefferies*. S'il y a quelque élément de vérité dans les rapprochements qui sont indiqués avec tant de fréquence et d'insistance, n'est-il pas abusif de voir dans le passage par une période féodale le signe d'une sorte de maladie de l'État ? Loin de constater qu'en pareil cas, les notions de souveraineté et de propriété s'obscurcissent et se confondent, on constate, tout au contraire, qu'elles se dégagent avec peine, l'une et l'autre, et se distinguent, avec peine, l'une de l'autre. Plus remarquable encore est le fait que les rapprochements tentés par les ethnographes ne portent pas uniquement sur des faits politiques ou juridiques, ou économiques, mais sur des enchaînements de faits, tant économiques que juridiques et politiques. Bien plus, ces faits s'imbriquent avec des faits que l'on pourrait cataloguer sous des rubriques les plus diverses — allant des faits linguistiques aux faits esthétiques et religieux. Et ainsi s'indique à nouveau l'idée que, lorsque, enfin, on pourra donner un sens vraiment objectif au terme « féodal », il y a des chances qu'il faille noter par lui non pas tels aspects que prennent à tels moments telles *institutions* définies, mais un mode particulier de *cohésion*, lequel dépendrait moins d'accidents historiques que de la *structure* qu'une société peut revêtir — à des moments peut-être divers de son évolution, — cette structure s'exprimant moins par tels ou tels détails institutionnels que par l'allure de l'organisation prise *dans sa totalité*.

J'ai insisté sur ces remarques, car il y aurait imprudence, tant à ne pas tenir compte des réserves des historiens s'opposant à une extension abusive du terme « féodal » qu'à leur accorder tout de suite trop de crédit. Je ne puis les suivre lorsqu'ils veulent réserver le terme « féodal » à certaines périodes de

l'histoire occidentale ; je puis, moins encore, adopter les définitions partielles, et, du reste, diverses qu'ils donnent de la féodalité. En revanche, je ne me permettrai de qualifier de « féodal » un certain état de la société chinoise qu'après avoir indiqué certaines concordances. Seulement, je ne me bornerai point à relever ces concordances à propos d'institutions déterminées et prises isolément.

Pour le moment, je me contenterai de signaler brièvement ces concordances ; j'aurai, par la suite, à revenir sur le détail des faits.

Pour les raisons qui viennent d'être indiquées, je commencerai par envisager la structure sociale. — Dans la période de l'histoire chinoise que je ne suis pas le premier à qualifier de féodale, le fait le plus saillant et le plus massif est que, tout comme dans l'Europe médiévale, une classe de guerriers, qui se considère comme une classe noble, s'oppose à une masse paysanne méprisée. Ceux que, dans nos pays, on appelait des « vilains », les Chinois les appellent les « gens du commun » (*chou jen*), les « gens de peu » (*sia jen*), les « rustres » (*meng*). C'était surtout dans la bataille que se marquait l'opposition. Comme chez nous, le guerrier noble est absolument pourvu d'armes offensives et défensives. C'est un possesseur de chevaux et il combat en char. Les rustres ne peuvent être que, je ne dis pas des fantassins, mais des « piétons ». Ils suivent les nobles qui, seuls, prennent part effectivement à ces tournois d'invectives et de passes d'armes que sont les batailles. Les piétons font escorte et servent de valets, leur voix vile ne sert à rien pour gagner la bataille : on les bâillonne. Le grand principe est que c'est à la bataille que se gagnent honneur et noblesse, qu'une Terre n'est pas un simple bien-fonds, mais un Domaine qui vaut un lot d'honneurs. D'où la conséquence bien connue chez nous et valable en Chine : « qui a la terre doit le service », le service étant, avant tout, le service militaire : service noble. Il suit naturellement que les vilains ou les piétons, qui sont des paysans, n'ont point la propriété des biens qu'ils cultivent. Notons, pour finir, que l'ordre féodal a été, en Chine, frappé à mort lorsque les nécessités de guerres véritables soutenues contre des confédérations barbares ont imposé une réforme de la tactique et de l'armement. Les nobles combattants montés sur chars ont d'abord subi l'humiliation de se voir démontés et mués en fantassins ; puis des milices à recrutement paysan ont été créées. Cette réforme s'est faite dans des seigneuries où, sous l'impulsion des Légistes, commençait à s'élaborer la notion d'*État*. Elle a coïncidé avec un changement brutal de la structure sociale : promu au rang de soldats, les paysans se sont vu accorder le droit de posséder les terres qu'ils cultivaient. On voit, au même moment, se développer les villes et le commerce roturier. Fait significatif : c'est par un ensemble de réformes réalisées en bloc que les seigneurs de Ts'in (qui devaient fonder l'Empire chinois) créèrent une armée nouvelle, donnèrent la terre aux paysans, proclamèrent le principe que la Loi promulguée par le Prince est souveraine et décidèrent qu'il n'y a point d'autre noblesse que celle que le Prince accorde pour services rendus et sous forme de *grades* (2).

L'opposition entre nobles et paysans se double d'un système de relations caractérisé par le fait que les rapports d'ordre personnel et les rapports d'ordre territorial se mêlent étroitement au point de ne pas se distinguer. Des relations fondées sur l'hommage et la subordination du vassal au seigneur se combinent avec un système domanial impliquant une hiérarchie commune aux Terres et à leurs nobles possesseurs. Le centre de la vie sociale est la résidence seigneuriale, le burg, château ou ville, où le seigneur tient sa cour. Il y vit, entouré de ses vassaux qui tiennent de lui leur noblesse et avec qui il est lié par toute une imbrication de liens. Le vassal et le seigneur sont rapprochés du seul fait qu'ils naissent sur le même Domaine, et ces liens d'ordre territorial s'affirment par l'obligation qu'ils ont de vivre en commensaux : ils partagent la nourriture fournie par le domaine, et communient grâce à ce partage. Autant que ces liens, importent pourtant des liens de fidélité créés par une longue procédure d'inféodation. Non seulement les vassaux doivent habiter, en principe, aux abords de la résidence seigneuriale et venir, matin et soir, saluer le seigneur, mais encore ils doivent lui confier leurs fils qui forment auprès de lui un corps de pages. Ils sont entraînés au métier des armes et le lien de fidélité qui s'ajoute aux liens territoriaux dérive surtout des obligations du compagnonnage militaire — si bien que la morale est une morale de l'honneur, mais fondue avec les sentiments des devoirs communément sentis à l'égard de la Terre. Tandis que les fils des vassaux sont, avant d'être « ses hommes », les « pages » du Seigneur, leurs filles vivent, à titre de « filles d'honneur » auprès de la « Dame » à laquelle leurs mères forment une cour. Le couple seigneurial dispose d'une autorité qui paraît fort grande quand il s'agit de marier les enfants des vassaux. En cas de mort, vassal ou seigneur sont tenus, l'un comme l'autre, à observer au profit du défunt certains rites de deuil. On porte le même deuil pour son seigneur et pour son père. Ainsi, à des liens qui semblent d'ordre politique, et qui se traduisent tout aussi bien sous la forme de liens personnels que de liens territoriaux, se mêlent des liens qui paraissent d'ordre domestique et qui, en même temps qu'ils signalent un ordre hiérarchique, font éclater la force d'un certain statut communautaire. Le tout, cependant, s'appuie sur une organisation domaniale des activités économiques.

Enfin, tandis que toute l'activité des paysans attachés à la Terre est circonscrite par les limites du domaine, il existe des rapports entre seigneurs des différents domaines, rapports auxquels sont mêlés obligatoirement les vassaux nobles. Ces relations, qui prennent alternativement l'allure de visites de courtoisie ou de tournois guerriers, ont pour principal objet d'entretenir des traditions d'alliances. Des fédérations plus ou moins mouvantes de seigneuries s'opposent à d'autres fédérations, non moins instables. Entre les seigneuries alliées ou rivales, tous les rapports sont des rapports d'honneur à honneur dans lesquels se mêlent indistinctement les sentiments des devoirs dus tant aux Domaines qu'aux Familles et aux « Noms ». La « politique » des seigneuries n'est rien de plus qu'une « partie » ininterrompue de vendettas et d'alliances matrimoniales. Au-dessus des seigneurs, le roi, *suzerain et non pas souverain*,

n'a que les prérogatives d'un « *Primus inter pares* ». Il n'est point un *chef d'État*. Il est, en théorie, le principe d'une certaine *hiérarchie*, et, en pratique, le garant, plus ou moins respecté, d'un certain ordre traditionnel de *préséances*. Cependant, tandis que toute la vie sociale est d'ordre local, et que les domaines seigneuriaux mènent une vie fermée, à leur isolement (qui se manifeste par la règle interdisant d'exporter comme d'importer les grains) s'oppose le sentiment très vif d'une certaine *unité de civilisation*. Ce sentiment ne s'arrête aucunement aux frontières d'un *Pays*, d'une *Nation*, d'un *État*. Il ne finit qu'aux limites de ce qu'on considère comme la « Terre des Hommes », le reste du monde n'étant qu'un espace dilué où vaguent des êtres semi-animaux, les Barbares.

Quand j'aurai ajouté à ce bref résumé que les mœurs des nobles chinois ressemblent étrangement aux mœurs de nos féodaux, et qu'on constate, par exemple, des deux parts, qu'une même importance est attribuée aux rites et aux jeux militaires, aux emblèmes et aux signes extérieurs du prestige, à tout ce qui marque la domination d'une morale de l'honneur, il me restera à signaler une concordance significative de détail. Anciennement, en Chine comme en Occident, la possession d'un Domaine — et, avec elle, celle d'un lot d'honneurs — était octroyée par *investiture*. L'investiture comportait un geste symbolique et c'était le même geste : l'investiture se donnait *per glebam* : une motte de terre remise au récipiendaire montrait en lui le maître d'un domaine.

Ces premières indications suffiront à me justifier. En parlant de *féodalité chinoise*, je ne prétends point employer une étiquette qui me *dispenserait* de chercher à définir certains caractères anciens de l'organisation chinoise. Je sais bien trop, au contraire, que c'est le sens de l'étiquette provisoirement adoptée qui est à définir. Après avoir marqué un certain nombre de concordances entre la Chine ancienne et les féodalités occidentales, je crois avoir, au moins provisoirement, le droit de rechercher, sous le titre la Féodalité chinoise, ce que furent, jadis, en Chine, les principes de la cohésion sociale. On pourra, cette recherche une fois faite, vérifier si, oui ou non, les faits chinois peuvent servir à donner plus de précision au terme « féodal ». — Pour l'instant, il me reste à indiquer une seconde question préalable : la Chine nous livre-t-elle des documents qui se prêtent, sur ce point, à une analyse utile ?

Il y a, peut-être, intérêt à commencer par le noter : les documents chinois sont, par leur nature, exactement comparables à ceux dont disposent les historiens des féodalités occidentales. On peut, en effet, les distribuer en deux grandes masses. Les uns se rattachent à une certaine tradition littéraire d'ordre politico-moral que les Chinois distinguent en y voyant l'œuvre de ce qu'ils appellent une École, l'École des « Che ». On traduit ce terme tantôt par « annalistes » et tantôt par « scribes ». Mais, au vrai, « annalistes » ou « scribes », les « Che » sont des nobles qui ont réussi à exprimer les règles de sagesse qui auraient dû servir de principes aux délibérations de la cour des

vassaux lorsqu'ils accomplissaient le devoir d'apporter aux Seigneurs leurs conseils : le « conseil » (*Kâo*) est, après le service (*che*), le devoir essentiel du vassal, car l'art de la parole (*wen*) doit compléter chez le noble l'art de la bravoure (*wou*). Bon au conseil, brave à la guerre, telle est la double qualité du gentilhomme, la double vertu que l'on enseignait dans les écoles de pages. Ces traditions d'enseignement ont fini par s'exprimer dans des œuvres où, comme dans celles de nos feudistes, domine le sentiment que le loyalisme (*tchong*) et la fidélité (*sin*) sont les fondements de l'ordre. L'amour de l'ordre s'exprime de façon utopique par l'idée de la Grande Paix (*T'ai-p'ing*). La Grande Paix doit s'étendre à toute la « Terre des Hommes », partout où règne (ou doit régner) la civilisation qui embrasse dans la même unité toutes les seigneuries. D'assez bonne heure, comme nous le verrons, la tradition littéraire sortie de l'enseignement des « che » a tendu à voir dans la Grande Paix l'œuvre du suzerain. Assez tôt, par suite, cette tradition a joué dans le monde féodal chinois un rôle comparable à celui qu'a joué, dans le monde occidental, le vague souvenir, transformé en utopie, de la tradition romaine. Une tradition comparable a servi, en Chine, de principe d'unité : elle permettra d'analyser la représentation tout idéale que les Chinois donnaient des fondements de la cohésion sociale.

Un autre groupe de documents est constitué par des chroniques. Ces chroniques, comme nos chroniques féodales, ne ressemblent en rien à de l'Histoire. Si l'on met à part les éléments d'une sèche chronologie (d'une sûreté, au reste, assez médiocre), leur intérêt tient à ce qu'elles sont nourries d'éléments folkloriques. Elles permettraient difficilement d'établir que tel personnage a bien tenu la conduite qu'on lui prête, mais elles renseignent de la façon la plus vivante sur les *conduites habituelles* des milieux nobles. Elles disent actes et paroles, car leur matière procède, pour une large part, de recueils de « gestes » et de « discours » par lesquels s'apprenait l'art de la tenue tant au conseil qu'à la bataille. L'une de ces chroniques, que je citerai souvent, le « *Tso tchouan* » (3) est remarquable par sa précision concrète et la vigueur de ses raccourcis. Je ne connais point de document qui fasse apparaître dans un relief plus vigoureux les manières d'être et les façons de se conduire. Il permettra (et non point lui tout seul) de confronter avec l'idéal utopique de la Grande Paix les conduites et les mœurs réelles.

Si incontestable que soit la valeur de ces documents, je ne dois point dissimuler que leur mise en œuvre réclame pas mal de soin critique et surtout beaucoup d'imagination critique (4). Mais ceci est question de métier et je n'ai point à y insister ici. Ce que je dois faire remarquer, c'est que, comme toute documentation historique, la documentation chinoise est fragmentaire. Elle ne renseigne pas sur tout ce que l'on voudrait savoir. Ses insuffisances sur tels ou tels points peuvent s'expliquer soit par le fait que tel domaine de l'activité sociale n'a pas, malgré son intérêt, retenu l'attention des chroniqueurs, soit par le fait que, pour tous les chroniqueurs et pour tous les contemporains, ce domaine présentait effectivement une importance moins grande que celle que nous serions tentés de lui attribuer ou que celle que lui ont attribuée d'autres civilisations. Sous réserve que cette deuxième explication ne peut exclure la

première et qu'en pareille matière une extrême prudence s'impose, nous aurons à considérer comme ayant la valeur d'un renseignement positif, l'indication que, dans les préoccupations du monde féodal chinois, les faits d'ordre *strictement* juridique ou économique ne semblent tenir qu'une place secondaire par rapport aux faits d'allure complexe et mixte qui signalent les imbrications de tous ordres unissant les individus à des groupes d'êtres et de choses, et unissant entre eux les êtres et les choses par l'intermédiaire des groupes qu'ils constituent. Nulle part aussi bien que dans les documents qui renseignent sur la féodalité chinoise ne se marque un singulier enchevêtrement des liens que nous distinguons en les qualifiant de politiques ou de domestiques ; aucune frontière nette ne se révèle entre « patrimoine » et « Domaine », pas plus qu'entre « clientèle » et « parentèle ».

*

Cette dernière remarque me permet d'indiquer tout de suite ce qui pourrait être l'intérêt spécial de recherches sur la féodalité chinoise. L'une des idées directrices de Fustel de Coulanges sortait du sentiment que l'esprit de clientèle est à la base du succès de ce qu'on appelle les institutions féodales — et je sais que Durkheim attribuait à ces vues une grande portée. Peut-être pourrai-je montrer que c'est bien en raison d'une *distribution* des *valeurs* sociales inspirée par l'esprit de clientèle que s'explique le *mode de cohésion* qui, du moins dans la Chine ancienne, anime le régime de transition que l'on peut, je crois, qualifier de « féodal ».

II

La confédération chinoise

« *Le premier, il a établi uniformément la Grande Paix. — Il a renversé et détruit les remparts intérieurs et les murs extérieurs des seigneuries.* » (5) Ainsi s'exprime (dans une inscription qu'il fit graver au moment où il s'occupait de parfaire la grande muraille qui devait servir de frontière à la Chine) celui à la famille (*Ts'in*) de qui la Chine doit sans doute le nom par lequel nous la désignons et auquel elle doit certainement d'être devenue un Empire. « Il n'est personne qui ne soit tranquille chez soi » disait-il dans la même inscription (6) et, en effet, si ses ancêtres, les seigneurs de *Ts'in*, avaient été les premiers à supprimer le système domanial en donnant la terre aux paysans, il pouvait, quant à lui, se vanter d'avoir étendu la réforme à l'ensemble des seigneuries chinoises qu'il avait tour à tour conquises avant de se parer, le premier, du titre « Houang-ti » que nous devons traduire par « Empereur » (7). Le « Premier Empereur » (Che Houang-ti) inaugura son règne *souverain* en 221 avant J.-C. Jusqu'au moment où il crut frapper à mort l'ordre féodal et faire de la Chine un État, la Chine n'avait été qu'une confédération de seigneuries à laquelle une dynastie, dont les chefs étaient qualifiés de Rois « *Wang* », fournissait des *suzerains* gratifiés du titre de « *Fils du Ciel* ». La tradition veut que trois familles royales, celles des Hia, des Yin et des Tcheou aient successivement fourni les suzerains. Tout au moins depuis le temps des Yin, c'est-à-dire plus d'un millier d'années avant Che Houang-ti, il est certain que la Chine était morcelée en domaines où toute l'autorité *réelle* appartenait au seigneur local. Ces domaines, selon la tradition, étaient jadis innombrables. La tradition, cependant, affirme que les anciens rois possédaient un pouvoir effectif : les seigneurs exerçaient localement l'autorité, non en vertu de droits patrimoniaux, mais en raison d'une investiture qui leur déléguait une parcelle de l'autorité royale. Seule, la décadence des familles royales aurait permis à des feudataires turbulents de se conduire avec indépendance. — Une question se pose. Dès que les documents historiques sont assez abondants pour qu'on puisse se faire une idée de l'ordre régnant sur le territoire de la Chine, la famille royale — qui est alors celle des Tcheou — ne paraît disposer d'aucune puissance politique réelle. Les seigneurs n'obéissent en rien au Fils du Ciel, et parfois ils le briment. Cette puissance des feudataires, cette impuissance du suzerain sont-elles dues, comme le veut la tradition chinoise, aux usurpations des seigneurs ? Le régime des seigneuries est-il sorti d'un affaiblissement du pouvoir royal qui aurait obscurci la notion d'État ? Ou bien, au contraire, la longue période pendant laquelle on voit toujours décroître le nombre des seigneuries n'est-elle point une période non pas de désagrégation mais de concentration, qui aurait vu l'absorption de petites chefferies par des seigneuries

grandissantes et préparé l'avènement de l'idée d'État, réalisée au moment où le « Premier Empereur » mit fin au morcellement féodal ?

Autrement dit, les faits chinois permettent-ils d'étudier un milieu comparable à ceux où les ethnographes (qui parlent, aussitôt, de féodalité) voient s'édifier des chefferies et des fédérations de chefferies ? ou bien ce milieu est-il comparable à ceux où les historiens (qui tendent à réserver pour eux l'emploi du mot féodal) observent la dégradation de l'idée d'État ?

*
* *

Depuis que la Chine est gouvernée par des dynasties d'empereurs, il arrive que les Chinois se désignent eux-mêmes en se servant d'une expression où entre le nom de la famille impériale.

Par exemple, au temps des deux dynasties Han (202 av. J.-C. à 220 ap. J.-C.) les Chinois s'appelaient les « *han jen* » : les hommes des Han. Au temps des trois dynasties royales, des expressions semblablement forgées n'étaient point de mise. Les Chinois n'utilisaient guère pour désigner leur pays que deux expressions. Ils disaient tantôt « *T'ien hia* », tantôt « *Tchong kouo* ». « *Tchong kouo* » est demeuré le nom indigène de la Chine. On l'entend aujourd'hui avec le sens de « Pays du Centre » ou d'« Empire central ». L'expression « *T'ien hia* » a pris un sens plus large. Elle désigne l'Univers, le monde habité ; elle s'entendait jadis du monde habité par les seuls Chinois.

L'expression « *T'ien hia* » dont le sens, mot à mot, est « sous le ciel » fait pendant à l'expression « *T'ien tseu* », qui signifie « *Fils du Ciel* ». Tel était le titre donné par respect au suzerain des vieux âges. Ce titre ne fut point abandonné lorsque le « Premier Empereur », se revêtant d'une dignité nouvelle, décida qu'on devrait le qualifier de « *Houang-ti* », lui et ses successeurs. *Houang-ti* se rendant fort bien par « Empereur », les traducteurs ont tout aussi bien rendu par « Empereur » l'expression « *T'ien tseu* » qui qualifiait les mêmes personnages. Cependant, avant Che Houang-ti, les suzerains portaient le titre de « *Wang* » qu'il est normal de traduire par « Roi ». Il arrive pourtant, parce qu'ils méritaient la qualité de « *T'ien tseu* », qu'on qualifie d'« Empereurs » les Rois-Fils du Ciel des vieilles dynasties de suzerains que les Chinois appellent les « *san Wang* : (les) trois (dynasties) Royales ». Cette traduction fautive s'explique par la pression des traditions dogmatiques de l'Histoire chinoise. C'est pour cette dernière un dogme que la Chine, immuable dans son étendue, n'a point cessé, depuis les premiers temps où de sages souverains fondèrent la civilisation nationale, d'être, sinon exactement ce que nous appelons une nation ou un État, mais, pour le moins, une unité politique parfaitement organisée — à laquelle conviendrait le terme « Empire ». Les spécialistes se sont donc laissé aller à traduire par « Empire » l'expression « *T'ien hia* : sous le Ciel ». Exactement, le « *T'ien hia* » est la portion habitée du monde que recouvre le ciel, que parcourt le soleil et que

doit aussi, à la manière du soleil, parcourir celui que le Ciel *considère comme un Fils*. Le Ciel, que les Chinois se représentaient sous la forme d'un daïs circulaire, ne recouvre que la partie *centrale* de la Terre, soubassement du Monde, auquel les Chinois prêtaient une forme carrée. Vagues espaces incultes, les coins du carré terrestre formaient comme une frange de l'Univers où pouvaient seuls résider des êtres incomplets, les Barbares à nature quasi animale, lesquels ne méritaient point le titre d'hommes (ou, si l'on veut, de Chinois). Ils ne recevaient, en effet, ni l'influence auguste du Soleil circulant dans le Ciel, ni celle du Fils du Ciel, lequel devait, pour mériter son titre, circuler à la manière d'un Soleil, « sous le Ciel », sur « la Terre des Hommes », le « *T'ien hia* », la contrée humanisée où était circonscrite la *civilisation* chinoise. Il serait peu critique, accordant trop aux dogmes chinois, d'inclure dans la notion de « *T'ien hia* » l'idée qu'éveille pour nous le terme « Empire ». *Une unité de civilisation ne se traduit pas nécessairement par l'unité politique*. Cependant, lorsque, comme c'est le cas, cette unité est vivement sentie et qu'elle s'exprime par des mythes révérents, tel celui de la circulation du suzerain, et des sentiments puissants, tels que ceux qui font retrancher de l'humanité les Barbares, il est prudent de ne point sous-évaluer l'importance des traditions incluses dans la notion de « *T'ien hia* ». Elle contient, peu chargée de représentations politiques et à titre d'idéal, vague sans doute, mais agissant, la *préoccupation* d'une *idée impériale*. Cette idée n'avait apparemment ni moins de force ni plus de précision que celle qui, chez les gens distingués de l'Occident, pouvait être, à l'époque féodale, éveillée par les souvenirs de la tradition romaine.

L'expression « *Tchong kouo* », vaut aujourd'hui pour la Chine entière. Elle doit, depuis Che Houang-ti, se traduire par un singulier. Mais avant l'unification de la Chine, le mot « *kouo* » avait le sens précis de « principauté », de « fief », de « domaine seigneurial ». Qui méritait le titre de seigneur, possédait un « *kouo* », si petit fût-il. *Tchong kouo* doit donc, pour ce moment, se lire comme un pluriel : les *seigneuries* (*kouo*) *centrales* (*Tchong*). Les seigneuries centrales ne comprenaient pas toutes les seigneuries du territoire limité par les frontières idéales du « *Tien hia* ». En sus de certains groupements (principautés, tribus ou confédérations de tribus) que les Chinois considéraient comme barbares [mais qu'*occasionnellement* (car il arrivait que des seigneuries s'alliassent à eux), ils qualifiaient de « *kouo* »] des seigneuries étaient normalement qualifiées de « *kouo* » bien qu'*occasionnellement* les Chinois des seigneuries centrales ne se fissent point faute de traiter de barbares les populations et les seigneurs de ces domaines, auxquels ils reprochaient de parler des idiomes étrangers et de ne point se tenir et se vêtir selon les rites en usage dans « les Pays du centre ». Eux-mêmes qualifiaient ces pays de « fleur centrale » : « *Tchoung houa* », terme qui, lui aussi, a fini par servir à désigner la Chine tout entière. Même quand un réseau d'alliances les rattachait aux seigneuries du centre, même quand le travail des généalogistes apparentait leur Race à la Maison Royale, les princes de ces seigneuries éloignées du cœur de la civilisation chinoise reconnaissaient la supériorité *Chang* des seigneuries centrales. Quand ils

envoyaient auprès d'elles un ambassadeur, celui-ci ne manquait pas de les traiter de « *chang kouo* » ce que nous pourrions traduire par « hautes seigneuries ». Le mot « *chang* » note tout ce qui est éminent soit par le *grade*, soit par l'*antiquité*. Seigneuries centrales et hautes seigneuries ne se distinguent point (*chang kouo tchoung kouo ye*) (8). Il s'agit là des seigneuries les plus anciennes liées par de vieilles traditions d'alliances. L'antiquité de leur lien confédéral les pare d'une dignité *supérieure* (*chang*) et on les imagine comme formant le *centre* (*tchong*) de tout grand système d'alliances. Avant que Che Houang-ti et les Empereurs des dynasties Han n'aient unifié la Chine, tout en l'étendant aux limites que l'Histoire officielle prétend avoir été ses limites primitives, l'expression « *Tchong kouo* » qui se rapporte à des seigneuries anciennement confédérées doit être traduite sinon par un *pluriel*, du moins par un *collectif*, tel que « la confédération chinoise ». Ses emplois donnent à présumer que l'unité chinoise, si puissante qu'ait pu être l'idée impériale, a peu de chances d'être un legs d'une antiquité plus que millénaire. Elle résulte de l'expansion d'une civilisation qui a précédé et préparé une tardive unification politique.

*

* *

Y a-t-il quelque apparence qu'un ordre féodal se soit établi en Chine en obscurcissant l'idée déjà existante d'État ? — Que vaut la tradition impériale ? Quel est le contenu de l'*idée impériale* ?

Pour préciser les notions sur lesquelles, dans la Chine ancienne, se fondaient les liens traditionnels évoqués par une certaine idée impériale, il conviendra d'analyser la représentation que les Chinois anciens se faisaient du suzerain et de ses prérogatives — ce que nous ferons dans le prochain chapitre. Pour l'instant, il suffira de noter que l'autorité de la tradition impériale se confond avec l'autorité attribuée au premier chapitre d'un livre vénérable, le « *Chou king* ». Ce classique de l'Histoire ne peut, aux yeux des Chinois, rien contenir qui ne soit d'une parfaite historicité. Ce qui forme aujourd'hui les deux premiers chapitres (*Yao t'ien*, *Chouen t'ien*) de ce livre formait autrefois une seule partie d'une grande unité, le *Yao chouen t'ien*, où il était question des temps heureux où régnèrent les deux Souverains (*Ti*) que l'on considéra plus tard comme les deux derniers des Cinq Souverains (*Wou Ti*), savoir Yao et Chouen. Le mot « *t'ien* » qui, dans l'expression « *wou t'ien* » désigne les écrits relatifs aux Cinq Souverains, éveille indistinctement les idées de « mémoires » ou d'« annales » en même temps que celles de « Règles » et de « Recueils de Règles ». Les Chinois prêtent à ces règles que sont les « *t'ien* » non pas précisément la valeur juridiquement obligatoire de nos lois, mais le caractère de *Préceptes augustes*. Le « *Yao chouen t'ien* », en narrant certains détails des règnes de Yao et de Chouen, enseigne les Préceptes institués par ces Sages, et valables non point comme des Codes ou des Institutions temporaires, mais comme les fondements *intemporels* de tout ordre social. Il s'agit donc d'une Bible de Sagesse dépassant largement la

seule politique. Comme on ne distingue point entre l'antiquité et la vérité d'une tradition de sagesse, il n'est point permis de penser que Yao et Chouen ne sont pas des personnages parfaitement historiques. Tout ce qui est narré de leur règne est nécessairement authentique. Leurs préceptes ne sont pas seulement valables pour *édifier* à jamais l'Univers. Ils ont été *vécus* par eux et, *grâce à leur prestige*, obéis effectivement par leurs contemporains. On commettrait à la fois un attentat contre la Morale et l'Histoire si l'on hésitait à admettre que Yao et Chouen ont fait régner « sous le Ciel » « la Grande Paix ». On s'aperçoit tout de suite que le contenu de l'*idée impériale* ne se distingue pas d'une tradition d'enseignement présentée comme indépendante de toute évolution historique.

Cette tradition est remarquable par son ancienneté relative — par son caractère savant — par la valeur éducative *totale* dont on la pare.

La critique tâtonne encore de nos jours quand il s'agit de fixer la date de la rédaction du *Chou king* (comme celle de toutes les œuvres chinoises anciennes). L'histoire de la transmission du texte du « *Chou king* » est très compliquée, et jusqu'au début de l'ère chrétienne il y a eu des à-coups graves dans cette transmission. Mais dès le sixième siècle avant notre ère, Confucius (ou l'École de Confucius) utilisait cet ouvrage dans son enseignement. On risque peu d'exagérer son antiquité en considérant qu'il n'est point postérieur au VIII^e siècle av. J.-C. Au début du VIII^e siècle, un roi de la dynastie Tcheou, le roi Siuan, que célèbrent nombre de pièces versifiées et d'anecdotes historiques, semble avoir conduit contre les Barbares du Nord des campagnes vigoureuses. Ces guerres, sous le règne de son fils, le roi Yeou (connu surtout par des légendes stéréotypées) aboutirent à une défaite des Tcheou qui les obligea à déplacer vers l'est leur capitale. Si le *Chou king* date d'une période où les rois Tcheou jouèrent un rôle effectif, il y a lieu d'admettre que l'idée impériale, même si elle ne remonte point au deuxième millénaire avant J.-C. (époque où la chronologie officielle place les règnes de Yao et de Chouen), a suffisamment d'antiquité pour que son rôle n'ait point été négligeable au cours de la période (VIII^e — III^e siècle av. J.-C.) où les documents permettent d'étudier en Chine les faits féodaux.

L'antiquité relative de l'idée impériale donne une grande portée au fait qu'elle se présente dès l'abord sous une forme très élaborée, très savante. Il s'agit d'une tradition où, tout de suite, domine l'idée que l'Ordre et la Paix sont des créations humaines. Yao et Chouen, au premier chef, et, secondairement, tous les fondateurs de la Paix et de l'Ordre chinois ne sont aucunement des dieux ; ce sont des héros, des sages, mais non point pourvus de talents exceptionnels. On leur prête — pleinement mais uniquement — cette abondance de vertus moyennes qui fonde et qu'entretient un idéal patriarcal des mœurs. Les éducateurs de la vieille Chine assistaient et collaboraient au triomphe d'une morale domestique (sans doute encore particulière aux milieux nobles) où l'on prônait, comme des devoirs premiers, le respect dû aux Pères, aux Vieillards, aux Anciens. Ils ont donc dépeint les Fondateurs de la Chine sous les traits d'Éducateurs qui furent des fils pieux,

des époux parfaits (à la chinoise), des voisins modèles, des chefs pacifiques. On appréciera la science dépensée par les auteurs de ces portraits raisonnables si l'on sait qu'ils en puisèrent les éléments dans un lot de mythes où l'on voit Yao apparaître comme un Soleil et un dompteur de Soleils et Chouen comme un chamane ayant appris de ses femmes les passes magiques qui confèrent l'Art des Oiseaux comme l'Art des Dragons. L'antique travail d' *humanisation* qui a mué des héros mythiques en parangons de sagesse s'est opéré (pour l'ennui des folkloristes) en abîmant, au point de la défigurer, une bonne part de la mythologie chinoise. Tout ce qui, dans cette mythologie, pouvait revêtir l'aspect d'une mythique politico-morale a été traduit en termes de sagesse raisonnable. La réussite ancienne de cet effort pour rationaliser les mythes ne prouve point assurément que, dans une très haute antiquité, les réalités politiques aient été conformes aux traditions affirmées par l'idée impériale. Elle prouve que les éducateurs dont est sortie cette tradition avaient su tirer d'une expérience réfléchie tout un ensemble de préceptes raisonnables sur les fondements de l'Ordre et de la Paix. Cette expérience réfléchie a-t-elle pu s'élaborer sans que rien, dans l'ordre politique, n'ait aidé à l'orienter ? L'hypothèse n'est point exclue que, dans l'entourage de quelques souverains dont l'autorité aurait grandi, l'idée impériale ait été conçue comme une réalité prochaine, voyant par là même s'accroître la force d'idéal agissant.

Mais cet idéal embrasse un domaine plus vaste que celui de l'organisation politique. Ou plutôt, il embrasse un domaine tout autre. On le pare d'une valeur éducative qui est, en soi, totale. Nous verrons plus tard que si Yao et Chouen ne sont que des hommes abondant en vertus moyennes, l'efficacité de leur Vertu est illimitée. Ils ne sont pas seulement les Fondateurs de la Chine, mais les Instituteurs de la civilisation chinoise. Et, par exemple, si l'on a pu réussir à effacer presque tous leurs traits mythiques, le souvenir de leurs talents en matière technique a été conservé. Ils sont des créateurs de villes, des fondateurs de marchés, des inventeurs de procédés administratifs — des inventeurs aussi dans tous les arts possibles. Ce dernier trait est encore plus fortement marqué chez les souverains que l'Histoire a placés avant Chouen et Yao, les pourvoyant ainsi d'une antiquité plus vénérable. Laboureurs, pêcheurs, potiers, forgerons, ingénieurs, Yao, Chouen, leurs prédécesseurs et successeurs furent tous plus ou moins tout cela. Ces sages souverains sont les *patrons* de tous les arts et de toutes les institutions qui forment le patrimoine de la Chine. Même lorsque les éducateurs chinois croient découvrir le caractère original des conduites civilisées et qu'ils en formulent les principes en termes patriarcaux, ils ne songent jamais aux seuls aspects politiques de l'activité sociale, ils entendent proposer comme un idéal, en soi immuable et complet, un système de discipline sociale.

L'idée impériale a joué le rôle d'un idéal actif — idéal transposé, par reconstruction historique, dans le passé lointain qui vit éclore, toute pure, la civilisation chinoise.

Bien qu'il soit arrivé à des savants d'écrire que « la civilisation n'est pas très ancienne en Extrême-Orient », nul ne peut aujourd'hui douter que la civilisation chinoise ne soit, au contraire, extrêmement ancienne. L'ethnographie et l'archéologie préhistoriques l'ont prouvé. Pour ne parler que des bronzes, si difficiles soient-ils à dater, il est certain qu'on en possède de merveilleux fondus plus de mille ans avant l'ère chrétienne : leur technique est si parfaite qu'il faut supposer avant ces réussites d'innombrables essais. Les Chinois situent les fondateurs de leur civilisation vers le milieu du troisième millénaire avant Jésus-Christ. Par cette estimation, comme sur bien d'autres points, ils se montrent très modérés. Mais on les croira difficilement quand ils affirment que leur civilisation a été créée en bloc, qu'elle n'a jamais été aussi pure qu'à ses débuts, et que l'idée impériale remonte aux premiers âges, comme toutes leurs institutions et tous leurs arts. Les corporations d'artisans ou de techniciens, pour mieux les vénérer, ont placé aussi haut que possible dans le passé, leurs divers patrons. De même, les éducateurs qui prêtaient à l'art politique, non pas seulement la valeur d'une technique essentielle, mais celle d'un art total, ont rejeté, dans un passé lointain, les patrons de l'idée impériale.

Ils y ont d'autant plus facilement réussi qu'ils étaient des « *che* », des annalistes, des historiens et qu'ils ont donné forme historique à des traditions imprécises qu'ils ont systématisées. Si la civilisation est ancienne en Chine, l'*art de l'Histoire* (je ne dis pas l'esprit historique) y est, à l'inverse, assez récent. L'Histoire ne s'est jamais entièrement dégagée de la « science des précédents » qui permettait aux vassaux exercés dans l'art de la parole (*wen*) de donner aux seigneurs leurs conseils. Bien plus, l'art d'*écrire* l'Histoire est né tardivement. Il a succédé à un art de *raconter* l'Histoire, et cet art — avant d'être cultivé dans des écoles libres où des maîtres tels que Confucius (début du VI^e siècle) enseignaient la science de juger les hommes en employant, pour qualifier eux et leurs actes, des termes justes — a été longtemps l'apanage de spécialistes rédigeant en termes consacrés les formules brèves et stéréotypées notant les faits qui *devaient* constituer la matière des annales de telle ou telle seigneurie. Les faits enregistrés étaient choisis de façon à servir à la « science des précédents ». Ils ne portaient ni sur les seules réalités politiques, ni même sur les seules actions humaines, l'art des annalistes se confondant, bien plus qu'on ne le dit d'ordinaire, avec l'art des devins. On sait que Sseu-ma Ts'ien, puissant compilateur du 1^{er} siècle avant notre ère, en qui Chavannes voyait le Père de l'Histoire chinoise, porta comme son père (la charge étant héréditaire), le titre de « *t'ai che* » : Chavannes, pour traduire, a hésité entre « grand annaliste » et « grand astrologue ». Et, de fait, Sseu-ma Ts'ien et son père, tout autant qu'à la rédaction historique, furent, de façon officielle, employés à des besognes relevant des arts divers de la divination. Or, si nous mettons à part le « *Chou king* » qui est un recueil de discours et non de faits, nous possédons uniquement sur l'antiquité chinoise des « annales » relatives non pas à la Maison suzeraine, mais à des Maisons seigneuriales.

