Marcel GRANET

Sinologue français [1884-1940]

(1953)

ÉTUDES SOCIOLOGIQUES SUR LA CHINE

Un document produit en version numérique par Pierre Patenaude, bénévole,
Professeur de français à la retraite et écrivain
Chambord, Lac—St-Jean.

Courriel: pierre.patenaude@gmail.com

[Page web dans Les Classiques des sciences sociales.](#)

Dans le cadre de la bibliothèque numérique: "Les classiques des sciences sociales"

Site web: http://www.uqac.ca/Classiques_des_sciences_sociales/

Une bibliothèque 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>

Politique d'utilisation de la bibliothèque des Classiques

Toute reproduction et rediffusion de nos fichiers est interdite, même avec la mention de leur provenance, sans l'autorisation formelle, écrite, du fondateur des Classiques des sciences sociales, Jean-Marie Tremblay, sociologue.

Les fichiers des Classiques des sciences sociales ne peuvent sans autorisation formelle:

- être hébergés (en fichier ou page web, en totalité ou en partie) sur un serveur autre que celui des Classiques.
- servir de base de travail à un autre fichier modifié ensuite par tout autre moyen (couleur, police, mise en page, extraits, support, etc...),

Les fichiers (.html, .doc, .pdf, .rtf, .jpg, .gif) disponibles sur le site Les Classiques des sciences sociales sont la propriété des **Classiques des sciences sociales**, un organisme à but non lucratif composé exclusivement de bénévoles.

Ils sont disponibles pour une utilisation intellectuelle et personnelle et, en aucun cas, commerciale. Toute utilisation à des fins commerciales des fichiers sur ce site est strictement interdite et toute rediffusion est également strictement interdite.

L'accès à notre travail est libre et gratuit à tous les utilisateurs. C'est notre mission.

Jean-Marie Tremblay, sociologue
Fondateur et Président-directeur général,
[LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES](#).

Cette édition électronique a été réalisée par Pierre Patenaude, bénévole,
professeur de français à la retraite et écrivain,
Courriel : pierre.patenaude@gmail.com

à partir de :

Marcel Granet (1884-1940)

Études sociologiques sur la Chine. (1953)

Paris : Les Presses universitaires de France, 1953, 301 pp. Collection : Bibliothèque de sociologie contemporaine. Préface de Louis Gernet. Introduction de R.-A. Stein.

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte: Times New Roman, 12 points.

Pour les citations : Times New Roman, 12 points.

Pour les notes de bas de page : Times New Roman, 102 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2008 pour Macintosh.

Mise en page sur papier format : LETTRE US, 8.5'' x 11''.

Édition numérique réalisée le 3 août 2012 à Chicoutimi, Ville de Saguenay, Québec.

Ouvrages du même auteur

Fêtes et chansons anciennes de la Chine. P., 1919, Leroux (2^e éd. 1929). Traduction anglaise (*Festivals and Songs of Ancient China*) par E. D. EDWARDS. London, 1932, G. Routledge. and Sons. Trad. japonaise par Uchida CHIO, 1938.

[*La Polygynie sororale et le sororal dans la Chine féodale.*](#) P., 1920, Leroux (épuisé).

[*La Religion des Chinois.*](#) P., 1922. Seconde édition, Presses Universitaires de France, 1951 (Bibliothèque de Philosophie contemporaine).

[*Danses et légendes de la Chine ancienne*](#) (2 vol.). P., 1926, Alcan (Collection des « Travaux de l'Année Sociologique »).

[*La Civilisation chinoise. La vie publique et la vie privée.*](#) P., 1929, La Renaissance du Livre (Collection « L'Évolution de l'Humanité »), Albin Michel, 14^e mille. Traduction anglaise (*Chinese civilization*) par K. E. INNES et M. R. BRAILSFORD, Kegan Paul, 1930, London.

[*La Pensée chinoise.*](#) P., 1934, La Renaissance du Livre (Collection « L'Évolution de l'Humanité »), Albin Michel, 14^e mille.

[*Catégories matrimoniales et relations de proximité dans la Chine ancienne.*](#) P., 1939, Alcan (Bibliothèque de Philosophie contemporaine).

VIENT DE PARAÎTRE :

[*La Féodalité chinoise.*](#) Publications de l'Institut des Civilisations comparées d'Oslo, 1952.

EN PRÉPARATION :

Édition posthume de : *Le Roi boit : Notes sur le folklore ancien de la Chine.*

Marcel Granet

Sinologue français [1884-1940]

ÉTUDES SOCIOLOGIQUES SUR LA CHINE

Paris : Les Presses universitaires de France, 1953, 301 pp. Collection : Bibliothèque de sociologie contemporaine. Préface de Louis Gernet. Introduction de R.-A. Stein.

Table des matières

[PRÉFACE](#), par Louis GERNET

[INTRODUCTION](#), par R.-A. STEIN

[La polygynie sororale et le sororat dans la Chine féodale](#). Étude sur les formes anciennes de la polygamie chinoise

I. [Introduction](#). Faits modernes et analogies ethnographiques, 3. – II. [Recueil de textes relatifs à la polygynie](#), 7. – III. [La société chinoise des temps féodaux](#), 34. – IV. [La polygynie dans la noblesse féodale](#), M. – V. Origines et histoire des institutions [polygyniques](#), 50. – VI. [Conclusion](#). Influences des usages polygyniques sur l'histoire des institutions domestiques, 58.

[Coutumes matrimoniales de la Chine antique](#)

[Quelques particularités de la langue et de la pensée chinoises](#)

[Les concepts](#), 102.

I. Le vocabulaire, 102 ; II. La grammaire. Morphologie, 120.

[Le jugement et le raisonnement](#), 124.

I. La proposition (syntaxe), 124 ; II. La phrase, 136.

[Les principes directeurs](#), 146.

[Le dépôt de l'enfant sur le sol](#). Rites anciens et ordales mythiques

[La vie et la mort](#). Croyances et doctrines de l'antiquité chinoise

[Le langage de la douleur d'après le rituel funéraire de la Chine classique](#)

[Remarques sur le Taoïsme ancien](#)

[L'esprit de la religion chinoise](#)

[La droite et la gauche en Chine](#)

ANNEXE

- I. [La polygynie sororale et le sororat dans la Chine féodale](#)
- II. [Coutumes matrimoniales de la Chine antique](#)
- III. [Le dépôt de l'enfant sur le sol](#)
- IV. [La vie et la mort](#)
- V. [Remarques sur le Taoïsme ancien](#)

[v]

ÉTUDES SOCIOLOGIQUES SUR LA CHINE

PRÉFACE

[Retour à la table des matières](#)

La mort prématurée de Marcel Granet a été une grande perte pour les sciences humaines. L'action qu'il a exercée est considérable. Il continue à l'exercer par ses livres ; mais une part importante de son œuvre est faite de mémoires ou d'articles : il convenait que, dispersées ou introuvables, ces études fussent réunies. Qu'elles portent le plus souvent sur un objet particulier, sur tel fait institutionnel, c'est justement leur intérêt : elles sont représentatives de la « manière » de Granet, car c'est le concret qui le retenait tout d'abord ; et, comme elles touchent à des questions qui l'ont toujours préoccupé, elles permettent d'apercevoir, dans quelques parties essentielles, ce qu'a été sa contribution à la sociologie.

Pour qui se ferait encore de celle-ci une idée quelque peu scolastique, son cas serait une espèce de paradoxe. Simiand présentait un jour Granet comme un des sociologues les plus qualifiés : et Simiand savait ce qu'il disait. En fait, Granet ne s'est jamais occupé que de sinologie. On ne trouvera pas, dans ce qu'il a écrit, de considérations abstraites : ce sont toujours des réalités indigènes qu'il analyse. Très peu d'un vocabulaire qui pourrait passer pour spécifique : je crois qu'il l'évitait. Peu de comparatisme : il s'interdit même parfois la comparaison ; et lorsqu'il y recourt, assez discrètement, la matière lui en est généralement offerte par des sociétés en accointance avec celle qu'il étudie pour elle-même. Il y a chez lui

comme un positivisme d'historien. Mais sans l'esprit scientifique, peut-on parler de recherche positive ? Sa recherche à lui porte sur des réalités humaines : sous peine de voir les institutions se réduire à des inventions inexplicables et les croyances se dissoudre en imaginations évanescentes, il les tient, les unes et les autres, pour choses sociales au sens qu'avait défini Durkheim. Deux fois il a tenu à le dire : il l'a dit avec celle aisance un peu cavalière qu'on lui voit quand le contre-sens l'agaçait ¹. Plus que personne il aurait répugné à traiter l'étude d'un milieu historique comme l'illustration d'une prétendue doctrine. Ce dont il se sent [vi] redevable à Durkheim, ce n'est pas de lui avoir transmis un dogme, c'est de lui avoir fourni un instrument d'analyse. L'instrument vaut par l'usage qui en est fait (peut-être aussi s'assouplit et s'affine grâce à lui) : « Depuis qu'il y a des sociologues, leur premier objet, quand ils travaillent, n'est-il pas de découvrir des faits ? » Granet aspirait à la joie de la découverte ; il est de ceux qui l'ont le plus éprouvée : le dogmatisme ne la connaît pas. Mais « l'ouvrier » avait le droit de « dire sa reconnaissance » quand il avait pu analyser les agencements féodaux qui sont à la base d'un type familial, ou quand il avait pu montrer dans les structures et les aménagements sociaux la raison d'être et le principe d'organisation d'une pensée morale, d'une imagination mythique, d'un système du monde.

Des faits : c'est-à-dire des formes définies de l' « humaine nature » ; et donc qui ont valeur scientifique. On ne les déduit pas, on ne les reconstitue pas par intuition immédiate, elles peuvent être singulières et scandaleuses : on les observe, et c'est dans un contexte qu'on les observe. Certes, Granet savait tout le prix d'une typologie qui, dans la science de l'homme, ressortit à une sociologie générale : les Catégories matrimoniales en témoignent assez, et déjà le souci qu'il a eu, dans la Civilisation, de situer la famille chinoise noble. Mais, encore une fois, il est sinologue, c'est à une humanité particulière – et d'ailleurs largement étendue dans le temps et l'espace – qu'il s'intéresse directement. Je me risquerais à dire que ce qui l'attirait plus que tout, c'était des comportements – à condition d'approfondir le sens du terme et d'y retrouver la notion, aussi familière à Granet qu'à Mauss, de l'homme total : et on la retrouvera justement ici, en clair ou en filigrane.

¹ Danses et Légendes, p. 59 ; Pensée Chinoise, p. 29, n. 1.

À ce qui aura été son objet capital, il est venu très vite. « Historien » d'origine, il aborde le monde chinois, au risque d'effarer ses maîtres, avec l'intention d'y étudier un exemplaire de féodalité. Rapports sociaux, rapports familiaux – règles du deuil en particulier, auxquelles il s'intéressa dès le début – c'est un complexe qui s'offre à lui, où tout de suite une mentalité particulière fait question. Une analyse fonctionnelle doit pouvoir en rendre compte. D'autre part, les éléments – conduites et symboles – supposent un ~arrière-plan millénaire, mais qui n'est peut-être pas imperméable. L'étude des coutumes matrimoniales, des chansons du Che King, de la mythologie ancienne marquent les moments successifs d'une conquête : ce qui apparaît, ce n'est pas « une poussière de faits incohérents et contradictoires » ; c'est, continue dans sa durée et explicable aux moments successifs de son histoire, une [vii] civilisation. On use des mots qu'on a : dans une tradition scolaire, la civilisation, c'est « les lettres et les arts », un peu la « religion » et, puisqu'il faut être à la mode, quelques faits d'histoire économique ; pour Granet, une civilisation est un tout. Il n'a pas considéré tous les aspects de celle-là : il le dit. Il a porté son attention, non pas alternativement mais en liaison étroite, d'une part sur les formes de la parenté et les modes d'alliance matrimoniale, et sur l'organisation sociale avec laquelle ils sont en rapport ; d'autre part sur les notions et les croyances qui sont, comme le disait Mauss, à qui Granet emprunte une de ses épigraphes, l' « expression » des sentiments sociaux et des structures (et n'en sont pas pour autant l'épiphénomène) : réalité « totale », à la fois individuelle et intelligible, que l'effort de Granet, et peut-être sa vocation maîtresse, a été de pénétrer et de formuler.

Il est facile de dire cela d'ensemble et après-coup : c'est parler abstraitement. Le travail de l'historien ou du sociologue – ce qui est la même chose, en l'espèce, – ne se fait pas tout seul : ses démarches, ses ruses légitimes, ses succès mérités, il faut les voir dans certains ouvrages – dans les Fêtes et chansons, dans les Danses et légendes. Il faut surtout reconnaître dans la façon dont Granet laisse se poser les problèmes, celle soumission à une donnée qu'on ne peut interroger que lorsqu'elle a d'abord témoigné : il est toujours parti des faits marquants, et qu'il a sentis significatifs. Les faits, on les trouve à différents plans : c'est pourquoi toutes les études « particulières » ont leur valeur.

Celles qui figurent dans le présent recueil ont à la fois une unité et une diversité qui seront également sensibles : diversité d'objets et unité d'inspiration (ne disons pas de méthode : c'est un mot qu'il n'aimait pas du tout). Il serait impertinent à moi de les présenter ; il n'est peut-être pas inopportun de marquer, sur quelques points, ce qui en fait l'intérêt durable.