Les annales étaient choses d'archives. Elles ne sont devenues matière à réflexions historiques que lorsque, dit-on, Confucius eut l'idée de faire servir à l'enseignement qu'il donnait privé ment *Tch'ouen ts'ieou* (mot à mot : printemps-automne) c'est-à-dire les annales de sa seigneurie natale, celle de Lou. Auparavant, la seule matière à réflexions historiques était fournie par des discours, tels ceux qui composent le « *Chou king* ». Sur les thèmes de ces discours on discourait dans les conseils seigneuriaux. L'art de l'Histoire était affaire d'éloquence et visait à des fins pratiques. Cette utilité pratique s'est muée en utilité pédagogique. L'art de discourir sur des discours historiques ou pseudo-historiques servit à l'éducation du Prince et de ses conseillers. — Tant que l'Histoire demeura un art, et un art oral, il est clair qu'il fut facile de faire entrer dans la mythique politique et de projeter dans le passé toutes les conceptions — traditionnelles ou novatrices — qui devaient finir par constituer une Vulgate de la Sagesse.

Que des conceptions neuves aient ainsi pu se faire accorder d'augustes patronages, nous en avons la preuve car deux grandes écoles de rhéteurs politiques, celle de Confucius et celle de Mō tseu utilisèrent abondamment le « *Chou king* » — et non pas toujours les mêmes versions —. Il n'est point encore temps pour moi de parler des conceptions neuves particulières aux disciples de Mō tseu et de Confucius. Mais je dois indiquer que, malgré leurs divergences, les unes et les autres s'opposent énergiquement aux conceptions, assurément plus neuves encore et qui furent jugées révolutionnaires, de l'École des Légistes. Les premières exaltaient ce que les Chinois appellent le « gouvernement par les hommes » et les secondes ce qu'ils appellent le « gouvernement par les lois ». On prétendait, d'un côté, que savoir gouverner c'est savoir se servir de l'art des précédents ou, plutôt, des Sages qui sont experts dans cet art : de cette manière seulement on réalise l'Ordre et la Paix. On assurait, de l'autre côté, qu'un Prince doit promulguer des règles législatives en obligeant tous les administrateurs à les faire appliquer strictement : de cette manière seulement, on donne à l'État force et puissance. Il est admis que les Légistes n'imaginèrent leur thèse que lorsque des seigneuries puissantes, procédant par annexions violentes, eurent aggrandi leurs frontières et commencé à remplacer par un ordre administratif les vieilles traditions féodales. Il est certain que les Légistes n'eurent de crédit qu'auprès de potentats cherchant à se parer du titre de roi (*Wang*), à se libérer de toute obligation envers le suzerain (*Wang*) et à donner à leur principauté, devenue souveraine, les caractères d'un État. Il serait étonnant que de ce conflit de faits et d'idées rien n'ait pénétré dans la Vulgate où prétend s'énoncer de façon intemporelle l'idée impériale.

La tradition impériale a la valeur d'un idéal ancien vague et puissant qui s'est précisé et n'est point demeuré immuable. C'est au moment où décline l'ordre féodal qu'on lui prête, avec une pleine valeur éducative, une efficacité totale. C'est à ce même moment que ses protagonistes combattent âprement les Légistes serviteurs de l'État dont les théories inspirèrent le fondateur de l'unité chinoise, le Premier Empereur. Il y a peu de chances que l'idée d'État ait présidé, obscurcie par la suite, au début de cette tradition.

*

* *

Cette présomption est-elle infirmée par l'examen de ce que l'histoire politique de la Chine ancienne laisse connaître d'elle ?

Parmi les Annales officielles des seigneuries, très peu nous sont parvenues. Che Houang-ti, lorsqu'il détruisit les principautés rivales, voulut aussi détruire les titres des seigneurs. Il ordonna de brûler leurs annales. Seules furent conservées les annales de ses propres ancêtres, les seigneurs de Ts'in. Elles ont été recueillies par Sseu-ma Ts'ien dans ses « Mémoires Historiques » : elles étaient, au dire de l'historien, incomplètes et fautives. Les annales de la principauté de Lou (le « *Tchouen ts'ieou* ») ont, comme la plupart des œuvres qui servaient à l'enseignement de l'École confucéenne, reparu après la chute rapide de la dynastie Ts'in, fondée par Che Houang-ti, au temps des premiers empereurs Han. Il est généralement admis que nous en possédons un texte authentique et correct dans l'ensemble. D'autres chroniques, connues sous le nom d'Annales écrites sur bambou « *Tchou chou ki nien* » ont été découvertes dans une tombe en 281 de notre ère. On peut difficilement contester leur authenticité, mais on ne peut nier qu'elles n'aient été fâcheusement remaniées au cours des premiers travaux d'édition. Elles forment un ouvrage composite et comprennent, à la suite d'une sorte d'introduction remontant jusqu'aux plus vieux âges, des annales qui semblent d'abord (depuis 771) se rapporter à la seigneurie de Tsin, puis à la principauté de Wei, l'une des trois principautés nées d'un démembrement de Tsin. Ces différentes Annales débutent sensiblement à la même date (commencement du VIII^e siècle avant J.-C.) au moment même où la chronologie chinoise semble prendre quelque précision. Leurs renseignements laconiques permettraient tout au plus d'accrocher quelques noms propres à quelques dates, ce qui ne constituerait qu'une illusion d'Histoire si elles n'étaient pas complétées par une œuvre privée, le « *Tso tchouan* », dont j'ai déjà signalé l'intérêt concret. Mais l'étude des sources du « *Tso tchouan* » n'est point faite. Si la valeur est immense pour la connaissance des mœurs, il n'est point sûr qu'elle soit aussi grande pour celle de l'histoire politique.

Deux remarques méritent l'attention. En premier lieu, les Annales que nous avons conservées commencent après (ou ne méritent leur titre qu'après) la date où la Maison royale des Tcheou dut, sous la pression des Barbares, déplacer sa capitale vers l'est, quitter le Chen-si et s'installer dans le Ho-nan. En second lieu, à partir de la même date, nous n'avons aucun renseignement direct sur l'activité du suzerain. On ne peut donc tenter d'écrire l'histoire politique de la Confédération chinoise qu'à partir du moment où il n'y a aucun moyen d'y faire figurer celle de ses suzerains. Si l'on était réduit aux seuls faits historiques, on se trouverait placé devant une alternative, tout choix étant arbitraire.

Une période historique (que les Chinois, la désignant à l'aide du titre de leur chronique la plus vénérée, appellent la période *tch'ouen ts'ieou*) paraît remarquable, d'une part, par des luttes soutenues, surtout à ses débuts, contre les Barbares du Nord par quelques seigneuries puissantes, et, d'autre part, par des conflits dont l'action se passe surtout dans le Ho-nan, au cœur de la Confédération chinoise ; et qui mettent aux prises des seigneuries puissantes en petit nombre, mais appuyées sur un assez grand nombre de seigneuries petites ou même minuscules. Pendant toute cette période qui s'étend jusqu'au début du VI^e siècle, il semble que le suzerain, dont il est rarement parlé, est entouré d'un certain respect et traité avec quelque ménagement. A la période dite *tch'ouen ts'ieou* succède la période dite des Royaumes Combattants, nom tiré du titre d'un recueil de discours, le « *Tchan kouo ts'e* », mot à mot : conseils donnés aux seigneuries combattantes. Cette deuxième période, qui se termine au troisième siècle par l'unification impériale, paraît remarquable, d'une part, par de grandes luttes mettant aux prises, non seulement dans le Ho-nan, mais dans toutes les régions avoisinantes, des seigneuries qu'on peut appeler « royaumes » car leurs chefs usurpent le titre de roi (*Wang*). Ces seigneuries sont en très petit nombre, et les Chinois appellent leurs luttes : celles des Six ou des Sept Royaumes. Ces luttes ne ressemblent plus que faiblement aux vieilles batailles féodales. Elles se terminent non par des compositions, mais par des annexions. Elles ne sont plus simplement affaires de prestige. Les « conseillers » des « Royaumes Combattants » sont des diplomates qu'appuient des légistes. Le « Conseil des Vassaux » est remplacé par un « Conseil privé » et les préceptes traditionnels y sont toujours primés par la raison d'État. D'autre part, mais surtout à la fin de cette période, une pression violente des Barbares, qui coïncide avec la puissance toute neuve prise par une Confédération *Hiong-nou*, semble obliger les Chinois à unir leurs efforts. C'est assurément parce que les dynasties Ts'in et Han surent brillamment combattre les Huns et disloquer leur confédération que la Confédération chinoise accepta de subir l'unité impériale.

Depuis les débuts de l'ère chrétienne, il est arrivé à peu près aussi souvent que, sous la pression des Barbares, la Chine s'unifie et prenne figure d'État ou, qu'au contraire, l'irruption des Barbares y provoque un morcellement parfois extrême. Dans l'antiquité, on peut le présumer, ce phénomène périodique qu'est la formation de grandes confédérations barbares en Asie Centrale, n'a pas dû se produire moins souvent que dans les temps modernes. Du choc des Barbares et des Chinois qu'est-il alors résulté pour ces derniers ? Morcellement ou unification ? Telle est l'alternative *théorique* où conduit l'examen de nos maigres documents historiques. Il est clair qu'avec leur seul secours il serait arbitraire de choisir. Nous ne pouvons dire si la lutte conduite contre les Barbares par des rois Tcheou, juste avant l'époque où commencent les chroniques seigneuriales, témoigne d'une tendance à l'unification qui fut suivie d'un morcellement politique.

Autrement dit, nous n'avons aucun moyen de déterminer les *origines* historiques de l'Ordre féodal qui règne en Chine à partir du VIII^e siècle avant notre ère.

Nous devons nous garder de toute hypothèse d'ordre historique. Bien plus intéressante que pareilles hypothèses est la constatation que la Chine ancienne (et même moderne) offre un domaine merveilleux pour l'étude de ces phases où la cohésion sociale semble tantôt s'accroître, tantôt se relâcher : c'est en pareils moments que peuvent être le plus aisément observées et analysées les formes variables que prennent la discipline, la hiérarchie, l'autorité. Mais il y a intérêt à reconnaître le milieu social où vont porter les observations. Pour procéder à cette reconnaissance, nos documents, le *Tso tchouan*, en première ligne, nous offrent, à défaut de renseignements précis sur l'histoire politique, des indications variées que les progrès de diverses disciplines permettent de contrôler. Les anecdotes du *Tso tchouan*, comme les sondages des archéologues et des préhistoriens, montrent qu'il a fallu de longs siècles pour que s'atténue en Chine un état d'extrême morcellement.

La Chine de nos jours est un monde qui étonne par la variété de ses aspects — non moins que par l'unité de sa civilisation. A l'uniformité que présentent les gestes, les préceptes, les façons de dire, de se tenir, de se conduire, formules, métaphores, maximes, à l'unité que signalent les enseignements, les opinions, les modes, s'oppose une extrême diversité dans les genres de vie, les parlers locaux, les modes de groupements, les combinaisons de cultures, les formes d'exploitation, les usages de commerce, les procédés contractuels, les types de règlements... Partout où il y a des Chinois, et même dans les colonies lointaines où ils s'adaptent admirablement à de nouvelles conditions de vie, on reconnaît la *tradition chinoise*. Et partout, en Chine, un sentiment très conscient de cette tradition s'allie à un culte fervent de traditions particularistes. L'histoire montre que la large extension de la tradition chinoise est due aux efforts civilisateurs des premières dynasties impériales, Ts'in et Han, qui créèrent la Chine des dix-huit provinces. C'est seulement pendant la période *tch'ouen ts'ieou* que la civilisation chinoise commence à rayonner dans le bassin du Yang-tsé. La vieille confédération chinoise occupait — et non pas entièrement — le bassin du Fleuve Jaune. La « Fleur Centrale » ne dépassait guère les provinces limitrophes du Ho-nan. Dans ce domaine étroit (aujourd'hui marqué par une certaine uniformité) la variété éclatait jadis. Au IV^e siècle avant J.-C. le Sage *Tchouang Tseu* prétendait — et sans doute son affirmation témoignait-elle de la pratique réelle — que le meilleur gouvernement était celui qui se fondait uniquement sur les dires des hameaux (*kieou li tche yen*) (2). Nul doute que, dès lors, la tradition chinoise ne fût déjà solidement constituée. Nul doute qu'alors la passion particulariste ne fût extrême — et solidement appuyée sur tout un ensemble de conditions de faits.

Tout laisse supposer qu'une *unité de culture s'est superposée à une vie de cantons*. — Si nous sommes sûrs que plusieurs dizaines de milliers d'années avant notre ère une civilisation paléolithique existait dans la Chine du Nord, nous ne savons encore à peu près rien sur elle. Dans la période néolithique qui suivit et sur laquelle les fouilles actuelles nous renseignent mieux, l'unité de l'outillage est, comme de juste, frappant. Mais, du Kan-sou au Tche-li, ont été exhumés des centres de production remarquables par leur originalité. D'autre

part, l'examen des restes humains prouve que, dès cet âge, et au moins dans le Ho-nan, la race chinoise se trouve en place ; et, pourtant, à l'âge des chroniques féodales, il apparaît que, dans les seigneuries les plus centrales, vivaient intimement enchevêtrées des populations dont les unes se vantaient d'être chinoises et taxaient les autres de barbares. J'ai donné, dans un précédent ouvrage (10), de nombreux exemples de ces imbrications. Je me bornerai à rappeler qu'en plein Ho-nan, et touchant presque les faubourgs de la Capitale dans laquelle la mythique impériale voit le centre de diffusion de toute civilisation, des groupements barbares occupaient d'importantes positions stratégiques. C'est que la Chine n'était point encore une étendue magnifique de cultures continues. La Chine ancienne s'étendait sur des régions d'alluvions et des plateaux couverts de löss que seul un travail opiniâtre a pu aménager en terres cultivables. On s'expose à blesser des savants indigènes (par ailleurs très distingués, mais auxquels la vénération de l'idée impériale inspire un orgueil fort chatouilleux), lorsqu'on leur présente, pris à des livres qu'ils révèrent, des passages démontrant que, si la Chine méridionale était jadis une région boisée à circulation difficile où abondaient les bêtes féroces, la Chine du Nord, malgré la richesse de ses alluvions ou de son löss, n'a point été facilement domestiquée par leurs ancêtres. A ces savants de choisir entre leur respect pour les dogmes traditionnels et leur respect pour leurs livres classiques : aussi bien leur orgueil national pourrait-il trouver quelque satisfaction quand on leur montre combien d'efforts ont dû dépenser les Chinois pour posséder et faire la Chine. Les Anciens manifestaient plus de reconnaissance pour le travail des aïeux qui avaient peiné à défricher les steppes couvertes de chardons des plateaux de löss, et à extirper dans des bas-fonds alluviaux mal drainés des brousses inextricables ; aux temps féodaux, on savait encore qu'il fallait, au début de chaque campagne agricole, reprendre ce dur travail de défrichement. Il fallait gagner les champs sur la nature et sur ceux qui vivaient encore en barbares ; il fallait protéger des Barbares et de la nature les terroirs domestiqués par d'étroites communautés de pionniers. Les domaines cultivés par les paysans, défendus par les nobles, étaient étroitement bordés par des marches incultes où vivaient les Barbares. Ces marches étaient les terrains de chasse du Chef, et l'on considérait comme gibier du Chef les Barbares à qui l'on prêtait une nature quasi animale. Dans les provinces les plus anciennement chinoises, seigneuries chinoises et marches barbares sont restées longtemps enchevêtrées. Les diverses seigneuries ne se sont rapprochées qu'après avoir, par un travail séculaire, domestiqué (un même mot, « *fou* », dit la chose) les terres et les populations incultes.

Le territoire de l'ancienne Chine se présente géographiquement comme très morcelé — plus favorable à un développement par cantons isolés que par larges unités de peuplement. Sur les plateaux couverts de löss (tout un ensemble de faits le montre), les Chinois ont d'abord vécu en *cliff-dwellers*, sur d'étroites terrasses. Elles étaient isolées les unes des autres par des bas-fonds marécageux (où les hommes ne se risquaient guère car les tigres et les loups y pullulaient, dit-on), et, vers le haut, par les étranglements des

plateaux rongés par l'érosion souterraine. Du VIII^e au IX^e siècles, on voit au Chen-si et au Chan-si les seigneurs de Ts'in et de Tsin travailler inlassablement avant de réussir à grouper en des unités (qui sont devenues des unités provinciales) une masse de cantons où dominaient des éléments qualifiés tantôt de Barbares et tantôt de Chinois. Il ne faut pas croire que les seigneurs les plus puissants disposaient d'une grosse masse humaine. La densité de la population est, aujourd'hui encore, très inégale dans les pays chinois où vivent mêlés Chinois et Barbares : considérable dans les plaines ou les plateaux mis en culture, elle devient très faible sur les hauteurs où les Chinois hésitent à pénétrer. Elle devait jadis être assez forte dans les communautés chinoises vivant dans des sortes de bastions bloqués par les Barbares. Ces communautés, éloignées les unes des autres, ne trouvaient de secours qu'en elles-mêmes. Ainsi s'expliquent certains caractères de l'ancienne économie agricole : chaque canton vise à tout produire par lui-même et il ne consent point à exporter les denrées qu'il produit. Il y a, en règle générale, variété de cultures et économie fermée. Les communautés subsistent difficilement et craignent de payer cher tout essai d'extension. On nous raconte qu'au VII^e siècle, les seigneurs de Leang essayèrent de créer un domaine dans les régions restées barbares, aux abords du Fleuve Jaune, entre Ts'in et Tsin.

Il leur fallut pour cela tenter de créer des villes-refuges, mais ils manquèrent d'hommes pour les garnir, ce qui amena la chute de leur Maison. Plus favorables étaient peut-être les conditions dans les terres d'alluvions. Les cultures y étaient, cependant, perpétuellement menacées par des inondations désastreuses. Ce n'est pas sans raison que les Chinois ont fait du héros qu'ils considèrent comme le fondateur de la royauté, Yu le Grand, premier roi de la dynastie Hia, un ingénieur et un saint, qui sut réduire au devoir le Fleuve jaune. Une des métaphores par lesquelles s'exprime l'idée impériale compare les feudataires apportant leur tribut au suzerain aux fleuves qui se rendent à la mer avec calme et majesté. Le Fleuve Jaune est un torrent qui isole et fait fuir de ses bords les villes. Les seigneurs n'avaient guère de facilités pour apporter leur tribut dans un pays comme la Chine du Nord où l'extrême difficulté qu'il y a à construire des voies de communication a été et demeure la plus grande gêne. Tous les Souverains qui ont voulu faire de la Chine une unité puissante ont été des constructeurs de canaux et de routes. Pour construire des canaux rapidement envasés et des chaussées éphémères, ils ont dû lever d'immenses troupes de corvéables et certains sont tombés pour avoir demandé à leurs peuples un effort jugé excessif. C'est un fait significatif que le premier grand constructeur de chemins dont l'existence ne soit pas légendaire fut celui qui se glorifiait d'avoir détruit les murs, les barrières, les péages féodaux : le Premier Empereur. Il fut imité par les Empereurs Han et l'on voit bien, dans les deux cas, que les chaussées impériales avaient un intérêt militaire. Elles permettaient de stocker dans des greniers centraux les tributs (effectivement perçus) de grains destinés à approvisionner les armées qui défendaient la Chine, désormais unie, des Huns alors rassemblés en une Confédération puissante.

L'aménagement agricole du sol, difficile et lent à réaliser, n'a fait, comme le peuplement, de progrès véritable que peu avant la fondation de l'Empire par la dynastie des Ts'in. Voici comment Sseu-ma Ts'ien rend compte de la puissance qui permit à Che Houang-ti d'unifier la Chine :

« Le prince de Han, apprenant que la Seigneurie de Ts'in réussissait bien dans ses entreprises, voulut l'épuiser et ne pas lui permettre de diriger ses attaques du côté de l'est. Il envoya donc un ingénieur hydrographe, nommé Tcheng Kouo, qui conseilla traîtreusement (le prince de) Ts'in et l'engagea à percer un canal qui mènerait les eaux de la rivière King, à partir de la montagne Tchong à l'ouest et depuis Hou-k'eu, tout le long des montagnes du nord, pour les déverser à l'est dans la rivière Lo ; le parcours serait de plus de trois cents *li* ; on se proposait de s'en servir pour l'irrigation des champs. Les travaux étaient à moitié exécutés lorsque la ruse fut découverte. (Le prince de) Ts'in voulut tuer Tcheng *kouo* ; mais celui-ci lui dit : « Au début, j'étais un traître ; cependant quand le canal sera achevé, ce sera aussi un profit pour Ts'in ». (Le prince de) Ts'in approuva ces paroles et, en définitive, il le chargea d'achever le canal. Quand le canal fut achevé, on s'en servit pour emmener les eaux stagnantes et pour irriguer les champs couverts de salpêtre sur un espace de plus de quatre millions d'arpents (*meou*) ; sur toute cette étendue, on eut des récoltes de soixante-quatre boisseaux (*teou*) par arpent. « Alors le pays à l'intérieur des passes [c'est ainsi qu'on appelait le pays de Ts'in, en raison de la difficulté de son accès : il ne communiquait avec l'extérieur que par des passes étroites et faciles à garder] devint une plaine fertile et il n'y eut plus de mauvaises années. Ts'in fut, à cause de cela, riche et puissant et, en définitive, il conquit les seigneurs. »

L'intérêt de ce passage est considérable et multiple. Il montre que jusqu'au début du III^e siècle, on considérait comme des entreprises chanceuses les travaux accomplis pour assainir et irriguer les bas-fonds où s'étalent aujourd'hui les cultures les plus prospères ; il montre que ces grands travaux ne purent être accomplis que par des seigneuries déjà très puissantes et où l'on avait déjà une idée du rôle de l'État, et, avec elle, une politique de peuplement ; il met enfin en évidence un fait essentiel : ce fut sur des terres nouvelles conquises sur la nature par l'État, grâce à une politique de grands travaux, que furent installés les paysans auxquels les seigneurs de Ts'in donnèrent à la fois le droit de propriété sur la terre et celui de figurer à titre de véritables soldats dans leurs armées. Le système domanial prend fin en Chine au moment où l'on cesse d'y vivre par cantons isolés et où les cultures commencent à former une étendue continue.

Quelques siècles plus tôt, les Chinois (en dépit des leçons de Yu le Grand), loin d'avoir l'idée des grands travaux qui ont fait la terre chinoise, arrivaient

péniblement à subsister en combinant avec les bénéfices de la chasse les ressources de pauvres cultures. Mais, au reste, que nous dit de Yu le Grand le même Sseu-ma Ts'ien ? Il le montre obligé par les inondations à se déplacer sans cesse, suivi de deux acolytes dont l'un nommé Heou Tsi, le Prince Millet, était le Maître des Cultures, et dont l'autre, que secondaient quatre compagnons, nommés Sapin, Tigre, Ours, Ours rayé, était Maître des Forêts et des Chasses.

« Grâce à mon Forestier, disait Yu le Grand, je donne à la multitude du riz et de la viande fraîche... Grâce à mon Prince Millet, je lui donne la nourriture qu'elle a peine à se procurer. »

Et nous savons, en effet, que, dans les seigneuries, quand elles ne cherchaient point à faire figure d'États, les plus proches vassaux et les véritables seconds du Chef étaient, ancêtres des Ministres de l'Agriculture et de la Guerre, l'Intendant des champs et l'Intendant des Forêts. Dans les seigneuries assez puissantes pour faire figure dans des fédérations de seigneuries, les paysans affectent de se désintéresser des choses militaires : « C'est aux mangeurs de viande d'en délibérer » disent-ils. Eux ne mangeaient guère que du millet. La viande fraîche était une nourriture noble réservée aux guerriers, — éleveurs et chasseurs que dirigeait l'Intendant des Forêts. C'est un fait significatif que, jadis, du Maître des Forêts et des Chasses dépendait aussi le riz. Le riz, dans la Chine ancienne (comme aujourd'hui chez les Barbares du Sud) n'est point destiné à apaiser la faim. Il sert surtout à faire une boisson. Cette boisson, réservée aux Ancêtres, aux Anciens, aux Chefs, est une boisson anoblissante, comme la viande est une nourriture anoblissante. Or, il y a peu de chances (bien que l'idée ait été soutenue) que la civilisation chinoise soit née dans les grands deltas propres à la culture du riz. Les terres mouvantes et menacées de ces deltas n'ont été gagnées pour la culture et pour le riz qu'après des efforts dispendieux et tardifs. La côte alluviale où divaguait le Fleuve jaune n'est devenue riche et peuplée qu'à la fin de l'âge féodal, et la Chine n'a atteint sa frontière maritime que lorsque Che Houang-ti a fondé l'Empire. De nos jours encore, dans la Chine du Sud et sur ses confins méridionaux, la culture du riz est une culture de montagne qu'excellent à pratiquer, refoulées sur les hauteurs par l'expansion chinoise, diverses populations arriérées, lesquelles ne diffèrent sans doute guère de celles qui vivaient jadis, refoulées dans les marches qui enserraient les agglomérations chinoises. Le système de culture du riz conservé par les Barbares implique un état seminomade. Les populations se déplacent, déboisant un coin de forêt qu'elles cultivent pendant quelques années, puis abandonnent. C'est le système du « *fray* » (11) ou des défrichements par brûlis. Les Chinois connaissaient bien ce procédé qu'ils désignent par l'expression « labourer au coupe-coupe et sarcler par le feu (*tao keng houo neou*) ». Ils en connaissaient un autre, mieux adapté aux terres basses, et où le brûlis était complété par l'irrigation. Aux premiers siècles avant notre ère, ils pratiquaient encore ce second système qu'ils désignaient par l'expression « labourer par le feu et sarcler par l'eau » (*houo keng choueï neou*). Dans les deux cas, le « labourage », qu'il se fasse avec le coupe-coupe ou la charrue correspond à un débroussaillage et le

« sarclage », qu'on y utilise l'eau ou le feu, a pour fin d'empêcher la reprise de la végétation naturelle. Variable dans le détail, selon qu'on peut ou non s'aider de l'irrigation, le travail de défrichement par lequel débute toute campagne agricole est inauguré par un incendie. Ce thème technique donne toute son importance à un thème mythique. L'inventeur de l'agriculture, Chen-nong [le Laboureur (= défricheur) divin] est un dieu du feu. Il est même remarquable qu'il ne soit pas seulement le patron de l'agriculture, mais encore celui de tous les arts du feu, et révérendu, à ce titre, par les forgerons. Dans un précédent ouvrage (12), j'ai longuement défendu l'hypothèse que le développement des arts du bronze était un élément décisif de l'évolution dont procède avec un Ordre féodal l'opposition des nobles et des paysans. Un ensemble de termes techniques et mythiques montre que les secrets de la puissance furent acquis dans un milieu de confréries ; dans ces milieux fut exaltée la valeur des prestiges qui sont à la base d'une organisation militaire ; mais les confréries maîtresses des arts du feu commencèrent par se recruter dans les milieux de défricheurs qui, armés du coupe-coupe ou du feu, conquéraient des champs sur la nature. Cette vie de pionniers quasi nomades qui persiste dans le sud de la Chine, était, selon toute apparence, la règle dans de larges portions du vieux domaine chinois. La tradition ne ment pas lorsqu'elle prétend que les établissements et les chefferies furent, au début, innombrables. L'Histoire signale sans doute le terme d'une longue évolution lorsqu'elle nous montre qu'à la fin de la période *tch'ouen ts'ieou* les annexions auxquelles procèdent quelques grandes seigneuries commencent à faire cesser un état de morcellement.

Seul cet état de morcellement peut permettre de comprendre les thèmes qui servirent aux Chinois pour construire une représentation grandiose de l'Univers. Quand la houe plutôt que la charrue eut remplacé le coupe-coupe dans les défrichements, les cultures des anciens Chinois, faites aux abords mêmes des établissements humains, conservèrent les traits propres aux cultures maraîchères. On cultivait non pas des « longs champs » mais des champs carrés. Aux environs de bourgades murées ou de hameaux enclos de haies vives, les cultures étaient divisées en carrés. Au début de chaque campagne agricole, on refaisait ces divisions, coutume imposant l'idée que les modes d'appropriation du sol se ressemblaient encore des pratiques propres à un âge de semi-nomadisme où les communautés partageaient entre leurs membres les champs sitôt préparés pour une nouvelle récolte. Des associations étaient formées et les neuf champs entre lesquels on divisait un grand carré de culture étaient affectés à un groupe de familles. C'est de cette division en neuf carrés qu'est sortie la représentation du *T'ien hia*, de la Terre humanisée, divisée en neuf provinces et pourvue d'une forme carrée. Au centre des neuf champs, le neuvième carré fournissait, dit-on, cultivé en commun, les produits réservés au seigneur local. De même, le carré central du *Tien hia* est, en théorie, le domaine du *T'ien tseu* ; sa capitale en marque le centre religieux. On sait déjà que le *T'ien hia*, seul recouvert par le ciel (*T'ien*) se continue par de vagues espaces ; dans ces frontières du monde errent les Barbares que, seule, la Vertu du suzerain peut arriver à domestiquer (*fou*) —

projection dans le monde des mythes des marches incultes bornant les petites chefferies où les « gens du commun » hésitaient à s'aventurer et qui formaient le terrain de chasse du Chef et de ses fidèles. — Si savante que puisse paraître la notion de *T'ien hia*, si puissante qu'ait pu être l'idée impériale, la terre chinoise, aux temps qui nous intéressent, n'est point encore *humanisée* dans toutes ses parties ; elle subit encore un travail d'aménagement dont le succès sera la condition de l'unification politique.

*

* *

La Confédération chinoise est une agglomération mouvante de seigneuries, d'importances diverses et variables, qui tantôt ressemblent à d'humbles chefferies, et tantôt ont la puissance d'unités provinciales où se créent des administrations d'État, où, déjà, la raison d'État parle en maîtresse. Si l'on voulait tenter de découvrir les *origines* historiques d'*institutions* (méritant l'appellation de) *féodales*, on risquerait dans cette recherche (d'ailleurs vaine en soi) d'être trahi par les documents. Mais tout autre est mon dessein, et, pour ce dessein, les documents et les faits dont je dispose présentent de grands avantages. Il s'agit de reconnaître l'importance de *faits de transition* montrant les modalités diverses dont peuvent s'accommoder les principes de la cohésion sociale. Il s'agit de reconnaître sur quoi se fondent des formes particulières de hiérarchie, d'autorité, de discipline. Tout cela pourra être analysé dans la période assez longue où l'on peut suivre, dans les milieux assez divers, la vie morale de la Confédération chinoise. Dans cette période que l'on peut tout aussi bien envisager, selon le point de vue, comme un temps de dissolution et d'anarchie ou comme une période d'activité créatrice, un principe d'unité manifeste sa force. Nous avons la chance d'être en mesure d'analyser cet idéal. Commençons en essayant de définir l'idée qu'on se faisait du Suzerain ; cherchons à mettre en évidence la nature et la force des tendances qui poussent à concevoir la discipline sociale comme émanant d'une source unique d'autorité.

*

* *

III

Le suzerain

Jusqu'à l'avènement du Premier Empereur, nul seigneur, grand ou petit, ne semble accorder au Fils du Ciel une importance politique qui lui soit propre. Nul, non plus, parmi les plus ambitieux, n' imagine que la Confédération chinoise pourrait se passer d'un Suzerain. Les plus arrogants rêvent tout au plus de voir le Ciel transférer à leur propre Maison le « Mandat » « *ming* » royal. Quels sentiments traditionnels éveille ce Mandat ? Comment se figure-t-on le Suzerain ? Quelles prérogatives lui attribue-t-on ?

*

* *

La doctrine traditionnelle relative au Suzerain semble pouvoir s'énoncer assez brièvement. Elle renferme cependant des éléments assez variés, sentiments ou idées d'esprit archaïque ou d'al lure déjà fort savante. Elle revêt même des aspects assez différents selon les Écoles qui ont précisé les doctrines politiques de la Chine ancienne.

Marquons d'abord en peu de mots les thèmes essentiels de la tradition. L'Ordre universel, c'est -à-dire l'Ordre du *Tien hia*, repose uniquement sur la sainteté du *T'ien tseu*. Aussi, le Fils du Ciel a-t-il seul (en théorie) le droit de se qualifier d'« Homme Unique » (*yi jen*). S'il *doit* se qualifier ainsi, c'est qu'il *doit* se présenter comme le seul animateur du *T'ien hia* ou, plus précisément, se reconnaître comme l'*unique responsable* de tout ce qui se produit « sous le Ciel ». Il est à la fois l'auteur de tout péché, l'émissaire de toute expiation, le bénéficiaire de toute grâce, le principe de toute-puissance. La sainteté de son Mandat lui confère une puissance totale, mais une puissance pure, qu'ex prime, dans le parler philosophique, le terme « Tao ». Le *Tao*, Céleste ou Royal, se confond avec une force prestigieuse d'animation, qui commande le Tout et le détail du Tout, sans avoir à se dépenser dans le détail. Le Ciel ne parle ni n'agit, et cependant les quatre saisons suivent leur cours. De même, celui à qui le Ciel a donné son Mandat et qu'il traite comme un Fils, doit, agissant comme un fils qui ne se permet point de se conduire autrement que le père, ne s'immiscer dans aucun détail et, cependant, il doit assurer le cours régulier de toutes choses. Il doit régenter, mais sans administrer, non seulement les êtres humains, mais tous les êtres. Il suffit pour cela qu'il se conforme entièrement à la Voie du Ciel, au « *T'ien Tao* ».

Des idées si fermes et qu'on peut formuler de manière si abstraite, sont riches, évidemment, d'un contenu élaboré par une tradition savante de pensée.

Elles doivent cependant leur force à des sentiments à la fois archaïques et vivaces qui se traduisent en mythes et en légendes.

La sainteté dont est revêtu le Fils du Ciel ne diffère que par une sorte de grandissement lyrique et philosophique de celle dont est revêtu dans son canton tout chef, ou, dans son entourage, si minuscule soit-il, le plus humble des saints populaires. Nous devons à *Tchouang Tseu* une anecdote significative où le ton ironique et sectaire ne doit point masquer le côté d'observation vécue. Abandonnant tout train de vie luxueux, un sage se réfugie à la campagne et y mène l'existence la plus fruste. Cette modestie fait affluer les disciples ; la retraite du sage s'emplit comme un lieu de pèlerinage ; pour le pays quelle source de prospérité (*jang* = abondance des moissons) ! Le sage, comme il se doit, se désole modestement — mais, comme de juste, les disciples exultent lorsqu'ils voient les gens du pays se décider à traiter leur Maître « tout comme un Chouen ou un Yao ». Ils ont proclamé : « N'est-ce point un homme saint (*cheng jen*) ? Ne faut-il pas que tous nous le propitions comme une incarnation (*che*) des aïeux, et, qu'en faisant notre dieu local du Sol (*che*) nous voyions en lui (notre Prince) Millet (*Tsi*) ? »

Toute agglomération avait pour patron un dieu du Sol : c'était, le plus souvent, dans les hameaux rustiques, un arbre puissant et vénéré autour duquel se tenaient les grandes réunions paysannes, celles où l'on pacifiait les procès, concluait les mariages et provoquait, au temps du renouveau, les réincarnations des ancêtres. Dans les grandes seigneuries, la mémoire du Fondateur de la Maison princière était parfois entretenue par le respect dû à l'arbre sacré au pied duquel ils avaient dû se tenir jadis pour présider aux frairies et aux plaids. Toute ville seigneuriale englobait un lucus sacré et avait pour centre les Autels du Sol et des Ancêtres dont les cultes étaient étroitement liés. Le Seigneur était chef de ces cultes ; et c'était en lui ou en quelqu'un des siens que, revêtant une forme humaine pendant les cérémonies du culte, venaient prendre corps (*che*) les génies protecteurs de la race et du terroir. Aussi, le terme *chen* qui sert à qualifier ces génies peut servir à qualifier tous ceux qui possèdent quelque autorité. Et, de même, les mots Roi « *Wang* » Souverain (*Ti*), Auguste (*Houang*) qui servent de titres aux suzerains ou aux souverains mythiques, figurent dans les titres donnés aux ancêtres méritant un culte — les deux derniers servant aussi d'épithètes au Ciel. La Sainteté qui fonde l'autorité du Fils du Ciel est de nature religieuse, et l'on comprend que son efficacité soit totale. Elle régent tout aussi bien la nature et les hommes. Elle est tout autant principe d'abondance (*jang*) que principe d'ordre, de paix et d'équilibre (*p'ing*). Mais, magnifiée chez le Fils du Ciel, elle n'est point en lui d'une autre qualité que chez le chef le plus humble. Le Fils du Ciel vénère le Ciel comme son Père et sa Mère, et tout dans le *T'ien hia* doit le vénérer lui-même comme un Père et une Mère, car dans la cité comme dans la famille, et dans la vie mythique comme dans la vie réelle, c'est toujours un couple qui possède de façon indivise l'autorité. Mais les termes « *fou mou* » que je rends, selon l'usage, par Père et Mère et qu'il vaudrait

mieux traduire par « Patron » et « Matrone » ou par « Seigneur » et « Dame », sont encore employés (même à l'époque des Han) pour désigner les ménages de sorciers chargés de propitier toutes les puissances dont procède la fortune d'un lieu et qui étaient, pour cette raison, revêtus d'une autorité seigneuriale. Le mâle, dans ces ménages, est souvent qualifié de *kong* ; *kong* qui signifie « mâle » aussi bien que « Père », signale le plus haut grade (nous traduisons alors par « duc ») dans la hiérarchie seigneuriale. Il vaut aussi et surtout pour désigner tout titulaire de l'autorité seigneuriale ; chaque seigneur, si petite soit sa chefferie, y mérite le titre de « kong ». Puissances divines et puissances humaines ne s'opposent pas ; pouvoirs religieux et pouvoirs magiques se distinguent malaisément. Tout au plus, les potentats féodaux se déchargent-ils sur des seconds (qui peuvent être tout aussi bien des grands vassaux ou des sorciers ou des sorcières) des devoirs d'expiation qu'implique leur responsabilité totale. Ils peuvent, en fait, faire passer la responsabilité (*yi*) sur des *doublures*, mais, en droit, la responsabilité leur appartient entièrement, comme entièrement la sainteté. Seul (car le Ciel est *un*) le Fils du Ciel mérite l'appellation d'Homme Unique et, cependant, croyances et coutumes le montrent, tout Chef est, dans son domaine, l'Homme Unique.