Pour partie, elles ont pour matière des « institutions ». Ce terme-là aussi peut gêner. En un sens, tout est institution, tout ce qu'étudie, ou devrait étudier, l'historien. Si, d'autre part, on ne retient que certains aspects du moi, on y verra tantôt l'invention du législateur – et on ne manquera pas de poser la question traditionnelle des « rapports entre l'individu et la société » – tantôt une réalité objective par opposition aux « idées » – sur quoi on se demandera gravement si c'est des idées qu'elle procède ou si c'est l'inverse : les pseudo-problèmes doivent toujours quelque chose aux suggestions du langage.

On vient de rappeler l'importance qu'a eue, dans l'œuvre de [viii] Granet, l'étude des structures familiales et matrimoniales : le témoignage s'en trouvera ici, en particulier dans la Polygynie sororale. À travers une interprétation très serrée, mais très souple, et qui s'ajuste quand il le faut aux sinuosités d'une institution chinoise – qui respecte aussi les « faits négatifs » dont Granet tenait grand compte – on voit saillir plusieurs notions majeures. Une « institution » est essentiellement signifiante : elle vaut par sa fonction, et sa fonction se traduit par des sentiments, des représentations, des règles. L'idée que le mariage, dans sa nature profonde, est le type privilégié de la-prestation et de l'« échange » au sens primitif, si ce n'est pas Granet qui l'a aperçue le premier, c'est lui, peut-on dire, qui l'a accentuée plus que personne à l'époque où il débutait. Sa réussite est le plus sensible là où il ordonne cet ensemble subtil et complexe qu'est la réglementation du mariage en droit féodal. Comment il y retrouve non pas seulement un principe abstrait d'équilibre, mais sa traduction topique dans les termes d'une pensée indigène qui fait corps avec l'institution (valeur des nombres, notion du Bonheur d'une Maison...) ; comment il y discerne, en composition l'un avec l'autre, le désir de stabilité et le besoin d'une liberté de jeu où le « faste matrimonial » est au service d'une volonté de puissance ; comment il a pu montrer dans les formes seigneuriales du mariage une adaptation proprement chinoise du mécanisme des prestations qui, ne pouvant plus être exhaustives, tendent du moins à hypothéquer l'avenir : on le verra dans

les pages de la Polygynie qui sont parmi les plus denses, mais je dirai aussi les plus allègres, qu'il ait écrites.

Tendances ou conceptions, on ne les invente pas, elles sont singulières : l'observateur doit les découvrir ; mais découvrir du même coup comment elles fonctionnent à l'intention d'un être familial qui ne se comprend lui-même qu'intégré à une société – et une société assez multiple pour que les conduites matrimoniales s'y différencient suivant les niveaux. Unité de l'explication : convergence nécessaire, dans une espèce historiquement originale, de ce qu'on appelle les représentations collectives et des exigences sociales de l'institution. Toutefois, Granet ne juge pas l'analyse achevée. L'organisation matrimoniale qui a été reconstituée révèle des contradictions et des décalages : l'union avec un lot de sœurs en est la forme générale ; mais une forme qui a dû se compliquer et s'altérer dans le milieu qui l'utilise. « Puisque, sous l'influence du droit féodal, l'institution [de la polygynie] dévia de ses données premières, il y a lieu de croire qu'elle n'est point une institution proprement féodale, mais héritée d'un droit plus ancien » : c'est ici qu'intervient, mais seulement quand elle a été amorcée par l'observation de certaines [ix] particularités du deuil et de certaines interdictions entre les sexes, l'hypothèse d'un régime préhistorique de mariage collectif d'où pouvaient sortir, suivant les sociétés, les coutumes opposées et complémentaires de la polyandrie et de la polygynie. On voit assez l'ampleur de la perspective. Mais on remarquera le joint : c'est l'observation sociologique précise et sur pièces, qui a commandé de poser une vaste question d'histoire humaine. On remarquera aussi la signification générale du problème tel qu'il a été défini d'après l'analyse de l'institution féodale : pour emprunter le vocabulaire d'une des sciences humaines où ce problème peut devenir aigu, quel rapport y a-t-il entre le « synchronique » et le « diachronique » – entre l'étude d'un système donné et celle d'une succession historique – et dans quelle mesure la considération du premier peut-elle s'abstraire de la considération du second ?

Il y a un domaine, celui de la croyance et de l'imagination mythique, où c'est la tradition brute, la pure continuité dans le temps, qui paraîtrait facteur d'explication. Notion paresseuse, car elle dispense de chercher des raisons ; illusoire, car une tradition a ses tournants ; et nécessairement inadéquate puisque le jeu de la pensée est en rapport avec une activité rituelle. L'œuvre de Granet dans ce domai-

ne est par excellence œuvre de sociologie. L'influence de son enseignement a été très marquée, et sur d'autres que des sinologues : je crois bien que, si certaines conceptions, certaines orientations sont devenues plus ou moins habituelles après lui, c'est grâce à lui pour une part. L'« instrument » dont il parlait, il a beaucoup contribué à en répandre l'usage.

Le Granet mythologue est avant tout dans les Danses et légendes : il y a largement déployé un don qui n'est certes pas commun – combien y a-t-il eu de vrais mythologues ? – une faculté d'interprétation que la « théorie sociologique » ne confère pas par elle seule, et, on peut bien le dire aussi, un art très subtil. Mais deux articles témoignent ici de sa contribution à l'étude des représentations religieuses. Le sujet de l'un, c'est la coutume du dépôt de l'enfant nouveau-né sur le sol. Les modalités en ont varié ; des significations successives lui ont été attribuées ; la légende en a tiré un de ses thèmes ; la réflexion morale et la pensée philosophique l'ont interprétée à leur façon. Mais aucune des conceptions qu'elle a suscitées n'est gratuite : toutes expriment, de certain point de vue, des « choses sociales » – telle série de symbolismes implique l'organisation féodale de la parenté – et si la vertu d'épreuve qui est essentielle au rite assure à la croyance une continuité créatrice, c'est qu'elle est en rapport avec une pensée d'intégration [x] sociale et avec les notions religieuses qui l'accompagnent aux différents moments. – Inversement en quelque sorte, le mémoire sur La vie et la mort a pour objet immédiat une croyance, et considère même d'abord la spéculation : la spéculation la plus savante procède de la croyance la plus primitive ; mais au cours du procès, c'est le système des pratiques sociales qui se retrouve.

Déjà apparaît ici, comme un objet singulièrement ardu et singulièrement attirant, cette étrange activité constructive de la pensée chinoise, obsédée par « le jeu des nombres et des entités cosmogoniques ». Les recherches qui aboutiront quinze ans plus tard à un ouvrage magistral ont commencé.

Mais une pensée n'est pas séparable d'un langage qui, justement parce qu'il en est l'expression obligée, la commande en quelque manière et l'oriente. Ce sont Quelques particularités de la langue et de la pensée chinoises que Granet a voulu définir, dès 1920, dans un article de la Revue philosophique. Cette étude est contemporaine des Fêtes et chansons et, pour une bonne part, utilise le même ma-

tériel : Granet insiste sur le caractère « provisoire » qu'il entend lui garder. Telle quelle, et bien qu'elle ait été reprise, mais d'ailleurs condensée, dans la Pensée chinoise, elle reste des plus suggestives. Pour le linguiste comme pour le sociologue – et c'est ici le lieu privilégié de leur association – la langue chinoise possède une haute vertu ; mais c'est une vertu de dépaysement : plus qu'aucune autre, elle excite, mais elle déconcerte. Les analyses de Granet permettraient justement de faire le point dans les termes de la linguistique moderne. Celle-ci reconnaît dans l'acte de langage une triple fonction : expression du sujet parlant, appel à l'auditeur, représentation d'un état de choses ; or, dans l'idée que nous nous faisons communément d'une langue, c'est la troisième fonction qui paraît non seulement prédominante, mais essentielle : le chinois offre le cas, vraiment aberrant pour une langue de civilisation, d'un état où la fonction d'appel est au premier plan, où le langage a pour fin, non pas tant de représenter une réalité objective que de suggérer des sentiments et des attitudes. Il ne s'agit pas seulement de constater ce pragmatisme, ni de relever les traits qui opposent le chinois au type intellectualisé des langues modernes ou même de l'indo-européen : il s'agit de définir, positivement, un système linguistique qui est rapport avec un mode de pensée, et un mode de pensée qui, par son expression linguistique elle-même, est solidaire d'une tradition sociale. La tentative d'interprétation sociologique va donc ici au plus profond : c'est dans l'exposé qu'il faut suivre la théorie des images vocales, celle de la convergence du monosyllabisme [xi] et de l'écriture comme facteur de stabilisation, celle du « rythme analogique », en affinité avec la conception des « modèles » que sont l'un pour l'autre la nature et l'humanité – forme qui s'impose tout ensemble à la représentation du monde, aux modes coutumiers du raisonnement, à la structure de la phrase.

Ici, Granet n'avait pas à défendre sa position : les linguistes, dont l'objet est manifestement psychologique, ont depuis longtemps l'idée que leur objet est essentiellement social. Mais une expérience aussi exotique suggère un relativisme qui pourrait bien être à double tranchant. Granet a admis que l'analyse sociologique était spécialement requise en pareil cas : il l'a appliquée à une matière que le précédent de Lévy-Bruhl l'invitait à considérer dans ses modalités typiques – mode de pensée où le « concret » et le « traditionnel » sont curieusement associés, mode de perception même, tel qu'il est impliqué dans un comportement linguistique.

Sociologie et psychologie, explication ou compréhension – on peut toujours jouer dans l'abstrait avec des antinomies : Granet étudiait des faits. Un fait majeur, un fait central dans cette réalisation humaine qu'est le Chinois, c'est l'Étiquette : on sait la place qui lui a été réservée dans la Pensée, et dans la partie même de la Pensée où est analysé le « système du monde », Le langage de la douleur en est une pièce maîtresse : il fait l'objet d'un article qui a paru, ce n'était pas sans intention, dans le Journal de psychologie. Langage, en effet, puisque le rituel du deuil est un système, subtilement ordonné, de signes conventionnels et obligatoires. Langage qui suppose la société, non seulement parce que le signe lui-même la suppose, mais parce que la société, comme organe de contrôle et avec cette participation qu'est celle d'un chœur, est successivement présente au drame des douleurs familiales dont elle déclenche les manifestations prédéterminées. C'est aussi un langage solidaire de toute une mentalité : la série de correspondances que la pensée chinoise établit entre l'homme et l'univers se retrouve dans un symbolisme continu que le zèle « grammatical » des ritualistes élève à la dignité d'une « métaphysique ». Implicitement ou d'intention, tout converge vers une pensée profondément enracinée, qui est celle de l'efficace du langage. Or, l'expression obligatoire du sentiment se trouve avoir ici deux effets concomitants et concordants : la société « rentre dans sa paix » comme disait Hertz ; par son assistance et par l'accomplissement correct du deuil dont son assistance est la condition, elle neutralise ces « ruptures d'équilibre en quoi se résout la continuité de la vie sociale » ; mais dans le même moment et par la même vertu des rites, l'impureté mortuaire qui est [xii] éliminée au profil de la famille et de la collectivité apparaît comme le principe psychologique de dépression et d'angoisse dont les membres individuels de la famille se libèrent par l'exécution des gestes et l'observance des attitudes. Un jeu réglé de manifestations théâtrales, dont le conformisme même garantit la sincérité, a la valeur attestée d'une « hygiène ». Il est frappant de voir apparaître dans un tel contexte et sous cette lumière l'idée classique de la « purgation des passions » (et – l'observation va assez loin – l'analyse de Granet retient justement de la conception chinoise cet élément psycho-physiologique que comporte pour sa part la fameuse théorie d'Aristote).

En se consacrant à l'étude d'une civilisation dont il a toujours accentué les originalités dans le moment même où il déployait le plus bel effort pour les comprendre, Granet savait bien ce qu'il faisait. Il mesurait toute la portée de cette étude. Et c'est en effet à la science de l'homme qu'il a largement contribué, dans le cadre même où nous sommes peut-être le plus mal à l'aise.

Nous acceptons facilement les aberrances dans l'humanité s'il est entendu que nous sommes les dépositaires de la norme : tant que ce sont les sauvages qui sont en cause, ils ne troublent pas la bonne conscience du civilisé. Mais voici la Chine, qui pose d'emblée un plus grave problème. Granet a eu l'occasion de s'en expliquer : pour donner tout leur éclairage aux présents *Mélanges*, il n'est pas mauvais de se référer à l'œuvre qui, pour être la plus ample, n'en était pas moins destinée au grand public, et spécialement à la Pensée chinoise qui en constitue la seconde partie. Lorsqu'il vient à définir l'« esprit des mœurs chinoises », le « système de conduites, de conceptions, de symboles » où il se traduit, c'est d'abord par des négations qu'il se sent obligé de les définir : à bien des égards, la pensée chinoise est justement ce que n'est pas la nôtre. Et pourtant, c'est bien à une civilisation que nous avons affaire ; qui plus est, à « la plus massive et la plus durable des civilisations connues ». Dira-t-on qu'elle doit se résorber et que la Chine, finalement, s'alignera sur ce que nous considérons comme le type nécessaire de l'humain ? Nous n'en savons rien : on verra, ici même, combien Granet était réservé là-dessus. La leçon de Mauss sur le caractère individuel des grandes civilisations, sur leur relativité, sur « l'arbitraire » dont sont marquées les options maîtresses, a été retenue et approfondie.