Génies et dieux, prêtres et sorciers possèdent la même sainteté par laquelle s'exprime la fortune d'un domaine. Les mêmes vertus magico-religieuses se trouvent à l'origine du pouvoir de tout seigneur, suzerain compris. Seulement, grâce à un travail savant d'élaboration, ces vertus ont pris, prêtées au suzerain, une incomparable splendeur. Pour les magnifier, mythes et poésie ont fourni leur concours. Le Ciel est, pour le suzerain, un « Père », entendez : un seigneur. « Fils du Ciel » n'est qu'un titre. Les fondateurs des dynasties royales (ceux aussi d'ailleurs, de certaines maisons seigneuriales puissantes) sont de véritables Fils du Ciel. C'est que la poésie est intervenue. La poésie de cour, utilisant de vieux thèmes folkloriques, a réussi à présenter comme d'augustes miracles les naissances de ces héros. C'était un thème banal que celui des réunions en pleine campagne et des naissances d'un premier-né obtenu par ce que les voisins barbares de la Chine continuent d'appeler un « mariage dans la brousse ». La Mère de la Race des Yin, la Mère de la Race des Tcheou obtinrent leur premier-né en allant, au printemps, se promener dans la campagne. L'une mit le pied dans le pas d'un géant, l'autre gagna, dans un tournoi champêtre, puis avala un œuf d'hirondelle. Le « *Che King* », dans des poèmes écrits à la gloire des maisons de Yin et de Tcheou, laisse entendre, en des vers subtils et émouvants, que le pas du géant était celui du Souverain d'En Haut, que l'hirondelle était descendue sur l'ordre du Ciel. L'une des Vierges-Mères qui reçut la faveur du Ciel mit au monde son premier-né « sans rupture, sans fissure, sans mal, sans lésion » ; il vint au jour « comme l'agneau d'une brebis » : à conception miraculeuse, naissance sans souillure. Aussi les savants pouvaient-ils affirmer : « les Mères des *Chen cheng* (saints divins) de l'antiquité, émues par le Ciel, enfantèrent des fils que, pour cela, on appela *T'ien tseu* (Fils du Ciel). » Cependant, un Chef n'est complet que s'il réunit en lui la Vertu du Ciel (le *T'ien tao*) et la Vertu de la

Terre (*Ti tao*). Les poètes nous montrent donc que le premier-né qui vint au monde, comme un agneau, sans souillure, dut passer ses premiers jours sur une litière où « bœufs et moutons le protégèrent », puis fut à nouveau abandonné en plein bois où des bûcherons le sauvèrent, et, enfin, sur de la glace où un oiseau vint le couvrir. Reconnu et adopté par les bêtes sauvages, les habitants des espaces boisés, les animaux domestiques, il était, grâce à un triple contact avec la Terre-Mère, qualifié pour présider à toute la vie d'un domaine, et, s'il ne mérita que le titre de Maître des Moissons, il eût pu, aussi bien, mériter le titre de Maître de Forêts. Tandis qu'en tant que Fils du Ciel, il possédait pleinement la Vertu Céleste (*T'ien tao*), il possédait aussi pleinement la Vertu terrestre (*Ti tao*) : il la possédait sous les deux aspects qu'elle doit prendre en celui qui exerce son autorité par l'intermédiaire d'un Chef des cultures et d'un Chef des chasses. Ici encore, c'est en partant de thèmes folkloriques — ceux qui s'inspirent du rite du dépôt de l'enfant sur le sol — que la poésie est arrivée à magnifier chez le suzerain un pouvoir qui, en soi, ne le distingue point d'un simple seigneur.

Des mythes plus savants, mais dont le point de départ n'est pas moins humble, ont encore servi à grandir le prestige du suzerain. Tout seigneur parcourt les frontières de son domaine, et les parcourt en chassant. Quand sont en scène des suzerains antiques, héros civilisateurs, le thème des tournées de chasse revêt une ampleur épique. Tous les souverains mythiques ont visité les bornes du « *T'ien hia* ». C'est ainsi que la Chine s'est constitué des *frontières idéales* que le travail des glossateurs travaillant la nomenclature a pu étendre jusqu'au Tonkin et au Gobi lorsque les dynasties impériales eurent poussé l'influence chinoise en territoires annamite ou mongol. Les tournées de chasse, selon que le héros a mieux conservé une allure de démiurge ou qu'on a davantage réussi à le parer d'un rôle d'administrateur, le montrent soit aménageant le Monde en l'arpentant, comme fit Yu le Grand qui soumit l'Univers à son pas (le pas de Yu : *Yu pou*), soit, divisant la Terre des hommes en la répartissant en zones ou en quartiers administratifs. Il est curieux de constater que ces zones s'appellent *fou*, du terme dont on se sert pour signaler la domestication des populations et des terres incultes ; il est curieux encore de noter que le terme *cheou*, qui sert à désigner les pays confiés à la garde d'un feudataire, sert aussi à désigner, avec les tournées de chasse, les devoirs de surveillance confiés à l'Intendant des forêts. Quand ils tournaient « sous le Ciel », les antiques suzerains ne manquaient point, affirme-t-on, de réunir, quartier après quartier, les feudataires des quatre Orient de l'Empire dont ils vérifiaient alors les insignes (*ho fou*). Ils ne manquaient point, non plus, de réunir les vassaux de l'Est au printemps, ceux du Sud en été, ceux de l'Ouest en automne et ceux du Nord en hiver. Conformément à une idée centrale de la mythologie chinoise, ils ajustaient ainsi les orientaux aux saisons, et, dociles à l'Ordre céleste, ils répétaient sur Terre la circulation du Soleil. C'est ainsi qu'en aménageant les régions terrestres, ils se conduisaient en Fils du Ciel. Un vieux poème l'affirme (13) :

*Aux saisons voulues, je visite les fiefs qu'il faut ;
L'Auguste Ciel, il faut qu'il me traite en Fils.*

Le même thème prend l'allure d'un grandiose mythe astronomique dans le cas de Yao que le « *Chou king* » montre déléguant aux quatre pôles de l'Univers quatre personnages (que l'Histoire raisonnable a mués en astronomes) chargés d'assurer la régularité des solstices et des équinoxes, du lever et du coucher du soleil. Ces quatre personnages, les Hi et les Ho, fils de la déesse Hi-Ho qui, tous les matins, lave le Soleil nouveau-né, ne sont que des incarnations du Couple solaire (14). Par eux est présente, écartelée aux quatre bouts du monde, la Vertu de Yao qui, lui-même, ressemblait au Ciel et au Soleil et qui avait pour double un Archer solaire. Au reste, tout Roi (*Wang*) est un Soleil, et la Reine a pour emblème la Lune, si bien qu'ils ne se réunissent que le quinzième jour du mois, jour où la pleine lune fait face au soleil. Un mythe, plus ambitieux encore, et dont pourtant les attaches rituelles paraîtront fort humbles, exprime ce qu'est la Vertu Royale (*Wang Tao*). La Vertu céleste (*T'ien tao*) éclate dans le Suzerain lorsque, imitant le cours du Soleil, il fixe les frontières idéales du *T'ien hia*. Quand il en fixe le Centre et fait de sa capitale le foyer de toute civilisation, il doit faire resplendir en lui la Vertu Royale. Un texte vénéré, le *Hong fan*, fort ancien quoique très savant, identifie la Vertu Royale à ce qu'il appelle l'Auguste Faîte *Houang k'i*. Et les étymologistes expliquent que le caractère *Wang* est fait pour montrer que le Roi (*Wang*), qui y est figuré par un trait vertical, a pour mission de réaliser l'union entre la Terre, l'Homme et le Ciel, figurés par des traits horizontaux. Depuis que les héros civilisateurs ont aménagé l'Univers, la Terre et le Ciel, jadis proches au point de se tenir embrassés, ne communiquent plus, du moins pour le commun des hommes. Ils ne communiquent qu'à des instants sacrés et grâce à la vertu de l'Homme Unique. Aussi Yao et de nombreux candidats à l'Auguste Faîte *grimpèrent-ils* au Ciel, mais, nous dit-on, en rêve. C'est que, jadis, dans les cantons chinois, les candidats au poste de chef étaient soumis, entre autres épreuves, à l'épreuve du mât de coq. Combinant le thème technique du gnomon, le thème politique de la capitale — centre du monde — et le mythe de l'Arbre de vie, les Chinois imaginaient, formant l'axe de l'Univers, en un point où rien, à midi, ne donne d'ombre, un arbre à neuf racines et à neuf branches qui allait des bas-fonds du monde (les Neuvièmes Sources) au Faîte du dais céleste (les Neuvièmes Cieux). Pour cet arbre, qu'ils appelaient le Bois dressé (*kien mou*), « les Souverains (*Ti*), disaient-ils, montaient et descendaient ».

Quels qu'aient été les éléments rituels et mythiques qui sont à la base de sa conception, le Faîte Auguste est devenu le symbole de la dignité propre au Suzerain. Cette dignité résulte d'une perfection faite de rectitude et d'impartialité et toute conforme à la situation élevée et centrale que le Roi doit occuper. Le Suzerain ne doit avoir ni haine, ni affection particulière. Rien en lui ne doit pencher ou sembler oblique. La Vertu Royale, c'est l'équité (*Yi*) ; le Suzerain a la position d'un arbitre. Le « *Hong fan* », où l'on trouve exprimées ces idées, forme un chapitre du *Chou king* qui, comme d'autres chapitres de ce livre où sont énoncées des idées analogues, paraît avoir été rédigé aux environs du VIII^e siècle avant J.-C. On accorde une antiquité analogue à un autre chapitre, « le Tribut de Yu » (*Yu kong*), dans lequel le thème des

Tournées de chasse et d'inspection se présente sous l'aspect d'un travail de répartition en circonscriptions administratives. Les hymnes du « *Che King* », où des poètes officiels chantent les naissances miraculeuses des Héros fondateurs qui furent des Fils véritables du Ciel, remontent sensiblement à la même époque. Ce fut celle, je l'ai dit, où des Fils du Ciel, tel le roi Siuan, donnèrent, en luttant contre des Barbares, un grand éclat à la Maison Royale.

Un des prédécesseurs de Siuan, le Roi Mou, est demeuré célèbre à la fois par les chasses qui le conduisirent au cœur de l'Asie centrale et par un rêve qui le fit monter jusqu'à la cour du Souverain du Ciel. Quant au roi Siuan, qui finit, malheureusement, puni par le Ciel pour un acte de démesure, l'Histoire lui reproche d'avoir procédé à un recensement du peuple. Mesure à la fois fiscale et militaire, le recensement est l'une des pratiques blâmées à titre d'innovations tyranniques chez les potentats qui, peu avant la fondation de l'Empire, voulurent transformer leur Domaine en État. Il est possible que les rois Tcheou se soient efforcés, à un moment favorable, d'ajouter à leur dignité de Suzerain un pouvoir politique effectif. Le fait remarquable est que, dans les écrits qui témoignent de leur gloire, l'accent soit mis, non pas sur les *prérogatives politiques* du Fils du Ciel, mais sur la *perfection toute morale* qui est, en propre, leur apanage. Le Fils du Ciel n'a point une autorité de commandement. Il a une position d'arbitre. Il fait rayonner « sous le Ciel » l'équité.

Les idées exprimées déjà de façon fort savante par les écrivains au service de la Cour royale ont été reprises et précisées, aux Ve et IV^e siècles avant notre ère, par l'enseignement donné dans des Écoles privées. Les plus célèbres de ces Écoles concurrentes sont celles qui se réclament de Confucius et de Mō tseu.. Les sectateurs de l'un et de l'autre Maîtres prétendaient opposer, toute pure, à des innovations pernicieuses, la doctrine traditionnelle des Anciens Sages. Il semble bien pourtant que leurs idées s'expliquent, pour une bonne part, par la lutte qu'ils menèrent contre des administrateurs qui, dans les conseils privés de seigneuries grandissantes, cherchaient à faire prévaloir la raison d'État sur les préceptes traditionnels. Mō tseu et Confucius appartenaient à la petite noblesse que, de plus en plus, les princes écartaient de leurs Conseils. Leurs disciples se recrutaient parmi les nobles malchanceux que le succès des techniciens de la diplomatie et de l'administration privait de tout emploi. Pourtant, dans les doctrines prêtées aux deux Maîtres, des tendances novatrices se mêlent à un tour d'esprit conservateur. Ce n'est point sans les déformer qu'on emprunte au passé des modèles de conduite. L'en seignement des deux Écoles apporta un certain renouvellement à l'idée impériale.

L'originalité de Confucius (dont la pensée est difficile à distinguer de celle de ses premiers disciples) se résume dans le sentiment que l'homme doit être l'objet propre du savoir. Le Maître tendait à rejeter comme vaine toute spéculation sur l'Univers et cherchait dans un esprit humaniste à présenter une doctrine du « bien public ». Il demeure donc fidèle à la tradition déjà ancienne qui poussait à rédiger en termes d'Histoire raisonnable les légendes qui

faisaient connaître les antiquités nationales. Il est fidèle à la tradition du *Chou king* mais il en accentue l'esprit. Les grands héros de l'École confucéenne sont Yao et Chouen. On dépeint ces anciens souverains sous l'aspect de sages, ou plutôt de « gentilshommes » (*kiun-tseu*), uniquement attachés à se conduire en toutes choses comme doivent le faire des êtres civilisés (*wen*). Plutôt que de procurer l'abondance et de défendre le peuple contre les cataclysmes et les désordres des choses, ils s'emploient à repousser la contagion de la barbarie. Le mythe qui montre ces héros inaugurant une ère nouvelle comme on inaugure l'an neuf, à l'aide des rites qui permettent d'évacuer hors des quatre Portes de la Ville les souillures anciennes, principes de calamités, est présenté comme un modèle des procédures qu'inspire l'idée du « bon exemple ». Les êtres maléficients qu'on expulse ne sont rejetés dans la barbarie qu'avec la mission de servir d'exemples aux Barbares. L'Homme Unique a pour mission de maintenir pure et de propager la civilisation. Il y réussit, comme par une création continue, par l'effet d'une sainteté qui se révèle à tout instant par la bonne façon dont il pratique lui-même les vertus de *jen* et de *yi*, telles qu'on les imagine dans l'entourage de Confucius. Le *jen*, principe des sentiments raffinés de sociabilité qui naissent des contacts amicaux entre hommes polis, le *yi*, principe des ménagements équitables qui sont l'âme des bons voisinages, sont les fondements jumeaux de la dignité humaine : c'est grâce à ces vertus que, se distinguant des Barbares, on mérite le titre d'homme (*jen*), d'homme accompli (*tcheng jen*). Qu'est-ce que le *jen* ? C'est l'homme (*jen*). L'Homme est un produit de la civilisation, ou, plus exactement, l'homme doit sa dignité à la pratique sincère, minutieuse, réfléchie des rites (*li*) par lesquels la civilisation s'exprime. Le suzerain remplit sa fonction et se révèle pourvu de la sainteté propre à un Roi lorsqu'il accomplit parfaitement tous les rites. Pour qu'il irradie la civilisation, il suffit qu'il se cultive lui-même (*sieou chen*). En cultivant sa propre personne, « il donne la tranquillité au peuple entier ». « Sans avoir à intervenir (administrativement : *wou wei*), régenter le *T'ien hia* : c'est ce que fit Chouen, et comment ? Il avait le respect de lui-même ; il se tourna vers le Sud : ce fut assez. » Le Suzerain n'est point chargé de gouverner, mais d'éduquer. Il n'est ni la source des lois, ni le chef d'une administration. On reconnaît en lui l'auteur et le garant de la hiérarchie nobiliaire : on lui demande encore d'être, pour tous, une source d'anoblissement moral : il est saint, s'il régenté un peuple de *kiun-tseu* — un peuple où chaque individu possède la noblesse morale requise chez un prince (*kiun*) — un peuple de « gentilshommes ».

L'École de Confucius s'est bornée à dégager avec force et finesse les préoccupations humanistes qui animaient déjà l'analyse des auteurs anciens quand ils exprimaient en termes de morale les vertus requises d'un suzerain. L'École confucéenne débuta petite ment : elle n'obtint un plein crédit que sous la dynastie impériale des Han, lorsque fut ruinée l'École de Mō tseu. Celle-ci, fondée peu après, eut toute la fortune d'une secte dont les articles de foi furent défendus par d'ardents propagandistes. Les doctrines y sont à la fois plus vagues et plus âpres, et l'esprit à la fois plus utopiste et plus conservateur. La passion du bien public s'y exprime par des termes qui font sentir l'importance

de la crise alors traversée par la civilisation chinoise. Les progrès du peuplement et ceux des techniques permettant d'aménager le sol aboutissaient à la ruine de l'économie ancienne fondée sur des rapports de bon voisinage et d'entraide, cependant que les potentats, pour satisfaire aux besoins de cours luxueuses, d'armées de métier, de diplomaties à grandes vues semblaient accaparer les denrées au détriment d'une population accrue. Des préoccupations économiques et administratives dominent les sectateurs de Mö tseu qui, cependant, se posent en adversaires des administrateurs et des légistes. Le Maître était réputé pour ses talents d'ingénieur : le grand Patron de l'École fut, non pas Yao ou Chouen, mais Yu le Grand, célèbre pour avoir creusé des canaux et donné au peuple sa nourriture. Les sectateurs faisaient vœu de vivre à la manière de Yu, portant lui-même des sacs, maniant lui-même la bêche, s'usant au profit du bien public, au point de n'avoir plus un poil au mollet, et de délaisser sa femme et son fils nouveau-né. Yu, disait-on, laissait au vent et à la pluie le soin de le laver et de le peigner. Ce n'étaient point les rites, ni la vie policée qui importaient à la secte, mais, comme aux Légistes, le *rendement* social. Aussi donnait-on aux termes *yi* et *jen* des valeurs nouvelles. Il ne s'agit plus de cultiver la sociabilité et les sentiments équitables ; il s'agit d'imposer une répartition, profitable à tous, des emplois et des biens. Les meilleurs parmi les hommes (*jen*) doivent être promus aux plus hauts emplois et veiller à faire respecter par tous une représentation uniforme du « tien » et du « mien » (*yi*). Mö tseu accorde une importance absolue au principe d'autorité. Il admet que les hommes sont partis d'un état d'anarchie féroce, chacun ayant une opinion différente du « tien » et du « mien », tous employant à satisfaire leurs haines ce qu'ils avaient d'énergie, incapables de s'entraider et vivant comme des bêtes jusqu'au moment où ils comprirent que l'anarchie provenait de l'absence de chef : ils choisirent alors le plus sage pour le constituer « Fils du Ciel ». Mö tseu projette dans le passé l'anarchie dont souffre son époque et ce besoin d'autorité qu'on y ressent. Il imagine donc le Fils du Ciel sous les traits d'un Chef capable d'unifier, parmi les hommes, l'idée du « tien » et du « mien » : « Quand le Fils du Ciel dit oui, tous disent oui ; quand il dit non, tous disent non ». Maître absolu de l'*opinion*, le Fils du Ciel applique la Volonté du Ciel ; cette Volonté exige une soumission entière : « Si elle dit : cela est juste, ce l'est ; si elle dit ce n'est pas juste, ce ne l'est pas. » Cette conception toute nouvelle cherche à se justifier en exaltant la dévotion au Ciel présenté comme un justicier ; elle s'appuie sur la force des croyances populaires aux Esprits vengeurs et s'efforce de montrer dans le Ciel « dont la lumière voit tout » le dispensateur d'une crainte révérentielle qui doit d'abord s'étendre au Fils du Ciel. L'idéal de l'École est nettement théocratique. Le Roi y est conçu non pas tout à fait comme un chef d'État, mais comme un « *servus servorum* », comme le chef d'une hiérarchie employée à régenter l'opinion qu'elle dresse tout entière contre l'esprit de lucre (*Tseu li*) et l'esprit de clan (*pie ngai*) mais en proscrivant haineusement toute activité de luxe, toute dépense de culture, toute affection privée. Le Roi n'est pas une source de noblesse et de sagesse, comme le voulait Confucius. Il n'est pas, comme le veulent les Légistes, l'auteur des lois et le chef d'une administration d'État. Il est le pontife d'une secte imposant les bonnes idées.

— Même quand on le pourvoit de la plus brutale autorité dogmatique, on imagine encore que la mission essentielle du Suzerain est celle d'un éducateur. Son autorité, même quand la passion du bien public la domine et qu'on conçoit ce bien en songeant non pas uniquement aux hommes mais à leurs ressources, s'exerce non par des mesures administratives, mais par la propagation d'un idéal commandant la discipline des mœurs.

Si les Écoles de Confucius et de Mö tseu ont enrichi de quelques nuances l'idée qu'on se faisait du Suzerain, leurs adversaires, les Légistes, se sont efforcés de faire prévaloir des idées toutes nouvelles. Le Suzerain ne leur doit que des sarcasmes. Quand ils parlent du Chef, dont ils voudraient qu'il fût un chef d'État, ils évitent (nous fournissant une contre-épreuve) d'employer le terme *Wang*. Ils disent : le Prince (*Kiun*), le Maître (*Tchou*), ou, d'une façon plus significative encore : *ming kiun*, *ming tchou*, que traduit très exactement notre expression despote éclairé.

*

* *

Tant que l'idée de Roi joue un rôle dans les sentiments du public et dans la spéculation des Écoles, on attribue au Suzerain une mission éducative. Comment conçoit-on cette mission ? Quelle idée se fait-on du Suzerain idéal et de ses prérogatives ?

Pour définir le Suzerain par ses traits essentiels, il suffira d'indiquer les termes qui reviennent le plus fréquemment à son sujet. Mais en prenant une précaution : il ne faut point choisir uniquement ces thèmes parmi ceux qu'utilisent les débats entre Écoles. Les préoccupations, morales ou utilitaires, qui dominent dans ces débats, ont masqué certains traits parmi les plus significatifs. L'importance de ces traits, alors estompés, est signalée par le fait qu'ils ont un tout autre relief dans les documents les plus archaïques et qu'on les voit s'accroître à nouveau à l'époque des Han : pour déguiser les emprunts faits par eux aux thèses des Légistes et au principe d'ordre instauré par Che Houang-ti, les Han affectèrent de se ployer à un *décorum archaïsant* et de se conduire en Fils du Ciel traditionnels — sans éviter, bien entendu, d'introduire des idées neuves dans des formes anciennes.

Parmi les traits certainement anciens sur lesquels les préoccupations utilitaires ou morales des Écoles ne firent que jeter une ombre passagère, voici le plus remarquable : grâce à son efficacité totale, le Suzerain secrète une Grande Paix (*T'ai P'ing*) qui vaut dans l'Ordre humain comme dans l'Ordre naturel et pour la société comme pour les individus. La grande originalité de la Chine est qu'en aucun temps on ne s'y est vraiment résolu à traiter comme deux règnes différents l'homme et la nature, ni à opposer l'individu à la société : l'homme n'est jamais envisagé en dehors des relations sociales où tout individu demeure imbriqué et la société n'est jamais considérée à part de la vie naturelle, dans laquelle elle ne forme pas un domaine clos. C'est de ce

point de vue que l'expression « Mandat céleste » *T'ien ming* prend tout son sens. Sauf, peut-être (je n'en suis pas sûr), dans la rhétorique de Mö tseu où le Ciel justicier semble prendre les traits d'une Providence, le Ciel [même quand on l'évoque sous le titre de Souverain d'En Haut (*Chang-ti*)] n'est jamais imaginé avec les attributs d'un dieu personnel. Dans le langage des auteurs les plus mystiques (ceux que l'on dénomme taoïstes), le Ciel ne se distingue pas de la Nature. Pour les autres penseurs, comme pour eux, c'est même l'Ordre de la Nature conçu sous l'aspect le plus impersonnel possible qu'évoque le mot *T'ien*. Le Ciel c'est, dans la pensée paysanne, l'Ordre impersonnel des saisons et, pour la pensée savante, le milieu impersonnel de toute action, humaine ou non humaine, de tout événement ou moral, ou matériel ou magique. L'idée, tant populaire que savante, est que tout ce qui se passe dans la nature retentit chez les hommes, que tout ce qui se passe parmi les hommes retentit dans la nature. Les deux thèmes sont liés, le second présentant, comme de juste, plus d'intérêt que l'autre. Tout est donc *inter-action*, et, par suite, tout est *signe*. D'où l'intérêt des pratiques de divination, (au sens le plus large du mot), c'est-à-dire d'une investigation anxieuse des *indices* naturels. Tout ce qui est humain retentissant sur la nature, le moindre détail naturel peut servir à *juger* les hommes, je veux dire : à agir sur les hommes. Tel qui, sous les Han, apprend, (et sans doute a-t-il intérêt à le savoir, à en gloser, à s'en servir), qu'un hibou femelle a détruit son nid, conclut insidieusement qu'une douairière est en train d'usurper le pouvoir impérial. L'un des signes qui permirent aux sages de prédire la ruine des dynasties Hia et Yin (et d'y collaborer) leur fut révélé quand un oiselet se mua en hibou. Quand un oiseau aux ailes courtes accroît démesurément l'envergure de ses ailes, c'est que la société et la nature sont ensemble troublées par quelque acte de démesure qu'un ambitieux commence à fomenter. La nature, parce qu'elle est un miroir, est un juge, et le Ciel, où, du moins pour le savant, se manifeste le mieux un ordre impersonnel, est un juge, mais *le plus impersonnel* des juges. Les Rois reçoivent du Ciel un Mandat. C'est au Ciel qu'apparaîtront les signes révélant les insuffisances de la Vertu Royale : éclipses, qui signalent l'obscurcissement du principe lumineux et mâle (le *yang*) dans le Soleil et dans le Roi ; comètes, dont les longs cheveux trahissent l'influence croissante d'une Reine fatale ; Soleils doubles ou triples qui se combattent comme des compétiteurs royaux. Mais, tous les signes qui, sur Terre, révèlent une perturbation : excès de pluie, excès de chaleur, rivières qui inondent ou tarissent, sol qui s'écroule ou qui craquèle, ne sont pas des signes moins importants. La nature juge sur Terre comme au Ciel. Et, il y a, parmi les hommes, des signes qui valent eux aussi, comme jugement, — parmi les hommes comme parmi les animaux, car si la poule chante avant le coq ou s'il lui pousse une crête, le désordre signalé est le même que si une femme se change en homme. Les Fils du Ciel et les Seigneurs entretenaient des corps d'observateurs spécialisés dans les innombrables techniques de l'Art des signes. Nul n'avait plus d'intérêt qu'eux à savoir si la Vertu Royale était entière (*tch'eng*) ou défaillante (*chouai*). Quand on dit que le Mandat du Ciel est variable et qu'il s'épuise, on veut dire que la provision de Vertu dont dispose une Race peut s'abîmer et doit s'user, la Nature signalant aussitôt l'usure et le dégât, comme s'use et se gâte une

provision de vie. Le mot *ming* que nous traduisons par « Mandat » signifie « Vie » et « lot de vie », — tout comme il signifie *investiture*. En affirmant qu'une Race royale reçoit du Ciel, en même temps qu'une investiture, un certain lot de durée, on signale à la base de l'autorité royale, une sorte d'ambiguïté. Une ambiguïté analogue se retrouve à la base de toutes les autorités seigneuriales : tout seigneur, comme on verra, est dit tenir son rang seigneurial d'une investiture (*ming*) du suzerain, cependant qu'il ne régente son domaine qu'en obéissant aux ordres (*ming*) des aïeux qui lui ont transmis puissance et vie (*ming*). Le Roi, de même, ne prend aucune décision avant de s'être informé, grâce aux arts divinatoires, des *ordres* de ses aïeux, car les aïeux sont intéressés à la *durée* de leur Race d'elle dépend la perpétuation des sacrifices qui font durer leur existence à l'état d'Ancêtres. Or, seul (en théorie), le Fils du Ciel pouvait offrir des sacrifices au premier de ses Ancêtres : ces sacrifices s'appelaient *ti* — de même qu'on appelait *ti* (Souverains) tous les Fils du Ciel passés à l'état d'Ancêtres et qu'on donnait *aussi* le titre de *ti* au Ciel [en faisant alors précéder ce mot du terme *chang* : (Chang-ti peut aussi bien s'entendre avec le sens de « Souverain d'En Haut » ou de « Plus Haut ») = Premier des Souverains]. On a vu que si le Fils du Ciel quand il appelle le Ciel « *fou mou* » (*père-mère*) ne fait que reconnaître abstraitement sa supériorité, les poètes de la cour royale montrent en son premier ancêtre un Fils véritable du Ciel. Au reste, ce dernier, dans les sacrifices, *ti*, était représenté par un membre de la race royale. En raison de la liaison du culte royal des Ancêtres et du culte royal du Ciel, des représentations anthropomorphiques viennent se combiner à l'idée d'un ordre impersonnel, — éveillée par le terme *Tien* cependant que le terme *Ti* évoque, de façon plus concrète, l'image d'une puissance tutélaire, du reste non moins impersonnelle. Au total, l'investiture tenue du Ciel, le *Tien ming*, est un mandat temporaire confié, sous la forme d'un lot de Vertu et de Vie, à une Race dont chaque représentant ne conserve la sainteté propre à un Fils du Ciel qu'à condition de se conformer entièrement aux préceptes *traditionnels* que lui confirmera la consultation des Ancêtres, puissances tutélaires, et à l'ordre *impersonnel* que lui révéleront les signes fournis par la Nature entière.

Par suite, le Fils du Ciel, s'il mérite son titre et s'emploie à faire régner la Grande Paix, doit s'abstenir de tout acte d'autorité qui semblerait s'inspirer d'idées personnelles ou nouvelles. De sa part, toute initiative révélerait un manque de Sainteté, toute mesure impérieuse une déficience de Vertu. Le symbole de la Grande Paix est la balance (*p'ing*). Toute oscillation du fléau indique une perturbation de l'Ordre dont le Roi est responsable. Toute agitation par laquelle, et combien vainement, il essaierait de rétablir l'équilibre, le disqualifierait lui et sa Race. Le Fils du Ciel ne s'immagine qu'immobile et tourné vers le Sud, posture royale. Les actes de coercition qui, nous semble-t-il, caractérisent l'exercice de tout pouvoir, lui sont entièrement interdits. Il ne doit avoir à réprimer ni crime, ni rébellion parmi les hommes, ni non plus à user de violence pour discipliner la nature. S'il est saint, tout de soi-même doit rester dans l'ordre, ou, pour le moins, tout y revenir de soi-même. Au suzerain qui doit protéger de tout désordre la civilisation chinoise,

aucun droit n'est accordé d'user de sanctions pénales ou militaires. Suit une conséquence dont les effets se marquent tout au long de l'histoire de Chine. Tous les conflits entre Chinois, même ceux que nous appellerions « civils », sont considérés comme des atteintes à l'Ordre et envisagés, par suite, sous l'espèce d'actes qui mériteraient, selon nous, une sanction pénale ; il ne pourrait donc, en principe, n'y avoir que des lois pénales. Mais anciennement la promulgation d'un acte pénal était considérée (à l'égal du recensement) comme le pire acte de démesure et, de tout temps, après que les dynasties impériales eurent promulgué des lois, le principe de l'administration fut que ces lois ne devaient pas donner matière à application. Toute action en justice fait éclater, tant chez le Prince que chez ceux à qui il délègue une part de ses vertus régulatrices, une insuffisance coupable de sainteté. Les Chinois ont admis simultanément les principes qu'un magistrat devait être dégradé si quelque crime faisait scandale dans son district, et que, si son client tombait malade, un médecin devait cesser d'être payé. Si l'Efficace du Roi ne peut éviter que quelques délits ne se produisent, il faut au moins que la maladie sociale qu'ils révèlent demeure latente et se calme comme de soi-même grâce à des procédures privées. Moins encore que par des crimes et des sanctions pénales, l'heureuse santé du *Tien hia* ne doit être ni troublée par des rebellions, ni rétablie par des expéditions punitives. Toute rébellion rend manifeste la décadence de la Vertu Royale. Au temps de Houang-ti (le Premier des Souverains, *Ti*) les descendants de Chen-nong (le dernier des Augustes, *Houang*) s'étaient pervertis, raconte Sseu-ma Ts'ien. Les seigneurs se battaient entre eux, et Tch'e yeou (le premier des rebelles, ou plutôt le Patron de toutes les rébellions) fit des troubles. La Vertu neuve de Houang-ti se substitua alors à la Vertu défaillante de la Race de Chen nong. Comment Houang-ti mérita-t-il d'accéder au poste de *T'ien tseu* ?

« Il s'exerça au maniement du bouclier et de la lance... et les seigneurs vinrent tous (rendre hommage) avec respect et obéissance.

L'Ordre fut restitué non par une expérience effective, mais par une *parade* militaire, en fait par l'exécution d'une danse des armes. Le Suzerain ne doit pas non plus user de la force quand la nature semble se rebeller. Quand la Vertu de Yao déclinait, les Eaux, grandissant en déluge, montèrent jusqu'au Ciel. Pour les réduire au devoir, on ne sut d'abord employer qu'un misérable, lequel, violentant le cours des choses, bâtit des digues. Seul, Yu le Grand put rétablir l'ordre, car il sut, en creusant les chenaux, redonner aux eaux leur écoulement naturel. En 132 avant notre ère, sous le règne de ce potentat ambitieux que fut l'empereur Wou, des Han, le Fleuve Jaune déborda et détruisa plusieurs provinces. Il fallut boucher une brèche pour rétablir une digue. On n'y réussit qu'en 109, après que l'Empereur eut adressé une prière au Fleuve pour qu'il consentit à reprendre son cours immémorial. Et le Fleuve benévole suivit les anciennes traces qu'avait marquées Yu le Grand. Tout désordre s'évanouit parmi les choses et les hommes, pourvu que le Fils du Ciel, au lieu de sévir, sache s'humilier. Il suffit, pour qu'il restaure dans leur pureté et l'Ordre du Monde et la Vertu Royale, qu'il sache se confesser. Le

fondateur de la dynastie des Yin, T'ang le Victorieux, eut d'abord à vivre dans un monde détraqué par la Vertu décadente des derniers Rois Hia. Plusieurs Soleils apparurent ensemble dans les Cieux et la plus terrible sécheresse suivit. Pour expier les péchés du monde entier, T'ang s'accusa aussitôt de tous les péchés. Il ne le fit pas sans employer avec astuce la forme d'une litanie interrogative :

« Est-ce que mon gouvernement n'est pas juste ? Est-ce que je fais souffrir le peuple ? Pourquoi la sécheresse est-elle extrême à ce point ? — 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 extrême à ce point ? — Est-ce que règne l'usage des présents ? Est-ce que surgissent les délateurs ? Pourquoi la sécheresse est-elle extrême à ce point ? (15)

Mais, s'offrant en victime expiatoire, il revendi quait pour lui seul l'entière responsabilité :

« 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 châtiment) soit pour moi, l'Homme Unique.

Aussitôt la pluie tomba, et, fort d'une pleine Vertu, T'ang inaugura le règne des Yin. Deux ans après avoir fondé la dernière grande dynastie chinoise, celle des Ming, l'Empereur T'ai -sou (1370 après J.-C.) eut, lui aussi, à subir la sécheresse. Il revêtit des habits vulgaires, il chaussa des sandales de paille, alla s'exposer sur un tertre où il resta couché toute la nuit, à même la terre, et tout le jour, brûlé par les feux du soleil. Au bout de trois jours, terme rituel, la pluie tomba. Il ne serait pas difficile d'indiquer, pour l'époque contemporaine, des exemples de *confessions ostentatoires*, faites pour redresser des situations dangereuses, politiques ou économiques. Je préfère rappeler la célèbre prière qu'à l'époque des T'ang, le grand lettré qui combattit les superstitions bouddhistes adressa aux crocodiles. Ce lettré avait été envoyé en demi-disgrâce dans une province du sud où les crocodiles infestaient une rivière. Il leur fit porter par son secrétaire une offrande, mais accompagnée d'un billet (820 après J.-C.). Il commençait par leur accorder qu'avant l'avènement au pouvoir d'un Fils du Ciel « accompli, clément, martial, les crocodiles pouvaient en prendre à leur aise dans une province lointaine. Mais dans cette province, maintenant, représentée par lui, préfet, s'étendait la Vertu impériale dont le prestige s'impose à tous. Préfet et crocodiles ne pouvaient y vivre ensemble. Or, le Préfet avait un mandat du Fils du Ciel. Il les avisait donc qu'ils avaient à vider les lieux — en *trois* jours si possible, mais il attendrait au besoin *cinq* jours. Il n'attendrait pas plus de *sept jours*. » Comment résister à un ultimatum aussi poli ? L'Histoire affirme que, le jour même de la prière les crocodiles abandonnèrent le séjour qu'on leur contestait. Voilà (car les habitants pouvaient faire, eux aussi, leur profit du billet adressé aux crocodiles) comment on prend modestement possession d'un district administratif. Voilà comment la civilisation s'étend sans heurt dans le *Tien hia* tout entier.

La Vertu Royale fait, par des procédés pacifiques, régner la paix dans toute l'étendue de la Confédération chinoise. Dans les portions non humanisées, non civilisées de l'Univers, elle s'exerce de façon uniquement bienfaisante et à la manière d'un aimant. Sans doute, les Barbares des marches incultes ne sont-ils qu'un gibier, et sans doute la guerre, c'est -à-dire la chasse, est, dans leur cas, permise. Mais un chasseur royal n'use que de procédés bienveillants. Le chasseur royal, quand il s'agit de simples bêtes, ne tend ses filets que sur un côté, et il se contente de cette *prière* :

« si vous voulez aller à gauche, allez à gauche, si vous voulez aller à droite, allez à droite, et qu'entrent dans mon filet ceux qui ne veulent plus de la vie (16).

Quand il s'agit de Barbares, et même s'ils osent pénétrer sur le sol chinois, un Roi Saint évite la guerre. Pressé par des Barbares apparentés à des oiseaux, les *san miao*, Chouen se soumit d'abord lui-même à trois ans de pratiques vertueuses, puis il prit en mains le bouclier et la hache, non pour aller combattre au loin, mais pour danser dans le temple ancestral. Au bout de *trois ou sept semaines*, les *san miao* étaient soumis, domestiqués (*fou*) (17). C'est-à-dire qu'eux et leurs congénères arrivaient des confins du monde pour apporter hommages et tributs. Le Fils du Ciel a droit aux tributs et aux hommages des Barbares (les diplomates occidentaux n'ont jamais bien compris ce protocole), mais ils doivent lui arriver *spontanément*. La pleine Vertu du Fils du Ciel se manifeste par une paisible attirance. Le parc où retentissent ces tambours et ces cloches est rempli de cerfs et de biches luisants de graisse et couchés dans l'herbe tranquillement ; des oiseaux blancs étalent leurs ailes brillantes ; le vivier est plein de poissons qui prennent leurs ébats. Toutes les bêtes sont venues d'elles-mêmes dans cet Eden, attirées par l'Efficace (*ling tō*) du Roi (18). Et, de même, lorsque le Roi rassemble les feudataires qui, rangés selon l'orient de leur fief, forment un carré équivalant à la Terre chinoise, il ne se peut pas que ne soient point présents, respectueusement disposés en dehors de cet espace saint, les Barbares, venus des quatre Marches du Monde : ils sont venus d'eux-mêmes. Le Roi n'est un Roi que si sa Sainteté se révèle efficace sans nul recours à quelque mesure de coercition.

Le Fils du Ciel ne doit point rechercher la puissance matérielle. S'il est vraiment saint, il n'a pas pour civiliser (même des Barbares) besoin de faire la guerre. Il serait inadmissible qu'il fit la guerre pour conquérir et pour annexer. Son désintéressement doit être total : il lui est interdit de thésauriser. Les rites l'exigeaient :

« le Fils du Ciel cultive des concombres et des fruits (car on doit les consommer sur l'heure) ; il n'amasse ni n'en grange les moissons (19).