On ne biaise pas avec une expérience humaine. On ne peut éluder celle-là sous prétexte que son étrangeté la disqualifie, ni la dérober dans une idéologie complaisante. Est-il possible de l'intégrer, [xiii] c'est le problème sociologique tel que Granet l'a conçu dans son domaine : « En considérant comme des inventions étranges et singulières ces produits de la pensée humaine, j'aurais cru manquer à l'esprit de l'humanisme comme au principe de toute recherche positive. » La réponse est inspirée de Durkheim : si les choses tiennent, c'est qu'elles ont des raisons de tenir ; si une pensée aussi exorbitante d'aspect peut être rendue intelligible par la connaissance du social qui la sous-tend et qui a duré, c'est que les règles qui organisent cette pensée « répondent en quelque manière à la nature des choses ». Je ne suis pas absolument sûr que Granet entendît tout à fait comme Durkheim la

« nature des choses. » Il y avait peut-être chez lui un positivisme plus entier et un relativisme plus accueillant. Du moins, ce que l'enseignement du maître lui fait surtout retenir comme garantie d'objectivité, c'est « l'efficiencia longuement éprouvée d'un système de discipline sociale ». Comme garantie de valeur, tout autant : il s'entend assez que le mot d'humanisme a bien besoin d'être élargi et rénové ; mais Granet y a tenu.

Louis GERNET,
Directeur d'études à l'École des Hautes Études.

[xv]

ÉTUDES SOCIOLOGIQUES SUR LA CHINE

INTRODUCTION

[Retour à la table des matières](#)

Au moment où Marcel Granet débuta dans la sinologie, cette science était à un tournant de son histoire. Or, la forte personnalité de Granet a puissamment contribué à donner à ces recherches une direction nouvelle.

Son œuvre est connue par ses grands ouvrages, *Fêtes et chansons anciennes de la Chine*, *Danses et légendes de la Chine ancienne*, *La Pensée chinoise*, *La Civilisation chinoise*, *Les Catégories matrimoniales de la Chine ancienne*. Mais de rares personnes connaissent ses articles parus dans des périodiques peu accessibles, articles qui sont pourtant les jalons de la démarche fort systématique de son investigation. D'où l'utilité du présent recueil.

En quoi consiste la particularité de la recherche de Granet et quel est ce tournant de la sinologie ? Granet a, si j'ose dire, répondu lui-même à ces questions. Il s'est toujours réclamé de deux maîtres : Édouard Chavannes, grand sinologue dont il fut l'élève, et Marcel Mauss (avec son précurseur Durkheim) dont il fut l'ami.

Je n'ai pas à parler, ici, du côté sociologique de son œuvre. Mais il faut dire tout de suite que c'est bien cette discipline qui a permis à Granet de rendre ses études sinologiques particulièrement nouvelles et profondes.

Mais parlons d'abord de l'héritage reçu en matière sinologique. Chavannes avait bien déjà imprimé un cours nouveau aux recherches. Il avait fortement contribué à rendre la sinologie européenne indépendante de la science traditionnelle – et souvent scolastique – des lettrés chinois. Ceux-ci nous ont légué, depuis de nombreux siècles, une somme énorme d'érudition, éditions critiques, dictionnaires, encyclopédies, autant d'instruments de travail précieux sans lesquels la sinologie européenne n'aurait jamais pu atteindre, en un peu plus d'un siècle, aux résultats actuels. Mais quelque précieuse que fût celle érudition chinoise, elle ne pouvait suffire à la critique européenne. Elle restait nécessairement liée à la logique et à la morale propres à la tradition chinoise.

[xvi]

Chavannes avait innové en tenant compte des trouvailles archéologiques en Chine et en se servant de la méthode critique de philologie et d'histoire élaborée en Europe.

Mais Granet est allé plus loin. Il a analysé l'esprit même du travail critique et érudit des lettrés. Ceux-ci s'étaient surtout occupés de textes ; ils en avaient discuté les dates probables, ils avaient dénoncé des interpolations et des faux. Granet, lui, s'attaqua aux faits, quelle que fût leur provenance, et notamment aux faits de pensée dans leur rapport avec les institutions. Analysant la critique des textes fournis par les lettrés chinois depuis près de deux mille ans, Granet montra leur constant souci de rationalisation, d'épuration et de schématisation des faits archaïques touffus. Mais il démontra en même temps que, malgré eux, leur travail destructeur laissait toujours subsister un certain nombre de schémas directeurs de la pensée. A la critique externe, Granet opposa la critique interne.

Faisait-il donc délibérément fi de la critique philologique des textes ? Certes non. Quand il commença ses travaux sinologiques, il était amplement formé à cette méthode, agrégé d'histoire, sorti de l'École Normale. Mais il avait vite compris que, du moins à l'époque où il travaillait, la critique philologique des textes, telle que la pratiquent les hellénistes et les latinistes, était alors pratiquement impossible, ou, du moins, illusoire, en sinologie. Telle qu'elle se présentait à l'époque chez les lettrés chinois, et souvent chez des sinologues européens qui adoptaient leurs conclusions, celle soi-disant critique se basait dans la plupart des cas sur des appréciations subjectives de style, ou sur des idées préconçues propres à la

philosophie néo-confucianiste. Il en allait autrement de méthodes d'investigation objectives, comme la statistique. Granet connaissait et appréciait les travaux de Karlgrén qui employait ces méthodes.

Ceci dit, il est compréhensible que Granet se soit, dès le début, demandé ce qu'était la langue chinoise écrite et ancienne, quel était son esprit, c'est-à-dire quels étaient les faits de pensée fondamentaux qu'elle reflète, par quel mécanisme elle procède. D'où ses articles sur Quelques particularités de la langue et de la pensée chinoises et sur Le langage de la douleur d'après le rituel funéraire de la Chine classique.

On sait que la langue chinoise est, à l'époque où nous la saisissons dans des textes suivis, dépourvue de flexion et que la syntaxe se résume à deux règles de position essentielles auxquelles s'ajoutent deux procédés importants : le rythme et le parallélisme.

Saisir, dans sa signification profonde, le mécanisme si particulier [xvii] de celle langue, c'était, du coup, découvrir les cadres fondamentaux de la pensée chinoise ancienne, les notions d'espace et de temps et cet agencement particulier, cette juxtaposition d'idées et d'images qui correspond à ce que, chez nous, est l'enchaînement logique d'un raisonnement.

Ce n'est pas un hasard qui a déterminé le choix de Granet pour les deux articles cités. Dans les deux cas il avait à sa disposition des langages particuliers, montrant des caractéristiques suffisamment accusées, celui des Chants alternés et celui des Rituels. Nulle part ailleurs que dans le Livre des Vers on ne pouvait mieux montrer les associations d'idées exprimées par le rythme, le parallélisme, le redoublement qui évoquent une image émotive concrète, image qui implique une situation rituelle et une expérience religieuse précises. Nulle part mieux que dans le Rituel n'apparaît le caractère contraignant d'une dénomination, le fait qu'une épithète donnée, un nom affecté à quelqu'un ou à une chose implique tout un état, un statut juridique, rituel, social.

Ces traits caractéristiques s'appliquent-ils uniquement aux deux langages étudiés ? Granet pouvait être sûr qu'ils valent bien pour l'ensemble de la langue ancienne (il pouvait songer à la théorie tcheng-ming « Rectification des Dénominations », à l'emploi magique du nom (ming) pour évoquer et dompter un démon, au caractère stéréotypé d'expressions toutes faites s'imposant à l'esprit d'un auteur à

l'occasion d'un thème donné). Dans ses travaux Granet indique modestement qu'il n'est pas linguiste et qu'il y étudie le langage en tant que fait sociologique.

Mais ses réflexions sur la langue et les caractères d'écriture l'avaient amené à deux résultats pratiques. D'une part, longtemps avant qu'on ne parlât, en sinologie, de « familles de mots », il avait reconnu le caractère significatif de nombreux éléments graphiques jusque-là considérés comme purement phonétiques. D'autre part, le vocabulaire perdit pour lui, si j'ose dire, son odeur de dictionnaire. Montrant le sens technique d'un mot dans un domaine donné (technique, milieu social, école philosophique), il arrivait à une image concrète qui exprimait, dans chaque sens technique limité, une seule et même idée générale (entre le Tao des taoïstes et celui des confucianistes il n'y a qu'une différence d'aspect).

Ainsi, bien outillé par une connaissance très nuancée du langage, Granet pouvait aborder l'étude des idées, des grands cadres de la pensée qui, pour le sociologue qu'il était, ne pouvaient être envisagés en dehors et indépendamment des institutions de la société dont ils étaient les schémas directeurs.

Un de ces schémas fondamentaux est étudié dans *La Gauche et la [xviii] Droite*. Cet article montre bien comment le travail proprement sinologique de Granet a fait avancer les études de l'école sociologique. Si l'on pouvait forcer un peu le sens de ces deux mots, on pourrait dire que Granet s'y montre historien et géographe. Dans le schéma uniforme et indistinct de la division du monde en deux parties opposées (Yin et Yang, Gauche et Droite) Granet distingue et nuance : les oppositions et les prééminences de l'un sur l'autre ne sont pas les mêmes dans tous les milieux. Elles sont même diamétralement opposées dans les milieux paysan et urbain (noble).

Celle opposition des mœurs dans le milieu paysan, d'une part, et urbain ou noble de l'autre, est encore illustrée dans *La polygynie sororale et le sororat dans la Chine féodale*. Là encore, Granet se montre historien. Non pas, évidemment, qu'il cherche à déterminer des dates précises : il sait que ce serait impossible. Mais, montrant en même temps l'unité foncière et la différenciation d'aspects dans les usages féodaux et ruraux, la critique interne des faits devait lui suggérer une évolution. En effet, une antériorité dans le temps doit être accordée aux usages paysans, la création des centres urbains ne pouvant être que postérieure à l'existence de communautés rurales.

Ce même souci de différencier les notions chinoises suivant le milieu dont elles participent se retrouve dans *Le dépôt de l'enfant sur le sol*. La force de la méthode de Granet dans ces enquêtes, c'est de passer constamment de faits rituels et même juridiques, fixant les usages, et de leurs justifications philosophiques, à des mythes et des légendes. Tout en montrant la diversité de genre de ces différentes sources, il s'attache, en les rapprochant, à faire ressortir leur fonds commun.

Cette méthode sociologique aboutit à un résultat insoupçonné pour la sinologie. Comme je l'ai déjà indiqué plus haut, Granet faisait peu de cas d'une critique qui se prétendait sévère et qui aboutissait à considérer un nombre croissant de textes anciens comme des apocryphes, des faux, des interpolations. Ce n'était point là une attitude insouciante de facilité. Bien au contraire. Tel détail rituel n'est attesté que dans un texte considéré comme faux, « forgé » à l'époque des Han, ou dans un commentaire tardif ? Sans doute ; mais est-ce là une raison de ne point s'en servir ? Il se trouve que son contenu est confirmé par une légende qui se trouve dans le *Che king*, texte incontesté. Certes, la différence de ton est notable entre ces deux genres de textes. Et Granet excelle à faire ressortir par une analyse serrée et une critique positive la différence de milieu qui détermine ces nuances. Mais il constate en [xix] même temps que, forgé ou non, le texte tardif n'a rien inventé qui ne soit conforme à la tradition.

Celle façon de voir et de se servir des textes, de tous les textes – à condition d'y analyser les faits qu'ils révèlent – ne s'applique pas seulement aux institutions classiques de la société. Grand balayeur de notions toutes faites, Granet a aussi, reconsidéré la manière de concevoir l'histoire ancienne du Taoïsme.

Il en a parlé dans ses livres et devait en faire une synthèse magistrale dans sa dernière œuvre, monumentale celle-là, mais malheureusement restée à l'état de brouillon : *Le Roi boit*. En attendant que celle œuvre puisse, même dans son état inachevé, être mise à la disposition du public, un petit article du présent recueil, peu connu, a du moins le mérite de montrer la position de Granet, depuis longtemps (1925) nettement formulée, au sujet de l'évolution du Taoïsme.

Les Remarques sur le Taoïsme ancien s'élèvent contre l'idée simpliste, jusquelà courante, d'un Taoïsme ancien purement philosophique et mystique, représenté par les « Pères du Taoïsme », qui se serait dégradé au cours des siècles pour aboutir au « Néo-Taoïsme » rempli de « superstitions » et de pratiques magiques. Bien

au contraire, les penseurs taoïstes anciens, comme, d'ailleurs, leurs collègues des autres écoles philosophiques, semblent se placer en marge d'un courant fort ancien de notions magiques, religieuses et mythiques, courant dont ils se sont certes libérés dans une large mesure par une espèce de sublimation, mais dont les éléments s'imposent toujours à leur esprit, léguaient leur contenu concret aux idées abstraites, insufflant, par là même, à celles-ci leur vie, leur force, leur prestige.

Granet l'a souvent dit : quiconque essaie d'atteindre, en Chine, des faits anciens, sinon archaïques, se trouve devant un ensemble de documents désespérants par leur nature fragmentaire et morcelée. Dans cet état de choses il est toujours facile de formuler ce qu'il appelle « des hypothèses paresseuses ». Tel détail n'est attesté qu'à date tardive. Il doit donc être rejeté ou considéré comme postérieur, dans l'évolution historique, à tel autre attesté à date ancienne par un texte considéré comme authentique. Fallait-il se contenter de cette constatation simpliste ou encore renoncer à y voir clair ?