Il ne doit constituer aucun trésor (*ts'ang*, au sens propre : grenier). Certes, il reçoit des hommages et des tributs, mais il rend des récompenses et des honneurs. Il participe, comme tous les seigneurs, ainsi qu'on le verra, à un commerce noble de valeurs nobles, mais il lui est interdit de rien stocker de ce

qui ne fait pas proprement partie des valeurs patrimoniales. Plus que tout autre, il doit aider à la circulation des valeurs faites pour circuler. Il ne doit stocker ni les femmes, ni les jades, ni les perles, ni l'or. Sentiment puissant et respecté religieusement, je veux dire : en apparence. Le fondateur des Seconds Han a gagné la gloire d'un saint parce que son règne sut inspirer au plus grand historien de l'époque un hymne où il était vanté d'avoir, à l'exemple des Cinq Rois de l'antiquité, enseveli l'or dans les montagnes et les perles dans les gouffres (20). Les perles ni l'or n'ont valeur de germes de richesse ; ils n'ont de valeur que si on ne les stérilise pas en les confinant dans une encaisse. Toute ambition est interdite au Suzerain, tout luxe aussi lui est interdit, et surtout à sa femme. Rien ne prouve mieux la sainteté du Roi qu'une Reine qui, dans l'ordinaire des jours, se vêt de toile et sait ménager ses habits. Mais, surtout, il ne faut point chercher la gloire dans les bâtiments, les jardins, les parcs de chasse. Tout serait parfait si le Fils du Ciel pouvait vivre sous le toit de chaume qui, les rites le veulent, doit recouvrir l'humble bâtisse où, remplissant (en théorie) la plus auguste de ses besognes, il inaugure les années, les saisons et les mois. Une règle met merveilleusement en évidence l'esprit de modération dont se nourrit la sainteté. Seul, dit le *Chou king*, le prince a droit à la nourriture précieuse ; et, en effet, il se nourrit de l'essence et de la primeur des choses, comme il convient à celui qui, sur Terre est le Maître des récoltes, le pourvoyeur de nourriture. Quelle règle rituelle s'impose donc à celui qui nourrit les hommes ? L'Homme Unique est celui qui — dans les repas officiels, bien entendu — doit manger le moins possible. Tout ce qu'on lui sert, lui est servi, non en menus morceaux qu'on peut consommer, mais largement tranché. Il préside, affectant obligatoirement de mépriser la nourriture, aux bombances où, obligatoirement, ceux qu'il nourrit, mangent jusqu'à se rassasier et lui rendent grâce en s'écriant : « Nous sommes pleins ! »

On peut résumer en une brève formule l'idée que les Chinois se font du Fils du Ciel parfait. Pourvu d'une sainteté si parfaitement efficace qu'elle le *dispense*, mais lui *interdit* de rien ordonner, on voit en lui un principe d'Ordre, de Paix : de *cohésion* — car il doit, *en toutes choses, et surtout pour* édifier les *seigneurs*, apparaître comme un modèle de modération : un *antidote à l'esprit de démesure*.

Voilà pour l'idéal qu'on se fait du Suzerain. Mais quelles sont ses prérogatives effectives ? Il serait hasardeux de vouloir les préciser dans le détail. Elles peuvent, pour l'essentiel, être définies en quelques traits.

La résidence du Fils du Ciel a la Sainteté d'une Capitale. Elle marque le centre de la Confédération chinoise, le centre du monde civilisé. Là seulement peuvent être élevés certains édifices prestigieux : Tour *Ling*, *Pi yong*, *Ming t'ang*. A vrai dire, certains seigneurs possédaient une tour *Ling* et on les voit y loger un seigneur rival pris à la bataille et destiné à être offert au Ciel en sacrifice : ils témoignaient ainsi de leur démesure et d'une volonté d'usurpation. La Tour *Ling*, à la Capitale, ne servait, paraît-il, qu'à rendre

manifeste l'efficace (*Ling*) bienveillante du Roi. Le *Pi yong* était considéré comme sorte de gymnase utilisé pour les épreuves du tir à l'arc, un tir juste, démontrant chez les vassaux la rectitude du cœur. Dans le *Pi yong* se retrouvaient les formes augustes du Monde : une enceinte carrée était entourée d'une pièce d'eau en forme d'anneau circulaire (*pi*) (21). Les gymnases seigneuriaux (*p'an kong*) n'étaient entourés qu'à demi (*p'an*) par un lac semi-circulaire. Seul, le Roi pouvait construire un *Ming t'ang*, toit de chaume arrondi en forme de dais, s'élevant, supporté par des colonnes, sur un terrassement carré. — C'était l'image même de l'Univers. Autour d'une partie centrale, douze points de vue y étaient ménagés sur les divers espaces ; le Roi s'y postait tour à tour pour inaugurer les douze mois, non sans faire une station dans la partie centrale afin de donner un centre à l'Espace, et, au Temps, un pivot. Par cette circulation rythmée il ajustait, sans quitter la Capitale, les saisons du Ciel aux orientes de la Terre, tout en y adaptant les occupations des Hommes : il y proclamait, en effet, les règlements mensuels (*Yue ling*) que toute la Confédération devait observer — fixant les Travaux et les Jours. Le Roi est, essentiellement, l'Auteur du Calendrier — lequel a une valeur plus sacro-sainte encore que celle que nous attribuons aux Lois. Le Roi régente le Ciel, la Terre, les Hommes par le fait qu'il *unifie* leurs emplois du temps. C'est à lui que le Temps, l'Espace, la Société doivent, ensemble, leur cohésion.

Le Roi, — (en théorie) — dans des *sites* et des *occasions* qui s'agrément, préside (en principe) les assemblées seigneuriales. Les mythes, on l'a vu, le montrent circulant sur le pourtour du *T'ien hia* comme le Soleil sur le pourtour du Ciel (*Tien*). L'Histoire fait voir que, au moins à partir du VIII^e siècle avant J.-C., les conventions féodales se tenaient en des temps et des lieux choisis en raison des convenances diplomatiques et sans plus se préoccuper du principe de la circulation orientée que de tenir compte du Suzerain lui-même : s'il y assistait, c'était appelé et contraint par quelque seigneur assez hardi pour jouer au potentat. Mais il semble bien que, dans ces assemblées, la pensée du Roi était présente. Témoin le pacte fameux juré en 562 :

« Nous tous qui jurons ensemble ce pacte, nous n'amasserons pas les récoltes, nous n'accaparons pas les profits. Nous ne protégerons pas les coupables, nous ne recueillerons pas les fauteurs de troubles. Nous secourerons ceux qui seront victimes d'une calamité ou d'un désastre. Nous aurons compassion de ceux (des seigneurs) qui seront dans le malheur ou dans le trouble. *Nous aurons mêmes amis, mêmes ennemis. Nous aiderons la Maison Royale.* Si quelqu'un contrevient à ce *mandat (ming)*, que les Protecteurs du vrai, les Protecteurs des traités, les Montagnes vénérables, les Rivières vénérables, tous les Génies (des monts et des collines), tous les Génies des Maisons, les Rois défunts, les Seigneurs défunts, les Ancêtres des Sept (grands) Noms (de famille) et des Douze (grandes) Seigneuries, que ces Dieux éclatants l'anéantissent ! *Qu'il soit abandonné de son peuple, qu'il*

perde son mandat (ming) ! (22) Que périclisse sa famille, que soient renversées sa Seigneurie et sa Maison !

On notera que, dans ce document, il n'est pas question des Barbares et que, parmi les divinités garantes du serment, le Ciel n'est point invoqué. Or, si l'on en croit la tradition, c'est à la Capitale que devait se célébrer tout triomphe, et il n'y avait de triomphe que lorsque l'armée avait remporté de la gloire (*kong*), c'est-à-dire un succès sur les Barbares. Entre membres de la Confédération, les rivalités s'entretiennent par des batailles et des pacifications. On ne fait la guerre qu'aux Barbares et d'eux seuls on peut triompher. Dans la période historique connue par des Chroniques datées, on voit bien des Seigneurs célébrer des triomphes sur un seigneur vaincu qu'ils sacrifient. Ce sont là des actes de démesure sévèrement blâmés. Pour qu'un seigneur puisse entrer, triomphant, dans sa Ville, il faut qu'il puisse présenter ses victoires comme remportées sur des Barbares et qu'il puisse dire qu'il a conduit la guerre en vertu d'une procuration du Roi. Aussi doit-il d'abord présenter ses Trophées au Roi : « Quand un Seigneur remporte de la gloire (*kong*) sur les Barbares, il fait offrande (du butin) au Roi qui, de ce fait, devient redoutable aux Barbares. » Le Roi le paye par un festin, par des présents, et l'investit (*ming*) du titre de *po*, terme que nous traduisons par « comte » quand il désigne un grade dans la hiérarchie nobiliaire et qu'il faut, dans le cas présent, traduire par « hégémon » ou « chef de guerre ». Le brevet d'investiture déclare que l'hégémon « se soumettant avec respect aux ordres royaux, *Wang ming*, assurera la tranquillité des seigneuries des Quatre Orientes et repoussera au loin ceux qui mécontenteraient le Roi. » Le Suzerain délègue à l'hégémon une sorte d'*imperium* qu'il ne peut exercer lui-même, mais dont toute la gloire doit lui revenir. Le butin qu'on lui consacre, le Suzerain, pour consacrer cette gloire, doit le consacrer à ses plus hautes divinités protectrices : au Dieu Royal du Sol, aux Ancêtres Royaux, et surtout, semble-t-il, au « Patron » (*fou* ou *fou mou*) de la Race Royale : le Ciel. Les triomphes royaux (qui se marquent modestement, selon les chroniques, par les offrandes d'oreilles coupées) semblent (au moins dans les mythes) comporter le sacrifice des chefs vaincus. Je soupçonne que les représentations anthropomorphiques du Ciel s'expliquent (pour une part) par le fait que la majesté du Ciel était entretenue par les sacrifices humains. Yu le Grand, fondateur de la Royauté, qui (sans le secours d'aucun hégémon) donna au *Tien hia* ses frontières idéales et la paix, est célèbre pour avoir tenu sur une montagne, aux confins du monde, une assemblée de feudataires où il sacrifia un chef barbare : « C'est alors que la vertu des Hia (tel est le nom de la dynastie fondée par Yu) arriva à la plénitude. Dans la Mythique politique, le Suzerain est le chef chargé d'assurer, par des triomphes (s'il se peut) pacifiques, la domestication des Barbares. Il est, dans la pratique féodale, celui qui, protégé par le *patronage* du Ciel, sert de *patron* aux victoires remportées par un seigneur (qui y gagne le titre d'Hégémon) sur des Barbares (ou de prétendus barbares) dont la turbulence — qu'explique une défaillance (*Chouai*) de la Vertu Royale — rend nécessaire une expédition de redressement (*tcheng*) et autorise un triomphe permettant de restaurer dans sa

plénitude, avec la sainteté du Ciel, celle du Fils du Ciel. La Vertu du Roi le retient loin des combats, mais c'est elle qui gagne la guerre, car elle se confond avec une influence qui secrète la civilisation, l'ordre, la paix. De même la Vertu du Roi éloigne de lui la bataille féodale et l'écarte des joutes d'armes et des tournois diplomatiques. Il doit être soustrait aux vendettas qui animent le jeu des rapports entre seigneurs à tel point que si l'ost d'un feudataire passe en vue de la Capitale, les guerriers doivent descendre de leur char, ôter leur casquette et tenir invisibles dans leur fourreau leurs armes. Aussi, normalement, les conventions entre seigneurs doivent-elles se tenir loin de lui, et l'on ne peut, lui absent, y jurer par le Ciel. Sans qu'il soit besoin de faire intervenir ni Ciel, ni Fils du Ciel, on y décrète des mandats, et, par l'effet d'une exécution dont les effets sont indépendants de toute décision du Fils du Ciel et du Ciel, on y voue à perdre leur mandat ceux qui contreviendraient aux décisions prises en dehors d'eux dans une assemblée d'égaux. Cette assemblée, pourtant, se tient comme sous la présidence idéale du Suzerain ; quand on y jure d'avoir mêmes ennemis, mêmes amis, on pense aussitôt à la Maison Royale dont il convient d'aider l'influence régulatrice. Le Fils du Ciel règne sans gouverner, ou plutôt il ne gouverne rien et ne régenté qu'un idéal. Il possède, toute nue, la Sainteté d'un régulateur lointain.

Il est le gardien vénéré des traditions. Il est (plutôt que l'auteur) le répondant d'un ordre protocolaire. Il est fautif si l'on voit se détruire l'équilibre résultant du respect des distinctions statutaires. Il est le principe d'une hiérarchie ; il en est la tête. Tous les seigneurs se vantent de tenir de quelque ancien Roi le titre qui les distingue, marquant non pas un pouvoir défini ou un degré de puissance, mais un rang et des privilèges cérémoniels. C'est le Suzerain qui confirme ce titre et vérifie les insignes et les emblèmes qui y correspondent. Il peut, en théorie, dégrader ou promouvoir. En fait, ce sont les seigneurs qui d'eux-mêmes se promeuvent ou qui dégradent un rival en réduisant ou supprimant son domaine. Mais leurs annalistes savent justifier les promotions les plus usurpées : ils les justifient en invoquant un décret du Suzerain. En celui-ci, principe de la hiérarchie parmi les nobles, on reconnaît le principe de toute hiérarchie. La tradition veut que les Souverains de l'antiquité aient donné aux diverses familles les noms (*sing*) qui signalent l'essence et le prestige de chacune d'elles. Elle veut encore qu'ils aient donné leur nom (*ming*) à toutes choses. Eux seuls pouvaient, grâce à leur Sainteté, connaître l'appellation qui signale les qualités d'un être et éclaire le peuple sur les ressources qu'on peut tirer de telle bête, de telle plante, de tel minéral. Le Suzerain n'a jamais perdu, en théorie, cette prérogative essentielle qui consiste à être le régulateur du langage (et de l'écriture). Il est aussi le régulateur de l'infini détail des us et coutumes qui définissent une civilisation. La diversité la plus grande régnait assurément dans l'ancienne Chine pour ce qui est des costumes, des architectures, des outils, des produits ... Mais l'idée régnait que produits, outils, architectures, costumes ... devaient être conformes à des règles rituelles, — toujours conçues pour rendre éclatantes les distinctions statutaires entre les hommes. Les inventeurs de ces règles étaient les anciens Rois, leur conservateur, le Suzerain. Mais, au fait, que conservait

effectivement le Suzerain ? Les particularités qui distinguaient les seigneuries batailleuses éveillaient le sentiment d'une anarchie décadente. Un vif sentiment de l'unité foncière de leur civilisation se traduisait chez les Chinois par l'idée que le courant qui la répandait jaillissait d'une haute et pure source. Nul sans doute ne croyait d'une manière positive que tel détail des mœurs coutumières fût une *institution* de tel ancien Roi — et il serait vain d'essayer de déterminer si le Suzerain avait la prérogative de régenter tel ou tel aspect de la civilisation. Mais tous, assurément, voulaient croire et pensaient que, tel un corps d'institutions, tout le détail coutumier de leur civilisation leur arrivait, charrié depuis l'antiquité la plus haute jusqu'au plus lointain avenir, par le courant de sainteté qu'irradiait chacun de leurs Rois. Bornons-nous à un exemple. Une des faiblesses de l'unité chinoise vient de la difficulté qu'on trouve à créer des routes ; dans le sol friable de la Chine du Nord, les roues des chars s'enfoncent, creusant de profondes ornières ; un char ne peut utiliser un chemin (ou plutôt ses ornières) que si ses roues ont tout juste le même écartement que les roues des vieux chars du pays ; et il faut (barrière aussi puissante qu'un péage féodal) s'arrêter et rompre charge lorsqu'on arrive à la frontière d'un domaine où l'écart des roues est différent. Che Houang-ti a réussi à unifier l'écriture chinoise ; il s'est aussi vanté d'avoir supprimé les barrières féodales, unifié les lois, les règles, les poids et mesures, et, enfin, imposé des essieux de même dimension à tous les chars de l'Empire. Le Premier Empereur ne dut pas y arriver sans peine et (s'il réussit) son succès fut sans lendemain... Pourtant, la tradition compte parmi les prérogatives les plus anciennes du Fils du Ciel le droit de fixer pour les essieux une dimension fixe ayant (bien mieux qu'une valeur obligatoire) une valeur *rituelle*. — Le Suzerain est le gardien vénéré d'une tradition de culture s'exprimant par des rites qui n'ont valeur de conventions de jeu que si on les formule de manière que leur esprit puisse être respecté, cependant que demeurent respectés les us et les statuts cantonaux. L'Homme Unique unifie le *T'ien hia*, mais sans toucher aux hiérarchies locales, au particularisme de tous les groupements, grands ou infimes, à l'originalité et à l'indépendance de chaque terroir. Il est le Seigneur de son propre domaine. Il n'est pas le Seigneur des seigneurs. Il n'est que le plus Saint des Seigneurs.

Pas plus que les autres seigneurs, il ne possède dans son domaine propre une autorité coercitive. Bien moins encore, dispose-t-il d'un pouvoir de coercition qui puisse s'exercer sur les seigneurs, ses pairs. Et, s'il est Saint, son titre de Fils du Ciel n'implique point qu'il soit pourvu de droit divin. L'Ordre céleste s'exprime par la succession des saisons. De même, les dynasties royales se succèdent : elles n'ont qu'un temps où elles méritent de régner. Le Mandat du Ciel n'est confié que pour une saison ou une ère du monde. Un principe de roulement et d'alternance limite la puissance sainte, mais à terme, dont jouit une dynastie de Fils du Ciel. Le Roi n'est qu'un *primus inter pares*. Il détient une sainteté qui s'use, et toute race seigneuriale recèle une sainteté qui peut croître et l'emporter sur la sienne. Fait significatif, l'hérédité du titre royal est conçue comme une innovation. Yu le Grand, le premier des *san Wang*, fonda, avec la royauté, la dynastie des Hia. Il est le

premier Fils du Ciel qui ait transmis son titre à son fils. Et encore, le mot, transmettre, n'est point pleinement exact. Quand mourut Yu le Grand, les seigneurs vinrent rendre hommage à son fils en s'écriant : « Notre prince, c'est le fils de Yu le souverain », et ils s'écartèrent de Yi, Maître des Forêts et second de Yu, que celui-ci avait présenté au Ciel et à qui il avait remis le *T'ien hia*. Le Fils de Yu régna après avoir sacrifié Yi. Mais quand Chouen était mort, après avoir présenté au Ciel comme son successeur, Yu, son second, les seigneurs étaient tous venus rendre hommage à Yu, abandonnant le fils de Chouen. Et Chouen lui-même était devenu Fils du Ciel après avoir été le second de Yao. » A la mort de Yao, « les seigneurs qui venaient rendre hommage n'allèrent pas auprès de (son fils) Tan-tchou, mais allèrent auprès de Chouen ; ceux qui avaient des contestations n'allèrent pas auprès de Tan-tchou, mais allèrent auprès de Chouen ; ceux qui chantaient ne chantaient point Tan-tchou, mais chantaient Chouen. Chouen dit : « C'est le Ciel ! » et accéda à la dignité de Fils du Ciel (23). Le poste de Suzerain récompense une abondance de prestige. Une dynastie le conserve tant que dure son lot patrimonial de sainteté. C'est le Ciel qui, par des signes, parus dans la nature ou parmi les hommes, témoigne que cette sainteté décroît ou non. Mais, dans le principe, le signe de sainteté qui permet de dire « C'est le Ciel ! », ce sont *les hommages des pairs* qui le font éclater. La sainteté royale ne dérive pas d'un droit divin ; elle dérive d'un prestige qu'authentifie une sorte d'élection. En théorie, les feudataires tiennent leur dignité d'un Mandat du Roi, et le Roi tient la sienne d'un Mandat du Ciel. En fait, ce sont les Seigneurs qui, acclamant, en l'un d'eux, un prince (*kiun*) désignent leur suzerain (*Wang*). Une sorte de caractère électif marque la nature *féodale* du titre de Roi-Fils du Ciel.

*

* *

Le Suzerain est, dans la Confédération chinoise, le garant d'une sorte de cohésion qui résulte d'une unité foncière de la civilisation et du respect accordé à un ordre traditionnel. Il entretient une sorte d'équilibre (la Grande Paix) en servant de *patron* aux usages divers, aux statuts locaux, aux hiérarchies consacrées qu'il sanctifie en les faisant apparaître comme émanant d'une source unique et pure. Il est le conciliateur des hommes et des choses. Il sert d'antidote à toute démesure, il éduque, il civilise, il humanise. Son action régulatrice perpétue les enseignements bienfaisants des Héros civilisateurs. Il ne possède pas l'autorité d'un Chef d'État. Il détient l'Efficace d'un Saint. Il est une puissance d'animation. Il est démuné de tout pouvoir personnel. Il n'inter vient pas, il ne gouverne pas. De sa Sainteté rayonne la cohésion propre à un certain monde féodal.

IV

Le Seigneur : A. Le seigneur et son domaine.

Le suzerain est un seigneur (*kiun*) soustrait (en principe) en raison de la sainteté que détient sa race, et tant que dure cette sainteté, aux compétitions féodales. Aussi longtemps qu'il peut prétendre conserver le mandat du Ciel et qu'on n'enregistre point des signes manifestant sa déchéance, il reste chargé du culte du Ciel, qui est (en principe) un culte proprement royal. Il associe étroitement à ce culte celui de ses propres Ancêtres. De même, les cultes qu'il rend aux puissances du Sol participent de la dignité qui lui permet de se désigner par l'expression « Homme unique ». Le *ming t'ang*, Maison du Calendrier, est une image de l'univers ; l'Autel royal du Sol, recouvert, au sommet, de terre jaune et, sur ses quatre faces, de terres verte, rouge, blanche et noire (couleurs de l'Est, du Sud, de l'Ouest et du Nord) figure, en son centre, la terre qu'occupe l'ensemble de la Confédération chinoise. L'Univers a douze provinces : le Roi a seul droit à orner ses vêtements de cérémonie de douze insignes. La Terre des Hommes comprend neuf Régions : le Roi peut seul détenir les Neuf Trépieds forgés par Yu le Grand, fondateur de la royauté, qui sut ouvrir le cours des Neuf Fleuves et diviser en neuf parts la Terre enfin ouverte à la culture ; le métal lui fut offert par les Neuf Pasteurs et les emblèmes (*siang*), gravés sur ces chaudières, représentaient, fournie par les contrées lointaines, l'image de l'ensemble des Êtres (*Wou*). Ces trépieds étaient des *palladia* royaux : ils quittaient, *d'eux-mêmes*, perdant aussitôt leur poids, la Capitale désormais déchuée d'une dynastie défailante dont la Vertu avait perdu tout pouvoir d'attraction. Les *palladia* royaux ne sont pas des biens *patrimoniaux* et il en est de même des qualifications sacerdotales qui habilitent aux cultes royaux du Ciel et du Sol. Quand une dynastie royale, sa Vertu une fois exténuée, voit finir *l'ère* qui correspond au temps de régulation mesuré par son mandat, on ne détruit ni son Temple Ancestral ni son Autel du Sol : on se borne, les enfermant dans des espaces clos, à leur enlever toute puissance de rayonnement. Mais on ne saurait priver de tout Domaine les rejetons d'une race royale. Ils doivent subsister en tant que seigneurs. Bien qu'elles soient soumises aux compétitions féodales, les seigneuries sont (en principe) indestructibles. L'autorité d'une race seigneuriale résulte non de la *détention* d'une Sainteté dont l'efficace est totale, mais de la *possession* de Vertus patrimoniales nourries par un Domaine circonscrit, et circonscrites, par essence, à ce terroir.

Est Seigneur (*Kiun*) qui possède un Domaine (*Kouo*) comprenant terres et vassaux : telle est la définition consacrée. Il faut ajouter cependant, pour distinguer les simples chefferies des seigneuries véritables : est Seigneur

l'héritier d'un Domaine qui porte un *titre* fixant son rang dans la hiérarchie des seigneurs.

*

* *

Le Seigneur, quand il prend possession de son domaine héréditaire, est confirmé par le Suzerain dans la possession d'un certain titre. Il reçoit de lui un brevet (*ming*) qui *l'investit* du droit de porter sur ses habits de cérémonie un certain nombre d'Emblèmes. Des douze emblèmes, les trois premiers (soleil, lune, constellations) étaient réservés au Fils du Ciel. Les seigneurs de premier rang partageaient avec lui le droit de porter les neuf autres emblèmes (montagnes, dragons, faisans, vases sacrés, algues, flammes, grains de riz, haches et lettres). Les six premiers emblèmes se portaient sur la tunique et les six autres sur le vêtement inférieur (24). Les seigneurs de second rang n'avaient droit qu'à sept emblèmes, dont un seul — les faisans — sur la tunique. Les seigneurs de troisième rang n'avaient droit qu'aux cinq derniers emblèmes, tous portés sur le vêtement inférieur. Cependant, la hiérarchie féodale comprend cinq titres. Les avis des feudistes sont partagés, les uns soutenant que les cinq titres correspondent à cinq degrés de dignité, et les autres à trois seulement. Ce dernier avis s'accorde avec la théorie relative à la distribution des Emblèmes. Avis et théories se fondent sur des opinions d'écoles plutôt que sur des documents clairs. Le fait est qu'il existait cinq titres différents et qu'on les disposait dans l'ordre suivant (que j'indiquerai en me servant de traductions consacrées impliquant une assimilation — entièrement arbitraire — avec des titres occidentaux) : duc (*kong*), marquis (*heou*), comte (*po*), vicomte (*tseu*), baron (*nan*). Ces titres sont remarquables par le fait que quatre d'entre eux évoquent l'idée de puissance virile : *nan* signifie garçon, mâle, mari, et *kong*, de même, signifie mâle et mari ; *tseu* signifie « fils » et vaut comme un pronom poli de la deuxième personne ; *po* a le sens d'aîné et s'emploie encore pour désigner les seigneurs revêtus d'une fonction d'hégémon. Quant au mot *heou*, marquis, il correspond à un signe d'écriture figurant une cible et comprenant l'image d'une flèche. C'était le tir à l'arc qui servait à distinguer les mérites. Une tradition curieuse veut que chaque archer ait possédé un arc d'autant plus difficile à bander que son possesseur avait un plus haut grade. Les arcs les plus forts ayant l'inflexion la plus faible, il fallait, pour former un cercle parfait, joindre 9 arcs s'il s'agissait d'arcs royaux ; 7 arcs seigneuriaux suffisaient à former le cercle et 5 ou 3 arcs quand il s'agissait d'armes destinées à des nobles qui n'avaient point rang seigneurial. Les nombres 3, 5, 7 et 9 servent à mesurer, dans tout le détail des règles protocolaires, la dignité propre aux différents nobles, au Roi et aux Seigneurs. Il n'est donc pas étonnant que le mot *heou*, précédé par une particule marquant le pluriel, ait désigné l'ensemble des seigneurs, quel que soit leur grade ; les seigneurs sont appelés « *tchou heou* », ce qui peut très bien (car l'on combat en char et tout chef de char est un archer) se traduire par : « les archers ». Il est probable qu'avant de servir à indiquer des titres étagés, les termes *tseu*, *nan*, *po*, *heou*, *kong* marquaient simplement la qualité

de chef, principalement sous son aspect militaire : les deux expressions qui désignent les deux catégories de nobles qui n'ont point rang de seigneurs évoquent des rangs dans l'armée et peuvent se traduire, l'une par « grand officier » (t'ai *fou* 14), l'autre par « officier » (che ").

Les titres seigneuriaux indiquent tout au plus un ordre de préséance qui ne semble valable que pour les cérémonies de la cour royale. A l'époque des Han, quand les Empereurs voulurent prêter à leur dynastie neuve le prestige d'un décorum archaïsant, et sans doute déjà sous les derniers rois Tcheou, quand ils étaient démunis de toute influence et que leurs fidèles, pour restaurer la dignité royale, réclamèrent pour elle des prérogatives raisonnables, les feudistes soutenaient que l'antique Maison du Calendrier — *Ming t'ang* se lit indifféremment avec les sens de « salle (*t'ang*) de la clarté (*ming*), de l'illumination », ou « salle où l'on éclaire (*ming*) et distingue (les mérites) » — était destinée à des réceptions où l'on faisait apparaître l'ordre des dignités (25) : les ducs (*kong*) étaient placés au Sud, face au Fils du Ciel, rituellement tourné vers le Midi, le premier d'entre eux étant à l'Est ; les marquis (*heou*) étaient rangés à l'Est, le plus élevé d'entre eux étant au Nord, près du Fils du Ciel ; les comtes (*po*) à l'Ouest, le premier d'entre eux étant aussi au Nord de la rangée ; les vicomtes (*tseu*) et les barons (*nan*) fermaient le carré au Sud, placés, les premiers à l'Est, les seconds à l'Ouest, la meilleure place dans chacune des deux bandes étant à l'Est. Les feudistes soutenaient encore que l'inégalité des titres exprimait une différence de noblesse. Seuls, en principe, auraient eu droit au rang de duc les seigneurs considérés comme les rejetons d'une ancienne race royale. Inversement, le titre de vicomte aurait été réservé à des seigneurs récemment sortis de la barbarie et nouvellement incorporés à la Confédération chinoise. Tel était, paraît-il, le cas des seigneurs de Ts'in et de Tch'ou, possesseurs d'immenses domaines auprès desquels ceux des ducs descendants des Hia et des Yin paraissent minuscules. Ceci n'empêchait point les feudistes de proclamer comme vérité historique que l'étendue des domaines était fonction du titre (26). Le Domaine propre (*t'ien*) du Fils du Ciel devait avoir mille stades (*li*) de côté, le Domaine des ducs et des marquis devait avoir cent stades de côté, celui des comtes était un carré de soixante-dix stades et celui des vicomtes et des barons de cinquante stades, — le titulaire d'un domaine plus petit ayant rang de chef, mais non point de seigneur, et n'étant point admis à se présenter à la cour royale. Rien dans les documents historiques ne permet d'admettre qu'il n'y ait eu un rapport quelconque entre les titres et l'importance des fiefs. Rien n'indique que l'ordre des préséances, même à la cour royale, ait uniquement dépendu du titre. Rien n'indique qu'il y ait eu des règles pour la distribution des titres. Ceux-ci n'étaient point fixés et se trouvaient modifiés par des usurpations arbitraires : le Seigneur de Tch'ou, vicomte à titre officiel, se qualifiait de roi (*wang*). En tout cas, il n'y avait entre les seigneurs, quel que fût leur titre, aucune inégalité de droits et de devoirs. Tous méritaient le nom de *kiun* (seigneur). Tous, dans leur propre domaine, étaient qualifiés de *kong* (chef).

La diversité des titres s'explique uniquement par des données circonstanciées. Dans leur étagement hiérarchique, il y a une large part

d'utopie rétrospective, comme dans tout ce qui touche aux prérogatives du roi. Celui-ci se bornait à confirmer des titres et consacrait ainsi le prestige acquis par telle ou telle maison seigneuriale. Il n'était lui-même que le chef prestigieux d'une hiérarchie mouvante de prestiges.

*

* *

Confirmé dans un titre par une investiture, le Seigneur est le maître d'un Domaine que ses aïeux sont censés avoir reçu du Roi.

Quand les Han reprirent l'usage, supprimé par les Ts'in, de distribuer des *apanages* à leurs parents ou à leurs fidèles, ils restaurèrent un vieux rituel d'investiture. « Pour le Dieu du Sol du Fils du Ciel, on fait un autel avec des terres des cinq couleurs. Quand les fils d'Empereurs étaient nommés rois (*wang*, l'ancien titre du suzerain), ils recevaient une motte de terre qui était prise à l'autel du Dieu du Sol du Fils du Ciel et qui était de la couleur appropriée à la direction de l'espace où était leur apanage... On enveloppait cette motte avec des herbes blanches et on la leur donnait. Chacun d'eux l'emportait dans son apanage et s'en servait pour édifier son Autel du Sol... [Quand il ne s'agissait point de fils d'Empereur et qu'on nommait ducs ou marquis des fidèles ne portant point le nom (*sing*) de la maison royale], on se bornait à leur assigner un nombre de foyers et un chiffre de redevances formant leur revenu. Mais ils ne recevaient point la terre et l'herbe (*mao t'ou*) ». Voici le texte d'un brevet d'investiture (117 av. J. -C.) : « Oh ! mon jeune fils Hong, recevez ce Dieu du Sol vert. Moi, continuant la conduite de mes ancêtres paternels, et suivant les usages antiques, j'institue pour vous un apanage (*kouo kia*), je vous investis (*fong*) dans la terre orientale. » Ce qui est particulier à l'époque des Han, c'est l'idée d'apanage (*kouo kia*) et la règle que seuls les rejetons de la race impériale méritent de recevoir, avec un apanage, un Dieu du Sol (27). Mais l'investiture (*fong*) *per herbam et terram* (*mao t'ou*) est assurément un ancien usage. La preuve de son antiquité se trouve moins dans les documents plus ou moins travaillés qui ont servi aux glossateurs et aux feudistes à justifier les usages des Han que dans certains traits folkloriques qui relient ces usages à de vieilles croyances. Le caractère « *fong* », qui traduit à la fois les idées d'investiture et de fief et celles de « tertre sacrificiel » et de « levée de terre » marquant une frontière, se décompose en deux parties : l'une, celle de droite, (qui forme la clé du caractère mais qui, en l'espèce, semble en être l'élément le moins significatif) représente le pouce et indique l'idée de mesure (ordinairement interprété en fonction de la théorie d'après laquelle les fiefs concédés ont une dimension en rapport avec la dignité du feudataire). La partie réellement significative est celle de gauche formée, dans l'écriture actuelle, par deux signes « terre » (*t'ou*) superposés, mais s'écrivant anciennement au moyen du signe « terre » placé au-dessous du signe « herbe ». Les Autels du Sol (*che* caractère où la clé qui sert de rubrique à diverses notions religieuses est ajoutée au signe « terre ») étaient, officiellement, constitués par un tertre sacrificiel. Mais, ce

que l'on considérait véritablement comme un Dieu du Sol, c'était un arbre saint. Investir *per terram et herbam*, ce n'était point donner la terre, c'était confirmer dans le récipiendaire la Vertu propre à tout seigneur, qui est, d'abord, de rendre sa terre fertile et productive. J'aurai à signaler plus loin, à propos de l'idée de valeur, certains thèmes montrant que, quand on donne, même par tricherie ou dérision, de la terre prise à un certain sol, le présent qu'on croit fallacieux se révèle être un présent réel, mais un présent mérité par le donataire en qui il rend manifeste la Vertu qui lui permet de posséder précisément ce sol.

On aperçoit déjà que l'investiture féodale ne correspond point à la distribution d'un apanage prélevé sur une terre possédée en principe par le donateur et sur laquelle celui-ci conserve ses droits éminents. Les Empereurs Han ne conféraient que des tenures à titre précaire. Le rituel d'investiture dont ils utilisaient les formes avait anciennement une tout autre signification. On distinguait, entre les Dieux du Sol, ceux dont la sainteté était officiellement reconnue et qu'on appelait les « Autels enregistrés *chou che* » (28), ceux qu'on considérait comme des puissances irrégulières méritant non pas l'appellation de *chen*, qui signale les dieux et les chefs régulièrement reconnus et servis, mais celle de *kouei* qui signale les Etres puissants non encore admis à recevoir des honneurs protocolaires et qu'on pacifie au moyen des rituels barbares. Ces Dieux du Sol sauvages se nourrissaient volontiers de sang humain. Les Dieux du sol civilisés se contentaient (officiellement) de viande crue, de venaison et, à l'occasion, de sang barbare. Quand un chef local demandait à recevoir l'investiture *per terram et herbam*, il demandait non pas à recevoir un Domaine ou des droits nouveaux sur son domaine, il demandait à entrer, lui et sa terre, dans la Confédération chinoise. C'est en élevant un cairn (*king*) sur quelque montagne fameuse que les généraux chinois prenaient possession d'une Terre barbare. En recevant l'investiture (*king*) qui lui permettait d'élever sur sa terre un Autel du Sol à la chinoise, un chef devenait à la fois un Chinois et un Seigneur. Il ne recevait pas un domaine contre une promesse de fidélité, il ne remettait point des droits éminents sur son domaine contre une garantie de protection, il ne s'inféodait pas au Fils du Ciel. Il déclarait entrer, lui et sa terre, dans la discipline et la civilisation chinoises.

Edifié et servi d'après les règles en usage dans la Confédération chinoise, son Autel du Sol vaudrait désormais comme une parcelle de l'Autel confédéral du Sol. Ceci équivalait à l'engagement d'avoir « mêmes amis, mêmes ennemis » que ses confédérés, d'« aider la Maison Royale », d'être du côté des Chinois et non des Barbares. Le devoir essentiel du Seigneur fieffé (*fong*) est qu'il doit considérer l'Autel royal du Sol comme un centre de ralliement en cas de levée de la Confédération contre toute irruption de la Barbarie. Mais ce devoir de fidélité à l'égard de la Confédération chinoise se double d'un devoir de respect à l'égard de la Civilisation chinoise. Puisque le suzerain demeure confiné dans la Capitale sans procéder à temps réglés, comme les mythes l'y obligent, à des tournées de chasse et d'inspection, le seigneur fieffé doit aller, à temps réglés, lui faire visite et hommage (*tch'ao*) afin de recevoir, de près, sa sainte influence et d'apprendre, sous son contrôle,

à pratiquer les Rites qui tirent l'homme hors de la Barbarie. Telle est la règle idéale : en fait tous les seigneurs, membres de la Confédération, avaient pour principaux devoirs, celui de se visiter entre eux et celui de se rendre, sans tarder, aux assemblées convoquées par l'hégémon du moment.

Le fait que le seigneur, s'il doit se soumettre, avec tout ce qui est à lui, à l'action civilisatrice (*houa*) du suzerain, est cependant, sans conteste, le maître chez lui, est attesté par la règle que voici. Nul ne peut se dispenser d'obéir au Calendrier royal, règle suprême ; tous les événements consignés dans les Annales d'une seigneurie sont donc rapportés à des jours et à des mois en conformité avec les divisions que, seul, le Suzerain peut imposer à l'Année. L'année, en revanche, est indiquée en fonction de l'avènement non du Roi, mais du Seigneur.

Lorsque, sous les Han, on envisage les Domaines sous l'aspect d'apanages, on professe, et on prête à l'antiquité, l'idée que le Fils du Ciel peut augmenter ou diminuer la terre concédée, déplacer ou dégrader le titulaire. Au temps où les Tcheou semblent avoir été les plus puissants, on peut citer deux cas où les Rois Yi (IXe siècle) et Siuan (VIIe siècle) firent chacun exécuter un feudataire : dans les deux cas, la succession fut donnée à un frère (29) ; le domaine continua, *inchangé*, d'appartenir à la *même* Maison seigneuriale (*kia*). C'est que le Domaine est un bien patrimonial — ou, plutôt (car c'est là dire trop peu et mal s'exprimer), entre une Race seigneuriale et son Domaine, l'adhérence est si intime que l'une ne saurait périr sans que l'autre ne dépérisse. Tout seigneur n'est qu'un détenteur à titre précaire, mais non pas en regard du Fils du Ciel ; ses droits ne sont précaires qu'en regard de sa Race : peu importe qu'on le tue si c'est un des siens qui le tue ou qui, tout au moins, le remplace. Mais le Domaine ne peut être dépossédé de sa Race, ni la Race de son Domaine. Race et Domaine sont indestructibles, à l'égal l'un de l'autre car la Race vit du Domaine et le Domaine de la Race.