Granet a tenté la gageure : son intelligence exceptionnelle, jointe à son expérience étendue de sociologue, l'a engagé à ne considérer que les faits (et l'opinion d'un auteur même tardif en est un aussi), en les classant au moyen d'une analyse interne, plutôt que de se laisser séduire par un classement de textes suivant la date de leur apparition. En face des notions traditionnelles sur la [xx] Chine ancienne, reçues des lettrés chinois et à peine modifiées par les sinologues européens avant lui, son œuvre a reposé le problème, l'a éclairé d'un jour nouveau et insoupçonné. Bref, elle a ouvert le champ à des investigations nouvelles qui, même là où elles en modifient les résultats, lui sont encore redevables.

R.-A. STEIN,
Directeur d'Études
à l'École pratique des Hautes Études.

Plusieurs des articles qui composent ce recueil ont été publiés pour la première fois dans des revues sinologiques et comportaient un plus grand nombre de caractères chinois, insérés dans le texte. Pour des raisons techniques, les caractères chinois qui ont été conservés ici ont dû être reportés en Annexe à la fin du volume. Les chiffres en caractères gras renvoient à ces planches. (N.D.L.R.)

[1]

ÉTUDES SOCIOLOGIQUES
SUR LA CHINE

LA POLYGYNIE SORORALE
ET LE SORORAT DANS
LA CHINE FÉODALE ²

ÉTUDE SUR LES FORMES ANCIENNES
DE LA POLYGAMIE CHINOISE

« Je lui répondis qu'il voyait bien, à la proposition que je lui faisais, que ce n'était pas le bien qui m'amenait à lui, ni même sa fille que je n'avais jamais vue, que c'était lui qui m'avait charmé et que je voulais épouser avec Mme de Beauvilliers. « Mais, me dit-il, si elle veut absolument être religieuse ? – Alors, répliquai-je, je vous demande « la troisième ».

SAINT-SIMON, *Mém.*, chap. VIII.

[Retour à la table des matières](#)

² P. LEROUX, 1920.

[3]

À Lucien HERR.

La polygynie sororale et le sororat
dans la Chine féodale

I. Introduction

Faits modernes et analogies ethnographiques

[Retour à la table des matières](#)

Voici comment mon attention a été attirée sur les faits qui forment l'objet de ce travail. On sait que les mariages se font en Chine sans que les fiancés se soient choisis ou même qu'on leur ait donné l'occasion de se connaître un peu ; entrés en ménage, maris et femmes se voient à peine ; il n'y a point entre eux une intimité conjugale comparable à celle qui unit un couple de chez nous : c'est une question de savoir si l'affection entre époux chinois peut être nommée de l'amour. Est-ce un sentiment fait de ce que chacun d'eux éprouve vivement le charme singulier de l'autre ? Vient-il de l'attrait mutuel de deux personnalités qui se conviennent ? Ou bien cette affection n'est-elle rien d'autre que le résultat d'une accoutumance ou d'une obligation ? Comme j'essayais de m'informer, il me fut une fois répondu que les époux chinois s'aimaient assurément de la même manière que les nôtres ; à titre de preuve une histoire me fut contée : c'était celle d'un mari à tel point amoureux de sa femme que, lorsqu'il la perdit, il demanda tout aussitôt à en épouser la sœur. D'une autre manière qu'il ne pensait, mon informateur répondait à la question : il me montrait que les qualités que les Chinois apprécient le plus dans une épouse, ce ne sont pas celles qui sont individuelles, mais impersonnelles et familiales. Une chose me frappa surtout, savoir le mariage d'un veuf avec la sœur de la défunte : il était clair qu'on le considérait comme un témoignage suprême d'amour conjugal.

J'obtins à quelque temps de là une information analogue. Ce fut en revenant d'entendre, dans l'église de Pékin, la messe de Noël : j'avais tâché, non sans peine, d'expliquer ce qu'était la transsubstantiation à un Chinois fort instruit et d'esprit curieux ; il voulut me remercier de ma bonne volonté à lui découvrir [4] l'un des rites les plus mystérieux de ma nation ; par courtoisie, sachant que je m'occupais de la famille chinoise, il m'en parla ; peut-être craignait-il que je ne jugeasse avec défaveur les usages de son pays, comme tant d'étrangers qui ont tout dit lorsqu'ils ont reproché aux Chinois d'avoir des concubines et de mépriser les femmes : « Ne croyez pas, me dit-il à peu près, que nos mœurs soient si différentes des vôtres. Chez nous, comme chez vous, quand un jeune homme demande une fille à son père, celui-ci prend des informations et des garanties pour que son enfant soit heureuse. Quand la famille de la jeune fille est considérable et qu'elle est en état de faire sentir le prix de son alliance, il n'est pas rare que l'on exige du prétendant qu'il s'engage à ne point prendre de concubines durant la vie de sa femme ou encore, si elle meurt, à se remarier avec sa sœur. » Ainsi, m'affirmait-on, un père pense protéger sa fille en circonscrivant par avance à sa propre famille l'avenir matrimonial de son gendre. À quoi pouvait tenir cette faveur marquée pour les mariages des veufs et de leurs belles-sœurs ? Je tâchai de me rendre compte.

Il me fut facile de me convaincre, sur de nombreux exemples, que l'union en secondes nocces d'un veuf et de la sœur de sa femme défunte était d'un usage général et généralement bien vu. Qui plus est, certaines règles juridiques m'amènèrent à le considérer comme étant quasiment obligatoire.

Les lois chinoises modernes, qui sont d'une sévérité minutieuse en matière d'inceste, n'interdisent point un tel mariage : ce n'est pas, comme on pourrait le croire d'après ce que l'on sait de l'organisation agnatique de la parenté chinoise, parce que l'union matrimoniale n'établit point de liens entre le mari et les proches de sa femme. Bien que, d'après le deuil porté, qui est le signe de la proximité familiale, celle-ci paraisse médiocre entre le mari et la belle-mère, la loi des Ts'ing leur interdit le mariage et punit leur inceste de la peine de *strangulation immédiate* ³. De même l'union incestueuse avec la veuve d'un oncle maternel est punie par

³ P. Pierre HOANG, *Le mariage chinois au point de vue légal*, *Variétés sinologiques*, n° 14, voir p. 65. Le mariage est prohibé même s'il ne s'agit point de la mère naturelle de la femme, mais de sa mère légitime (1) (femme légitime de son père), de sa marâtre (2) (femmes en secondes nocces de son père), de la femme du père qui l'a élevée (3) (mère d'affection), ou de la femme qui l'a nourrie (4) (mère nourricière).

un exil d'un an ⁴. Au contraire, on peut valablement épouser une cousine germaine, fille d'oncle paternel ou maternel de sa femme, ou fille de tante paternelle ou maternelle de sa [5] femme : et le mariage avec la sœur de celle-ci loin d'être défendu ou de passer pour inconvenant « a été de tous temps en usage et l'est encore parmi les princes et les grands » ⁵.

Il est curieux que la loi se relâche de sa sévérité pour une telle union, et que celle-ci soit d'un usage constant : il est plus curieux encore de constater que cet usage est en relation avec une coutume qui surprend un juriste tel que le P. Hoang ⁶. « Bien qu'il n'y ait aucune honte, dit-il, pour une femme à épouser le mari de sa sœur, il serait mal vu, dans la bonne société, qu'elle allât en visite chez le mari de sa sœur. C'est ce qu'exprime le proverbe : La cadette ne franchit pas la porte du mari de la sœur aînée. » Cette coutume est significative, mais autrement que le P. Hoang ne le pense : si la sœur cadette évite tout contact avec le mari de l'aînée, c'est qu'elle doit le considérer comme un fiancé éventuel. On connaît cette règle de la pudeur chinoise : dès qu'une jeune fille est en passe d'être mariée, elle est obligée de fuir, non pas seulement son prétendu mari, mais tout ce qui peut en appeler l'image ; il faut qu'elle s'arrange pour ne le point apercevoir, ni son portrait, ni ses parents, pour ne point entendre prononcer son nom ou même lire le caractère qui le symbolise. Si pareils accidents arrivaient, elle devrait à son honneur de rougir ; témoin cette histoire citée dans le *Folklore chinois* du P. Wiegner ⁷ : Une fiancée ressuscite dans le cadavre d'une femme mariée ; ce n'est point à la vue du mari étranger qu'elle rougit, mais quand accourent la visiter les parents de son prétendu. Et ceux-ci considèrent cette rougeur comme une preuve d'identité valable en justice.

Ainsi, si une cadette qui, fréquemment, à la mort de l'aînée, est appelée à épouser son beau-frère devenu veuf, doit toujours s'abstenir de le rencontrer, c'est, sans doute, qu'elle est, en tous cas, obligée de garder la conduite qui convient à une fiancée prédestinée. Ne devons-nous point, dès lors, imaginer que le mariage en secondes noces avec la sœur de la femme défunte, si fréquent dans la pratique, a, en principe, un caractère obligatoire ?

⁴ HOANG, *Mar.*, p. 65.

⁵ *Ibid.*, p. 55 et 56. Voir les exemples historiques indiqués par le P. Hoang.

⁶ *Ibid.*, p. 56.

⁷ WIEGER, Léon, S. J., *Folklore chinois moderne*, n° 19, p. 54.

Quand un Chinois se marie en secondes noces, s'il n'épouse pas sa belle-sœur, sa seconde femme n'en est pas moins considérée comme la fille des parents de la première épouse : à tel point qu'elle porte à leur mort le deuil que leur véritable fille eût dû porter ⁸ De même, il est d'usage que les enfants de la deuxième [6] épouse portent le deuil des parents de la première et les fassent passer dans les cérémonies familiales avant leurs propres grands-parents ⁹ ; leur mère est, en effet, considérée comme entièrement substituée à la première épouse, elle en apparaît comme une espèce de sœur adoptive ; pour les parents de la défunte, elle est comme une fille retrouvée ¹⁰.

Les coutumes chinoises modernes que je viens d'exposer ne se peuvent guère comprendre que si on les regarde comme les formes atténuées d'un usage ancien imposant au mari devenu veuf l'obligation d'épouser la sœur de sa première femme. Un tel usage doit être rapproché de l'usage antithétique connu sous le nom de *lévirat*; chez les anciens Hébreux, par exemple, une veuve était obligatoirement mariée au frère cadet de son défunt mari. Cette règle, célèbre pour avoir été pratiquée dans tout le monde sémitique, a été étudiée par Robertson Smith dans son ouvrage sur la parenté et le mariage dans l'Arabie ancienne ¹¹. Smith, grâce à cette intuition concrète qui caractérise ses vues sur les phénomènes primitifs, a vivement senti et mis en lumière les rapports du lévirat et de la polyandrie fraternelle. Par la comparaison avec les différents systèmes de polyandrie et en particulier avec le système tibétain, Smith avait été amené à poser le principe que le lévirat est une trace du mariage de groupe tel que Mac-Lennan et Morgan en avaient fait la théorie. Moins systématiques, mais conduites avec une admirable précision, les études de M. Rivers ¹² sur les Todas ont encore mieux établi les rapports du lévirat et de la polyandrie fraternelle.

Le fait inverse, l'obligation d'épouser la sœur cadette de la femme défunte, a beaucoup moins attiré l'attention. Le premier, M. Frazer, dans *Totemism and Exogamy*, a groupé un assez grand nombre de témoignages qui s'y rapportent, et il a

⁸ HOANG, *Mariage* (40), n. 4.

⁹ *Ibid.*, n. 3.

¹⁰ *Ibid.*, n. 69. On notera les appellations données dans le peuple à la seconde femme (5) : fille succédant dans la chambre à coucher.

¹¹ W. B. SMITH, *Kinship and Marriage in early Arabia* (édit. de 1903), particulièrement chap. V.

¹² W. H. R. RIVERS, *The Todas*, 1906, chap. XXII, particulièrement p. 509-525.

proposé de donner à l'usage le nom de sororat (*sororate*) ¹³. Sororat et lévirat lui apparaissent comme l'endroit et l'envers d'une coutume originale. « Si le sororat, limité au droit d'épouser la sœur d'une femme défunte, est certainement dérivé d'un droit ancien d'épouser la sœur de sa femme vivante, il devient hautement probable que la coutume répandue par tout le monde du lévirat, [7] laquelle oblige une femme à épouser le frère de son mari défunt, est, en même manière, dérivée d'un ancien droit d'épouser le frère de son mari vivant. Comme les deux coutumes du lévirat et du sororat sont communément pratiquées par les mêmes gens, nous semblons justifiés à conclure qu'elles sont les deux côtés d'une ancienne institution unique, savoir le mariage de groupe, dans lequel un groupe de frères épouse un groupe de sœurs et possède les femmes en commun ¹⁴. »

Des documents venus du passé chinois permettent d'étudier avec quelque précision les faits qui ont intéressé Robertson Smith et M. Frazer. J'emploierai, dans leur étude, les définitions suivantes : j'appellerai *sororat* l'usage d'après lequel un homme est obligé d'épouser la sœur cadette de sa femme défunte et polygynie sororale, l'usage d'après lequel un homme s'unit, en un mariage, avec deux ou plusieurs sœurs ¹⁵.

Pour n'être point embarrassé dans l'analyse des documents par des difficultés de textes, je donnerai d'abord la traduction des principaux d'entre ceux-ci et passerai ensuite à l'étude des faits.

¹³ J. G. FRAZER, *Totemism and Exogamy*, 1910, t. IV, p. 139 à 151.