En 562 avant J.-C., le prince de Tsin qui régentait, avec tous les pouvoirs d'un hégémon, la Confédération chinoise, mais non sans brutalité ni démesure, détruisit (*mie*), aidé par le prince de Song, une humble seigneurie ; Tsin en donna le territoire à Song, présent insidieux et fait en vue de disposer sur Song d'un puissant moyen d'action. En effet, le prince de Tsin emmena dans sa ville le seigneur vaincu et, célébrant un triomphe, le présenta (*hien*) à ses Ancêtres en prenant soin (afin de respecter officiellement les rites) de le qualifier de captif barbare (*fou*). Seulement, pour que ni la famille ne périsse, ni le nom (*sing*), il établit un des parents de sa victime sur son propre territoire, dans une ville où furent transférés les cultes patrimoniaux de la Race qu'il avait semblé vouloir détruire (*mie*). Maître des rejetons de cette maison seigneuriale, il espérait pouvoir, par l'effet de l'efficace qui la liait à son vieux terroir, agir sur Song à qui il n'avait cédé qu'un sol dépouillé des Vertus qui l'animaient (30). Sur ces Vertus et leur efficace, un autre document

nous renseigne. En 661 avant J.-C., un général de Tsin (qui déjà exerçait l'hégémonie) attaque le pays de Houo qui possède une montagne sainte, le Houo t'ai chan. Le général peut prétendre que sa propre famille a des droits sur ce lieu saint ; les généalogistes affirment qu'un de ses grands ancêtres y a été enterré. Notons que cet Ancêtre mythique a les traits d'un génie de la sécheresse. Le général s'empare de Houo, dont le prince, par malheur, arrive à s'enfuir. Il se réfugie dans une seigneurie lointaine. Il y demeure. Son domaine est annexé. Aussitôt le Houo t'ai chan produit la sécheresse. Le général vainqueur, même aidé des Vertus qu'avait pu lui léguer son grand aïeul, n'y peut mais. Il faut envoyer une ambassade pour que son hôte laisse revenir l'ancien seigneur de Houo. On ne lui rend point tout son domaine, car, déjà, dans la puissante principauté qu'est Tsin, l'esprit de conquête prime les scrupules, mais on lui rend les moyens de s'acquitter du culte du Houo t'ai chan : de ce culte local, seule pouvait s'acquitter une race autochtone. Domaine et Race seigneuriale sont liés indissolublement.

C'est un acte sinistre de dém esure que prétendre faire régner sur un terroir des Vertus qui ne sont point du pays. Pour annexer véritablement un domaine, il faut d'abord annexer les Vertus d'une race étrangère : il semble bien qu'on n'y puisse parvenir que par des sacrifices cannibaliqes. Race et Domaine forment un corps dont rien ne peut être aliéné. On ne peut ni adopter, ni donner en adoption un fils. On ne peut ni acheter, ni vendre une portion de terre. La forfaiture véritable n'est pas, pour un seigneur, de dénier sa foi au suzerain : elle consiste à rompre, si peu que ce soit, la fidélité entière que se doivent la Race et le Domaine, le terroir dont les os des Ancêtres font la fortune, le Nom (*sing*) qui fait l'honneur du terroir.

Si quelques impies font commerce de leurs terres (31), même pour de simples échanges, ils déguisent leur forfait avec autant de soin qu'on déguise une guerre d'annexion qui n'est point menée contre des Barbares : ils prétendent qu'il n'y a pas alié nation de territoire, mais simple prêt et procédure d'engagement (*kia*). Et, bien entendu, les habitants font corps avec la terre. En 634 avant J.-C. le prince de Tsin, hégémon qui cherche à usurper, essaye de contraindre le Fils du Ciel à lui concéder certains honneurs royaux ; plutôt que de céder sur ce point, le Fils du Ciel préfère aliéner une portion du territoire. Bien que le suzerain possède (en théorie) le droit d'octroyer des fiefs et des accroissements de fief, les habitants de la ville cédée refusent d'obéir et, contraints, quittent tous leur ville. Ils disent (32) : « (La) *bienveillance* (*tö*, qui a, ici, le sens de « sanctions honorifiantes positives ») est la règle avec les Chinois (= les confédérés) qu'il faut traiter avec souplesse ! (la) *sévérité* (*hing* : châtiments, sanctions négatives) est la règle avec les Barbares des Quatre Orientes qu'il faut traiter avec sévérité ! Comme il le convient, nous ne nous permettrons pas de nous soumettre (*fou* : comme devraient le faire des Barbares). Ici, *quels sont ceux qui ne sont pas les proches* (*ts'in* : proches de même nom) ou *les alliés* (*yin* : alliés par mariage) du Roi : pouvez-vous nous traiter en captifs (*fou* : captifs pris aux Barbares) ? »

Le sentiment d'une unité substantielle unit à la Race seigneuriale et son terroir et ses hommes. Tout cela forme un groupe clos d'êtres et de choses. Les Domaines doivent être entourés d'une levée de terre ou d'un fossé (33) qui ne marquent pas une simple frontière. Ils sont les symboles d'une entière étanchéité, d'une autonomie parfaite. Une seigneurie forme un corps qui doit se perpétuer immuable, immuablement animé par la Vertu (*tö*) propre à ses seigneurs.

Les vertus patrimoniales dont un seigneur tire sa qualification sont faites, si je puis dire, d'autochtonie. Au début de l'ère chrétienne, sous les seconds Han, on racontait encore qu'au Sseu tch'ouan, pays nouvellement rattaché à la Chine, un homme, en qui s'était incorporé l'esprit (*tsing*) d'une montagne, s'était fort à propos mué en femme, et en belle femme, pour que puisse l'épouser un seigneur local. En 417 avant J.-C., Ts'in s'empara d'un gué important du Fleuve jaune, point où le Dieu du Fleuve manifestait sa puissance et méritait un culte. Là, et à d'autres points de son cours, l'usage voulait que, chaque année, on lui envoyât, somptueusement parée et placée sur un radeau fait pour s'immerger, une belle fille destinée à devenir son épouse. Pour mériter l'alliance du Fleuve, les seigneurs de Ts'in décidèrent qu'ils lui fourniraient pour épouses des princesses de leur sang. Ts'in, et d'autant plus durement que la Chine lui doit d'être devenue un Empire, est souvent taxé de barbarie. Les Chinois supportent malaisément qu'on puisse retrouver dans leur passé (faits anodins pourtant et universels dans l'histoire de la civilisation) les sacrifices humains et les hiérogamies féroces qui sont à l'origine des pouvoirs sacerdotaux. D'autant plus remarquable est la tradition vénérée qui fait remonter les Vertus de deux Races royales à un sacrifice par lequel les Fondateurs se dévouèrent en personne à un Dieu local : Yu le Grand se dévoua au Fleuve jaune et T'ang le Victorieux à la Forêt des Mûriers (*Sang-lin*). Yu, fondateur de la royauté, a pris les traits d'un demiurge : son dévouement qui profite au *T'ien hia* tout entier revêt à demi l'allure d'un dévouement royal. Mais T'ang ne se dévoua qu'à un Lieu saint local et qui devait rester le principe du pouvoir des Seigneurs de Song, ses descendants. Ceux-ci possédaient la danse de Sang-lin, l'étendard de Sang-lin, et c'était dans la Forêt des Mûriers que les garçons et les filles de Song célébraient tout ensemble — hiérogamies paysannes — les fêtes printanières des fiançailles et des réincarnations.

Au reste, le dévouement mythique des Ancêtres seigneuriaux, leurs descendants devaient s'employer à en rénover l'efficace, en vivant en état de perpétuelle expiation. Si l'on prêtait aux seuls Rois anciens la figure d'Archers solaires chargés de purifier l'Univers entier, tel seigneur (529 avant J.-C.) — tout juste après avoir sacrifié sur une montagne le chef d'un domaine voisin et juste au moment où il osait réclamer aux rejetons dégénérés des Tcheou les Trépieds royaux (34), — savait dire éloquemment comment ses propres Ancêtres avaient acquis leurs Vertus : « Notre ancien Roi Hiong Yi (dit ce prince de Tch'ou qui porte, usurpé ou non, le titre de *Wang*) vivait dans

les montagnes de King ; son char était fait de branches entrelacées et ses vêtements de pièces rabouties ; il demeurait en pleine brousse, parcourant à pied monts et bois au service du Fils du Ciel ; il *avait tout juste un arc de bois de pêcher et des flèches de bois épineux* (armes classiques des sorciers chinois) pour *accomplir les Œuvres royales*. » Ces œuvres, explique-t-on, consistaient à expulser, à coups de flèches, toutes les calamités et les malfaisances. Si j'ajoute qu'une variante du texte indique que le Fondateur de la maison de Tch'ou s'exposait continûment à la rosée et au soleil (*pao lou*), et que tel était le principal devoir des sorciers, on reconnaîtra dans son portrait celui d'un chef magicien, d'un humble chamane. Peu d'années après (490 av. J.-C.), le seigneur de Tch'ou, décidé à tenir, sans se rendre coupable de démesure, son rang de vicomte (*tseu*), sut prouver qu'il ne s'arrogeait point des vertus dépassant les bornes de son domaine. Comme il était tombé malade, on consulta la tortue (35). « C'est du Fleuve (Jaune) que vient la calamité (*souei*) », assura-t-elle, ou (traduction équivalente) : « C'est au Fleuve qu'il faut offrir le sacrifice *souei* qui détourne les calamités ». Mais l'on se souvenait à Tch'ou qu'un ancien chef du pays (631 av. J. -C.) avait mal fini pour avoir essayé d'entrer en relation avec le Génie du Fleuve par un échange de cadeaux coupables, car le Fleuve coulait hors du territoire de Tch'ou. Le Seigneur de Tch'ou se refusa donc à obéir aux suggestions coupables de la tortue. Il lui répondit par un exposé de principes : « Les trois dynasties royales ont décrété (*ming*) sur les sacrifices (que les seigneurs peuvent offrir aux Monts et aux Fleuves). Ces sacrifices ne doivent pas dépasser ce qu'embrasse la vue d'un prince. La vue (*wang*) de Tch'ou embrasse le Kiang, la Han, la Ts'in et la Tchang : pour atteindre les sources de malfaisance et de bienfaisance (*houo fou*), voilà ce que nous ne devons pas dépasser. (Moi) l'infortuné (*pou kou* : mot à mot : « le Sans Grain », expression pronominale qui équivaut, quand un seigneur parle, à l'expression « Homme Unique » dans la bouche du Suzerain), malgré mon manque de Vertu (*tö*), il ne se peut pas que je me sois rendu coupable (*tsouei*) à l'égard du Fleuve (Jaune). » Et il guérit, sauvé par la modestie qui l'empêcha de croire que ni sa vertu, ni sa responsabilité aient pu dépasser les limites de son domaine patrimonial. Mais cette vertu et cette responsabilité, il entendait que, principes de son autorité domaniale, elles demeuraient entièrement en lui, en lui seul ; il se refusait donc, homme unique dans son terroir, à faire passer sur aucun second les effets, quels qu'ils fussent, de son pouvoir d'animation. Il arriva que (36), pendant trois jours, une nuée qui avait la forme d'une troupe d'oiseaux rouges escorta dans son vol, des deux côtés, le Soleil. Le prince, comme de juste, consulta les *che* (annalistes-astrologues) ; il eut soin de consulter celui qui opérait selon les rites de la dynastie suzeraine alors régnante. La réponse, ambiguë à souhait, fut : « Ceci concerne la personne du Roi (*wang*). » Au prince de décider, lui dont les Ancêtres se paraient du titre de « wang », s'il devait ou non considérer que sa personne était visée et qu'il avait à intervenir. Cela pouvait, semblait-il, se faire en évitant tous risques immédiats. L'Annaliste avait dit : « En offrant un sacrifice de détournement (*yong*), on peut faire passer (la calamité), sur (l'un des seconds du seigneur) l'Intendant ou le Maréchal. » Mais le prince était décidé à n'outrepasser en

rien. Il sut se grandir en Vertu à l'aide d'une noble parole : « Quel avantage y aurait-il à chasser le mal du cœur pour le faire passer dans les bras et les jambes (les vassaux sont les jambes et les bras du seigneur) ? Si (moi) l'Infortuné (*le sans-grain*) je n'étais point fautif de quelques outrepassements, le Ciel abrégèrait-il mes jours ? Qui est responsable doit être puni ; comment donc faire passer le mal sur autrui ? » On retrouve dans cette formule la modestie avisée des confessions royales. Elle fait encore apparaître qu'à moins d'être Fils du Ciel et Maître du Calendrier, un seigneur n'a point à intervenir pour tout ce qui touche au Soleil. Ni sa Vertu n'atteint le Ciel ni sa responsabilité ne s'y projette. Il n'est responsable que d'un domaine circonscrit. Sa Vertu n'a d'emploi que dans le terroir qui la nourrit.

Le seigneur est le chef des cultes locaux, Monts et Fleuves, Lieux saints qui singularisent son Domaine. Il possède héréditairement les vertus magico-religieuses et les *palladia*, humbles ou célèbres, qui permettent de conserver à ce Domaine, avec une bonne santé, les vertus qui lui sont propres.

Là où l'on produit de la soie, il y a dans le seigneur une efficace qui profite aux cocons et aux mûriers, et les mythes montrent que quelque Grand Ancêtre a participé à la vie des vers à soie. Là où règne en maîtresse la culture du millet, le principal devoir du chef est d'ouvrir la saison agricole en commençant, le premier, l'œuvre auguste du labour ; et l'Ancêtre princier a pour nom « Millet ». Là où l'élevage demeure une grande ressource, la race seigneuriale « excelle à soumettre et à apprivoiser les oiseaux et les quadrupèdes ». Les Ancêtres ont des becs ou des corps d'oiseaux ; la Grande Aïeule conçut en avalant un œuf ; ses descendants sont des conducteurs de chars ; ils font se multiplier les chevaux ; l'un des héros de la Race est un oiseau qui joute à la course avec le Soleil, oiseau lui-même ou conducteur de char ; une forêt sainte, née du corps de ce héros, est célèbre par ses élevages de chevaux.

Mais si, comme de juste, chaque terroir est fier de ses spécialités, chaque canton, dans un pays encore morcelé, vise à tout produire. Le seigneur est donc, partout, le principe de toute fécondité, de toute fertilité. Il est, dans chaque domaine, un principe universel de fructification, de stabilité, de santé. Les joncs, les chrysanthèmes poussent vigoureusement tant que sont vigoureux la vertu, le *tao-tö*, le *mana* princiers ; le plantain a des milliers de graines et le peuple des enfants en foule, tant que ce *tao-tö* ne s'épuise point ; tant que le seigneur a assez de *mana* pour vivre vieux, nul, parmi le peuple, ne meurt prématurément. Ni l'eau, ni la chaleur ne manquent en temps voulu, et les chevaux courent vite et les chevaux courent droit, et aucune invasion de sauterelles n'ose pénétrer, et aucun brigand n'ose lever la tête, ou aucun démon faire des siennes dans un pays où le prince conserve, entière, sa Vertu. En même temps qu'ils possèdent le trésor propre à chaque Domaine, les emblèmes, les étendards, les armes, les généalogies, les secrets rituels, les prestiges particuliers qui permettent de s'allier aux Lieux saints locaux et de rajeunir sans cesse leur puissance, les seigneurs possèdent tous des pouvoirs

sacerdotaux identiques. Ils président tous, selon des règles uniformes, les cérémonies du Temple ancestral (*miao*) et de l'Autel du Sol (*che*).

Les Autels du Sol, tertres carrés, ont partout la même forme. Et, quel que soit le titre seigneurial, tous les Temples des Ancêtres bâtis sur le même modèle comprennent le même nombre de chapelles. Aucun seigneur, si puissant soit-il, et pas même le Fils du Ciel, ne peut rendre un culte distinct à un ascendant immédiat qui dépasse le rang de trisaïeul. La tablette (*chen tchou* ou *tchou* : le même terme désigne tout chef, hôte ou seigneur) du père du trisaïeul doit être reléguée dans un coffret de pierre placé dans une chapelle consacrée à l'aïeul de la Race. Les Ancêtres les plus anciens, dépersonnalisés dès qu'on ne leur rend plus les honneurs individuels, forment une masse anonyme qui est la Fortune du Domaine. Nul trésor (37) n'est mieux conservé que le coffre où ils subsistent secrètement. Pourtant, passé le rang de trisaïeul, les Ancêtres ne peuvent plus recevoir de nourriture cuisinée. On les nourrit, comme le Génie du Sol, de viandes crues. C'est que, passé le temps des honneurs personnels qui témoignent de liens personnels, les Génies Ancestraux, anonymes comme les Génies du Sol, forment, avec eux, une masse indistincte. Ils sont les principes mixtes de la fécondité universelle : aussi le culte des Ancêtres est-il régi, tout comme les cultes du Sol, par un rythme saisonnier. Si les Ancêtres seigneuriaux ne sont point, comme les Ancêtres royaux, associés au Ciel, maître des saisons, la productivité des saisons dépend des Ancêtres dont les corps sont désormais mêlés au sol natal.

D'où le principe que chacun doit être enterré dans la terre familiale, qu'une terre ne peut être transférée à des étrangers (tout au moins pour la portion qui contient le cimetière domestique), et, qu'enfin, le pire sacrilège et le plus inexpiable, est commis par ceux qui, déroband des ossements, enlèvent à la terre d'au trui, toute sa vertu productive.

Mais si le culte des morts paraît commander toute la vie chinoise, le culte proprement dit des Ancêtres est, sous sa forme ancienne, un privilège noble : bien plus, les nobles n'ont droit à célébrer un culte quasi privé de leurs Ancêtres que parce qu'ils participent au culte quasi public des Ancêtres seigneuriaux. On pourrait presque dire : seul celui qui possède des biens ressemblant à un Domaine, seul celui qui possède une sorte d'autorité seigneuriale a droit à célébrer le culte noble des Ancêtres. Ou, inversement, est seigneur qui possède, avec des Ancêtres, une tradition patrimoniale, un *Nom* (*sing*).

La tradition veut que, seul, le Roi puisse conférer des Noms, que, seul, il puisse conférer des Domaines, qu'il confère ensemble des Domaines et des Noms — ne disons pas des « Noms de famille », disons, abandonnant cette traduction consacrée, des Noms de noblesse, des Noms assimilés à un lot d'honneur, de sainteté, de prestige. Le Nom est l'essence du patrimoine, l'emblème le plus sacré parmi ceux qui constituent la Fortune d'une seigneurie. Le Nom vient des Ancêtres, et d'eux aussi toute la Fortune, tout ce qu'exprime, en chinois, le terme « fou » : l'heureuse fortune des laboureurs, l'heureuse fortune des guerriers, la pérennité de la Race, — tout ce qui s'exprime, d'autre

part, à l'aide du terme *ming* : destinée, vie, talent, dignité, emblème, brevet, et qu'on prétend être donné sous la forme d'une investiture.

On peut maintenant comprendre la règle, en somme unique, qui commande la vie d'un seigneur. Il n'entreprend rien, en paix ou en guerre, sans avoir demandé et reçu un ordre des Ancêtres. C'est grâce à la divination (ainsi s'explique, pour une part, l'importance de cette technique) qu'il connaît la volonté des Ancêtres. Il exerce, en tout point, son autorité à titre de détenteur d'une vertu patrimoniale.

Le seigneur est, avant tout autre chose, le détenteur d'un Nom, d'un Nom engagé dans les compétitions féodales. Il doit maintenir intact le patrimoine de ce Nom. Il paraît normal qu'il le conserve et naturel qu'il cherche à le grossir, car il est engagé, qu'il le veuille ou non, dans une joute de prestige. La convention de jeu voudrait que la partie se perpétue, que tous les Noms demeurent indestructibles. Il arrive pourtant qu'un seigneur voit détruire par l'eau et le feu (*mie*) et transformer en borbier pour porcs (*tchou*) son Autel du Sol, son Temple Ancestral (38) ; il a perdu son Domaine, il a perdu son Nom : il n'est plus qu'un *individu* qu'on désigne, comme un enfant, par un nom de naissance (*ming*). Que tel ait été, dès le VIII^e siècle av. J.-C., malgré la règle du jeu, le sort de beaucoup de seigneurs, l'extrême inégalité des domaines le démontre. Les domaines seigneuriaux s'échelonnent entre la chefferie villageoise et les grands fiefs qui ont l'étendue d'une province. Au III^e siècle av. J.-C. certains lèvent, dit-on, des armées de centaines de milliers d'hommes et font, dans une seule bataille, quatre-vingt-dix-huit mille prisonniers ou coupent quarante mille têtes, — cependant que les derniers rois Tcheou ne possèdent, dans trente-six villes (39), que trente mille sujets, et que certains seigneurs arrivent à peine à équiper en guerre quelques chars. La fin de quelques seigneuries minuscules est contée en des termes qui font songer aux raids improvisés par lesquels les gens d'un village barbare surprennent et détruisent le village voisin (40). En 523, les gens de Yu étant occupés aux rizières, ceux de Tchou (autre seigneurie infime) enveloppèrent à l'improviste le bourg de Yu. Quelqu'un de Yu voulut fermer la porte. Un homme de Tchou lui coupa la tête. A sa suite, les autres entrèrent. Ils ne laissèrent échapper personne et retournèrent chez eux avec leurs captifs. Le vicomte (*tseu*) de Yu (il surveillait, en bon propriétaire, les travaux des champs et ne fut pas pris) dit (avec philosophie) : « Je n'ai rien où me retirer » et, suivant la route du butin, alla à Tchou. Le seigneur de Tchou lui rendit sa femme, mais garda sa fille. — A la fin du VI^e siècle, comme on voit, certains seigneurs se bornaient encore à mener (exposés, bien entendu, à des razzias) l'existence patriarcale que décrivent les poèmes du *Che King* où on les qualifie — signe du caractère patrimonial de leur pouvoir — non pas de « princes » mais de *tseng souen*, l'Héritier, mot à mot l'arrière-petit-fils : « L'Héritier arrive, accompagné des femmes, des enfants. Ils arrivent dans les champs du midi et l'Inspecteur des champs accourt joyeux (41). Il vient faire offrande aux points cardinaux ; on

leur offre une victime rousse et une noire, et les deux sortes de millet. En offrant, en sacrifiant, on accroît et fait resplendir la Fortune (*fou*). »

Les champs patrimoniaux entourent une résidence familiale. Contre les razzias des Barbares ou des voisins, champs et résidences sont protégés, frontière sainte, par des levées de terre : elles sont les signes d'une appropriation seigneuriale. Les levées qui entourent les champs (cultivés : *T'ien*) sont appelées *fong*, du même mot qui note l'investiture *per glebam*. [Il est remarquable que la partie droite du caractère soit le signe figurant le pouce, c'est-à-dire le doigt qui part du poulx, car on retrouve ce signe dans de nombreux caractères évoquant les idées d'appropriation ou de commandement (tels le signe *fou* : donner, et son équivalent *fou* : marque de propriété, talisman) ainsi que dans le signe « village » : *ts'ouen* (même prononciation que *fou*) et le signe *che* : tirer à l'arc — les archers (les seigneurs) étaient remarquables par leur poucier d'ivoire. Pour marquer la naissance d'un héritier mâle, on suspendait une flèche à la porte de la maison ; avant de donner à l'enfant, d'abord déposé sur le sol domestique, sa première nourriture, on tirait des flèches vers les quatre points cardinaux, afin de le lier « aux terres où, plus tard, il pourrait exercer son action et dont il mangerait les grains » (42). D'ailleurs, quand l'un des archers solaires qui par courent le monde pour l'assainir et l'aménager voulut se fixer une résidence, il banda son arc, criant : « Je vais tirer une flèche vers les quatre points cardinaux ! qu'elle s'arrête devant ma porte ! » (43) Les cultures protégées par un *fong* forment le *fong T'ien*, c'est-à-dire un Domaine (ou le cœur d'un domaine), tandis que, protégée par une muraille (aussi sainte que le *fong*), la résidence (même si elle ne dépasse pas l'importance d'une simple « villa ») est une Ville, une Ville seigneuriale.

Un passage précieux du *Tso tchouan* nous apprend que (du moins dans le pays de Tchen et en 485 av. J.-C.) seuls les tenanciers d'exploitations englobées par le *fong t'ien* étaient tenus à envoyer une contribution (*fou* : le même mot sert à désigner le service militaire) quand le seigneur mariait sa fille (44). Quand une partie de ces dons se trouvait détournée de son emploi traditionnel, tous les habitants de la seigneurie se fâchaient. Les limites du *fong t'ien* sont les limites qu'un *Kouo*, d'un domaine *élémentaire*, ou, plutôt, elles sont les limites de l'action que le seigneur, secondé par l'Intendant des champs, exerce sur les cultures. Au-delà, s'étendent — sans doute démunies, pendant de longs siècles, de frontières précises — les terres vagues où errent (mêlés souvent à des Barbares) les pasteurs, les bûcherons, les pêcheurs, les chasseurs que dirige l'Intendant des Forêts. Liés au Seigneur par des rapports quasi domestiques, visités par lui, comme par leurs femmes et leurs enfants, au moment joyeux du repas et de la méridienne, les laboureurs (*nong jen*) cultivent en maraîchers les champs carrés *pan* (45) qui, comme une banlieue, enveloppent, deuxième enceinte et refuge suprême, la Ville.

La dignité seigneuriale se voit aux remparts de la Ville. Celle-ci ne mérite que le nom de bourgade (*Yi*) s'ils sont simplement en terre battue (*tou*) ; elle est une Capitale (*tou lo*) si les remparts sont maçonnés et méritent le nom de

Muraille (*tch'eng*). Les murs (*tch'eng*) constituent si bien la Ville que, pour dire « ville » on dit le plus souvent *tch'eng* : murs (46). Et il n'y a point de seigneur sans Ville, ni de Ville sans seigneur. Seul peut mériter, avec des Murs, le nom de *tou* (capitale) un bourg (*yi*) qui contient le Temple où sont conservées les tablettes des Ancêtres seigneuriaux. Puisque chaque Ville doit contenir un Temple Ancestral, on voit qu'en principe un Seigneur ne peut avoir qu'une Ville. Le cœur d'un Domaine est clos par une double enveloppe : le *fong* du *fong t'ien* (47), lieu de l'activité paysanne, le *tch'eng* de la Ville où les guerriers nobles forment la cour du seigneur. Une seigneurie ne se sent pas menacée dès que l'ennemi pille ses champs. Les Autels *urbains* du Sol et des Moissons ne sont en danger que si la Muraille intérieure est attaquée ; c'est alors seulement que l'on dit : « l'ennemi a atteint le Domaine ». Le Domaine n'est touché que là où bat son cœur, là où les Génies patrimoniaux reçoivent leur culte et où réside, chef de ce culte, le Seigneur.

Même quand la résidence seigneuriale se distingue mal d'une ferme fortifiée, il doit y régner des mœurs de château (48). Témoin l'histoire de ce petit seigneur, irascible à la vérité, qui, comme un de ses vassaux, au sortir du Conseil, avait uriné dans sa cour, trépigna de colère au point de tomber dans le feu et de se brûler vif, car il aimait fort la propreté. Dans l'entourage du Chef, tout doit être ordre, beauté, luxe, calme, propreté. Ce n'est point déjà le moment de parler de l'étiquette et de dire à quelle vie de scrupules doit se plier qui cultive en soi une Vertu princière riche de puissance sacrée (*chen*) brillante et pure (*ming*) : vivre selon l'étiquette, c'est s'entraîner à la modération. Il vient à propos, en revanche, d'indiquer que la pire atteinte à la modération rituelle, le forfait qui souille le plus vilainement l'honneur féodal — la démesure la plus caractéristique — sont consommés, bientôt vengés, on l'espère, par le feu du Ciel, lorsque le Seigneur ose élever trop haut son donjon. Toute résidence seigneuriale est pourvue de tours — terrasses, *tai*, ou miradors « kouan ». Le devoir du seigneur est d'y monter, comme il l'est de monter sur les Murs de la Ville, afin de porter au loin ses regards. C'est en regardant au loin (*wang* (49) : ce caractère comprend le signe « Roi », se prononce comme lui, et entre dans une expression qui sert à qualifier le regard des Rois les plus saints) que le Chef illuminant (*ming*), par l'effet de sa Vertu brillante et pure (*ming chen*), son Domaine, y révèle et en chasse tout ombre de barbarie. Tel ce prince qui découvrit du haut de ses murs une localité dont il apprit qu'elle s'appelait « *Jong tcheou* » (localité des barbares Jong). Il la fit raser, criant : « mon Nom (*sing*) est Ki ! Qu'ont à vivre ici des Jong ! (50) » Mais il ne faut point, on l'a vu, que le regard princier prétende embrasser (*wang*) des Lieux saints qui sont étrangers à sa terre ; il ne faut pas que son regard illumine d'autres lieux que son Domaine : il pêche s'il dresse trop haut son donjon, par ambition et démesure. A vrai dire, les donjons princiers servaient surtout à plonger les yeux dans les courettes des maisons vassales pressées autour de la résidence du chef, lequel ne se privait pas, s'il découvrait quelque jolie voisine, de nouer une intrigue avec elle, s'il l'aimait, ou, s'il aimait sa propre femme, de lui offrir en cadeau, pour étoffer sa perruque, la chevelure de sa voisine qu'il faisait raser. Bien qu'il soit entendu, en Chine,

que l'acuité visuelle est fonction de la sainteté (une histoire relative à Confucius atteste la vérité du fait), nous pouvons imaginer, sans gros risques d'erreur, que les donjons les plus princiers n'atteignaient point, comme on l'affirme, les nuées où couvent les feux célestes et que la vue du plus haut seigneur n'embrassait qu'une minuscule unité territoriale, son vrai domaine.

Mais le jeu féodal n'a pas été constamment animé par l'esprit courtois des bons voisinages un peu batailleurs ; fréquemment, et de plus en plus, les compétitions entre Noms ont été conduites dans un esprit de guerre. Aussi voit-on peu de Domaines élémentaires qui demeurent strictement indépendants. De même qu'il existe des fédérations de Noms, plus ou moins mouvantes, et que l'art des généalogistes sait rendre plus ou moins vénérables, il existe de vastes seigneuries, conglomérats plus ou moins solides de Domaines que les Annalistes savent présenter comme des unités anciennes. Le principe de l'unité reste le même : les seigneuries les plus vastes se présentent comme des Domaines clos qu'anime entièrement l'unique Vertu du Seigneur. Mais que l'on sait jouer astucieusement de ce thème archaïque ! Le seigneur de Yen, secouru (en 663 av. J.-C.) contre les Barbares par son voisin, le seigneur de Ts'i, qui est alors un hégémon redouté, le raccompagne jusqu'à leur frontière commune, et, par excès de déférence, la dépasse. Pour marquer le prestige acquis, l'hégémon remarque aussitôt qu'on ne dépasse sa frontière qu'en raccompagnant le Fils du Ciel. Feignant donc de ne point vouloir s'arroger une prérogative royale ou prétendue telle, et n'acceptant pas d'être traité en Suzerain alors qu'il s'efforce de conquérir ce titre, il sépare par un fossé tout le terrain que le prince voisin venait de marquer de son empreinte : ce territoire fait désormais partie du domaine de Yen (51) — mais le souvenir est immortalisé d'une occasion où Yen apparut comme le feudataire de Ts'i. L'Histoire, par chance, nous renseigne assez bien, et de manière significative, sur la date où des confédérations locales de seigneuries prirent une unité suffisante pour se présenter comme des Domaines. De même que les levées de terre du « *fong t'ien* » prétendaient, frontières saintes, défendre les cultures contre les déprédations des semi-barbares vaguant dans les marches du Domaine, de même des Murailles s'élevèrent autour des seigneuries puissantes que menaçaient des confédérations barbares. Quelques-unes de ces seigneuries essayèrent aussi de se murer entièrement, même du côté de leurs voisins chinois : il y a tout avantage à accroître, en sus de l'unité d'un pays, le nombre des péages et des douanes. Or, tout ce travail ne commença guère avant les IV^e - III^e siècles, juste avant le temps où le Premier Empereur devait détruire les barrières intérieures et parfaire la Grande Muraille.

En dépit des traditions annalistiques, il y a de grandes chances que les seigneuries présentées comme possédant de grands Domaines — voire des Domaines concédés dans leur totalité et à la manière d'apanages par une investiture royale — n'aient été que des rassemblements de Domaines hétéroclites résultant de confédérations entre des groupes qui subissaient l'attrait momentané ou l'influence croissante de quelques Noms dont la Fortune grandissait. Si l'on peut appeler encore Domaines ces unités complexes, toujours en voie de formation ou de désagrégation, c'est que les

liens d'ordre strictement politique y ont encore bien moins d'importance que des liens de nature mixte unissant et opposant des groupes d'êtres et choses constitués sous l'aspect de clientèles. Les potentats féodaux, en plus de leur Capitale, disposent d'un nombre plus ou moins grand de villes qui ne devraient pas être qualifiées de seigneuriales puisque le Seigneur n'y a point son Temple Ancestral : seulement ces villes contiennent les Temples Ancestraux de lignées *mineures*, ou bien effectivement détachées de la lignée majeure représentée par la dynastie seigneuriale, ou bien artificieusement *rattachées* à elle par quelque fiction généalogique, — ou bien encore simplement *inféodées* à elle, mais, alors, se rattachant par leur Nom et leur généalogie vraie ou fictive à des lignées majeures jouant dans une autre contrée le même rôle de puissance d'attraction ou de répulsion. Et, ajoutant à la complexité, entre les Villes et les Domaines tenus par ceux qui acceptent, ou se vantent, de se considérer comme les parents ou les vassaux du potentat, s'interposent des Domaines et des Villes, jouissant d'une sorte d'indépendance et frappés en revanche d'une sorte d'infériorité ; on appelle des enclaves ou ces enclaves « les *fou jong* » les services associés, expression obscure où, seul, le terme *fou* a quelque clarté : on l'applique à ce qui *prend appui* sur autre chose, à ce qui, demeurant extérieur, forme en quelque sorte un appendice. De fait, diplomatiquement (si je puis user d'un terme qui fait anachronisme), les titulaires de *fou jong* avaient une situation comparable à celle d'un protectorat ; ils n'avaient, dit-on, pas le droit d'intervenir directement auprès du Suzerain : ils n'avaient pas l'honneur d'être considérés comme ses clients et n'étaient traités par aucun potentat comme faisant partie de sa clientèle.

*

* *

Le mot « Seigneur », le mot « Domaine », évoquent des notions assez précises, tout en s'appliquant à des réalités extrêmement diverses. Les Seigneurs ont une autorité fondée sur la possession de vertus qui éveillent partout les mêmes sentiments : leur pouvoir réel, affaire de circonstance et de situation, varie à l'infini selon les jeux de la fortune féodale. Tous les Domaines, même lorsqu'ils ne sont que des agglomérations de domaines, s'imaginent sur le même patron, et, même quand on veut se représenter la Confédération chinoise tout entière, on l'imagine comme un carré de cultures qui entoure une Capitale et qu'enveloppent des marches incultes. Cependant, dès qu'il ne s'agit plus de domaines élémentaires, les différences de complexité sont considérables — et, dans le plus petit domaine, l'organisation sociale est déjà très complexe.

V

Le Seigneur : B. Organisation sociale des seigneuries.

Il n'est pas aisé de décrire avec précision l'organisation sociale des seigneuries. Les renseignements, qui ne manquent pas, sont lacunaires et partiels. A chaque instant, on peut y relever des préjugés aristocratiques et patriarcaux. Je signalerai, à titre d'exemple, un passage du *Tso tchouan*, riche, au reste, d'indications précieuses. Je l'extrais d'un discours daté de 709 av. J.-C. et attribué à un personnage de Tsin. Tsin n'était point encore devenu une très vaste seigneurie. Ses premiers progrès risquaient d'être compromis par une décision que venait de prendre son prince. Il avait octroyé un domaine trop important à une branche mineure. « Le *tronc* s'affaiblissant, (l'*arb re*) pourrait-il durer ? » Telle est la conclusion où voulait aboutir un vassal qui s'inquiétait. Son discours, riche de termes pris dans un emploi technique, est plus pédant que clair, fort instructif néanmoins : « J'ai entendu dire que les Seigneuries (*kouo*) et les Maisons héréditaires (*kia*) se dressent (à la manière d'un arbre) larges au tronc et s'amincissant aux branches. Or, donc, le Fils du Ciel établit des *kouo*. (Domaines constituant des Seigneuries héréditaires dont les chefs sont les *feudataires* du Roi.) Les feudataires (*tchou heou*) élèvent des *kia* (Domaines attribués à des Maisons héréditaires dont les chefs sont leurs fidèles directs, qualifiés de *Grands Dignitaires*). Les Grands Dignitaires (des seigneuries ; les *k'ing*) constituent des Maisons latérales [*tche che* ; *che*, qui éveille l'idée d'une maison *particulière* s'oppose à *kia* qui désigne l'en semble d'une résidence : les Maisons latérales consistent en concessions pratiquement héréditaires faites à des branches cadettes, dont les chefs portent normalement, semble-t-il, le titre de *Grands Officiers*]. Les Grands Officiers (*t'ai fou*) possèdent des *eul tsong*. [Les *tsong* sont des groupements cultuels : le *tsong* auquel préside un *t'ai fou* est supposé, ici, être un *tsong* primaire auquel se rattachent des *tsong secondaires*, *eul*, composés par des lignées mineures disposant d'un Temple Ancestral (*tsong miao*) qui leur est concédé en propre et dont les chefs de culte sont, ici, considérés comme formant la classe des *Nobles* proprement dits, les *che*]. Les Nobles (*che*) possèdent à titre de *Domestiques* (*li*) des fils secondaires (*tseu* ; ici : fils autre que l'aîné) et des cadets (*ti*). Les gens du commun (*chou jen*), les artisans (*kong*), les marchands (*chang*) ont (*eux aussi*), chacun, des *fen ts'in* [*parentèles*, *t'sin*, se séparant, *fen*, en rameaux disposés autour d'une lignée majeure]. Partout, il y a des distinctions hiérarchiques et c'est pourquoi toute la Race [*ming*, terme qu'il ne faut point traduire par peuple, en opposant le peuple à la noblesse, car l'idée directrice est, ici, que tout provient d'un *tronc* commun], se soumet au service dû aux supérieurs sans que les inférieurs entreprennent d'outrepasser leurs droits. » Ce passage est significatif à un double point de vue. 1° : il exprime la conception voulant que l'ordre hiérarchique, supposé ferme et

stable, qui est le fondement idéal de l'ordre social se confond avec un ordre patriarcal (impliquant l'idée d'une origine commune, d'un tronc unique) et repose, strictement et uniformément, sur l'application de l'usage *noble* du *majorat*. 2° : il établit cependant une *coupure* entre les *Nobles* [pour lesquels, du Fils du Ciel aux cadets servant leurs aînés à titre de Domestiques, la continuité du procédé de ramification est marquée fortement] et *le reste de la population*, [qu'on évite de rattacher explicitement aux dernières branches de la noblesse et où l'on *distingue*, brièvement, ne leur consacrant qu'un membre de phrase, les *paysans*, les *artisans*, les *marchands*]. Coupure et distinction également remarquables, car le terme *chou jen* ne peut, vu le contexte, s'appliquer ici qu'aux seuls paysans, mais il vaut pour désigner, en bloc, par opposition aux nobles, les gens du commun. C'est qu'à l'opposition fondamentale entre Noblesse et Paysannerie vient s'imbriquer, se présentant comme une répartition en *classes sociales*, une distinction entre *Nobles*, *Paysans*, *Artisans* et *Marchands*. Par ce trait se révèle la complexité relative de l'organisation sociale — organisation difficile à décrire car, d'une part, le préjugé patriarcal, qui impose l'idée de l'unité de la Race, a fait disparaître des documents à peu près tout ce qui pourrait renseigner sur les oppositions et les imbrications des différentes classes, et, d'autre part, le préjugé aristocratique aboutit à tout faire considérer en fonction des règles et des idées propres aux Nobles, bien pis, à ne parler guère que des Nobles et des mœurs nobles.

Deux remarques peuvent orienter l'analyse.

En premier lieu, il y aurait un grave abus de mots à considérer comme des *castes* les classes plus ou moins nettement circonscrites entre lesquelles les individus sont traditionnellement répartis. D'une part, l'idée de l'unité de la Race est puissamment sentie, surtout en ce qui concerne Nobles et Paysans. D'ailleurs, si les Nobles s'opposent surtout aux Paysans comme des citadins à des campagnards, il existe, nous le verrons, un commerce noble et, sinon un artisanat noble, du moins des arts nobles. D'autre part, s'il y a des chances que les professions aient été héréditaires — et cela dans toutes les classes, parce que les talents étaient censés procéder de vertus patrimoniales —, il n'y a aucune apparence que les classes aient correspondu à des groupes clos, dont l'isolement aurait été signalé, par exemple, par l'endogamie : par l'obligation, caractéristique des castes, de ne point laisser pénétrer en elles, en raison des mariages, des femmes qui leur fussent étrangères.

En second lieu, la répartition en quatre classes présente l'intérêt d'un principe théorique plutôt qu'elle ne correspond à une réalité démographique, aussi longtemps du moins, que la Chine ne connaît point l'unité impériale. Le sort des paysans change au moment où les Ts'in édifient l'Empire, et ce n'est pas avant les Han que le commerce et les commerçants jouent un rôle *apparent* dans la vie de la nation. C'est qu'à une économie fermée et limitée à des intérêts de canton vient, en partie, se substituer une économie largement ouverte : il existe des routes, des circulations nationales, des intérêts

d'Empire. On peut penser que ces modes nouveaux de liaisons n'ont point surgi brusquement au III^e siècle avant notre ère. Ils procèdent, selon toute apparence, des changements qui s'introduisirent dans la vie chinoise entre les VI^e et III^e siècles quand des *confédérations instables* de Noms et de Domaines tendirent à prendre, la forme d'*unités provinciales* plus ou moins soumises à des potentats féodaux et considérées comme leurs Domaines : Domaines complexes, car le terme *kouo* qui continue de les désigner peut se traduire par « royaume », et leurs maîtres tendent à se parer du titre de « Roi » (*wang*), lequel évoque l'idée de suzerain, — presque tous, au reste ; essayant de fonder leur autorité sur la possession de quelque sacerdoce du Ciel, divinité *confédérale* par essence. Il y a lieu de présumer que, dans les domaines grands et neufs qui se présentent comme des consolidations de fédérations, l'importance croissante des arts et du commerce a tendu à donner quelque importance à la répartition théorique en quatre classes. Cependant, dans les domaines élémentaires ou à peine complexes, où l'opposition essentielle était celle des gens du commun (les paysans) et des nobles (les *che*, les gradés, les officiers), l'opposition entre les artisans et les marchands, d'un côté, et, de l'autre, ceux qui formaient la masse des *chou jen* (les paysans) jouait déjà un certain rôle — qu'il ne faudrait point sous-estimer, mais qu'il est difficile de préciser.

Assurément, la cohésion sociale ne résultait point d'une simple organisation hiérarchique envisagée, en raison des préjugés patriarcaux, sous l'aspect d'un arbre généalogique, une même vie circulant à partir du tronc, la lignée seigneuriale, jusqu'aux plus menues et plus humbles ramures. Cette représentation métaphorique révèle cependant un fait essentiel : les subordinations de tous les groupes, subordinations de tous genres, sont toujours conçues comme des subordinations au Seigneur. La cohésion résulte (ou du moins paraît résulter) de *liens quasi personnels, quasi territoriaux* qui unissent à une Race, identifiée à un terroir, les groupes variés d'êtres et de choses dont les diverses activités servent toutes à perpétuer, sous l'image d'un Arbre de vie, le Génie propre à un Domaine.

*

* *

Commençons par examiner les classes les moins nombreuses et dont le crédit est, en théorie, le plus faible : artisans et marchands.

Les marchands formaient, assure-t-on, la classe la plus basse. Sous les Han, l'historien Sseu-ma Ts'ien, type de l'aristocratie aigri, vitupère, contre la « dernière des professions » : il déplore la fortune inouïe de ceux (certains se glissaient dans les rangs des fonctionnaires !) dont les moyens d'existence étaient *incertains*, dont les métiers étaient *provisaires* (52), gens habiles uniquement « à réaliser des profits », capables « de calculer de tête » : ces parvenus sans passé évinçaient des fonctions publiques ceux qui, jusqu'alors,

les avaient exercées héréditairement et avaient « tiré d'elles leur nom de famille ou leur surnom » qu'ils transmettaient, ainsi que leurs fonctions, à leurs descendants. L'importance sociale des marchands s'était accrue, au dire de Sseu-ma Ts'ien, dès que, dans l'Empire unifié, étaient tombées les barrières féodales. Aussi les premiers Han avaient-ils dû relâcher les règlements relatifs aux commerçants. Che Houang-ti, pourtant, « le Premier Empereur », avait poursuivi d'une même haine les vagabonds invétérés (53) et les boutiquiers. Il est clair que, chez les représentants de la noblesse terrienne et de ses traditions, ce qui poussait à mépriser les gens de commerce, c'est qu'ils ne paraissaient point enracinés dans un terroir.

On se représentait les commerçants sous l'aspect de *forains* (54). Il est curieux de noter que Sseu-ma Ts'ien accuse l'un des premiers chefs connus de confédérations locales, l'hégémon Houan de Ts'ï (VIIe s. av. J. -C.), d'avoir favorisé l'essor du commerce et des commerçants, — curieux de noter qu'une anecdote très célèbre montre le même Houan de Ts'ï accueillant un forain qui devint son ministre. Longtemps après Houan (en 538), la capitale de Ts'ï n'était encore qu'un bourg ; la résidence princière occupait seule la partie haute de la Ville, le ministre principal habitait « une maison exposée à la poussière » dans les quartiers bas où se trouvait le marché. Reçus sans doute à demeure, et cependant établis, comme des forains, en dehors des Murailles saintes de la résidence seigneuriale, les commerçants sont les gens des faubourgs : ils ne méritent pas la demi-considération qui s'accorde aux mètèques. On n'a point avec eux le genre de relations qui fonde les consubstantialités. Ils sont les *gens d'à côté* ou *du dehors* avec lesquels on ne se croit lié qu'artificiellement, en raison d'une sorte de convention.

Et, pourtant, la façon dont on imagine cette convention montre qu'il n'y a pas lieu de tenir les marchands pour des êtres vils et sans importance. Comme un puissant personnage de Tsin (qui exerçait alors l'hégémonie) était en visite dans la capitale de Tcheng (petite seigneurie se défendant âprement contre une inféodation [525 av. J.-C.]), il remarqua dans une boutique un anneau de jade qui se serait fort bien apparié avec un autre anneau qu'il possédait déjà. Tranquillement, il le requit (*ts'ing*) du seigneur de Tcheng. Ce fut une affaire d'État. Il y eut Conseil des Ministres et, comme de juste, des Ministres d'avance décidés à tout accorder à l'effronté. Le principal conseiller défendit cependant le principe que céder à un chantage, si mince en soit l'objet, c'est céder en tout et tout céder d'avance. L'homme de Tsin, débouté, s'aboucha donc directement avec le marchand (*kou jen*) qu'il jugeait sans doute plus facile à intimider. Il fut, en effet, facile de convenir d'un prix ; seulement, le marchand (*chang jen*), sitôt l'accord conclu, fit savoir que le marché ne serait valable qu'une fois informés le seigneur et son conseil. L'homme de Tsin se risqua, pour en finir, à demander un entretien au conseiller qui avait osé lui faire échec. Il s'agissait d'en gager pleinement la responsabilité personnelle de celui-ci — à quoi l'on parvient d'autant mieux qu'on s'exprime avec plus de correction. « Ces jours-ci, j'ai demandé un anneau ; ceux qui dirigent les affaires n'ont pas estimé que ce fut équitable (Yi ; le sens précis du mot est : conforme aux droits *statutaires*). Je ne me suis pas permis de renouveler ma

demande. Voilà qu'après avoir fait achat (*kou*) au marchand (*chang jen*), celui-ci m'a dit : "Il est nécessaire d'en informer". Je me permets donc de vous faire requête (*ts'ing*). » Le conseiller, qui ne voulait point céder, était heureusement instruit en Histoire, — ce qui lui permit de répondre avec une fermeté polie, et sans se mettre personnellement en avant : « Jadis, notre ancien prince Houan kong et un marchand (*chang jen*) partirent ensemble (du domaine) des Tcheou. Ils s'associèrent pour cultiver chacun à leur tour (le territoire de Tcheng alors terrain inculte et inapproprié)... et s'établirent ici. Ils firent alors une convention jurée (*meng che*) pour se lier de fidélité (*siang sin*). Houan kong dit : « Vous ne vous révolterez point contre moi, moi, je ne vous achèterai (*kou*) rien de force. Il ne m'arrivera ni de vous rien demander, ni de vous rien extorquer (*kai* : demander à autrui un don ; *touo* : ravir, razzier) ; vous pourrez trafiquer avec profit de joyaux (*pao* : tous objets précieux, jades, cauris, etc.) et d'objets de valeur marchande (*houei* : objets qui s'estiment plutôt qu'ils ne se troquent), et, moi, jamais je n'en prendrai connaissance ». Grâce à cette convention jurée, les seigneurs descendants de Houan kong et les successeurs de ce marchand jusqu'à nos jours se sont mutuellement protégés (*siang pao*). Aujourd'hui Monseigneur, qu'il vous a plu de condescendre à venir nous voir, vous dites cependant à notre méprisable *bourgade* d'extorquer de force un marchand : c'est exhorter notre misérable *bourgade* à tourner le dos aux conventions jurées (il est ici sous-entendu : quelle valeur auront dès lors les conventions jurées par nous avec votre noble pays ?). Non, pour sûr, cela pourrait-il convenir ? Monseigneur, pour gagner un jade, perdre une seigneurie, certainement vous ne le ferez pas ! Si votre grand pays (*ta kouo*) nous donnait des ordres auxquels nous ne pourrions obéir qu'en vous apportant des contributions (*kong*) contraires aux bons errements (*wou yi*), Tcheng ne serait plus qu'une misérable *bourgade* (*Yi*, et non une seigneurie, *kouo*) et cela aussi ne peut être ! Si je vous présentais en don ce jade, je ne sais ce qu'il en adviendrait ! Je me permets, *privément*, de vous le dire. » L'homme de Tsin n'insista plus. — histoire instructive à plus d'un égard. En sus de ce qu'elle enseigne sur les relations entre des seigneuries menacées de se voir transformées en *bourgades* annexées et des seigneuries puissantes qui, par une politique rongearde, tentent de prendre barre, puis d'absorber, cette histoire montre que le commerce n'était point libre, du moins s'il s'agissait d'exporter certaines valeurs — et que, si les marchands occupaient auprès des Seigneurs une position subordonnée, il s'en faut de beaucoup que ce fut la position de gens méprisés et *sans statut*. Leur statut, tout au contraire, est fondé sur une convention sainte qui préside à la fondation même de la seigneurie. La ville seigneuriale a deux fondateurs, l'un qui est l'Ancêtre du Seigneur, l'autre qui est l'ancêtre ou, tout au moins, le patron du *prévôt des marchands* : tous deux ont d'abord travaillé ensemble pour transformer une *brousse en cultures*, un pays en Domaine.

A vrai dire, il y a lieu, sans doute, de distinguer deux types de commerce et deux catégories de commerçants. Au commerce qui avilit s'oppose un commerce noble. La situation des commerçants diffère et, avec elle, la forme de leur subordination au Seigneur, selon qu'ils trafiquent de joyaux et d'objets

de valeur (*pao houei*) destinés à servir de présents — c'est-à-dire d'échanges nobles — ou d'objets de consommation courante, objets vulgaires acquis avec les équivalents de ce que nous appelons de la menue monnaie.

Les transactions vulgaires se faisaient au marché, à jours fixes, chacun disposant sur un étal les marchandises qu'il avait colportées, essentiellement des denrées et des étoffes, — produits paysans où n'était incorporée qu'une main-d'œuvre vile. Sur ce type de commerce, nous ne savons rien de certain. Nous ne le connaissons guère que par les théories tardives d'économistes moralisants, tel Mencius (fin du IV^e s. av. J.-C.). Ce Sage conseillait de supprimer les taxes sur les marchandises et de percevoir une sorte de patente sur les étalages. Si l'on remarque que les nobles étaient nourris par leur domaine, qu'ils formaient seuls, à peu près, la population des villes, que les objets de consommation courante leur étaient fournis (à eux comme aux paysans) par le travail domestique, on estimera qu'on ne devait guère trouver sur les marchés que des produits locaux, de nature peu variée et offerts en quantités faibles. Leur échange — même si quelque antécédent de la menue monnaie le facilitait — devait se rapprocher d'un simple troc soumis à des usages stricts pour ce qui est des mesures et des qualités. Ce n'était, certes, point là un commerce enrichissant ; les marchands proprement dits ne devaient guère être nombreux et la plupart des étalagistes se distinguaient sans doute mal des paysans ou des petits artisans. Ils ne formaient apparemment vis-à-vis du seigneur qu'une masse taxable, ou, plutôt, qu'une masse exploitée sans merci par les rapines des femmes seigneuriales. La tradition veut, en effet, que l'institution du marché relève non du Seigneur, mais de la Dame — thèse acceptable si l'on note que les produits vendus (qu'ils vinssent du jardin ou de la basse-cour, qu'ils fussent dus à la couture, au tissage, au dévidage) représentaient surtout du travail féminin. C'était, d'ailleurs, la princesse qui animait de sa vertu tout le travail de la soie : les soieries semblent avoir été la matière d'un commerce intermédiaire entre l'échange des denrées et l'échange des présents. Les seules grandes occasions où les particuliers avaient à recourir au marché étaient les cas de mariage ou de funérailles qui exigeaient des consommations massives. — Je ne parle pas, bien entendu, des emplettes, que nous voudrions croire exceptionnelles, tel l'achat des chaussures spéciales fabriquées pour les malheureux condamnés à être amputés d'un ou de deux pieds. Il paraît que, sous certains princes, la demande de pareils objets était considérable. Ce sont, en général, les mêmes princes qu'on accuse de laisser leurs favorites pressurer les gens du marché (55).

Le rôle des femmes n'est pas moins grand en matière de commerce noble. Mais, sur ce point, il faut distinguer. Il y a un commerce noble qui se fait entre nobles et paysans : je parlerai, à propos de ces derniers, de ce commerce qui est fondé sur le prêt. Il y a aussi un commerce de cadeaux qui se fait entre nobles et dans lequel la princesse et le prévôt des marchands prennent tous deux une part importante. Elle est pleinement mise en lumière dans un chapitre du Yi Li consacré aux Ambassades. Tout ambassadeur part chargé de cadeaux et revient chargé de cadeaux. Les cadeaux comprennent obligatoirement des pièces de soie, produits des magnaneries et des ateliers

dirigés par la Dame, des fourrures ou des chevaux, produits des chasses ou de l'élevage du Seigneur : toutes choses nobles auxquelles rien ne se mêle qui provienne du travail paysan. Mais l'envoyé, chargé d'emporter et de rapporter les cadeaux, ne peut les présenter, tant aux Seigneurs qu'à leurs Dames, que s'il emporte et rapporte certains bijoux de jade formant deux lots, l'un approprié aux Seigneurs et l'autre aux Dames. Ces bijoux font partie d'une sorte de trésor du Domaine et, cependant, celui qui en est responsable c'est le prévôt des marchands, le *kou jen* ou *kia jen* du *Yi Li* (56), personnage qui se confond avec le Kou ou *kia tcheng* du *Tso tchouan* (57). Notons ici : 1° qu'une interprétation traditionnelle oppose les *kou jen* aux *chang jen*, comme des marchands établis à des marchands forains — et que le terme, prononcé *kia* et non *kou*, désigne (plutôt que des marchands) des *experts* chargés d'apprécier certaines valeurs (les jades en particulier) ; 2° que le *Tso tchouan* qualifie de *chang jen* le personnage qui aida le Seigneur de Tcheng à défricher son domaine et à fonder sa seigneurie — et qu'il qualifie alternativement de *kou jen* et de *chang jen* le marchand de jades que protégeait la convention jurée contemporaine de la fondation de Tcheng ; 3° que, dans le paragraphe consacré par le *Tcheou li* (58) au *kou che* (titre équivalent à *kou tcheng*), le chef des marchands est présenté comme un personnage chargé de régulariser les prix sur le marché. On peut conclure que la distinction entre vendeurs aux étages des marchés et marchands établis, ou experts, tient à une différence de considération signalant la dignité ou la vulgarité de leurs produits et de leur clientèle : la vulgarité des contacts qu'ils avaient avec le public. Tandis que les marchands à l'étalage vendaient à des serviteurs ou à du petit peuple en suivant les errements traditionnels, les marchands-experts participaient à des commerces diplomatiques où l'on mettait en jeu des objets de valeur et où ces valeurs acquéraient leur prix. Jeu savant et dangereux : c'est de lui que sort, comme on verra, la hiérarchie mouvante des valeurs et des prestiges. Le *Yi Li* réduit ce jeu à des ébats protocolaires, le *Tso tchouan* en fait voir l'âpreté. Ambassades et entrevues seigneuriales se passent en échanges d'objets précieux mais non pas en échanges réglementés : il s'agit de cadeaux demandés, extorqués au cours de joutes pour le prestige. Que la présence d'un prévôt des marchands fût prévue et considérée comme obligatoire par les rituels, cela prouve qu'il existait, pour le moins, une forme de commerce hautement considérée et une classe de marchands-experts liés, intimement, à la haute noblesse. Sans doute était-elle liée de façon encore plus étroitement intime avec ces puissances que constituaient, dans toutes les seigneuries, les dynasties de Dames et de Douairières. On peut, en effet, caractériser les mœurs chinoises, (surtout, mais, non pas unique ment, dans l'antiquité), en disant que — si les hommes font corps avec la fortune patrimoniale et terrienne des parentèles agnatiques et des clientèles qui leur sont inféodées — les femmes, prédestinées par la règle exogamique à être exportées, sont, par essence, des valeurs d'échange en même temps que les principes de toute la circulation des valeurs qui ne sont pas strictement patrimoniales et intransmissibles de domaine à domaine. De même que les épouses sont toujours des étrangères et, si puissantes, si riches, si bien appuyées soient-elles, toujours envisagées avec une sorte de considération mitigée,

mouvante, anxieuse, — de même les marchands (même quand ils s'élèvent au grade d'experts à qui l'on confie le sort de la fortune instable que représentent les joyaux de la seigneurie) conservent toujours un caractère de *forains*, d'associés, traditionnels certes, mais non pas *incorporés*. Le lien qui les unit au seigneur n'implique pas une consubstantialité ; de même que celui qui résulte d'alliances matrimoniales traditionnelles, ce lien ne va pas entièrement de soi, et il y a lieu, à chaque occasion, d'en éprouver la force, d'en renouveler la vigueur. En 501 av. J.-C. Wei craint d'être envahi par Tsin (59). Son prince, au cours d'une entrevue, vient d'être traité sans respect. Il décide donc de mettre ses fidèles à l'épreuve. Il réunit les Grands-Officiers et s'accuse de déshonorer les Autels du Sol et des Moissons. Il propose qu'on consulte la tortue pour lui choisir un successeur. Les grands préfets refusent. Ils doivent aussitôt accepter d'envoyer à Tsin en otage leurs fils avec les fils du seigneur « portant le licol et la bride en signe de captivité ». Les otages (que Tsin n'a pas réclamés) se préparent fictivement à partir. Quelqu'un, pour exciter contre Tsin la foule des habitants de Wei, propose alors de leur adjoindre des otages pris parmi les marchands (*chang*) et les artisans (*kong*) : « car ceux-ci ont de tout temps pris leur part des difficultés de Wei ». Il faut en délibérer, et l'on décide, en effet, d'adjoindre ces nouveaux otages au lot des otages nobles. Au jour fixé pour leur départ, le Seigneur convoque tous les gens du Domaine (*kouo jen*) : par acclamation on décide alors de n'envoyer aucun otage et d'engager la lutte contre Tsin. — La subordination des marchands (et des artisans) au Seigneur ne dérive point des sentiments de consubstantialité qui se traduisent par le culte des Génies du Domaine. Elle s'exprime néanmoins en termes de fidélité (*sin*) ; elle sort d'un serment de fidélité qu'il paraît prudent de renouveler à chaque occasion grave. On ne demande rien de pareil aux paysans.

Le statut des marchands n'est point uniforme. Le sort des artisans, que nous connaissons mal, semble déterminé par des statuts encore plus variés. Un ouvrage relativement ancien (qui forme aujourd'hui la dernière partie du *Tcheou li* : le Kao kong ki) fournit des renseignements intéressants sur différentes techniques artisanales, mais aucun sur le sort des artisans (*kong*) : il présente tous ceux dont il s'occupe comme des ouvriers de l'État. Tel était bien, au temps des Empereurs Han, le sort de nombreux artisans. Les objets de cette époque que des fouilles ont exhumés paraissent provenir d'ateliers impériaux. Il s'agit naturellement d'objets de luxe. Et, bien entendu, il y a lieu de présumer que (sous les Han — comme de nos jours — et aussi avant l'ère impériale) la plupart des objets d'usage étaient (tant à la Ville qu'à la campagne) fabriqués en famille et que, seules, quelques grandes familles possédaient des domestiques plus ou moins spécialisés. La classe artisanale ne pouvait guère être nombreuse au temps où les maisons seigneuriales ou simplement nobles trouvaient, parmi leurs fidèles ou leurs parents éloignés, un grand nombre de personnes, hommes ou femmes, employées comme Domestiques. C'est pour les seuls techniciens véritablement spécialisés que se pose la question de déterminer quel était leur statut. Puisqu'on nous parle des artisans comme formant, à côté des marchands (et plus estimés qu'eux), une

classe sociale, il faut bien admettre que certains artisans se distinguaient des simples domestiques instruits de telle ou telle technique. L'anecdote relative au pays de Wei, qu'on vient de lire, paraît montrer que leur subordination au Seigneur sortait de liens analogues à ceux qui rattachaient à lui les marchands. Et, sans doute, bien souvent, artisans et marchands ne devaient guère se distinguer : aux étalages du marché, les artisans apportaient eux-mêmes leurs produits. En dehors des ateliers seigneuriaux existait-il des corporations et une vie corporative ? Pour fournir aux besoins propres du Domaine et pour équiper la Seigneurie en objets de présents destinés aux seigneuries fédérées, on avait recours à des forgerons, menuisiers, charpentiers, potiers, peaussiers, brodeurs, teinturiers, fabricants d'objets en jade, de cloches, d'instruments de musique... Tout ce que pouvaient produire ces spécialistes n'avait d'intérêt que dans la vie noble. Une bonne partie de la production était conservée dans les magasins seigneuriaux et, par exemple, les armes, défensives ou offensives, ne sortaient qu'en cas de guerre de ses arsenaux, car l'influence néfaste des engins guerriers ne doit pas contaminer la paix. Ces faits n'invitent guère à concevoir que les corporations dont on nous parle aient travaillé librement pour le public.

Faut-il cependant se représenter les artisans sous l'aspect d'humbles serfs urbains du Seigneur ? Il est vraisemblable que telle était la situation de nombre d'entre eux et celle, surtout, de la plupart des manœuvres mis à leur disposition. Ce ne devait être ni celle des Maîtres, ni celle des apprentis à qui ils transmettaient les secrets techniques. Tous ces secrets étaient conçus comme des gestes opératoires, des recettes magiques ou, comme on disait, des Nombres (*chou*), que, seul, un Maître (*che*), qu'il fût charron ou charpentier, pouvait transmettre d'une façon toute pragmatique (60). Le mot *kong*, que nous rendons par « artisans », note tous les arts magiques — ou, plutôt, tous les arts, car aucun ne peut être exercé sans *talent* magique. Aussi, figure-t-on ce mot dans l'écriture en se servant du signe représentant l'équerre. L'équerre sert de blason au Héros qu'on a toujours considéré comme le patron de tous les arts (ou, plus exactement, de la divination qui est leur source commune) — et, en ce Héros, les historiens ont fini par reconnaître le premier des Trois Augustes, le prédécesseur de tous les Fils du Ciel. D'ailleurs, certains des arts, divination, danse, musique, sont des arts quasi sacerdotaux, des arts nobles. Sans parler des devins, qui sont nobles et respectés, on voit des mimes, des musiciens disposer du plus grand crédit et des bouffons former des dynasties qui fournissent des amants aux femmes des seigneurs, ou des maris à leurs filles (61). Mais les Maîtres d'arts, qui pourraient paraître plus vulgaires, ne sont guère moins honorés. Des anecdotes nous montrent des bouchers et des charrons morigénant leur seigneur avec la même énergie, la même familiarité que les plus nobles vassaux. Le cas le plus clair est celui des forgerons. — Ces maîtres des arts du feu sont les dépositaires des secrets qui, je le crois, fournirent aux Chefs les premiers éléments de leur puissance. Les forgerons savent maîtriser le Métal grâce à des hiérogamies en tout point comparables à celles qui permettent aux Chefs de s'allier au Lieu Saint qui est, pour leur Race et leur Domaine, un principe de vie. L'artisan qui fournit au seigneur son

arc, sa lance, son tambour de bataille, l'arme d'une force qui, à elle seule, doit, irrésistible, gagner la victoire ou, inefficace, ruiner la seigneurie. Sur celui qu'on arme de telle manière, on dispose de pouvoirs extrêmes. Tel ce forgeron qui, pour donner de l'âme aux deux sabres commandés par son Seigneur, les baptise du sang de ses propres fils. Le Seigneur, armé de ces sabres, pouvait triompher au combat, mais il suffisait, dit-on, que le père criât le *nom personnel* (*ming*) de ses fils pour que les coutelas, s'envolant aussitôt, vinssent pieusement s'appuyer sur la poitrine paternelle. Celui qui arme peut aussi désarmer, et tout Maître, qui a mis son génie dans son Œuvre, peut frapper d'incapacité l'exécutant qui se sert d'elle pour besogner.

Entre les divers artisans, comme entre les divers marchands, les différences de condition devaient être extrêmes. Mais, tandis que les marchands-experts, appelés à collaborer au commerce noble, devaient leur crédit à des missions remplies à l'étranger et conservaient, avec une certaine indépendance, l'espèce d'indignité que peut exprimer le mot « forains », les Maîtres-artisans, tenus, sans doute, à l'entière fidélité des serfs, devaient une considération plus intime au fait qu'ils détenaient les secrets magiques par lesquels s'alimentait toute une part — la part proprement urbaine — du Génie de la seigneurie. D'un autre côté, si les marchands ou, du moins, certains d'entre eux, semblent former un corps et ont à leur tête un prévôt, rien d'analogue ne semble exister dans le cas des artisans ; ceux-ci forment, plutôt que des corporations, des groupements quasi patriarcaux où le savoir se transmet de façon plus ou moins héréditaire, chaque groupe étant lié à la Race seigneuriale non par un pacte général de fidélité, mais par des liens traditionnels de patronage et de clientèle : ces liens allant, sans doute, des simples liens d'hospitalité aux liens de la plus stricte domesticité. — L'essentiel est qu'artisans et marchands — non pas avec les nobles et les paysans, mais à côté d'eux, et suivant des errements qui leur étaient propres — devaient, quand le Seigneur et la Seigneurie étaient en difficulté (*nan*), y « compatir » (*houan*) et contribuer, à leur manière, à « la protection mutuelle (*sing pao*). »

*

* *

Le statut de la masse paysanne semble d'abord pouvoir être exprimé par une formule assez simple : les gens du commun (*chou jen*) sont les gens du Domaine (*kouo jen*), c'est-à-dire l'ensemble des individus attachés aux cultures (*T'ien*) du Domaine.

La totalité des champs cultivés appartient, en principe, à la Race seigneuriale. Peut-il se trouver, dans le *fong t'ien*, à l'intérieur des murailles qui marquent les limites du Domaine, des champs appartenant à des cultivateurs libres ? L'existence de pareilles enclaves est peu vraisemblable dans les Domaines simples. Dans les seigneuries faites de Domaines agglomérés, il se peut que certaines enclaves (plus ou moins classées au rang de « *fou jong* ») aient été possédées par des propriétaires à demi soustraits à une inféodation à quelque seigneur et jouissant, selon les traditions et les

occasions, d'un statut incertain et sans doute peu défini. De telles exploitations, qui ne s'étaient point haussées au rang de Domaine, peuvent être les restes d'entreprises de défrichement tentées anciennement par des pionniers aventureux, entreprises qui, pour telles raisons accidentelles, auraient simplement abouti [n'étant point complétées (comme ce fut, on l'a vu, le cas pour Tcheng) par une activité commerciale et militaire] à créer des centres de vie rurale que les Chinois appelaient des « hameaux » (*li*). Sur l'importance des agglomérations demeurées autonomes et dirigées par un ancien dénommé le « père du hameau », *li fou*, nous ne savons rien. Il se peut que leurs habitants soient ceux auxquels les rituels réservent l'appellation désobligeante de *ye jen*, « gens de la brousse », et qu'ils méprisent, parce que, disait-on, ils ne savaient point faire de différence entre le père et la mère : nous savons, en effet, que même au temps des Han, il y avait des *li* où la divinité du Sol était appelée « *li mou* : la Mère du hameau ». Un passage de Sseu-ma Ts'ien semble indiquer que les cultes des Autels du Sol de hameaux (*li che*) étaient rendus, à leurs frais, et sans doute de manière entièrement libre, par les gens du lieu. Pareille indépendance cultuelle ne caractérise nullement les habitants des localités auxquelles les rituels réservent le terme « *li* » : ils appellent ainsi une agglomération formée obligatoirement par la réunion de vingt-cinq *maisonnées* (*kia* : étroites demeures construites en pisé) dont les membres obéissaient à un Chef dénommé « *li tchang* : le chef, l'ancien du hameau », et rendaient un culte à un Autel du Sol, « l'Autel du hameau, *li che* », institué par le Seigneur et enregistré (*chou*) par lui, sur une sorte de registre du cens (*tsie*). [Certains glossateurs admettaient, cependant, qu'il existait des agglomérations (*li*) de dix ou cinq *maisonnées* ne possédant que des Autels *privés* du Sol (*sseu che*)] (62). La tradition chinoise est unanime à admettre que ces répartitions à base numérique de la masse paysanne correspondent à des réalités anciennes, voire aux réalités les plus anciennes. Sur ce point, une distinction doit être indiquée entre ce que j'appellerai les vieilles terres et les terres de colonisation. Ces dernières ont été gagnées sur la nature grâce à de grands travaux menés à terme par des potentats disposant d'assez grands moyens techniques et financiers et pratiquant, pour des raisons militaires, une politique de peuplement. Sur les terres neuves qu'ils créaient, il était, sans aucun doute, possible et facile de répartir artificiellement les *colons* selon une distribution à base numérique : elle avait des avantages tant pour les levées d'impôts que les levées de troupes. Songeait-on à pareilles choses dans les vieux Domaines ? Notons, avant de répondre, que la terre fut donnée aux paysans d'abord dans les seigneuries qui colonisèrent largement. On peut supposer que les premiers pionniers, en même temps qu'une organisation militaire, reçurent sur le sol qu'ils aménageaient des droits supérieurs à ceux que détenaient les paysans établis dans les « *fong t'ien* ». En ce cas encore, il est possible qu'aient été créées des exploitations différant, plus ou moins, des simples tenures.

Sur les conditions anciennes des tenures dans les vieux Domaines, nous ne sommes renseignés directement que par des théories d'économistes. Les plus anciens, tel Mencius, vivaient à l'époque où commencèrent les grands travaux

de colonisation. Ce que l'on faisait sous leurs yeux n'a-t-il pas inspiré les idées qu'ils ont exprimées sur l'antiquité ? Elles ont un tour dogmatique et un air de système qui, d'abord, les rend suspectes. Tous les auteurs — avec de simples différences de termes ou de chiffres — affirment que les paysans étaient répartis dans des agglomérations régies par des principes numériques, dont le point de départ est (ordinairement) le nombre cinq (*wou*). Or, il se trouve, tout justement, que cinq indique : 1° le nombre des hommes formant la plus basse unité militaire, l'escouade de piétons, qu'on appelle *wou* ; 2° le nombre des familles formant une association de défense locale, désignée, de même, par le terme *wou*. Mais, grâce au *Tso tchouan* (63), nous savons, précisément, que les associations de défense locale, dites *wou*, pouvaient fort bien se constituer spontanément, et, même, être dirigées contre le seigneur, quand celui-ci ou ses conseillers entreprenaient une délimitation (*fong*) nouvelle des cultures — que les paysans ressentaient comme une atteinte à leurs habitudes : c'est ce qui se produisit à Tcheng en 542 av. J. -C. Et nous savons aussi que l'escouade de cinq piétons correspond à une formation militaire traditionnelle : à l'occasion d'une bataille livrée en 706 av. J. -C., le *Tso tchouan* (64) nous apprend que le chef disposait les troupes « comme le pêcheur dispose ses clayons dans l'eau : il met en avant les *p'ien* (corps de vingt-cinq chars de guerre) et, en arrière (de chaque char), les *wou* (non pas une escouade, mais cinq escouades de cinq hommes) ». Etant donné qu'une bonne partie de la vie sociale se passait dans la bataille, rien d'étonnant que les règles numériques commandant les formations militaires où les paysans escortaient, à titre de piétons, les chars montés par les nobles, aient aussi commandé, de façon plus ou moins formelle, les errements suivis par les paysans, soit par ordre, soit même spontanément, en matière d'occupation du sol. Mais ceci implique que l'occupation agricole du sol pouvait, aussi aisément que l'occupation militaire du terrain, présenter un caractère systématique. C'est là ce qu'admet la tradition chinoise, et elle admet encore ce qui suit comme un corollaire, savoir que le sol cultivable était soumis à des *redistributions* périodiques. Tel est l'essentiel du système connu sous le nom de « système des *tsing* ». Le sol destiné à la culture était divisé en grands carrés — ayant, dit-on, un stade (*li*) de côté, et neuf cents arpents (*meou*) de contenance. Ainsi que l'étaient les camps et les villes (du moins les villes de plaine), ces carrés étaient subdivisés en neuf carrés plus petits par de petites levées de terre ou des rigoles, selon la forme qu'indique, précisément, le signe *tsing*. Les huit carrés externes (contenant, chacun, cent arpents) étaient appelés les *sseu t'ien*, c'est-à-dire les champs (*t'ien*) dont le produit était réservé (*sseu*) à l'entretien de huit chefs de culture et de leurs maisonnées. Le produit du champ central, le *kong t'ien*, ne pouvait être approprié par eux (*kong* : public, s'oppose strictement à *sseu* : privé), et formait (en théorie) la part du Maître du Domaine (le Seigneur, *Kong*). On admet que, selon les âges (et, sans doute, les lieux), ce système était appliqué avec des modalités diverses — et que, par exemple, au temps de la dynastie royale des Yin, le seigneur recevait, non le produit du neuvième champ, mais le neuvième du produit total : chaque chef de culture faisait vivre une maisonnée (composée, selon l'estimation de Men cius, de huit personnes) installée non pas sur un *sseu*

t'ien, mais dans le *kong t'ien*, autour du puits (*tsing*) creusé, dit-on, au centre du *tsing*. Il disposait, autour de son habitation, de cinq arpents mis en jardin où il arrivait, paraît-il, à élever cinq poules et deux truies. Ainsi la partie de l'exploitation agricole sur laquelle, en fait, s'exerçaient le plus de droits privés n'était donc pas le *sseu t'ien* : les huit carrés externes étaient cultivés *en commun* par les huit chefs de culture et leurs subordonnés. Cette organisation ne peut guère surprendre si l'on tient compte du fait que l'agriculture chinoise procède tout ensemble de la culture par « ray » et de la culture maraîchère. Les paysans ne possédaient que le cheptel le plus réduit ; ils ne disposaient point de fumier pour engraisser le sol ; ils n'incorporaient guère à celui-ci que du travail humain, travail qu'ils fournissaient à nouveau au début de chaque campagne agricole. On devait procéder à des assolements biennaux ou triennaux. Ce n'est que peu avant l'ère impériale, et seulement dans les régions aménagées par de grands travaux, qu'on voit apparaître ce que le *Tcheou li* (65) appelle des champs « sans changement » c'est-à-dire ensemencés chaque année. Et, d'ailleurs, de très vieux poèmes le montrent et les rituels le confirment : la campagne agricole débutait par la construction des levées et des rigoles qui délimitaient les cultures de l'année. Le *fong t'ien* n'était point livré tout entier aux paysans : ceux-ci en travaillaient en maraîchers, par carrés, de vastes carrés défrichés à nouveau, pour une année, selon des méthodes où se retrouve le souvenir de l'agriculture par « ray ». — Les tenures étaient *annuelles* et, sur chacune d'elles, le travail était œuvre *collective*. Les paysans n'étaient pas des serfs attachés à une *tenure* mais ils étaient, *en corps et héréditairement, attachés à l'ensemble du Domaine*.