¹⁴ *Ibid.*, p. 149.

¹⁵ Je crois utile d'établir cette distinction que M. Frazer n'a point faite, ne fût-ce que pour apporter quelque précision au classement des faits. Au reste, il est bon de n'opposer sororat qu'à lévirat et, partant, de créer par opposition à l'expression consacrée de polyandrie fraternelle celle de polygynie sororale. J'ai adopté l'expression polygynie de préférence à polygamie parce que ce dernier mot laisse entendre que le recrutement des femmes multiples se fait à l'aide d'une pluralité de contrats. On verra au contraire que ce qui caractérise la polygynie sororale – au moins chez les anciens Chinois – c'est qu'il suffit d'un seul contrat pour créer des relations matrimoniales non pas entre deux mais entre plusieurs personnes.

[7]

La polygynie sororale et le sororat
dans la Chine féodale

II. Recueil de textes relatifs à la polygynie ¹⁶

[Retour à la table des matières](#)

I. - Texte du *Tsouo tchouan* et commentaires annexes destinés à expliquer l'accession au pouvoir du duc Yin de Lou (721-711 avant J.-C.) ; pourquoi ce prince ne fut-il point considéré comme régnant pour son [8] propre compte, mais au nom de son frère Houan ? Et pourquoi, en conséquence, les chroniques n'annoncent-elles point son avènement avec la formule ordinaire ?

Tsouo. Yin, 1^e a. (Legge, p. 3) (*comp.* SMT, IV, p. 106). – La princesse épouse principale du duc Houei était Mong Tseu (6) (*Tseu l'ainée*). Mong Tseu mourut ; on lui donna comme Suppléante (7) (*remplaçante à la chambre conjugale*) Cheng Tseu (8) qui enfanta le duc Yin. Le duc Wou de Song engendra Tchong Tseu (9) (*Tseu la cadette*). Tchong Tseu, à sa naissance, avait un signe sur la main disant : ce sera une princesse de Lou. Aussi Tchong Tseu vint-elle chez nous comme

¹⁶ J'ai groupé les textes de façon que ceux qui proviennent d'un même auteur soient placés côte à côte. On trouvera d'abord les textes d'ordre historique, puis ceux d'ordre littéraire, enfin ceux qui sont extraits des rituels. Je me suis arrangé pour que, les règles principales de l'usage étant d'abord énoncées, on trouve ensuite des faits portant témoignage que ces règles étaient effectivement suivies, pour que l'on prenne enfin connaissance des formes de détail du contrat polygynique et des coutumes de la vie domestique qui correspondent à ce type d'institution. En outre, les textes, comme je les ai disposés, apprendront les variations des usages polygyniques selon les différentes classes de la noblesse, seigneurs, grands-officiers, nobles ordinaires.

Les commentaires se rapportant à un texte cité sont placés sous le même numéro, affecté d'une lettre, et précédé du nom du commentateur. Pour les textes déjà traduits, j'ai renvoyé à la traduction. SMT = SSEU-MA TS'IEN *Mémoires historiques*, trad. CHAVANNES. *Tsouo* = *Tsouo tchouan*, trad. LEGGE.

épouse [*fiancée d'abord au duc Yin, puis prise pour femme par Houei, père de celui-ci*, cf. SMT, IV, p. 106] ; puis le duc Houei mourut. Aussi le duc Yin établit-il comme héritier et présenta-t-il en cette qualité (*le duc Houan*) (*tout en prenant lui-même provisoirement le pouvoir*).

I a. – *Tou Yu, ibid.* – (*Tsouo*) dit : « la princesse épouse principale » pour signifier qu'elle (*Mong Tseu*) était la princesse épousée comme femme principale au premier mariage (*du duc Houei*) (10). Tseu est le nom de famille (des seigneurs) de Song... Cheng est un nom posthume. Cheng Tseu était sans doute la nièce ou la sœur cadette de Mong Tseu. Au premier mariage d'un seigneur, les seigneuries du même nom de famille (*que celle où il prend femmes*) envoient comme suivantes des nièces et des cadettes (11). Quand la princesse épouse principale meurt, la princesse qui la suit en dignité dirige à sa place les affaires de la Maison intérieure, mais, comme elle n'a pas droit à l'appellation de (12) fou-jen (*princesse épouse*), on l'appelle : la Suppléante... Les signes marqués par la nature sur la main (*de Tchong Tseu*) semblèrent un ordre du ciel : aussi la maria-t-on à Lou... Le duc Yin, fils de la Suppléante, aurait dû succéder. A cause du présage faste (*de Tchong Tseu, mère de Houan*), il (*le duc Yin*) accomplit après la mort de son père le vœu de celui-ci et, comme le duc Houan était encore trop jeune, il l'établit comme héritier présomptif (*du duc Houei, mais non comme duc*). Les chefs et le peuple de la seigneurie le reconnurent comme tel à sa présentation. [9] C'est pour expliquer que le Livre (*des chroniques de Lou*) (*après les mots*) « la première année au printemps » ne dit pas « (*le duc Yin*) accéda à la seigneurie » qu'est fait ce commentaire de Tsouo.

I b. – *Ho Hieou, ibid.* – (*Fils*) principal (13) désigne les fils de la princesse épouse principale ; (*parmi les fils de la femme principale*) il n'y a pas d'inégalité de rang, c'est pourquoi on choisit d'après l'âge (*m. à m. : la dentition*). Fils (14) désigne les fils des suivantes de droite et de gauche (15) ainsi que des nièces et des sœurs cadettes ; entre eux il y a des différences de dignité et il faut veiller au fait qu'ils peuvent être du même âge ; c'est pourquoi on choisit d'après la noblesse. Selon les Rites, quand la princesse épouse principale n'a pas de fils, on établit (*comme successeur*) (*le fils de*) la suivante de droite, à défaut (*celui de*) la suivante de gauche, à défaut (*celui de*) la nièce ou de la cadette de la (*princesse*) épouse principale, à défaut (*celui de*) la nièce ou de la cadette de la suivante de droite, à

défaut (*celui de*) la nièce ou de la sœur cadette de la suivante de gauche. Dans les familles de gens simples **(16)** (*dont le principe d'organisation est*) traiter les proches en proches **(17)**, on établit d'abord (*le fils de*) la sœur cadette. Dans les familles distinguées **(18)** (*dont le principe d'organisation est*) traiter conformément à leur autorité ceux qui possèdent l'autorité **(19)** (*l'autorité domestique, c'est-à-dire la branche aînée*), on établit en premier lieu (*le fils de*) la nièce (*car la nièce doit être une fille du frère aîné*). Quand un fils principal **(20)** (*fils de l'épouse principale*) a un (*fils qui est le*) petit-fils (*en ligne directe du propre père de ce fils principal*) et que ce fils (*principal*) meurt, dans les familles de gens simples (*dont le principe d'organisation est*) traiter les proches en proches, on établit (*comme successeur du grand-père*) le frère cadet (*du fils principal*) ; dans les familles distinguées (*dont le principe est de*) traiter conformément à leur autorité ceux qui possèdent l'autorité, on établit d'abord le petit-fils (*représentant de la branche aînée*). Quand il naît des jumeaux, dans les familles de gens simples, on se fonde sur la (*première*) apparition et l'on établit le premier-né ; dans les familles de gens distingués, on se fonde sur l'idée d'origine et l'on établit le dernier-né.

II – Textes destinés à montrer pourquoi les chroniques de Lou font mention du mariage d'une cadette.

Tch'ouen Ts'ieou. Yin, 2^e a (Legge, pp. 8-10). – En hiver, au deuxième mois, Po Ki **(21)** (*Ki l'aînée*) alla comme épouse à Ki.

[10]

[*Po Ki (fille aînée du duc Yin de Lou). (Ki est une seigneurie de nom Kiang (22).)*]

II a. – *Tch'ouen Ts'ieou. Yin*, 7^e a. (Legge, pp. 22-23). – Au printemps, au troisième mois, Chou Ki **(23)** (*Ki la cadette*) alla comme épouse (*secondaire*) à Ki.

II b. – *Tou Yu, ibid.* – Chou Ki, sœur cadette **(24)** de Po Ki : ce ne fut qu'à cette époque qu'elle alla comme épouse (*secondaire, à Ki*). Elle attendit d'avoir l'âge (*requis*) dans le pays de ses parents. Elle ne participa pas avec (*son aînée*) la femme principale à la pompe nuptiale ; c'est pourquoi on fait mention d'elle (*ici*).

II c. – *Ho Hieou (ibid., glose de Kong Yang)*. – Chou Ki est une suivante de Po Ki ; à cette date (*seulement, c'est-à-dire cinq ans après son aînée*) elle alla (*comme épouse secondaire, à Ki*) parce qu'elle attendit d'avoir l'âge dans le pays de ses parents. Une femme à partir de 8 ans peut (*être désignée pour*) compléter le nombre (*des suivantes à fournir pour un mariage seigneurial*) ; à partir de 15 ans elle peut aller comme suivante ou femme principale (25). A partir de 20 ans elle a l'honneur de servir son seigneur. Les suivantes sont de rang secondaire (26) : on fait ici mention (*d'une suivante*) parce que Chou Ki dans la suite devint épouse principale (27) et eut la conduite d'une (*femme*) Sage.

II d. – *Hiu Chen (gloses de Kou Leang, ibid.)*. – La nièce et la sœur cadette à partir de 15 ans sont capables de servir leur seigneur. Il convient qu'elles aillent à cet âge dans sa seigneurie. Quand elles ont 20 ans, il peut coucher avec elles (28).

[La plupart des glossateurs chinois estiment que, pour une femme, 20 ans est l'âge obligatoire du mariage. Or, si l'aînée est mariée à 20 ans précis, il y a quelque difficulté à admettre que ses suivantes, cadettes ou nièces, aient aussi, en même temps, 20 ans. Il est vrai qu'il ne s'agit point de sœurs au sens strict, mais de sœurs ou cousines et, en tous cas, qu'il ne s'agit point de sœurs de mère. Vraisemblablement, pour faire partie d'un même lot d'épouses, il devait suffire d'être de la même génération et d'avoir reçu l'épingle de tête (symbole de la majorité) en même temps, d'être de la même promotion.]

III. – Textes relatifs aux suivantes envoyées à Po Ki, fille de la maison de Lou (de nom Ki (29)).

Tch'ouen Ts'ieou. Tch'eng, 8^e a. (Legge, p. 366) (584 av. J.-C.). – Des gens de Wei arrivèrent avec la suivante. (*Wei (30) est une seigneurie de nom (31) Ki.*)

[11]

III a. – *Tou Yu, ibid.* – Autrefois la princesse épouse principale qu'épousait un seigneur et ses suivantes de gauche et de droite avaient chacune (*avec elles*) une nièce et une sœur cadette. Toutes appartenaient à des seigneuries de même nom ; elles étaient trois par seigneurie, soit en tout neuf femmes. Elles servaient à augmenter le nombre des descendants. Lou (*de nom Ki*) devant marier Po Ki (*Ki*

l'aînée) à Song (*de nom Tseu (32)*), des gens de Wei vinrent pour lui amener une suivante (*plus une nièce et une cadette*).

III b. – *Tsouo, ibid.* – Des gens de Wei arrivèrent avec la suivante : contribution aux hommages rituels dus à (*Po*) Ki. En général, quand un seigneur marie sa fille, (*des seigneuries*) de même nom envoient des suivantes ; celles de nom différent ne le peuvent pas.

III c. – *Tou Yu, ibid.* – Il faut qu'elles soient de même nom, parce que (*alors*) toutes trois (*la femme principale et ses deux suivantes*) étant intimement liées par les liens du sang, les conflits sexuels (*32 bis*) sont apaisés.

III d. – *Ho Hieou, ibid.* – Selon les rites, un seigneur ne demande point qu'on envoie des suivantes (*à sa fille qu'il marie*). Les seigneurs, d'eux-mêmes, envoient des suivantes à une princesse (*de même nom*) ; à cause du renom de Sagesse de Po Ki, les seigneurs désirèrent à l'envi lui envoyer des suivantes.

III e. – *Tch'ouen Ts'ieou. Tch'eng, 9^e a. (583 av. J.-C.)* (Legge, p. 370). – Des gens de Tsin arrivèrent avec la suivante. (*Tsin est de nom Ki comme Lou et Wei.*)

III f. – *Tsouo, ibid.* – C'était conforme aux rites.

III g. – *Tou Yu, ibid.* – Parce que (ces seigneuries étaient) de même nom.

III h. – *Tch'ouen Ts'ieou. Tch'eng, 10^e a. (582 av. J.-C.)* (Legge, p. 373). – Les gens de Ts'i arrivèrent avec une suivante (*Ts'i n'est pas de nom Ki (33), mais de nom Kiang (34)*).

III i. – *Tou Yu, ibid.* – Quand, d'un pays de nom différent, il vient une suivante, c'est contraire aux rites.

III j. – *Kong Yang.* – Les suivantes (*d'ordinaire*) ne sont pas mentionnées (*dans les chroniques de Lou*). Pourquoi en fait-on mention dans ce cas ? c'est qu'on veut inscrire Po Ki dans les annales. Que de trois seigneuries il vienne des suivantes (*et non de deux seulement*), cela est contraire aux rites. Pourquoi (*cependant*) note-t-on le fait pour l'inscrire dans les annales à la louange de Po Ki ? Pour une femme, le grand nombre des suivantes constitue la magnificence.

III k. – *Ho Hieou, ibid.* – La suprême Sagesse de Po Ki [12] fut la cause pour laquelle trois États rivalisèrent pour lui fournir des suivantes : on mit de la magni-

ficence à ce qui pouvait lui donner du prestige. Seul le Fils du Ciel épouse douze femmes.

[Les princes de Lou, fiers de descendre de Tcheou Kong, usurpaient fréquemment les privilèges des Fils du Ciel].

IV. – *Tch'ouen Ts'ieou. Tchouang*, 19^e a. (675 av. J.-C.) (Legge, p. 98).

Le Kong-tseu Ki accompagna à Kiuan la suivante (35) de la femme d'une personne de Tch'en.

[Les commentateurs discutent pour savoir si « la personne de Tch'en » en est le seigneur, ou quelqu'un de rang inférieur : les mots employés donnent plus de poids à la deuxième opinion.]

IV a. – *Kong Yang, ibid.* – Quand un prince se marie dans une seigneurie, deux autres seigneuries envoient des suivantes (*à sa femme*) et font (*chacune*) accompagner (*chacune de*) ces (*deux*) suivantes par une nièce et une sœur cadette. Une nièce est la fille d'un frère aîné (36) ; une sœur cadette est une cadette (37). Les Seigneurs, en une seule alliance matrimoniale, prennent 9 femmes. Les seigneurs ne se remarient pas.

IV b. – *Ho Hieou, ibid.* – On dit envoyer des suivantes (38) parce que, selon les Rites, un seigneur ne demande pas qu'on envoie des suivantes (*à sa fille*). Deux seigneuries, de leur propre mouvement, envoient des suivantes à la princesse. Cela est pour honorer cette princesse seule. On doit faire accompagner les suivantes d'une nièce et d'une sœur cadette. On désire faire en sorte que, si une femme a un fils, deux autres personnes s'en réjouissent. Par là, en empêchant la jalousie, on augmente le nombre des descendants ; (*envoyer une nièce et une cadette est*) un moyen de pratiquer complètement (*à la fois les deux principes*) : « Traiter en proches ses proches » et « traiter conformément à leur autorité ceux qui possèdent une autorité ». (Cf. *ib.*) (*Un seigneur a neuf femmes, parce que*) neuf est le

nombre limite du Yang. Un seigneur ne se remarie pas, usage qui a pour but de régler les désirs humains et d'ouvrir un avenir aux suivantes.

V. – *Tch'ouen Ts'ieou. Siang*, 23^e a. (550 av. J.-C.) (Legge, p. 500). – Comme Tsin (*de nom Ki (39)*) allait marier sa fille à Wou (*de nom Ki*) le marquis de Ts'i (*de nom Kiang (40)*) envoya Si Kouei-fou accompagner une suivante.

V a. – *K'ong Ying-la, ibid.* – Selon les rites, les suivantes doivent être de même nom (*que la femme principale*). La femme [13] principale doit être d'un autre nom que le mari. Dans le cas présent, Tsin marie une fille à un seigneur de même nom ; et Ts'i lui fournit une suivante de nom différent : tout cela est contraire aux rites.

VI. – *Tsouo. Tchouang*, 28^e a. (Legge, p. 113). – Le duc Hien de Tsin épousa deux femmes de la tribu des Jong, savoir Hou Ki (41) et sa cadette, cf. SMT, IV, p. 259.

VII. – *Tsouo. Min*, 2^e a. (Legge, pp. 126 et 129). – Le duc Min était le fils de Chou Kiang (42) (*Kiang la cadette*), sœur cadette de Ngai (*nom de temple*) Kiang.

[Toutes deux princesses de Ts'i, nom Kiang]. Cf. SMT, IV, pp. 111 et 113 : Ngai Kiang, par l'entremise de son amant, essaye de faire accéder à la seigneurie le fils de sa cadette.]

VIII. – *Tsouo. Wen*, 70 a. (Legge, pp. 247-249). – Mou-po se maria à Kieou (43) (*nom Sseu (44)*) ; sa femme Tai Sseu eut un fils nommé Wen-po ; sa sœur cadette Cheng Sseu eut un fils nommé Houei Chou (*Tai et Cheng, noms de temple*).

IX. – *Tsouo. Siang*, 311, a. (Legge, pp. 559-563). – A la mort du duc Siang, on établit comme successeurs 1^o le fils de la fille des (barbares) Hou, King Kouei, 2^o le fils de la sœur cadette, de King Kouei, nommée Ts'i Kouei.

X. – *Tsouo. Ngai*, 11^e a. (Legge, pp. 823-826). – Tsi s'était marié avec une fille de Tseu Tchao (du pays) de Song, dont la sœur cadette fut la favorite de Tsi. Quand Tseu Tchao quitta le pays, K'ong Wen-tseu fit répudier par Tsi sa femme,

et lui donna une épouse de sa famille. Tsi envoya un serviteur solliciter la cadette de sa première femme et la logea à Li où il lui bâtit un palais, tout comme s'il avait deux femmes. Wen-tseu se mit en colère et voulut l'attaquer. Confucius l'en empêcha (Tsi, chassé de son pays à la suite de débauches, est remplacé par son frère Yi, à qui l'on fait épouser K'ong Ki, la fille de K'ong Wen-tseu, précédemment femme en secondes noces de Tsi.) – CI. Kia yu. Ch^e (45).

XI. – Sseu-ma Ts'ien, *Mémoires historiques*, trad. Chavannes, IV, pp. 58-59.

Composition du harem du duc Houan de Ts'i.

1^o Trois femmes considérées comme princesses (46), savoir Wang Ki, Siu Ki, Ts'ai Ki ; 2^o Six femmes traitées comme des princesses : savoir, 1 'aînée des Wei Ki (exactement l'aînée des Ki de Wei) – la cadette des Wei Ki - Tch'eng Ki - K'o Ying – Mi Ki (47) – Song Houa-tseu.

[14]

[Sur les neuf, deux sont assurément des sœurs, savoir les filles de Wei ; six sont de nom Ki (48), deux de nom Ying, K'o Ying et Siu Ki, une de nom Tseu. On notera que, bien que le nom des seigneurs de Siu soit Ying, leur fille (qu'on devrait nommer Siu Ying) est appelée Siu Ki : le nom royal de Ki commence à être employé, à titre honorable, dans la composition des noms de princesses, à la place du nom de famille.]

XII. – SMT, IV, p. 68. – *Le duc Ling de Ts'i marié à Lou (nom Ki) a eu, en outre, deux femmes nommées Tchong Ki et Jong Ki ; Jong Ki était la favorite.* « Lorsque Tchong Ki enfanta un fils nommé Yu, elle le remit à Jong Ki, qui demanda qu'il fût nommé héritier présomptif. » *Le fils de la princesse de Lou, ayant en fait réussi à prendre le pouvoir, fit tuer Jong Ki.*

XIII. – SMT, IV, p. 78, nomme, parmi les femmes du duc King de Ts'i, Yen Ki et Jouei Ki.

XIV. – SMT, IV, p. 178, cite parmi les femmes du duc Ngai de Tch'en, Tchang Ki (Ki l'aînée) et Chao Ki (Ki la cadette) (princesses venues de Tch'eng,

cf. *Tsouo. Tchao*, 8^e a.) plus deux concubines désignées comme l'aînée et la cadette.

XV. – SMT, IV, p. 192. – *Le duc Tchouang de Wei (49) épouse des filles de Ts'i (nom Kiang) et de Tch'en (nom Kouei). De Tch'en lui viennent une aînée et une cadette. Toutes deux ont un fils ; la cadette meurt ; le duc donne l'enfant à la fille de Ts'i, en lui ordonnant de le considérer comme son fils.*

XVI. – SMT, IV, p. 239. – *(Le roi Tch'eng de Tch'ou ayant secouru le seigneur de Tcheng, qui l'invite à un banquet), le roi enleva deux filles du seigneur de Tcheng pour les emmener comme épouses.*

Il est blâmé pour avoir procédé avec violence et n'avoir pas respecté « les règles de la séparation des sexes qui exigent que l'on procède au mariage par entremetteur ».

XVII. – SMT, IV, pp. 257 et 259. – *Le duc Hien de Tsin marie à Ts'i Kiang a, de plus, deux femmes Ti, une aînée, une cadette, deux femmes Li Jong, Li Ki et sa cadette.*

XVIII. – SMT, IV, p. 289. – *Le duc de Ts'in donne à Tch'ong-eul, prétendant de Tsin, cinq filles de sa famille (50) et, parmi elles, la femme précédemment mariée à Yu, neveu de Tch'ong-eul.*

XIX. – SMT, IV, p. 366. – *Le roi Ling de Tch'ou meurt dans la maison de Chen Hai. Chen Hai le fait suivre dans la mort par ses deux filles et les enterre avec lui.*

XX. – SMT, V, p. 68. – *Wou Kouang, voulant faire entrer [15] sa fille dans le gynécée du roi Wou Ling de Tchao, y réussit par l'intermédiaire de la princesse femme principale du roi (51).*

XXI. – SMT, I, p. 53. – *(Yao) lui donna (à Chouen) en mariage ses deux filles, cf. I, p. 73 ; IV, p. 169 et IV, p. 26.*

XXI a. – Mencius, V, 2 (Legge, pli. 222-223), cf. SMT, I, p. 75. – *(Le frère de Chouen, Siang, tente d'assassiner Chouen et, croyant avoir réussi, distribue ainsi l'héritage) : « Que les bœufs et les moutons soient à mon père et à ma mère ! Que*

le magasin et le grenier soient à mon père et à ma mère ! Que le bouclier et la lance soient à moi ! Que le luth soit mien ! Que l'arc soit mien ! Que les deux femmes prennent soin de mon lit ! »

XXII., – (Textes relatifs à la conception miraculeuse de Kien Ti, SMT, I, p. 173.) – Kien Ti était épouse de second rang de l'empereur Kou ; elle alla se baigner avec deux femmes (*ses suivantes*).

XXII a. – Glose du *Tchou chou ki nien*. – Kien Ti, à l'équinoxe de printemps, le jour du retour des hirondelles, alla à la suite de l'empereur (Kou, son mari), faire le sacrifice Kiao Mei (*sacrifice fait dans la banlieue au dieu du mariage*) ; elle se baigna avec sa sœur cadette dans la rivière du tertre Yuan.

XXIII. – SMT, III, ch. 207 (édit. de Chang-Haï, ch. 23, p. 5 r^o) (cf. Biog. de Kouan Tchong, *ibid.*, ch. 62, p. 1, v^o et Louen Yu, III, 22).

Dans la maison de Kouan Tchong, il y avait un lot complet de (*m. à m. trois arrivées de femmes*) femmes venues de trois familles différentes (52).

XXIII a. – Tsi Kiai (*citant Pao*) : Trois arrivées de femmes (*veut dire que*) : il avait épousé des filles de trois familles. Pour une femme, se marier se dit Kouei (53) (*arriver*) (54). (*Noter : Sing = famille et non pas : nom de famille.*)

XXIII b. – (SMT, Biog. de Kouan Tchong.) – Kouan Tchong, en abondance, égalait les maisons princières : il avait des femmes venues de trois familles et une crédence (*où les visiteurs déposaient leurs tablettes de jade*) (55).

XXIII c. – (*Louen yu ; glose au texte.*) – Selon les rites, les grands-officiers, bien qu'ils aient des femmes secondaires, des suivantes (=la sœur cadette et la nièce de leur femme principale) et une femme principale, prennent cependant femmes dans une seule famille. Kouan Tchong avait pris pour femmes les filles de trois familles, c'est pourquoi le texte dit : trois arrivées de femmes.

[Exemple d'usurpation : de même que pour Po Ki (cf. III), dans un mariage seigneurial, on employa les règles particulières [16] au mariage du Fils du Ciel, de même Kouan Tchong se maria selon les rites des seigneurs régnants, c'est-à-dire qu'il prit non pas un groupe de trois femmes (56) (deux sœurs, aînée et cadette, plus une nièce), mais trois groupes de trois femmes, venus de trois familles différentes (exactement de branches familiales différentes (57), mais de même nom de

famille (58) – Noter le mot (59) *compléter* qui est d'un usage régulier pour exprimer que le groupe de femmes est au complet, cf. *Kiu li*, II, 3 in-f.]