Le Domaine, dans son entier, appartient à la Race seigneuriale, car son Ancêtre, on l'a vu, passe pour l'avoir défriché le premier — et, du reste, si les paysans y besognent en vilains, l'heureuse fortune des labours dépend entièrement de l'œuvre auguste du Seigneur. On ne conçoit donc pas que le paysan ait d'autres droits que celui de tirer du domaine sa subsistance et l'on pense que, toute sa subsistance, il la tient du Seigneur dont la seule Vertu produit les années bonnes ou mauvaises. Les paysans ne sont, dans le Domaine, que des instruments et le Seigneur n'en est que l'âme. Aucune question ne se pose qui puisse, pour ceux-là, être formulée en terme de *propriété* et, pour celui-ci, en terme mixte de *propriété et de souveraineté*. Le Domaine, avec les cultivateurs qui adhèrent à lui, forme, avec le Seigneur et son noble entourage de fidèles, une unité communuelle nouée de telle manière qu'on peut reconnaître dans les parties composantes (comme dans un corps et sa tête) des différences de dignité, des inégalités de statut, mais non pas distinguer, différemment attribués, des droits qui différaient par leur nature. Le Seigneur n'est pas un souverain confondu avec un propriétaire, ni un propriétaire qu'on prendrait pour un souverain. Les paysans ne sont ni des sujets qu'on traiterait en serfs, ni des serfs qu'on tiendrait pour des sujets. Au terme *kiun*, seigneur, ne s'oppose que le terme *tch'en* que doivent uniformément employer, pour se désigner, quand ils parlent à leur Maître, les plus humbles cultivateurs du Domaine comme les plus nobles habitants de la

Ville. Un Seigneur, ou plutôt un couple seigneurial — patron et matrone (fou mou) du Domaine — qu'on appelle l'un, le Seigneur, *kiun*, l'autre le Seigneur en second (le petit seigneur : *Siao kiun*) ne trouve face à lui, nobles ou vulgaires, que des *tch'en* et des *tsie*, des *vassaux* et des *vassales* (seule traduction acceptable de ces termes). Cette unité foncière de la population d'un terroir éclate lorsqu'une seigneurie se rend à merci et que [seule subsistant la séparation des sexes *nan niu tche pie*], derrière le Seigneur portant dans ses bras la tablette où est incorporé le Génie du Sol, se rassemblent tous les hommes et toutes les femmes (*nan niu*) séparés en deux files (*pie*) ou (*pan*) attachés déjà comme des files de captifs et de captives (66). Seulement, en temps normal, on distingue, œuvres nobles et besognes vulgaires, vassaux et vassales qui vivent à la Ville et participent à la vie de cour, vassaux et vassales des champs dévoués aux basses corvées. A l'armée, le paysan n'est qu'un piéton : *tsou* (le même mot signifie : mourir), ou, plutôt, un valet qui court derrière les chars montés par les Nobles (*che* : officiers). Bâillonnés, affolés, craignant la mort, « sans espoir de revenir », chargés de nourrir les chevaux et se nourrissant comme eux d'herbes amères (*k'ou*) cueillies au long de la route, les piétons sont bons, tout au plus, à garder les prisonniers dont les Nobles tireront rançon et à porter le butin que le Seigneur partagera entre les officiers. On les considère non pas même comme des valets d'armes, mais, pour employer un terme moderne, comme des coolies (*k'ou li m.* à *m.*, ceux qui dépensent amèrement, *k'ou*, leur force, *li*) : des hommes de peine, destinés, en cas de défaite, à supporter le massacre et, en cas de victoire, à assister, de loin, aux retours triomphaux des Chefs à qui, seuls, va la gloire. En temps de paix, de même, les paysans ne sont que vile main-d'œuvre. A eux incombent toutes les corvées de transport et de terrassement et, d'abord, celle de porter et de damer la terre dont est faite la Muraille de la Ville. Nulle œuvre n'est plus sainte que la construction des Remparts ; c'est un acte de fondation qui doit être terminé avant même qu'on ne songe à bâtir les Autels des Génies domaniaux et la résidence du Seigneur ; les paysans besognent mais rien de leur âme vile ne doit venir souiller la sainteté des Murs ; ils besognent *bâillonnés* aussi, et toujours au son du tambour, tandis que, les surveillant, bâton en main (67), un Chef noble préside au travail qui est son œuvre, tout de même qu'au combat la victoire serait son œuvre. D'ailleurs, si dans tous les produits de l'industrie paysanne quelque valeur s'incorpore, elle procède, non de l'effort dépensé, mais du fait qu'on doit y trouver respectés les règlements imposés par la sagesse seigneuriale. Le paysan ne peut apporter au marché que des étoffes, toile ou soie, en tout conformes aux règles fixant les longueurs, les largeurs, la trame et la chaîne, les dessins et les couleurs. Il ne peut y apporter les denrées, produits de basse-cour ou de verger, fruits, et grains qu'à des époques déterminées, sans qu'il ait à intervenir dans la fixation des quantités et des prix (68), puni dès qu'il présente des produits qui ne sont point conformes aux échantillonnages seigneuriaux. Rien n'est échangé ou vendu sans qu'un titre (*tche* ou *tsi*), délivré au nom du Seigneur, ne garantisse la valabilité du marché : le Maître du Domaine est l'unique principe de tout ce qui, dans le Domaine, peut avoir une valeur — axiome qui n'a de force, bien entendu, que tant que demeure entière la Vertu seigneuriale.

Cette remarque nous amène à considérer un ordre de faits qui éclaire singulièrement les rapports entre les paysans d'un côté, le Seigneur et les Nobles de l'autre. Deux faits essentiels commandent la vie paysanne : les tenures sont si étroites que les chefs de culture ont à peine de quoi faire subsister les leurs, et les conditions de vie demeurent si instables que l'habitude (appuyée sur des idées religieuses) impose de tout consommer en sa saison, de ne rien garder d'une année sur l'autre. Le paysan mange, s'il le peut, mais il ne conserve pas de provisions, habitué à faire la soudure entre deux années en se soumettant à une sorte de carême pendant lequel la cueillette des baies et des simples permet une cure de verdure ajoutant aux effets purifiants du jeûne. Le paysan n'a point de grenier. Seuls ont des greniers (*tsang* : le même mot signifie trésor) le Maître d'un domaine et les nobles familles qui, dans ce Domaine, ont déjà assez de prestige pour tenter de surpasser en Vertu la Race seigneuriale. Les greniers seigneuriaux (ou nobles) jouaient, dans la vie rustique ancienne, un rôle comparable à celui qu'ont longtemps joué dans les villes de la Chine moderne, les Monts-de-piété, à la seule différence que les opérations étaient conduites, non sous le signe du profit (*li*) mais sous le signe d'une vertu noble par excellence, et *seigneuriale en principe : la libéralité (houei)*. Les paysans, s'ils le pouvaient, dans les meilleures années, portaient (du moins ceux qui avaient quelque idée de la prévoyance) leur surplus de grain au grenier seigneurial. Ils pouvaient l'en retirer au moment des semailles. On aperçoit par là comment la Vertu seigneuriale, comment la libéralité procure sa fécondité au Domaine. Les semences « en qui est la vie » sont conservées en vie — dit une tradition remarquable — parce que la Dame entretient en elles cette vie en les gardant dans le coin sombre du gynécée hanté par les âmes ancestrales, où se dresse la couche seigneuriale. En fait, s'il est vraisemblable que le sort des semis ait d'abord dépendu des Vertus de la Dame ou de la Mère, dès qu'il y eut de véritables seigneurs, ce furent eux qui gérèrent, fortune du Domaine, le grenier de la seigneurie — grenier unique jusqu'au temps où, dans des domaines vastes et complexes, des familles nobles purent rivaliser avec la Maison seigneuriale en opposant grenier à grenier. Nous connaissons assez bien l'histoire d'une de ces rivalités. La Maison noble des Tch'en, qui finit par supplanter (en 389 av. J.-C.) la Maison seigneuriale de Ts'i, possédait aussi, dès le VI^e siècle, un grenier qu'elle gérait selon des principes libéraux. Comme la grande règle de l'économie chinoise consiste, semblerait-il, à maintenir des prix constants mais à faire varier les mesures, les Tch'en firent éclater leur libéralité en utilisant une double série de mesures de capacité (69). Pour mesurer les entrées, ils se servaient des mesures officielles, et, pour les sorties, de mesures de même nom, mais d'une capacité augmentée, tout se passant comme s'ils rendaient 5 lorsqu'ils avaient reçu 4. Rien ne peut montrer mieux que cette histoire comment on achalande un grenier, et comment la libéralité peut créer des titres à la seigneurie. Le Seigneur est celui qui prête au moment des semailles et, au moment des moissons, récupère — ou demeure un *créancier* envers qui les obligations, vu les conditions de la vie rustique, ne peuvent que lourdement s'accroître. Quand les Ts'in eurent donné la terre aux paysans, il ne fallut pas longtemps pour que la reconstitution des

grands domaines ruraux n'engendrât une crise où sombra la première des dynasties Han. — On peut présumer que le système du grenier n'a pas été sans influence sur la constitution des autorités proprement seigneuriales. Les Tch'en, à Ts'i, vendaient à des tarifs libéraux du poisson, des coquillages, du sel, tirés de leurs étangs, du bois tiré de leurs forêts. Les seigneurs, tout justement, n'étaient pas que les maîtres d'un *fong t'ien*, ils étaient aussi les Maîtres de marches dont les lacs et les forêts leur fournissaient des ressources précieuses — celles-là mêmes qui, dans les grandes seigneuries, alimentèrent les trésors princiers (70). [Sous les Han, elles formèrent le trésor particulier de l'Empereur, avant qu'elles ne fussent versées (par décision de l'Empereur Wou) à la Trésorerie d'État, décision prise, rapporte Sseu-ma Ts'ien (71), afin d'empêcher que pareilles ressources exploitées par des *trafiquants* (*ki m.* à *m.* : gens étranges et pervers qui ne sont, dit la glose, ni laboureurs ni artisans) ne leur servissent à *tirer profit* (*li*) du menu peuple en l'asser vissant (*yi*)]. — Par les effets d'un double commerce *noblement* pratiqué, grâce à l'utilisation *libérale* des produits tirés *des deux parts* de la Seigneurie, marches et cultures, les Seigneurs avaient les moyens de s'attacher, à titre de débiteurs reconnaissants, les paysans de leur Domaine. Ceux-ci ne sont pas seulement liés à eux, à titre de *kouo jen* par des *liens territoriaux* de nature immuable ; ils dépendent aussi d'eux en raison de *liens de clientèle* qui peuvent aller en se resserrant, qui peuvent aussi, par suite de libéralités concurrentes, se relâcher : dans le pays de Ts'i, les gens ne portaient plus leur grain au grenier seigneurial et l'on chantait — signe de ruine pour la Race princière — : « quand une vieille a du millet, elle le porte à Tchen Tcheng-tseu ! ».

Quand un grenier regorge de millet, son possesseur peut s'attacher les paysans par des liens de clientèle ; il peut encore étendre très loin sa clientèle, il peut faire reconnaître son prestige dans les terres vagues des Marches. Ceux que les Chinois appelaient des Barbares (et qui ne semblent guère se distinguer de ceux qu'ils appelaient les « gens de la brousse : *ye jen* »), n'étaient pas de simples nomades ; ils mangeaient et cultivaient le millet en suivant des méthodes analogues à celles du « ray ». On peut se représenter leur vie d'après celle des populations dites arriérées, encore nombreuses dans la Chine du Sud et sur ses confins. On voit, dans ces régions, s'étagant sur les hauteurs, des établissements jaloux de leur indépendance et empressés de signaler leur originalité par toutes sortes de signes (leurs parures, leurs vêtements, leur tenue), fiers, chacun, d'être adonnés à quelques techniques spéciales, méprisés des purs sédentaires, liés pourtant à eux par des échanges traditionnels de services, éleveurs, pasteurs, chasseurs, en même temps que céréalistes, sachant, en bref, exploiter la terre par des méthodes, non pas plus savantes, mais plus complexes que celles des Chinois. La vie est précaire dans ces établissements exigus où éclatent souvent de brusques turbulences. De même, anciennement, on voyait les Barbares, quand la sécheresse ruinait leurs fragiles cultures, se lever pour aller razzier les champs des domaines chinois. Le Seigneur, défenseur du Domaine, est le pacificateur des Barbares. Il les tient parce qu'il peut, grâce à son grenier, fournir, en cas de disette, des céréales. Et ceci est un autre aspect du *commerce noble*, un autre aspect du

pouvoir *seigneurial*. Le Seigneur (aidé de ses fidèles, les Nobles, ou concurrencé par eux) *tient à distance*, l'une de l'autre, *deux clientèles* qui ne communiquent que par son intermédiaire. Il est l'Héritier du Héros qui défricha et borna le « *fong t'ien* », le Patron des laboureurs qu'il dirige lui-même ou par l'intermédiaire d'un Intendant des cultures ; il est le successeur du Héros qui domestiqua (*fou*) la brousse et ses habitants, le Dompteur des hommes redoutés que lui et son Forestier savent pacifier — aidés, comme les mythes le disent, par des acolytes qui portent les noms de Sapin, Tigre, Ours, Ours rayé. Il s'impose aux gens du *fong t'ien* parce qu'il est puissant dans les Marches, et, parce qu'il est le Maître du *fong t'ien*, il s'impose aux gens des Marches.

La puissance seigneuriale a un double fondement et doubles sont les alliances du Seigneur comme est double sa Vertu, comme sa nourriture est double. Il n'est, ni lui, ni ses fidèles, un simple mangeur de grains. Il est un « mangeur de viande » (72), c'est-à-dire qu'il mange et qu'il offre à ses dieux, non pas seulement des produits de ferme (poulets et porcs), mais des produits de grand élevage (boeufs et moutons) et du gibier. Les Nobles peuvent offrir à leurs Ancêtres des béliers, et le seigneur a droit d'ajouter, pour des *suevotauriles* parfaits, un taureau au bélier et au verrat ; seul, surtout, il peut offrir du gibier. Un Noble qui voudrait chasser autrement que derrière le Seigneur outrepasserait dangereusement : celui qui tente insidieusement de se faire octroyer ce privilège abusif se voit répondre (quand son maître demeure capable d'écarter toute concurrence) : « Seul, un seigneur pour ses offrandes a droit à du gibier » (73). Edifié à côté de l'Autel Seigneurial des Moissons, l'Autel Seigneurial du Sol sert de point de départ aux expéditions de chasse. Tout comme il fixe les travaux et les jours des laboureurs, et, en labourant le premier, inaugure la saison agricole, le seigneur inaugure la chasse et la pêche et fixe le calendrier des bûcherons et des éleveurs. Dans sa Vertu éclate parfois, plus que le génie des années prospères, le don des chasses miraculeuses. Il se peut qu'après la mort il reparaisse sous la forme d'un sanglier, il se peut qu'un de ses Ancêtres ait mérité le nom de grand Sanglier ou qu'il ait connu les secrets de la danse de l'Ours ou de la danse du Faisan. Car le seigneur, ce *citadin*, n'est point seulement un chef de ruraux, il ne s'allie point uniquement avec des divinités rurales ou urbaines et avec des races citadines. Dans son harem (et d'autant plus qu'il est un potentat plus prestigieux), il double son lot de princesses chinoises par un lot de femmes barbares — qui sont des filles de chefs — cependant qu'à des chefs barbares, présent insidieux, il donne pour épouses des filles de son sang, car, grâce à ces alliances, il entend annexer ces chefs et faire reculer la frontière de ses marches. Ainsi s'explique le fait qu'on retrouve des traits animaux dans les figures légendaires des Ancêtres. Il ne suffit point que le seigneur patronne le travail des semeurs de céréales, il faut qu'il soit un dompteur de bêtes sauvages et d'hommes barbares : un Chasseur. C'est à la chasse qu'il gagne les pelleteries qui servent à ses présents, les poils, les plumes, les peaux, les cornes, les dents qui garnissent ses armes de guerre ou de danse, ses tambours, ses guidons, ses étendards (74), tout ce qui sert d'emblèmes à la Vertu de sa

Race ; — c'est à la chasse que, parfois même, il trouve le fidèle dont il fera tout ensemble son beau-frère et son principal guerrier, le chef de sa pointe de choc, le conducteur des braves qui marchent, non derrière les chars comme les piétons sans cœur et sans voix, mais en avant, prêts à s'ouvrir eux-mêmes la gorge en poussant une clameur sauvage et à exhaler l'âme furieuse par laquelle seront défaits les courages ennemis.

Aussi comprend-on qu'avec les gens des marches, le seigneur ne soit pas uni, comme avec ses laboureurs, par des rapports — d'allure traditionnelle et d'esprit patriarcal — qu'entretiennent des commerces paisibles et conduits avec libéralité. Aux chasseurs, aux pêcheurs, aux bûcherons, aux trappeurs, aux pionniers de ses marches, le seigneur est uni par des liens plus divers et plus variables, plus directs et moins traditionnels ; il ne leur apparaît point comme une puissance tutélaire ; il n'est point pour eux l'Héritier, enri chi par ses libéralités d'un prestige qu'il fait écla ter en s'intitulant le « Sans-grain » ; il n'est point pour eux un Maître qui, amassant les grains à l'abri des Murs de sa Ville, y a aussi transporté le Génie des Moissons, et qui ne voit plus dans ses laboureurs qu'une masse de main-d'œuvre vile, asservie, anonyme. Il est, pour les groupes divers d'exploitants barbares qui vivent dans les marches, celui qui, certes, prétend les dompter et les chasser, mais qui vient chasser parmi eux, celui avec qui l'on a des rapports tantôt traîtres, et tantôt confiants, celui dont on diffère par la nourriture et le vêtement, mais qui entretient avec chacun des groupes, certaines relations d'alliance (75). On peut lui dire : « Votre Ancêtre nous a gratifiés (*sseu*) des marches (*pi*) bordant... (sa terre) où vivent les renards et où hurlent les loups. Nous..., nous y extirpons la brousse et nous en chassons les renards et les loups ; nous sommes devenus des vaisseaux (*tch'en*) qui n'ont fait contre vos Ancêtres, ni invasions, ni rébellions : jamais, jusqu'ici, nous n'avons montré un cœur double (*pou*). Et, quand on lui parle sur ce ton, le Seigneur, aussitôt, fait bon visage ». Tandis qu'un lien de dépendance uniforme unit en bloc les paysans du Domaine à la fois aux cultures domaniales et à la Race qui, par sa Vertu libérale, les fait prospérer et durer, la dépendance des rustres des marches à l'égard du Seigneur ne leur enlève point ce franc-parler propre à des alliés dont il faut perpétuellement acheter l'alliance. Pêcheurs, chasseurs, bûcherons et pasteurs, ne sont (pas plus que certains artisans) une main-d'œuvre vile ; ils forment, sinon des corporations, du moins des groupements avec lesquels on doit composer ; il faut savoir régler avec chacun d'eux sa politique et son commerce ; leur fidélité est d'une nature plus émouvante et plus tragique que celle des paysans ; leur désaffection peut être plus entière. Quand un seigneur pêche par démesure et ruine sa Vertu, la désaffection paysanne se calme vite pour peu que le « Sans grain » consente à confesser sa faute. Mais les gens des marches pardonnent moins aisément qui les vexe, et c'est souvent à la chasse que l'on voit périr les mauvais seigneurs, Chasseurs mauvais.

*

* *

Les subordinations au seigneur varient selon les classes, et elles ont, pour chaque classe, des fondements plus variés qu'il ne semblerait au premier abord. Petits détaillants et marchands-experts, maîtres-artisans et ouvriers des petits métiers, paysans du *fong-t'ien*, et rustres des marches, forment des groupes divers de masse différente et d'inégal crédit. Variable pour chacun d'eux, mais à tous commune, leur sujétion au seigneur a, dans l'ensemble, pour principe l'autorité dont il est revêtu à titre de chef d'un groupe de vassaux nobles. C'est cette autorité sur les Nobles qui constitue, au sens propre, l'autorité seigneuriale. Elle est le fondement de la cohésion sociale dans son ensemble et nous nous consacrerons à analyser ses aspects dans tous les chapitres qui vont suivre. Nous nous bornerons, pour l'instant, à indiquer que, si unie qu'elle paraisse, par son genre de vie et ses privilèges, la classe noble ne présente pas une complexité moins grande que les autres classes.

Les Nobles sont les compagnons du Seigneur, de même que leurs femmes sont les compagnes de la Dame. Ils reconnaissent leur dépendance en se désignant par le terme *tch'en* (vassal) ; le seigneur reconnaît leur dignité en employant, pour les interpeller, des termes impliquant qu'il les considère comme des proches (*ts'in*) ou comme des alliés (*yi*) et, pour les désigner, des termes impliquant un grade dans une hiérarchie valable (en principe) pour la Confédération tout entière. La noblesse n'est point chose circonscrite à la seigneurie et qui se perd quand on en sort. Est noble celui que tout seigneur doit traiter noblement, car son propre seigneur le traite avec honneur. La noblesse résulte d'un certain genre de vie, celui qu'on mène dans l'entourage du Seigneur, soit dans sa Ville quand il tient sa cour, soit quand on l'escorte s'il va à la chasse ou à la bataille, comme s'il rend visite à un seigneur voisin. Ce genre de vie élève (*chang* : on verra bientôt la valeur précise de ce terme) au-dessus des petites gens (*siao jen*). La noblesse résulte d'un don gracieux (*sseu*) du seigneur ; ce don, à travers une personne, atteint toujours un groupe ; il apparaît octroyé à titre héréditaire, et, par suite, la qualité de noble semble se confondre avec une vertu patrimoniale rattachant l'individu à une certaine seigneurie. Cette qualité, cependant, a une sorte de caractère indélébile et personnel à l'égal des qualifications que peuvent posséder ceux qui sont des maîtres ou des experts dans un art ou un commerce qui ne mettent point en relation avec le vulgaire. Pour être Noble, il faut avoir été compté parmi les fidèles qui servent noblement un seigneur. Si ce lien de fidélité se trouve rompu, la noblesse ne s'évanouit pas. On est le fidèle d'un seigneur et on compte parmi les Nobles d'un domaine : cependant on est noble, si je puis dire, *inter-domanialement*. Le Noble n'est point, comme le paysan, un accessoire du fonds domanial. Il tient sa noblesse d'une participation, tant à la vertu seigneuriale (et par là il se trouve lié à un terroir) qu'à la dignité seigneuriale, (et, de ce fait, sa noblesse lui vaut un rang dans une hiérarchie reconnue par la Confédération chinoise tout entière). Tandis que le paysan est attaché, indistinctement, à un sort et à un domaine, la noblesse n'est point un simple sort : elle est le *privilège* d'une classe sociale dont les accointances dépassent toujours les frontières d'un Domaine particulier.

Aussi, ce qui définit le Noble c'est qu'il porte un *sing*, c'est-à-dire non pas un nom de famille ou un nom de clan (comme on traduit d'ordinaire), mais un nom ayant un retentissement inter-domanial, un nom qui diffère entièrement des sobriquets n'ayant qu'une valeur locale, un nom qui figure dans le catalogue des grands noms, qui évoque une généalogie et des apparentements, — ce que nous appelons un nom d'armorial : un nom *noble*.

Ce qui précède peut aider à comprendre des traditions, en apparence, contradictoires mais montrant toutes qu'entre les différents seigneurs et les différents nobles l'inégalité de rang repose sur une unité de classe. Le sentiment de cette unité est puissant, soit quand il pousse à affirmer (on l'a vu plus haut) que les familles nobles du rang le plus bas ne sont que les plus menues des ramifications issues du tronc formé par la lignée seigneuriale conçue comme une lignée majeure, soit quand il invite à présenter (avec autant d'esprit systématique, mais avec une vue plus directe des faits) les fondations de seigneuries comme résultant, nécessairement, d'un contrat de synoecisme juré entre un petit nombre de « Noms » — je ne dis pas : de familles. On présente les faits en s'inspirant de la première thèse lorsqu'on veut mettre en valeur l'idée que la hiérarchie nobiliaire a un fondement naturel et unique. Quand on veut insister sur les lots héréditaires d'honneurs et de privilèges qui, dans une seigneurie, sont répartis entre différents « Noms » qui se les disputent, on proclame la seconde thèse. Ainsi fit-on dans un cas (76) où, paraît-il, des gens, dont « la grand'porte était faite d'épines entre lacées et les portes des courettes intérieures de simples trous faits dans le mur » (c'est-à-dire de petites gens, *siao jen*), sous prétexte qu'ils étaient apparentés à un favori, voulaient l'emporter sur ceux qui se considéraient comme étant les seuls gens d'En Haut (*chang*). On répondit ainsi aux doléances de ces grands : « Jadis, quand le seigneur (il s'agit, en l'espèce, du suzerain) fonda une capitale nouvelle, nos sept *Sing* (Noms) le suivirent, fournissant toutes les victimes des sacrifices. Le prince, prenant appui sur eux (*lai tche*) et leur faisant un don gracieux (*sseu tche*), fit avec eux une convention (*meng*) jurée avec le sang d'une victime rousse. Il dit : "De génération en génération, vous ne perdrez pas vos charges." S'il s'était agi de gens dont les portes étaient faites d'épines et de trous, auraient-ils eu les moyens... de suivre le seigneur et comment celui-ci aurait-il pu s'appuyer sur eux (*lai tche*) pour en tirer des dons de victimes ? » De même, on raconte ailleurs que le fondateur de la dynastie Tcheou, vainqueur des Yin, distribua à trois de ses enfants, avec des domaines, des bijoux, des emblèmes, soit six, soit sept parentèles (*tsou*), soit neuf groupements culturels (*tsong*), figurant dans la clientèle des vaincus (77). Un poème du *Che King*, qui commémore une fondation de Ville, la décrit d'une manière plus vivante. Après avoir délimité un Domaine sur une terre encore barbare, le Fondateur rassembla les siens « pour obtenir Gloire » : il bâtit des habitations pour attirer des étrangers ; il édifia sa résidence ; puis, préparant nattes et escabeaux pour des invités « déferents et graves », il fit prendre un porc pour le sacrifice, il versa le vin dans lesalebasses, — *il les fit manger et il les fit boire — se montrant leur prince et leur chef de culte*. Car le seigneur est celui par l'intermédiaire de qui sacrifie et chez qui

viennent banqueter les chefs de parentèles (*tsou*), de groupements culturels (*tsong*) qui, comme lui, représentent des Noms (*sing*) et qui associent leur Nom au sien « pour obtenir gloire » (78). Et les Nobles, en principe, sont ceux qui ont droit de participer à toutes les cérémonies qui commémorent ce synoecisme, à toutes les entreprises qui feront, avec le « Nom » du seigneur, grandir leur propre « Nom ».

*
* *

Ainsi, les nobles se considèrent tantôt comme les rejetons lointains des Ancêtres seigneuriaux, tantôt comme les descendants d'Ancêtres qui s'associèrent en compagnonnage avec l'Ancêtre du Seigneur. Qu'on les imagine sous l'aspect de liens de race ou de liens d'alliance, les liens entre les nobles et le seigneur résultent de communions sacrificielles. Autant dire que sont nobles ceux qui, de génération en génération, partagent avec le seigneur une nourriture noble qu'ils mangent noblement.

Ils mangent et boivent « en haut », sur l'estrade ou la plate-forme où siège leur Maître, tandis qu'« en bas » les gens de peu attendent de manger et de boire leurs restes. On verra plus loin comment les banquets offerts par le seigneur peuvent, grâce aux règles protocolaires qui président à ces communions substantielles, servir à instituer parmi ses fidèles une hiérarchie propice à la cohésion d'un groupe noble ; l'essentiel, pour l'instant, est de noter que ce groupe, dans son ensemble, incorpore en lui de la noblesse (*kouei*) parce qu'il s'emplit d'une nourriture considérée comme noble : (*kouei*) (79) ; — cette provende, fournie par le Domaine entier, est distribuée par un Chef en qui tout le Domaine voit un pourvoyeur de vie. En sus des grains — dont ils consomment, transformée en boisson, mieux que la substance : l'essence —, les « mangeurs de viande » s'emplissent des produits de la chasse et de l'élevage seigneuriaux. En eux, en eux seuls, est nourri ce que nous appellerions *de l'âme* : une vertu, une force, grâce à quoi les individus ont une personnalité que la mort ne dissipe point d'un coup, et leur race un « Nom » qui retentit au loin — une force, une vertu, qui, tant au Conseil qu'à la bataille, s'expriment par une voix qu'on ne peut *bâillonner*, la voix d'un chef. Tous ceux qui mangent « en haut », aux côtés du seigneur (*kiun*), ont en eux quelque chose de seigneurial : ils méritent l'appellation de « gentilshommes » (*kiun tseu* m. à m. : « Fils du seigneur » ou « sires princiers »). Ils incorporent, infusée en eux par la substance tirée de toutes les parts du Domaine, une vertu seigneuriale qui leur permet de présider à la vie d'une portion du Domaine.

Certains, soit à titre héréditaire, soit à titre personnel (et, en pratique, toujours héréditairement), détiennent privément (*sseu t'ien*) une partie du terroir seigneurial (*kong t'ien*) ; ils vivent dans une bourgade (*yi*) qui peut prendre figure de ville (*tou*) s'ils y possèdent un Temple Ancestral (*tsong* ou *tsong miao*) suffisamment pourvu d'Ancêtres et de prestige pour que leur Domaine mérite le nom de (*kia*) « Maison héréditaire » ou de (*tche che*) « Maison latérale ». Ils ont alors (qu'ils appartiennent à la race seigneuriale

ou à un « Nom » inféodé à elle) le rang de *t'ai fou* (grands officiers). D'autres peuvent jouir de semblables privilèges, non pas en menant à l'écart une vie de petits seigneurs, mais en vivant à la cour seigneuriale pourvus d'une charge (*tche*) qui leur donne rang de *k'ing* (grands dignitaires) : eux aussi détiennent privément un Domaine décoré du nom de *Kia*. Tels sont les vassaux dont les *sseu t'ien* sont pris directement sur le *kong t'ien* : ils sont les fidèles directs du seigneur (*kong*) qui possède encore, comme fidèles directs, tous ceux des vassaux de moindre rang, grands officiers ou officiers (*che*) particulièrement attachés à la portion du Domaine qu'il conserve pour lui. A ces vassaux, comme à ceux qui se considèrent comme les vassaux des chefs de Maisons héréditaires ou latérales, est attribué ce qu'on pourrait appeler un fief de salariés (*lou*), lequel se distingue de ce qu'on pourrait appeler un fief de dignitaire (*tsio*). Tandis que les *dignitaires* se nourrissent, eux et leurs hommes, à l'aide de revenus touchés directement sur le *sseu t'ien* (domaine séparé) qui, en raison d'une grâce, faite par le seigneur à titre héréditaire, forme leur Maison, les nobles *salariés* sont nourris par des prélèvements opérés sur les revenus touchés directement par leur Maître. Une formule chinoise signale, de façon remarquable, cette distinction : le seigneur, dit-elle, « dignifie qui a de la Vertu (*tö*) salarie qui a du mérite (*kong*) » (80). Le mérite s'acquiert quand on seconde les œuvres méritoires (*kong*) du Maître ; la Vertu (*tö*) n'existe que chez ceux en qui une part de la Vertu seigneuriale se trouve déléguée en même temps qu'une autorité sur une portion détachée (*sseu*) du Domaine. Mais ceux-là mêmes qui ne possèdent qu'un fief-salaire (*lou*) et qui, en théorie, ne touchent pas directement leur revenu sont souvent installés sur des lopins pris au *sseu T'ien* du seigneur ou de ses dignitaires : il peut, en effet, arriver soit qu'ils vivent dans l'entourage direct de leur Maître dont ils forment la cour, soit qu'ils résident, pour y exercer des fonctions d'intendants ou de gouverneurs dans une des bourgades du *sseu t'ien*. On dit alors qu'ils ont non pas « un salaire à manger » (*che lou*) mais une « bourgade à manger » (*che yi*). Ainsi, à une distinction entre vassaux directs et indirects, s'ajoute une distinction entre noblesse de cour et noblesse terrienne.

Cependant, qu'on vive de façon plus ou moins continue dans l'entourage du seigneur, qu'on y figure à ses côtés ou aux côtés de ses vassaux directs, qu'on tienne de lui une dignité et une vertu qui sont signalées par une concession de terre, ou qu'on se trouve gratifié par lui de l'honneur de déployer à son service des mérites payés par un salaire équivalant à un fief, un fait essentiel demeure constant : on est rétribué *en nature*, en grains produits par le Domaine, en *nourriture*. Quand un vassal ne détient pas un Domaine séparé, on dit pour exprimer qu'il est vivant : « il mange son salaire : *che lou* » ; « il n'a plus de salaire à manger (*pou lou*) », dit-on, pour exprimer qu'il est mort, d'un *seigneur*. Et qu'il s'agisse d'un *fief-dignité*, ou d'un *fief-salaire*, toute charge est conférée par l'octroi d'une coupe de boisson. Un même mot (*tsio*) signifie « coupe » et « dignité », mais ceux qu'on *salarie* comme ceux qu'on *dignifie* (81) ont tous droit à se voir « octroyer une coupe (*sseu tsio*) » ; tous partagent la nourriture seigneuriale, tous communient encore avec lui sous l'espèce de la boisson.

Entre le seigneur et les nobles compagnons qui festoyent avec lui se créent des liens substantiels qui se distinguent mal des liens de parenté, si bien qu'on aime se les représenter et qu'on croit les fortifier, en tendant à confondre les groupes inféodés avec les lignées mineures qui forment les ramifications de la Race seigneuriale. Mais si, se tenant soit pour des parents (*ts'in*) soit pour des alliés par mariage (*yin*), tous les nobles de la seigneurie se considèrent comme des proches (*ts'in*), au sentiment de l'unité des groupes s'ajoute celui de subordinations strictes et diverses.

Les fils des Nobles sont, du moins en principe, élevés à la cour du seigneur, dans une école de pages : ils y apprennent ce que l'on appelle : « les *lieou yi* » les arts *libéraux*, ou nobles : compter, écrire, conduire un char, tirer de l'arc, la musique et la danse, les règles de la tenue rituelle, tout ce qui, tant au Conseil qu'à la bataille, permet de participer à l'œuvre seigneuriale. Il arrive que les pages deviennent les mignons (*pi t'ong*) (82) du Maître qui les emmène à la bataille sur son propre char : s'ils périssent ensemble, le page est enterré avec son Maître (comme le sont les femmes et les fidèles les plus intimes) et a droit, malgré son âge, aux honneurs dus aux hommes faits. On attend, en général, qu'il sache parfaitement manier « le bouclier et la lance » pour le lier au seigneur par un contrat personnel de fidélité : « Quand son fils est capable de servir le seigneur comme officier (*che*), le père l'exhorte à se conduire en fidèle (*Tchong*) » : telle est la règle des anciens. Le fils écrit son Nom personnel (*ming* : appellation privée que seul peut employer celui qui dispose de la vie : père ou seigneur) sur une fiche qu'il présente au seigneur en même temps qu'une offrande en gage de sa fidélité : l'offrande de fidélité, *tche*, ainsi présentée, a la même valeur que le *gage* donné à une divinité en signe de dévouement total ; elle donne prise sur la personne. (Il dit) : « Si je montre un cœur double (c'est -à-dire : si je ne sers point ce seul Maître), qu'alors la mort soit mon châtiement ! » Ce serment peut être renouvelé au cours de beuveries intimes, si le seigneur, en *offrant une coupe*, s'écrie : « Vivants, commun soit le plaisir ! Morts, commun soit le deuil ! » Si les vassaux, ainsi privilégiés, répondent — « Nous le voulons ainsi ! », ils devront, à sa mort, suivre le seigneur dans sa tombe — comme doivent l'y suivre ses femmes préférées, car le contrat de compagnonnage militaire a les effets et la force du contrat de compagnonnage conjugal.

En fait, ce contrat n'a une force entière que pour ceux qui sont vraiment des compagnons de combat montant sur le même char, ou, tout au moins, faisant partie de la même ligne de chars. Attestée par les beuveries en commun, la fidélité s'affirme à la bataille : aussi les proximités se traduisent-elles, en partie, sous la forme d'une hiérarchie militaire. On distingue, parmi les fidèles, ceux qui comptent parmi les officiers supérieurs (les *t'ai fou*, les grands officiers de premier et second rangs), ceux qui comptent parmi les subalternes (les *che*, officiers de premier, second et troisième rangs). Il y a (en théorie) cinq grades dans la hiérarchie militaire que

forme la noblesse d'une seigneurie, comme, il y a (en théorie) cinq grades dans la hiérarchie (ducs, marquis, comtes, vicomtes, barons) que forment les seigneurs de la Confédération. Mais tout ceci n'a d'importance que dans les rapports protocolaires auxquels donnent lieu les rencontres entre vassaux d'une même seigneurie ou de seigneuries alliées. Comme la hiérarchie qui se marque dans la concession des dignités et des salaires, celle qui se marque par l'attribution de grades a quelque chose d'officiel, sinon de théorique, plutôt qu'elle n'a une importance pratique. De même qu'une grande seigneurie est faite de domaines fédérés qu'on considère comme tenus — plus ou moins directement : plus ou moins noblement, — du Seigneur, de même la noblesse d'une seigneurie se compose de clientèles fédérées dont les membres sont liés au Seigneur par des liens personnels, — plus ou moins directs : plus ou moins anoblissants.

Si l'on cherche à établir un parallélisme entre des grades qu'on dit possédés à titre héréditaire et des patrimoines héréditaires considérés comme des fiefs octroyés sous forme de « dignités » ou de « salaires », c'est que l'on admet, à titre de principe général de cohésion, la règle : « qui a la terre doit le service » ou, plus exactement, doivent être attachés au Domaine, par une tenure plus ou moins anoblissante, ceux qui doivent — et d'abord à la bataille — un service plus ou moins noble. En théorie, tout au moins, la dignité commune aux fiefs et à leurs titulaires est marquée par le nombre de chars qu'ils sont en mesure d'équiper. En théorie encore, elle se marque aussi par les prestations sacrificielles qu'ils sont tenus, par convention jurée (*meng*) d'apporter au Seigneur. Le Seigneur, pour tenir son rang et sa table, doit pouvoir s'appuyer sur ceux à qui il donne des charges. Les échanges de services qui lient, en communauté hiérarchisée, le personnel noble d'une seigneurie ne peuvent s'accomplir qu'entre gens tenus à participer à une vie de cour, et cependant enracinés dans une portion du Domaine. Quelle que soit la nature, ou plutôt le grade des fiefs, les établissements nobles ne sont pas soumis à la règle des redistributions annuelles ou périodiques qui impose le déplacement des tenures paysannes. Les paysans ne sont que des travailleurs assujettis au métier de la culture ; les nobles sont, eux, de vrais terriens, mais qui se désintéressent du travail des champs, car ils sont, le plus souvent, appelés à vivre auprès du seigneur à qui ils font agréer, avec des produits de leur lot de terre, des services personnels.

Seulement, ces services les attachent de façon plus ou moins étroite à la personne même du seigneur ou à celle de ses principaux fidèles. Tous ceux qui combattent en chars combattent pour le seigneur, mais une fidélité particulière, où entrent des sentiments de solidarité tout autant qu'un esprit de compétition, lie entre eux ceux qui appartiennent à la même formation et les lie ensemble au grand officier qui est le chef de ce corps de bataille, — mais une fidélité plus stricte lie entre eux ceux qui montent le même char et les lie ensemble au chef d'équipage — et une fidélité faite d'un dévouement total lie au seigneur le cocher et le lancier qui le conduisent et le protègent quand il lance ses flèches ou bat le tambour de commandement. Et, de même, à la cour, le dévouement se manifeste et se nourrit de façon variable en fonction des

emplois et des proximités. Tout vassal se doit tout entier au seigneur, et chacun d'eux, puisqu'il passe en lui quelque chose de la Vertu seigneuriale, est bon pour tout, brave dans le danger, habile dans le Conseil, scrupuleux dans l'accomplissement des rites, loyal, vif aux réparties et vif à l'action quand le Maître rencontre un autre seigneur, lui aussi entouré de ses fidèles.