XXIV. – SMT, I, p. 265 et *Kouo yu*, *Tcheou yu*, 1, 2 (*Textes identiques, à quelques graphies près* ; (60) pour (61) et (62) pour (63). Dans le texte de SMT un caractère (64) s'est glissé, par raison de symétrie, enlevant tout sens à la phrase. « Le roi Jong alla se promener sur la rivière King. Le duc K'ang de Mi l'accompagnait. Il y eut trois filles qui s'unirent à lui (65). Sa mère lui dit : « Il vous faut les offrir au roi. Les animaux, dès qu'ils sont trois, forment un troupeau (*k'iun* (66) ; les hommes, dès qu'ils sont trois, forment une assemblée (*tchong* (67) ; les femmes, dès qu'elles sont trois, forment une parure (*ts'an* (68)) (*sur ce mot, voir T'ang long*, V, vers 16, et la glose : *trois filles forment un ts'an : les grands-officiers ont une épouse et deux femmes secondaires*). Un roi à la chasse ne prend pas un troupeau (= *trois animaux*). Un seigneur en voyage descend de voiture devant une assemblée (= *trois hommes* : cf. *Li ki*, *Kiu li*, I, 5). Un roi, parmi ses femmes, (*m. à m. les personnes avec qui il couche* (69)), n'a pas trois personnes (*qui, étant déjà de la même branche familiale, soient encore*) de la même génération (70). Une parure (= *ts'an : de trois femmes*) est chose de prix. On vous a remis cette chose de prix ; mais quelle Vertu avez-vous pour la mériter ? Un roi lui-même n'a pas assez de mérite (*pour l'avoir*) ; à plus forte raison, vous, petit vilain ! Un petit vilain qui thésaurise finira à coup sûr par disparaître. « Le duc K'ang ne fit point hommage de ces femmes au roi. La même année, le roi détruisit (*sa seigneurie de*) Mi. »

XXIV a. – *Même texte au Kou lie niu tchouan (section (71). Biog. de la mère du duc K'ang de Mi) – avec un passage tombé et un commentaire.*

... Or, une parure, qui est une chose de prix, vous a été remise... Le sage dit : La mère (*du duc*) de Mi eut le talent de discerner les signes mystérieux de l'avenir. – Le *Che king* dit (*Kouo fong*, « T'ang fong », 1 in-f. : *pièce chantée aux fêtes automnales*, cf. *Fêtes et chansons anciennes*, « Le rythme saisonnier ») : « Pourtant gardons la mesure – songeons aux jours de chagrin ! » Tel est le sens de cette histoire (*du duc K'ang*). – L'éloge dit : La mère du duc K'ang de Mi discernait d'avance le succès et la [17] ruine. Elle blâma le duc K'ang de recevoir une parure et de ne point l'offrir (*l'envoyer* (72) : *terme caractéristique des envois de femmes*) au roi Kong. Un seigneur en voyage descend de voiture devant une assemblée (= *trois hommes*). Quand on a la plénitude des biens, on la réduit. Elle eût voulu que

le duc fit hommage (*de sa parure de trois femmes au roi*) ; elle ne fut point obéie : Mi devait disparaître.

XXIV b. – *Notes extraites des gloses de Wei Tchao au Kouo yu.* (73) – L'expression *Yi tsou* doit s'entendre par : *une génération* (cf. l'expression (74) *les neuf générations allant du trisaïeul au fils de l'arrière-petit-fils*) (75), les trois filles étaient de même origine familiale (cf. glose de Wang Yuan-souen, HTKK, ch. 529 : (76) « *sing* veut dire *naissance* ». – (77) équivaut à : *la même naissance*). On prend les femmes d'origine familiale différente (c'est-à-dire : *on ne les prend pas toutes du même père*) pour compléter (*le lot régulier de*) trois femmes.

XXIV c. – *Tsi kiai*, SMT, I, p. 265. – (78). *Yi tsou* doit s'entendre par : *une seule génération* : pour compléter le nombre régulier de trois femmes (*prises dans une branche familiale*) on prend (*avec la femme principale*) sa sœur cadette (*qui est de la même génération qu'elle*) et sa nièce (*qui est d'une autre origine familiale*) (79) : *d'une génération différente*) ; on ne les prend pas toutes les trois de la même génération.

XXIV d. – *Li ki, Kiu li, Il in-f.* (80) (81). Quand on fait entrer une fille dans le gynécée du Fils du Ciel (glose : (82) *offrir*), (*on la lui présente*) en disant (*qu'elle vient*) compléter le nombre (*des femmes destinées à accroître le nombre*) de ses descendants (glose : (83)). Quand on fait entrer une fille dans le gynécée d'un seigneur, (*on la lui présente*) en disant (*qu'elle vient*) compléter le nombre (*des femmes chargées*) des offrandes (*aux ancêtres*). Quand on fait entrer une femme dans le gynécée d'un grand-officier, (*on la lui présente*) en disant qu'elle vient compléter le nombre (*des femmes chargées*) des soins du balayage (*du temple ancestral*).

[Texte qui montre la valeur consacrée du terme (84) *compléter le nombre régulier* des épouses attribuées par le protocole à chaque degré de la hiérarchie féodale. – Les formules rappelées par le texte du Kiu li étaient employées lors d'une cérémonie faite trois mois après la pompe nuptiale, et où la famille des femmes épousées en faisait la livraison définitive au mari (85), cf. *Tsouo, Tch'eng*, 8^e a. L'expression (86) figure dans le mémoire additionnel du chapitre du mariage du Yi li : Quand on lui *demande le nom* (87), le père de la fille répond : Monseigneur, [18] puisque vous l'ordonnez, (*que vous voulez*) qu'elle complète le nombre des épouses (88) et que vous l'avez choisie, (moi), un tel, je n'oserai pas m'y refu-

ser. (*Je ne comprends point la traduction donnée par Steele de ce passage*, II, p. 37.) *Comp. XXVI.*]

XXIV. *Note 1.* – Le texte a évidemment pour but de montrer les raisons de la destruction de Mi : il est clair que cette destruction est mise en rapport avec une affaire de femmes. Souvent, en effet, les femmes étaient considérées comme les causes de la ruine des seigneuries : témoin le texte du *Kouo yu*, « Tcheou yu », II, 1. Dans ce texte, précisément, il est dit que la ruine d'un État nommé Mi-siu vint d'une femme nommée Po Ki (89) (Ki l'aînée). Or, les seigneurs de Mi-siu étaient de nom Ki (90) : ils périrent donc, selon ce texte, pour avoir violé la règle d'exogamie. Un commentateur du *Kouo yu*, Wang Yuan-souen (in *Kouo yu Fa tch'eng*, HTKK 629) fait, *sous forme dubitative*, l'hypothèse que Po Ki était peut-être l'une des trois femmes épousées sur la King par le duc K'ang de Mi. Cette hypothèse suppose l'identification de Mi et de Mi-siu. Or : 1° Il est étrange que le *Kouo yu* et Sseu-ma Ts'ien écrivent ici Mi et non Mi-siu, alors que par ailleurs ils parlent de Mi-siu (*Kouo yu*, « Tcheou yu », II, 1, SMT, IV, p. 37) ; 2° Wang admet qu'il s'agit, dans le texte qui nous occupe, de Mi-siu parce qu'il y est parlé de la rivière King (91), qui, selon lui, coule dans le Kan-sou, préfecture de Ping-leang, sous-préfecture de Ling-tai ; c'est là que se trouverait aussi, selon lui, la tombe du duc K'ang : et ce serait là que, sous les Chang, aurait existé le fief de Mi-siu. S'il en était ainsi, il faudrait que Wei Tchao se fût trompé lourdement, car, pour lui, Mi, seigneurie de nom Ki (92), se trouvait dans le Ho-nan, préfecture de K'ai-fong, à 70 li à l'est de la sous-préfecture de Mi ; 3° Bien avant la naissance du roi Kong et du duc K'ang, la principauté de Mi-siu avait été détruite par le roi Wen : SMT, IV, p. 37 ; fait historique particulièrement sûr puisqu'il est affirmé par le *Che king* (« Ta ya », I, 7, Gouv., p. 338) ; 4° Dans la période Tch'ouen Ts'ieou, qui est celle où vécurent K'ang et Kong, il n'est question que de Mi et point de Mi-siu. Sseu-ma Ts'ien mentionne une princesse de Mi comme faisant partie du harem du duc Houan de Ts'i (cf. XI). On peut voir qu'elle était à peu près sûrement de nom Ki (93) : elle est appelée en effet (94). Ainsi il est pratiquement certain que la chute de Mi ne provint ni de Po Ki ni d'une violation de la règle exogamique.

XXIV. *Note 2.* – En tous cas, le texte explique la ruine de Mi autrement. Elle vint de ce que le duc K'ang épousa trois filles d'un même Tsou (95). Wei Tchao donne à cette expression une [19] valeur équivalente à (96). Sous l'influence de Wang Yuan-souen, on pourrait être tenté d'admettre qu'il faut traduire (97) : « Un

roi, pour femmes, n'en a pas trois de la même famille que lui. » Mais ce serait oublier : 1° que Tsou (98) n'équivaut jamais à Sing en tant que ce dernier mot a son sens de groupe familial portant un même nom ; 2° que Wei Tchao explique l'expression Yi Tsou (99) par les mots (100), c'est-à-dire : *une génération* ; 3° que Wang Yuan-souen lui-même lui donne le même sens : il explique en effet (101) par (102) *de la même naissance*, de la même origine, du même père ; 4° enfin, que la note des glossateurs de Sseu-ma Ts'ien (*Tsi kiai*) lève toute difficulté : elle montre que la faute commise par K'ang est d'avoir épousé trois soeurs (*trois enfants du même père* (103) ou (104) » alors que régulièrement il eût dû épouser deux sœurs, aînée et cadette, *plus une nièce*. – Il faut noter, en outre, que toute traduction autre que celle indiquée par le *Tsi kiai* est impossible, non pas seulement à cause du sens des mots, mais en raison de la syntaxe.

XXIV. Note 3. – Pourquoi était-il interdit d'épouser trois sœurs ? Le texte en indique les raisons : elles tiennent à la valeur caractéristique du nombre trois. Trois, pour les Chinois, est le premier pluriel et, partant, signe de totalité ; trois animaux constituent un troupeau ; trois hommes suffisent à constituer une assemblée. Un seigneur considère un groupe de trois hommes comme une assemblée symbolique de la totalité de ses sujets ; c'est pourquoi il s'incline devant eux (cf. *Li ki*, *Kiu li*, I, 5, 37). Un roi ne prend pas trois animaux à la chasse : ce serait épuiser les espèces vivantes (cf. *Yi king*). Un prince qui a fait périr trois hauts dignitaires, « ne saurait y ajouter » (SMT, IV, 326). C'est un crime réputé horrible par le code des Le (*in Deloustal*, *B. E. F. E. O.*, IX, p. 97) de faire périr trois membres de la même famille, car c'est la ruiner complètement. Un honnête guerrier ne tue pas plus de trois hommes dans une bataille (*Li ki*, Couvreur, I, p. 325). Le troisième refus est définitif. Le troisième étage des sources souterraines est au plus profond de l'univers ; aussi la troisième source (105) signifie : le plus profond (SMT, III, p. 194 et IV, p. 705). Prendre les trois sœurs, c'est *accaparer toutes les filles d'une génération*, car trois est le nombre final. Les nombres qui commencent à 1 et finissent à 10, ont leur perfection à 3. Le *Chouo wen* définit 3 le nombre parfait. C'est donc faire preuve d'une arrogance fatale et d'esprit de perdition que d'épouser trois sœurs : c'est vouloir thésauriser (106) : manquer de modération, et, ayant la plénitude des biens (107), ne point vouloir la réduire, ne pas la diminuer par un tribut envoyé en hommage [20] au souverain ; telle est la faute que le duc K'ang commit, malgré les conseils de sa prudente mère.

XXIV. Note 4. – Nous savons par le *Kiao l'ö cheng* que les tributs envoyés au roi par les seigneurs à la fête automnale où se chantait cet éloge de la modération que rappelle la biographie de la mère du duc de Mi, comprenaient un envoi de femmes (sur cette question, voir *Fêles et chansons* anciennes : « Le rythme saisonnier »). Or, cette fête automnale, qui, dans l'organisation féodale du culte, prit le nom de Pa Tcha, dérive des anciennes fêtes de la jeunesse où se faisaient les mariages : les unions alors conclues étaient désignées par le mot (108) *s'unir dans les champs*, qui est précisément employé ici même à propos du duc K'ang (voir Granet, *Coutumes matrimoniales de l'ancienne Chine*, in *T'oung pao*, XIII, p. 549 sqq. ¹⁷). Elles se contractaient au bord de l'eau : c'est près de la King que le duc de Mi s'unit aux trois sœurs. Enfin, le terme régulier employé pour désigner les promenades au bord de l'eau est (109) ou (110) qui se trouve précisément aussi dans notre texte (cf. *Fêles et chansons* et particulièrement la préface de la chanson 1 du *Tch'en long*). Il convient donc de rapprocher notre texte du texte XXII où l'on voit Kien Ti, la mère de la race des Yin, prendre part avec sa sœur cadette (XXII a) ou avec ses deux suivantes (XXII) à la fête printanière des mariages.

XXV. – *Che king, Kouo long, Pei long*, 14, Couv., p. 45 (111).

1. Elle naît, la source Ts'üan.
2. Puis se jette dedans la Wei.
3. Voici que je rêve de Wei.
4. Il n'est de jour que je n'y pense.
5. Que belles sont toutes ces sœurs !
(m. à m. toutes les Ki).
6. Avec elles je m'entendrai !

[Vers 5, glose : (112) les femmes du même nom de famille la femme dont parle la chanson ou qui la chante est une fille de Wei c'est-à-dire de nom Ki (113).]

XXVI. – *Che king, Kouo fong, Wei fong*, 3, Couv., p. 55 (114)

1. L'eau du Fleuve, qu'elle vient haute !
2. Vers le Nord, comme il coule à flots !
3. Les filets, quel bruit quand ils tombent !

¹⁷ Dans le présent ouvrage, voir p. 89.

4. Les esturgeons, qu'ils sont nombreux !
5. Les joncs et roseaux, qu'ils sont hauts !
6. Les suivantes, quel beau cortège !
7. Les gens d'escorte, quel grand air !

[21]

[6. Les suivantes, m. à m. les *Kiang*, les filles de noms *Kiang*, qui accompagnent Tchouang *Kiang* à Wei où elle se marie (cf. préface de la chanson).]