Pourtant, de même que les fiefs-dignités ou les fiefs-salaires sont héréditaires, héréditaires sont les emplois. Toute cour comprend des intendants, des trésoriers, des magasiniers, des bouchers, des cuisiniers, des augures, des scribes, des ambassadeurs, des cochers, des écuyers qui, le plus souvent, exercent leurs fonctions en raison de talents considérés comme héréditaires. Il y a une division du travail, ou plutôt une spécialisation des fidélités qui s'imbriquent avec la répartition par grades, et à propos des quelles les proximités et les groupements par proximité interviennent en compliquant encore les principes de la hiérarchie et de la cohésion. Personne n'est plus près du seigneur que son écuyer ou son bouffon, et les proches de ce bouffon, de cet écuyer, — si ce n'est, parfois, (cas où, pourtant, la spécialisation est due à une mutilation pénale) le portier dont il a fait couper les pieds, l'eunuque qu'il a condamné à la castration, car il entretient avec eux des rapports familiaux ou intimes : or, ses familiers et ses intimes, ses grands vassaux, ses conseillers ont, eux aussi, leurs familiers et leurs intimes. Les services qui lient le plus intimement sont ceux qu'on rend à titre de *domestique*.

Les terres sont liées entre elles et hiérarchisées par suite des liens et des hiérarchies établis entre les hommes — et, tout aussi bien, les hommes sont liés et hiérarchisés en raison des terres, et les individus liés par l'intermédiaire des groupes comme les groupes par l'intermédiaire des individus. Le corps que forment les nobles est animé par la Vertu seigneuriale qui circule, principe unique de noblesse, à travers tous les patrimoines de biens ou de talents. Et pourtant, si elle donne son unité à ce corps, toujours complexe, mais dont la complexité croît quand la seigneurie est plus puissante, et son domaine plus composite, cette Vertu, parce qu'elle en pénètre, sans cesser d'être entière, les ramifications les plus menues, y introduit un germe de décomposition. Toute terre concédée ou inféodée a quelque chose d'un Domaine ; tout groupe, si petit, si spécialisé soit-il, a quelque chose d'un groupe réuni autour d'un seigneur ; tout noble a, en lui, du seigneur. Tout noble se sent assez d'âme seigneuriale pour empiéter sur son seigneur, et les plus proches du Maître sont ceux qui croiront le moins commettre une usurpation s'ils arrivent à le remplacer : règne dans l'entourage noble du seigneur un esprit communautaire, analogue à celui qui, dans un groupe domestique, permet à tout cadet d'empiéter sur l'aîné et de le remplacer, même s'il le tue, sans porter atteinte à l'intégrité de la famille.

Le seigneur n'est pas mieux défendu contre les compétitions de ses vassaux, même s'ils représentent une race inféodée, mais surtout s'ils se réclament d'une lignée mineure ou minorisée de la Race seigneuriale. Aussi a-t-il besoin d'accroître sa clientèle, d'accueillir des hôtes, d'ouvrir sa seigneurie aux vassaux transfuges, voire même de recruter une bande de

bravi, une bande d'hommes qui ne soient qu'à lui, à lui seul. Pour compléter, pour balancer les fidélités *héréditaires*, il se forme donc une clientèle toute *personnelle* qu'il ouvre à des fidélités d'occasion et où il réunit ce qu'on appelle ses clients et ses hôtes. Il les attire en raison de sa *libéralité*, du prestige qu'ont ses trésors, son harem, son grenier ; ils lui sont attachés, non pas à cause de ses vertus *patrimoniales*, mais à cause de son crédit *personnel*. Ils ne sont unis les uns aux autres que par des liens de compagnonnage, de fidélité personnelle, d'amitié, — tandis qu'entre les vassaux aux statuts variés et aux subordinations diverses qui composent la noblesse patrimoniale du Domaine, l'union résulte d'un inextricable mélange de liens territoriaux et de liens personnels, de relations de type communautaire, de rapports mettant en vedette, sinon des individus, du moins des situations possédées à titre individuel.

*
* *

Le Seigneur, le Domaine et les gens du Domaine forment ensemble un groupement d'êtres et de choses, unité complexe où règnent, aussi puissants l'un que l'autre, un esprit d'indivision, un esprit de hiérarchie : l'ardeur des compétitions y balance le respect des statuts coutumiers. Ni les artisans, ni les marchands, ni les paysans même ne demeurent étrangers aux compétitions qui achalandent ou ruinent une Race seigneuriale ; mais, dans ces compétitions, les grands partenaires, loyaux ou traîtres, du seigneur, ce sont ses compagnons, les nobles, classe dominante. Et c'est aussi dans la vie de la classe noble qu'apparaissent le mieux les éléments du jeu dont résulte cette forme de cohésion, qu'on peut qualifier de féodale. La vie des nobles se passe tout entière enclenchée dans des compétitions entre des groupements qui présentent l'aspect soit de parentèles, soit de *clientèles*. C'est en examinant la structure et les rapports de ces clientèles que nous pourrions voir de quelle façon se combinent indivision et hiérarchie, quelle puissance conserve l'esprit communautaire, et quelle force acquiert la tendance poussant à concevoir les rapports sociaux non plus sous l'aspect de rapports entre groupes mais sous l'aspect de rapports entre chefs.

6^e Conférence.

Groupements féodaux et groupements familiaux.

Les analogies des liens familiaux et des liens féodaux sont attestées : 1) par les règles du deuil (le même deuil est porté par le seigneur pour le suzerain, par le vassal pour le seigneur, par le fils pour le père) ; 2) par les règles du culte des Ancêtres : a) seuls les nobles peuvent célébrer le culte des Ancêtres ; b) les membres d'un groupement féodal communient dans le culte des Ancêtres seigneuriaux et les membres d'un groupement domestique dans celui des Ancêtres familiaux.

1^{re} Partie : Rapports à l'intérieur des groupements féodaux et familiaux.

Dans les deux groupements les liens sont : 1) à la fois personnels et territoriaux ; 2) à base d'indivision, bien que dominés par un principe de hiérarchie.

A) Liens territoriaux et principe d'indivision.

1) La naissance prédispose à l'entrée du vassal dans la clientèle du seigneur comme à l'entrée de l'enfant dans la famille. Le rite du dépôt de l'enfant sur le sol équivaut à une recon naissance d'autochtonie tout en ayant le caractère d'une prise de possession (de type militaire : lancement de flèches).

2) L'éviction d'un groupement familial ou féodal entraîne l'expatriation et l'excommunication. L'exclusion de la parenté, comme l'exclusion du groupe féodal, implique la perte des ancêtres et, en plus de l'interdiction de participer aux communions des communautés culturelles familiales hiérarchisées (*tsong*), elle entraîne l'exclusion des agapes de type égalitaire de la grande famille. Le principe d'indivision étant plus important dans le groupement familial que dans le groupement féodal, cette importance va jusqu'à effacer dans les réunions familiales les inégalités de rang entre parents dues à leur place dans la hiérarchie féodale.

3) La solidarité passive dans chacune des deux espèces de groupements est collective. La trahison d'un membre est punie, en principe, par l'anéantissement du groupe entier : la maison familiale et la résidence du seigneur, ou son Dieu du Sol, sont transformés en bourbiers, de même que le traître doit être plongé dans un borbier.

4) La solidarité active est, de même, indivise, cependant que le principe que « il n'y a pas de vendetta à l'intérieur du clan » vaut pour les deux groupements. Le vassal ne se sent contraint de mourir que pour défendre l'autel du Sol et des Moissons et non le seigneur régnant ; le fils, pour sauver le Temple ancestral et non tel chef de famille. Il n'y a pas d'obligation de vengeance à l'égard du frère, meurtrier de son frère, seigneur ou chef de famille.

5) Le principe d'indivision éclate dans la crise du deuil qui entraîne une réunion massive des groupements féodaux et familiaux, bien que les rites fassent aussi apparaître, dans la même occasion, le principe de hiérarchie.

6) A la règle d'indivision entre frères, fondement de l'organisation familiale, correspond la coutume ancienne de la succession de frère à frère dans les maisons seigneuriales, — coutume en voie de décadence, le principe de hiérarchie s'étant plus rapidement développé dans le groupement féodal.

7) Les liens féodaux et domestiques sont entretenus par des communions substantielles, le principe étant que les Ancêtres familiaux et seigneuriaux ne peuvent, ainsi que leurs fidèles, être nourris que par le produit du domaine seigneurial ou familial.

B) Liens personnels et principe de hiérarchie.

Des rites analogues rattachent le fils au père, le vassal au seigneur, les procédés d'affiliation équivalant aux procédés d'inféodation.

1) Comme les liens de vassal à seigneur, les liens de père à fils sont créés par des procédés rituels analogues à ceux qui créent les parentés dites artificielles.

2) La procédure de rapprochement (création continuée) consiste essentiellement en hommages rythmés qui (comme dans le cas des frères jurés) impliquent une subordination. Elle débute par un rite initiatore consistant en un serment de fidélité qui implique le don entier de la personne et qui est compensé de la part du chef ou du père par la reconnaissance de la personnalité de leur fidèle. On devient un homme en devenant *l'homme* de son père ou de son seigneur.

3) L'affiliation et l'inféodation s'acquièrent par des communions protocolaires d'où sortent la hiérarchie féodale comme la hiérarchie domestique.

4) La reconnaissance du privilège de l'aîné, caractéristique du droit noble, est le principe d'une transformation de l'organisation familiale qui passe du type de la grande famille au type patriarcal.

5) Les devoirs du fils et du vassal sont, à la fois, domestiques et militaires. Le service va des menus services au dévouement total.

6) Le devoir de *conseil* et de réprimande, commun au fils et au vassal, se combine avec le principe que toute décision prise par le chef implique l'unanimité de son Conseil.

7^e Conférence.

Groupements féodaux et groupements familiaux.

Ile Partie : *Rapports entre groupes*

a) D'une façon générale, ces rapports sont fondés sur les principes des prestations alternatives, symboliquement totales, mais tendant à être dosées protocolairement.

b) Plus particulièrement, les groupes s'allient surtout par mariages et vendettas.

I. *Rôle des alliances matrimoniales.*

A) *La règle d'exogamie.*

1) a) elle a pour fonction de rompre l'exclusivisme des groupes, exclusivisme qui tient essentiellement aux principes, communautaires et territoriaux, de l'organisation ; b) elle s'oppose aux accroissements de pouvoir des chefs de famille et de seigneurie qui s'efforcent de conserver à leur disposition tous leurs fidèles (endogamie).

2) a) l'exogamie a commencé par être territoriale (thème poétique de l'épouse expatriée) : exogamie de hameau combinée avec une endogamie de communautés locales ; b) elle est devenue une exogamie de *nom*, mais, anciennement, seuls les nobles (ou plutôt les maisons seigneuriales) ont droit à un Nom (*sing*) ; c) les règles d'exogamie sont différentes pour les seigneurs et pour leurs vassaux ou serfs. Serfs ou vassaux ne se marient pas hors de la seigneurie ; les seigneurs se marient hors de leur seigneurie, dans une famille seigneuriale d'un autre « nom ».

3) Complément de l'exogamie, le *fosterage* tend à n'être plus en vigueur que pour les fils de seigneurs (*kong tseu*), mais les jeunes nobles sont réunis à la cour dans une sorte d'école de pages et leurs sœurs font une sorte d'apprentissage auprès de la Dame. Le chef du groupe féodal tend à s'approprier tous les principes d'alliance dont disposent les groupes familiaux, subordonnés (tendance développée par les souverains de la Chine impériale).

B) *Les règles de la polygynie.*

1) a) Elle dérive d'un ancien mariage collectif impliquant l'échange entre deux groupes des frères et des sœurs. b) Cet échange ayant été interdit, le frère doit se marier dans une autre famille que la sœur. c) Parallèlement, le lot des épouses donné en mariage à une famille n'est plus total et est attribué au seul frère aîné. — Cette évolution s'explique par : •) l'organisation hiérarchisée qu'a reçue le groupe domestique ; •) la tendance des chefs de groupe à étendre le cercle de leurs alliances.

2) L'usage féodal de la polygynie est soumis à des règles protocolaires : a) un noble n'a droit qu'à un lot de deux sœurs ; b) un grand officier a droit à un lot composé de deux sœurs et de la fille de leur frère aîné ; un seigneur a droit à trois lots et le suzerain à quatre lots de femmes venant de trois ou quatre seigneuries, toutes de même nom (sous l'Empire, le Chef de l'État prend ses femmes dans toutes les familles portant un autre « nom » que lui).

II. *Rôle des vendettas.*

A) *La vendetta est un principe d'alliance.*

1) La règle est qu'il n'y a *guerre*, — *matière à triomphes et trophées* et droit à la destruction totale, — qu'à l'égard des Barbares.

2) La vendetta, comme le mariage, est interdite entre seigneuries ou familles de même nom.

B) *Caractères de la bataille féodale.*

1) L'art militaire est soumis à des règles qui font de la bataille un tournoi.

2) La bataille est un échange de bravades et de politesses : le rituel du défi et celui de la reddition montrent que le but est de gagner de l'honneur.

3) Démonstration de prestige, la bataille aboutit à des prestations alternées et à des communions (rançons, compositions, échanges de femmes, festins de bon accord).

4) Le suzerain n'interdit pas la bataille, il se borne à faire respecter les règles du jeu et à blâmer les outrepassements du vainqueur.

L'ordre féodal repose sur le principe que familles et seigneuries ne doivent pas être anéanties ou absorbées, mais se sentent obligées à lutter pour « *prendre le pas* ».

8^e Conférence.

Rôle et éléments du prestige, principe de la « cohésion » féodale.

I. Prestige et « valeurs féodales ».

A) Pas d'étalon universel des valeurs, mais étalons locaux et temporaires.

- 1) Les valeurs dépendent de la « vertu » du chef du domaine.
- 2) Choses et êtres changent de valeur lorsqu'ils sont transférés de chef à chef.

B) 1) Certaines valeurs a) de caractère patrimonial, (à caractère de *palladia*), b) et qui s'accroissent par *longue possession*, constituent un capital de prestige.

2) Ces valeurs : a) où s'incorpore une *vertu* religieuse héritée sont, en principe, intransmissibles ; b) tel le domaine inaliénable, sauf à titre précaire (tenures compensées par des services nobles), ou sauf par mise en gage (échange précaire contre des valeurs nobles : or, bijoux) ; ou c) tels les *palladia*, gages et emblèmes de pouvoir, intransmissibles aussi, et cependant mis en jeu dans les joutes de prestige (danses emblématiques).

3) Ce capital, inaliénable et non inerte, forme un trésor dont le prestige s'accroît : a) grâce à des *étalages* périodiques (fêtes, visites, mariages), b) grâce à un art de l'histoire (annales des domaines, pedigree et légendes des bijoux, panégyriques des ancêtres) qui tend à reculer son origine dans le temps.

C) 1) Certaines valeurs a) à caractère de *trophées*, b) et qui tirent leur caractère précieux de la *provenance lointaine ou merveilleuse*, permettent des accroissements de prestige.

2) Ces valeurs a) qu'elles consistent en choses (tributs barbares, trophées de chasse ou de guerre : cerfs blancs, monnaie) ou b) en êtres (conseillers venus de loin, femmes ayant un passé) se constituent par *circulation*.

3) Elles apportent un surcroît de *gloire* parce qu'elles rendent manifestes : a) un *pouvoir d'attraction* (êtres et tributs qui viennent d'eux-mêmes, bijoux pourvus d'ailes) ; b) ou une capacité à créer des valeurs nouvelles (monnaie blanche : argent, étain).

D) Rien n'a de valeur qu'à condition de faire partie d'un trésor, c'est-à-dire d'être alternativement caché et étalé (joyaux et femmes), bien que *thésaurisation* et *ostentation* soient choses risquées (paris sur la destinée).

II. *Formes et caractères de la cohésion sociale.*

A) *L'anarchie féodale.*

1) a) résulte d'outrepassements brutaux visant à rompre un ordre fondé sur *le respect des statuts* ; b) elle paraît blâmable parce qu'elle fait ressortir la concurrence des valeurs religieuses (consacrées) et des valeurs magiques (subversives).

2) Les thèmes relatifs à cette anarchie (usurpateurs, rois de perdition) : a) thème des magies cruelles, b) thème des magies lascives, marquent (avec des nuances d'admiration ou de blâme) l'importance d'un *rituel d'alliance par forfaits partagés* et l'assimilation du groupe féodal à une *bande*.

3) L'anarchie est due à la démesure qui s'exprime : a) par la destruction ambitieuse de valeurs sacrées (*dieux, vassaux, biens*) (tir contre le Ciel) ; b) par l'édification de monuments de gloire extravagants (thème de la Tour touchant le ciel et des Parcs de chasse) ; et c) implique l'introduction du droit de guerre dans la cité (thèmes des exactions, du recensement, des lois pénales, et thème des annexions : traités à base de violence, incorporation de vertus étrangères, magie cannibalique).

B) *L'ordre féodal.*

1) Il ne repose ni sur des institutions légales (systèmes de contrats), ni sur le respect des coutumes (systèmes de statuts).

2) Mais sur des calculs de jeu (opportunité des surenchères), (présent funeste : femme fatale) les joueurs étant soumis à des limites : a) marquées par les traditions conservées d'un système ancien d'équilibre (les prestations devant obéir à la règle d'alternance et le principe de l'indestructibilité des groupes et domaines demeurant puissant), et b) renforcées par un sentiment de *l'honneur* qui oblige le chef à ne point *outrepasser* (modestie rituelle), sous peine d'être *disqualifié* par ses fidèles, l'honneur n'étant acquis par le chef qu'à

condition d'être *redistribué* aux vassaux.

9^e Conférence.

La morale de l'honneur et l'étiquette.

I. *L'Honneur et le système des sanctions.*

A) *La notion de face.*

1) Les mythes de la « face » montrent : a) que les Chinois de l'époque féodale identifient *personnalité* et *respectabilité* ; b) que *personnalité* et *respectabilité* s'acquièrent uniquement par le jeu des relations de groupes ou entre groupes.

2) Les emplois rituels du terme « face » *montrent* que l'honneur de l'individu est identifié à l'honneur du groupe (familial ou féodal) auquel il appartient.

3) a) La « face » s'acquiert par le dévouement total (cas extrême : les *bravi*) — *bravades*, défis — et se perd par faute entraînant le retranchement du groupe ; b) ces fautes sont celles qui mettent en danger l'existence du groupe et son intégrité (fuir à la guerre, insulter un chef...) c) l'individu étant une part du groupe où il s'incorpore, il y a une casuistique de l'honneur qui tantôt impose et tantôt interdit le sacrifice personnel.

B) *Le système de sanctions.*

1) *Sanctions négatives* : a) toujours collectives en principe, elles sont subies soit par le groupe entier, soit par un membre du groupe remplaçant le responsable (substitution du vassal au seigneur, du fils au père) ; b) l'infériorité féminine est due au fait que la fille ne peut remplacer le père ni à l'armée, ni en matière pénale ; (les femmes n'ont pas d'honneur et échappent aux sanctions pénales) ; c) appliquées à l'individu, les sanctions cherchent à atteindre l'intégrité du groupe (importance des mutilations, leur caractère symbolique) (castration, couper les oreilles, le nez).

2) *Sanctions positives* : a) collectives, en principe, (bien qu'il y en ait d'individuelles qui récompensent la valeur militaire) elles visent à accroître : • la substance (vin, nourriture) ; • la noblesse du groupe (importance des sanctions rétroactives) ; (musique, tambour, cloches) ; b) prépondérance des sanctions positives sur les négatives (emblèmes et monuments honorifiques, éloges et témoignages de satisfaction, théorie de l'anoblissement).

II. *L'Etiquette et la notion d'« honnête homme ».*

A) *L'Etiquette et le « gentilhomme ».*

1) a) toute personnalité noble recèle une puissance prestigieuse d'un caractère contagieux et dont les effets peuvent être bienfaisants ou malfaisants ; b) l'étiquette a deux raisons d'être : conserver intacte sa personnalité ou celle d'autrui, recevoir de façon bénéficiante l'influx de la personnalité d'autrui.

2) *Les « rites »* sont des *prestations de respect* ; on acquiert droit au respect en *prêtant* du respect à autrui : le *jang*.

3) *Les règles de tenue* : expression rituelle des sentiments ; arts du geste et de la parole.

B) *L'éducation de l'honnête homme .*

1) *Les parades* militaires et les *parades* de la vie de cour : a) les concours de tir et courses de chars ; les arts libéraux ; b) les beuveries et banquets.

2) La préparation scolaire : écoles seigneuriales et écoles privées ; enseignement pratique et enseignement livresque ; caractère archaïsant du *décorum* chinois.

3) Théorie fondant la cohésion sociale sur l'art de l'étiquette : notion de *jen* et de *yi*.

10^e Conférence.

La conception du monde.

Il y a symétrie entre la conception que les anciens Chinois se faisaient du monde et l'organisation féodale de leur société.

I. *Mythologie et religion.*

A) *La mythologie chinoise est une mythologie héroïque.*

1) Rélégué au plus haut (centre) du Ciel, le Souverain d'En Haut, comme le suzerain, qui a le privilège de son culte, n'exerce qu'un *magistère* inactif et sans histoire.

2) Pourvus de la même efficace (*chen, ling*) que les Lieux saints locaux auxquels, seuls, ils peuvent rendre un culte, les seigneurs descendent d'un *Héros fondateur* (souvent identifié au Lieu saint de la seigneurie : Sang lin), célèbre pour des exploits accomplis au cours d'un *ministère actif* (Yao, Chouen Yu).

3) Les mythes héroïques sont normalement des développements des thèmes des *prestations alternatives* et de la *surenchère* (festins et danses, tournois et batailles, épreuves et sacrifices de qualification). (Le dieu du Fleuve et Yi l'archer).

4) Certains Héros apparaissent comme des patrons de confréries, milieu d'épreuves et de concurrences favorable à l'éclosion du pouvoir seigneurial. (Tcheou-yeou). A l'importance des mythes relatifs aux forgerons et aux confréries militaires correspond l'importance politico-rituelle des bronzes, *palladia* dynastiques.

B) *Religion et Magie.*

1) Tandis que la Magie n'est que faiblement distinguée de la religion, mais exerce un prestige plus actif ; le chef féodal tire ses « vertus » d'un héritage de forces magico-religieuses indistinctes, mais accroît cet héritage à l'aide de procédés magiques. (Longue Vie).

2) L'idée de *destin* (*ming*), mal distinguée de l'idée d'investiture (*ming*), suppose qu'on peut accroître sa vie, son prestige, son pouvoir à l'aide de paris et de surenchères opportunes — d'où l'importance exceptionnelle de la

divination, de l'art du calendrier et de la *géomancie* qui permettent de calculer les chances dans le jeu des compétitions féodales.

3) Le culte des Ancêtres, lié au culte des divinités domaniales, est un privilège de la noblesse et dépend étroitement de l'organisation féodale : le groupe féodal se survit et se reconstitue après la mort et il n'y a survie (protocolairement réglée) que si le deuil a comporté et si le culte comporte des sacrifices (protocolairement réglés) que seul peut offrir un groupe noble.

II. Logique et Etiquette.

La logique chinoise (anciennement) ne se distingue pas de l'Etiquette.

1) L'art noble du langage qui s'est constitué dans les tournois oratoires des cours et des assemblées féodales consiste dans l'utilisation d'emblèmes vocaux considérés comme ayant la même efficace que les gestes emblématiques des cérémonies ou tournois rituels. Gestes et paroles servent aux nobles à *prendre le pas*.

2) Les dénominations chinoises ne correspondent pas à des concepts abstraits des conditions d'espace et de temps, car le Temps et l'Espace, loin d'être homogènes, se composent, comme les domaines féodaux, de portions singularisées, voire hiérarchisées : toute dénomination correspond à une *qualification*. (*Yu* le palefrenier).

3) La théorie fondamentale de la logique chinoise (théorie des *dénominations correctes*) repose sur l'idée que la logique se confond avec la politique (la politique se confondant avec l'étiquette) : a) seul le Chef a le pouvoir de distribuer correctement les dénominations (de même que les insignes d'autorité et les héritages) ; b) seul, de même, le Chef (ou, sous son inspiration, son annaliste) a droit de qualifier (et de disqualifier) les choses, les êtres et les actions, en leur attribuant, avec un *nom*, un certain *statut* dans l'ordre hiérarchique : les noms servent à fixer les conditions ; c) toute dénomination paraissant impliquer un jugement, les Chinois ne sont arrivés que difficilement à distinguer les jugements d'existence et de valeur, les simples qualifications et les estimations : les noms, comme les personnes et les choses, n'ont échappé au régime de statut que pour s'organiser en système de *valeurs hiérarchisées*.

4) Loin d'être une logique conceptuelle de l'extension et de la compréhension, la logique chinoise est une *logique de la hiérarchie* : *indifférente* au syllogisme, elle préfère les raisonnements analogiques ou *a fortiori*.

Exemple de ce mode de raisonnement : (cité par Padoux).

Majeure : Reconnaissez-vous que la Cour Suprême est, en matière de droit, l'autorité souveraine de votre pays ? — Oui.

Mineure : Reconnaissez-vous que notre jugement n'est qu'une application des décisions prises en la matière par la Cour Suprême ? — Oui.

Conclusion (trionphante) : Vous acceptez donc notre jugement ? — Non : je ne l'accepterai que s'il est reconnu *équitable* par ma *corporation*.

On le voit : les Chinois ne reconnaissent au syllogisme *aucune force contraignante*, pas plus qu'ils ne reconnaissent à la *loi aucune autorité souveraine*. Pour convaincre le plaideur, le juge aurait dû dire, utilisant, par analogie, des précédents et *argumentant a fortiori* : « Reconnaissez-vous que, dans tel cas analogue et célèbre, tel plaideur a accepté, la trouvant *honorable pour lui et sa corporation*, une décision semblable à la nôtre ? Le plaideur, alors, voyant qu'on ménageait sa face et qu'on prêtait *honneur et respect* à son groupe, aurait accepté que la loi devînt *occasionnellement souveraine*, que le *raisonnement du juge s'appliquât au cas d'espèce*, et qu'enfin, le *juge ait raison et fît autorité*, ayant gagné *prestige logique et législatif* en prêtant aux parties conciliées, et en réconciliant *leur part*, leur lot d'honneur et de raison.

La logique syllogistique et le droit n'ont en Chine d'autorité que si on sait les accommoder aux sentiments susceptibles qu'inspirent un ordre encore féodal et des conceptions restées féodales et que domine toujours *l'idée de prestige*.

N O T E S

(1) [Li Ki](#), trad. Couvreur. t. I, p. •₂₃₄. L'anecdote est close par ce jugement attribué à Confucius : « Même dans les occasions où l'on tue des hommes, il y a lieu d'observer les rites (*li*, c.à.d. la modération rituelle).

(2) C'est cette nouvelle noblesse, c'est la noblesse impériale que Chavannes, par une comparaison heureuse, a rapproché du *tchin* de la Russie impériale

(3) Le *Tso tchouan*, traduit en anglais par Legge, comme annexe au *Tch'ouen ts'ieou*, chronique du pays de Lou, attribuée à Confucius, (T. V. des *Chinese Classics*) et, en français, par Couvreur (*Tch'ouen ts'ieou et Tso tchouan*) sera dorénavant cité par l'abréviation *Tso tchouan* suivi des lettres *L* ou *C* selon la traduction à laquelle je renvoie le lecteur et de l'indication de la page où débute le passage cité dans cette version. Le *Tso tchouan*, souvent présenté comme un commentaire du *Tch'ouen ts'ieou*, chronique de Lou, est, en lui-même, une véritable chronique renseignant sur l'ensemble des seigneuries chinoises entre les années 721 à 463. On a parfois émis des doutes sur la valeur (surtout à titre de commentaire de *Tch'ouen ts'ieou*) de cette chronique composite et d'allure non officielle. Nul ne peut sous-évaluer le *Tso tchouan* depuis un remarquable mémoire de Karlgren : *On the authenticity and nature of the Tso chouan*, Gothembourg, 1926

(4) Il s'en faut, et de beaucoup, que les documents qui demeurent sur l'ancienne Chine aient subi la préparation critique des documents relatifs à l'Antiquité classique.

D'un côté, l'érudition chinoise (et japonaise) ou bien demeure obstinément attachée à des dogmes liés aux sentiments d'orgueil que mérite d'inspirer une civilisation originale et puissante (si bien que, même chez les esprits les plus hardis, un fidéisme inné, et, partant, lourd de conséquences, commande tout effort d'interprétation) — ou bien, par turbulence novatrice et goût de l'originalité facile, s'impose indiscrètement aux faits indigènes des interprétations s'inspirant, au petit bonheur, de thèses historiques ou sociologiques empruntées aux travaux occidentaux qu'on est loin de connaître par leurs productions les meilleures.

D'un autre côté, les sinologues occidentaux, peu nombreux et insuffisamment spécialisés, quand ils ne bornent point leur tâche à faire connaître quelques-uns des résultats acquis par l'immense érudition indigène, se voient entraînés à s'occuper de problèmes que seule leur connaissance de la langue chinoise, et non pas une préparation spéciale, les qualifie à traiter : la plupart d'entre eux s'occupent indifféremment des âges et des côtés les plus divers de la civilisation chinoise. Celle-ci, en raison de sa durée et de sa masse, n'est encore, en Occident, connue que par bribes. Par chance, la période ancienne, pendant laquelle elle s'est formée, est dès maintenant, rendue accessible à tout homme cultivé d'abord par quelques consciencieuses études d'ensemble et, surtout par des traductions très honorables, qui couvrent l'essentiel de la documentation, telles, pour ne dire que le principal, les traductions de Legge, *Chinese Classics*, doublées par les traductions de Couvreur, et, œuvre fondamentale, la traduction (inachevée) des *Mémoires historiques de Sseu-ma Ts'ien*, par mon maître, Ed. Chavannes

(5) Inscription recueillie dans les *Mémoires historiques* de Sseu-ma Ts'ien, compilation composée au début du I^{er} siècle avant notre ère, traduite (en partie) par Chavannes. L'inscription est traduite p. 166 du T. II de la traduction Chavannes : *S. M. T.* II. p. 166

(6) *S. M. T.*, II, p. 166

(7) Les termes *houang* et *ti* appartiennent tous deux à la langue du culte du Ciel et des Ancêtres nobles, et valent en tant qu'épithètes honorifiques employées tant pour désigner les Ancêtres que pour désigner le Ciel. « Houang » peut être rendu par « Auguste » et « Ti » par « Souverain ». Un travail de reconstitution historique, commencé au moins à partir du IV^e siècle avant J.-C., a amené les Chinois à faire précéder les Trois dynasties royales (les « *san Wang* ») par une suite de cinq *règnes*, désignée sous le nom de : période des « Cinq Souverains » (*Wou ti* ...). Tout ce qui est conté sur « les Cinq Souverains » sort de thèmes mythiques ou de légendes. Des thèmes folkloriques, techniques ou mythiques furent employés, vers le même temps, mais dans des milieux un peu différents, à constituer la biographie de héros plus anciens : « les Trois Augustes », *san Houang*... [Le nombre trois, comme le nombre cinq, a une valeur mythique]. On trouvera, dans *S. M. T.* p. 123 et suiv. le récit détaillé des délibérations (tenues en 221 av. J.-C.) qui décidèrent le fondateur de l'unité chinoise à choisir le titre impérial en le formant de deux termes prestigieux, grâce auxquels le Fils du Ciel se rapprochait des divinités célestes et ancestrales et incorporait le prestige des deux plus vénérables séries de Fondateurs de la civilisation nationale.

(8) *S. M. T.*, IV. p. 14.

(9) Wieger, [Les Pères du système taoïste](#), p. •437.

(10) Granet. *Civilisation chinoise* (Evolution de l'Humanité).

(11) Siguret. *Les confins du Yunnan*. I. 42.

(12) Granet. *Civilisation chinoise*. Chap. IV. Voir aussi : *Danses et légendes de la Chine ancienne*.

(13) [Che King](#). Trad. Couvreur, p. •424.

(14) Granet, [Danses et légendes de la Chine ancienne](#), IIe partie.

(15) Granet. [Danses et légendes de la Chine ancienne](#), p. •452.

(16) *S. M. T.* Trad. Chavannes. I, p. 180.

(17) Granet. [Danses et légendes de la Chine ancienne](#), p. •243.

(18) [Che King](#). Trad. Couvreur, p. •341

(19) [Li Ki](#). Trad. Couvreur. I, p. •597.

(20) Granet. [Civilisation chinoise](#), p. •445.

(21) *Che King*. Trad. Couvreur, p. •342 et •449.

(22) *Tso tchouan*. Trad. Couvreur. II, p. •271-272.

(23) *S. M. T.* Trad. Chavannes. I, p. 70

(24) [Li Ki](#). Trad. Couvreur. I, p. •273 [css : et note 288]

(25) [Li Ki](#). Trad. Couvreur. I, p. •725

(26) [Li Ki](#). Trad. Couvreur. I, p. •264

(27) Chavannes, [le dieu du sol](#).

(28) Chavannes, [le dieu du sol](#) p. •440.

(29) Maspero. [La Chine antique](#), p. •103.

- (30) [Tso tchouan](#). Trad. Couvreur. II, p. •254 .
- (31) [Tso tchouan](#). Trad. Couvreur. I, p. •66 .
- (32) [Tso tchouan](#). Trad. Couvreur. I, p. •371 .
- (33) S. M. T. Trad. Chavannes. IV, p. 51
- (34) [Tso tchouan](#). Trad. Couvreur. III, p. •180 et •205
- (35) [Tso tchouan](#). Trad. Couvreur. III, p. •632
- (36) [Tso tchouan](#). Trad. Couvreur. III, p. •631
- (37) [Tso tchouan](#). Trad. Couvreur. III, p. •719
- (38) [Li Ki](#). Trad. Couvreur. I, p. •251 .
- (39) S. M. T. Trad. Chavannes. II, p. 94
- (40) [Tso tchouan](#). Trad. Couvreur. III, p. •289
- (41) [Che King](#). Trad. Couvreur. p. •286
- (42) [Li Ki](#). Trad. Couvreur. II, p. •678
- (43) Maspero. [La Chine antique](#), p. •29 .
- (44) [Tso tchouan](#). Trad. Couvreur. III, p. •667 .
- (45) [Tso tchouan](#). Trad. Couvreur. II, p. •441 .
- (46) [Tso tchouan](#). Trad. Couvreur. I, p. •198 et II, p. •494 .
- (47) [Tso tchouan](#). Trad. Couvreur. I, p. •35 .
- (48) [Tso tchouan](#). Trad. Couvreur. III, p. •493 .
- (49) [Tso tchouan](#). Trad. Couvreur. III, p. 736.
- (50) [Tso tchouan](#). Trad. Couvreur. III, p. 736.
- (51) S. M. T. Trad. Chavannes. IV, 51
- (52) S. M. T. Trad. Chavannes. III, p. 550 et 570.
- (53) S. M. T. Trad. Chavannes. II, p. 168.
- (54) Granet. [Civilisation chinoise](#), p. 481. [css : p. •437 .]
- (55) [Tso tchouan](#). Trad. Couvreur. III, p. •323 .
- (56) [Yi Li](#). Trad. Couvreur, p. 288.
- (57) [Tso tchouan](#). Trad. Couvreur. III, p. •400 .
- (58) [Tcheou Li](#). Trad. Biot. I, p. 321
- (59) [Tso tchouan](#).. Trad. Couvreur. III, p. •542 .
- (60) Granet. [La Pensée chinoise](#). Chap. des Nombres
- (61) Ce thème est étudié dans l'ouvrage « Le Roi boit ».

-
- (62) Chavannes, [le dieu du sol](#) p. •440 .
- (63) [Tso tchouan](#). Trad. Couvreur. II, p. •561 .
- (64) [Tso tchouan](#). Trad. Couvreur. I, p. •83 .
- (65) *Tcheou Li*. Trad. Biot. I, p. 206
- (66) [Tso tchouan](#). Trad. Couvreur. II, p. •428-430 .
- (67) [Tso tchouan](#). Trad. Couvreur. II, p. •330 .
- (68) *Tcheou Li*. Trad. Biot. I, p. 317-322
- (69) [Tso tchouan](#). Trad. Couvreur. III, p. •56 .
- (70) Granet, [La Civilisation chinoise](#), p. •103 , •106 .
- (71) *S. M. T.* Trad. Chavannes. III, p. 571
- (72) [Tso tchouan](#). Trad. Couvreur. I, p. •148 .
- (73) [Tso tchouan](#). Trad. Couvreur. II, p. •561 .
- (74) [Tso tchouan](#). Trad. Couvreur. I, p. •31 .
- (75) [Tso tchouan](#). Trad. Couvreur. II, p. •292 .
- (76) [Tso tchouan](#). Trad. Couvreur. II, p. •265 .
- (77) [Tso tchouan](#). Trad. Couvreur. III, p. •502 .
- (78) [Che King](#). Trad. Couvreur, p. •362
- (79) [Li Ki](#). Trad. Couvreur. II, p. •329 .
- (80) [Li Ki](#). Trad. Couvreur. II, p. •337 .
- (81) *Li Ki*. Trad. Couvreur. II, p. •118-119 et •102-103.
- (82) [Tso tchouan](#). Trad. Couvreur. III, p. •667 .

Conférences : [I](#) — [II](#) — [III](#) — [IV](#) — [V](#) — [VI](#) — [VII](#) — [VIII](#) — [IX](#) — [X](#)

[Notes](#) — [Cartes](#)

• [Table](#) •

Nom du document : feodalite_chinoise.doc
Dossier : C:\CSS\Envoi021204\granet_marcel
Modèle : C:\WINDOWS\Application
Data\Microsoft\Modèles\Normal.dot
Titre : La féodalité chinoise
Sujet : série Chine
Auteur : Marcel Granet (1922)
Mots clés : Chine ancienne, Chine antique, Chine classique,
histoire de la Chine, Féodalité chinoise, Chunqiu, Zuo zhuan, Zuozhuan,
Tcheou, Zhou, principautés de Chine, Ts' in, Tsin, Tcheng, Qin, Wei, Ouei,
Jin, Lu, Qi, Chu, Yue, Yu, ethnographie de la Chine, anthropol
Commentaires : http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html
Date de création : 18/11/04 13:31
N° de révision : 5
Dernier enregist. le : 01/12/04 21:34
Dernier enregistrement par : Pierre Palpant
Temps total d' édition 4 Minutes
Dernière impression sur : 05/12/04 12:20
Tel qu' à la dernière impression
Nombre de pages : 116
Nombre de mots : 51 468 (approx.)
Nombre de caractères : 293 369 (approx.)