XXVI *b.* – *Glose de Tcheng K'ang-tch'eng au vers 6.* – Les *Kiang* désignent les nièces et sœurs cadettes : **(115)**. Les gens d'escorte et les femmes rendent complète la cérémonie d'alliance.

XXVII. – *Che king*, Ta ya, III, 7, Couv., p. 405 **(116)** :

1. Le prince de Han prend pour femme
2. La nièce du roi de la Fen,
3. La fille du seigneur de Kouei !
4. Le prince de Han vient à elle !
5. Il vient au village de Kouei !
6. Cent chars roulent à grand tapage :
7. Leurs huit sonnaillles font grand bruit.
8. Vit-on rien de plus éclatant ?
9. Les sœurs cadettes font escorte,
10. S'avançant comme des nuées !
11. Le prince de Han les regarde :
12. Leur splendeur emplit le palais !

XXVII *a.* – *Mao* : *glose aux vers 9-10.*

Les seigneurs, en un seul mariage, prennent neuf femmes. Deux seigneuries envoient des suivantes (*à la femme principale*).

XXVII *b.* – *Tcheng* : *glose aux vers 9-10.*

Les suivantes sont nécessairement accompagnées de sœurs cadettes et de nièces : on ne nomme ici que les sœurs cadettes parce qu'elles sont d'un rang plus élevé.

XXVIII. – *Che king, Kouo long, Pei fong*, 3, Couv., p. 31 (117) :

Pièce qui passe pour faire allusion aux faits rapportés par Tsouo Wen, 18^e a. Il serait question de Tchouang Kiang, princesse mariée à Wei et d'une de ses suivantes (ou, selon d'autres, d'une femme épousée par le duc Tchouang dans un autre mariage contracté à Tch'en.)

1. L'hirondelle et l'hirondelle envolées,
2. L'une vers l'autre ont leurs ailes penchées !
3. Cette fille qui s'en va se marier,
4. Au loin je l'ai suivie dans la campagne !
5. Mes regards ne peuvent plus l'atteindre,
6. Mes pleurs coulent comme la pluie !

(Le vers 3, classique pour exprimer la pompe nuptiale, est ici interprété par les glossateurs comme signifiant le retour d'une femme dans sa famille natale.)

[22]

XXIX. – *Che king, Kouo fong, Chao nan*, 11, Couvreur, p. 25.

Pièce destinée, dit la préface, à louer une suivante (118) : La femme principale n'ayant point voulu d'elle pour compléter le nombre de ses suivantes, elle n'en conçut point de colère et plus tard la femme principale se repentit (119).

1. Le Fleuve a des bras secondaires !
2. Cette fille en se mariant,
3. N'a point voulu de moi !
4. N'a point voulu de moi !
5. Puis voilà qu'elle s'en repent.

XXX. – *Che king, Kouo fong, Chao nan*, 1, Couv., p. 16.

(Cf. *Fêtes et chansons anciennes*, n° IX et les notes.) D'après la préface, la Vertu du roi Wen, après s'être étendue à sa femme T'ai Sseu, s'est répandue, par l'intermédiaire de celle-ci, à toutes les femmes royales, puis à toutes les femmes du royaume : Voici, dès lors, l'interprétation symbolique de la chanson. Le prince, par sa Sainteté, a établi sa domination (la pie a fait le nid) ; la princesse, par sa Vertu, mérite d'être associée à lui (120) (le ramier occupe le nid) ; enfin, les autres femmes du roi, sous l'influence de la première, acquièrent assez de mérite pour occuper aussi le nid (3^e couplet) ; en fait, le rythme de la chanson indique que *dans les trois couplets* la pie symbolise la femme principale, la fille qui se marie, et les ramiers, les suivantes qui occupent les chars de l'escorte (121).

1. C'est la pie qui a fait un nid :
2. Ce sont ramiers qui logent là !
3. Cette fille qui se marie,
4. Avec cent chars accueillez-la !

5. C'est la pie qui a fait un nid :
6. Ce sont ramiers qui gîtent là !
7. Cette fille qui se marie,
8. Avec cent chars escortez-la !

9. C'est la pie qui a fait un nid.
10. Ce sont ramiers plein ce nid-là !
11. Cette fille qui se marie,
12. De cent chars d'honneur comblez-la !

XXX a. – Mao : (122.) *Tcheng* : – (123) *Combler* (12^e v.) signifie le grand nombre des suivantes, nièces et sœurs cadettes. Comp. l'expression rituelle : *compléter le nombre des suivantes*.

XXX. Note. – (124) (4^e v.) doit être rapproché de (125) le Cocher qui, dans les rites du mariage du Yi li (cf. XXXII), [23] joue le rôle de second du mari (126) (8^e v.) est assimilé à (127) – or, le *Yi li* (cf. XXXII a) assimile (128) (suivantes) à (129). Cent chars viennent à la rencontre de la mariée ; autant l'escortent ; autant forment l'ensemble des chars de la pompe nuptiale. On n'y verra point de difficultés si, d'une part, l'on tient compte du fait qu'au Yi li le Suivant du mari (*le Cocher*) agit toujours en connexion avec la Suivante de la femme, et si, d'autre

part, l'on rapproche de ce fait l'usage pratiqué aux fêtes anciennes de la jeunesse, selon lequel les jeunes gens partaient par couples dans le même char (cf. *Fêles et chansons anciennes*, chansons XII : *Les mains jointes montons en char* ; XXV, 14 : *En char emmenez-moi chez vous* ; XXVI : *La fille monte au même char*. Voir encore XLV ; L, 7 ; LX, 1 et 2, 26-30 ; LXVI, 35-36 et surtout LVIII, 13 et 14) (cf. *Li Ki*, Couv., I, p. 608 (130) le fiancé jouant personnellement le rôle du cocher).

XXXI. – *Yi li*, « Mariage des nobles », Steele, I, chap. III et IV, p. 23. – [*Quand le fiancé vient en personne au-devant de la fiancée et que la fiancée l'attend dans la salle*], la Suivante, habillée de noir et portant un bandeau et l'épingle de tête avec un manteau blanc et noir passé sur les vêtements, se tient derrière (*la gouvernante de la mariée, c'est-à-dire en arrière de celle-ci*).

XXXI a. – *Tcheng*. – La Suivante, c'est la nièce ou la sœur cadette (*Tcheng cite XXVII, vers 9*).

XXXII. – *Yi li*, *ibid.*, Steele, p. 23. – [*La fiancée suit le fiancé qui la fait monter en char ; il conduit lui-même le char pendant trois tours de roues (sur la valeur du nombre 3, voir XXIV, note 3), puis descend du char.*] Le Cocher le remplace.

XXXIII. – *Yi li*, *ibid.*, Steele, p. 24. – [*Le cortège arrive à la maison du fiancé qui fait entrer la fiancée dans la chambre. Là sont disposés des lavabos.*] La Suivante dispose une natte dans le coin sud-ouest... La Suivante et le Cocher versent de l'eau (aux époux) pour qu'ils se lavent les mains, en croisant les places (cf. XL).

XXXIII a. – *Tcheng*. – (131). La Ying, c'est la Suivante de la femme (132) : Le Cocher, c'est le Suivant du mari. La Suivante de la femme verse de l'eau au mari qui se lave les mains dans le lavabo du Sud ; le Cocher (Suivant du mari) verse de l'eau à la femme qui se lave les mains dans le lavabo du Nord. Le mari et la femme, aux débuts de leur union sentimentale, éprouvent une pudeur ; la Suivante et le Cocher, par leur action croisée, ouvrent la voie à leurs sentiments.

XXXIV. – *Yi li*, *ibid.*, Steele, p. 25. – [*Quand les préparatifs du repas communiel des époux sont terminés*], le Cocher dispose [24] une natte correspondant (*à celle qu'a disposée la Suivante, cf. XXXIII ; celle qu'a disposée la Suivante est pour le mari ; celle que dispose le Cocher est pour la femme*).

XXXV. – *Yi li*, *ibid.*, Steele, p. 26. – [*Le repas fini, les époux quittent chacun leur natte ; la femme reste dans la chambre, le mari passe dans la pièce latérale.*] Le mari enlève ses vêtements dans la pièce latérale, la Suivante les reçoit. La femme enlève ses vêtements dans la chambre, le Cocher les reçoit.

XXXVI. – *Yi li*, *ibid.*, Steele, p. 26. – Le Cocher étend la natte (de la femme) dans le coin Sud-Ouest de la chambre. La Suivante étend la natte du mari à l'Est de la première.

XXXVII – *Yi li*, *ibid.*, Steele, p. 27. – [*Les flambeaux sont emportés.*] (*Dans la pièce latérale*), la Suivante mange les restes du mari, le Cocher les restes de la femme. Le maître de cérémonie puise du vin dans la jarre placée à l'extérieur et leur en donne [*de même qu'il en a donné au mari et à la femme après le repas de noces*].

XXXVIII. – *Yi li*, *ibid.*, Steele, p. 27. – La Suivante attend en dehors de la porte (*de la chambre des époux*) de façon à entendre si on l'appelle. [*Les glossateurs estiment que le Cocher reste aussi à attendre ; mais la Suivante est seule nommée parce que, étant d'un rang plus élevé, elle prêterait mieux attention au moindre indice d'appel.*]

XXXIX. – *Yi li*, *ibid.*, Steele, p. 30. – [*La femme va se présenter à ses beaux-parents, en reçoit une coupe de vin doux, puis leur offre à manger ; après quoi, elle se prépare à manger les restes du beau-père qui l'en empêche. Elle mange alors ceux de la belle-mère.*] Le Cocher l'aide à faire l'offrande des reliefs, millet glutineux et poumon.

XL. – *Yi li*, *ibid.*, Steele, p. 30. – [*La femme emporte les restes dans la pièce latérale.*] La Suivante et le Cocher mangent les restes. La belle-mère leur donne à boire. Même si la Suivante n'est pas la sœur cadette de la femme, elle a le premier rang (*par rapport au Cocher*). Dans cette cérémonie, il y a la même disposition croisée que dans le repas précédent (*fait par la suivante et le cocher avec les restes des époux*).

XL a. – *Tcheng*. – Autrefois, une fille qui se mariait était toujours accompagnée de sa sœur cadette ou de sa nièce qu'on appelait la Suivante. La nièce est une fille du frère aîné de la femme. La sœur cadette est une cadette. La sœur cadette est d'un rang supérieur à celui de la nièce. Même si la Suivante n'est pas une sœur cadette (*mais une nièce*), elle passe avant le Cocher parce qu'elle est une hôte. La

disposition croisée indique que la [25] Suivante mange les restes du beau-père, et le Cocher ceux de la belle-mère.

XLI. – *Li ki*, *Kiu li*, Couvreur, p. 71. – Un seigneur n'appelle point par leurs noms personnels (133) les ministres dits K'ing lao (134), ni ses femmes de second rang (*Che fou*) (135). Un grand-officier n'appelle point par leurs noms personnels, un vassal héréditaire (136), ni la nièce et la sœur cadette de sa femme (ses femmes secondaires). Un noble n'appelle pas par leurs noms personnels l'intendant de sa maison et sa première concubine (137).

[K'ong Ying-ta est d'avis : 1^o que cette première concubine est la sœur cadette de la femme ; 2^o que les femmes de second rang (*Che fou*) d'un seigneur sont les deux Suivantes de sa femme (venues chacune d'un État différent).]

XLII – *Li ki*, « Sang ta ki », Couvreur, II, p. 236. – Un seigneur touche de la main (*aux cérémonies des funérailles, la poitrine de*) celles de ses femmes les plus élevées en dignité... Un grand-officier touche de la main (*la poitrine*) de la nièce et de la sœur cadette de sa femme (*ses femmes secondaires*).

XLIII. – *Li ki*, « Houen yi », Couv., II, p. 648. – Dans l'antiquité, la Reine (*épouse*) du Fils du Ciel plaçait en charge (*les femmes du roi habitant*) les six palais édifiés pour elles (*savoir*) les trois princesses *fou jen* (138), les neuf femmes du troisième rang (139) *Pin*, les vingt-sept femmes du quatrième rang *Che fou* (140) et les quatre-vingt-une femmes de palais (141), *Yu tsi* (cf. *Li ki*, *Kiu li*, Couvreur, I, pp. 86 et 94 sqq. et *Tcheou li*, « Tien Kouan », articles (142) et (143) in Biot, I, p. 154 sqq.

[Les nombres de femmes donnés par ces textes sont assurément d'ordre théorique : ils ont été déterminés par le souci d'établir une équivalence numérique entre la hiérarchie féminine aboutissant à la reine et la hiérarchie masculine aboutissant au roi. Les glossateurs remarquent que le *Tcheou li* ne donne de nombres que pour les 3 *fou jen* et les 9 *pin* ; ils concluent généralement que le nombre des autres femmes n'était point fixe et que les chiffres donnés ici indiquent une espèce d'*optimum*. Pour les douze premières femmes, ils en expliquent le nombre par le fait que les femmes du mariage royal venaient de quatre États, et de chacun, selon

la règle, par groupes de trois. Mais il y a une difficulté : la reine n'est pas comprise dans les *pin* et les *fou jen*, et comme il faut la compter, on arrive au chiffre de treize femmes. Je pense qu'il faut admettre que, à l'organisation normale du harem royal, savoir une reine, ses trois suivantes, et leurs huit nièces ou sœurs cadettes, plus un nombre indéfini de femmes [26] du palais, s'est substituée une organisation d'ordre théorique (et, en fait, appliquée ou non) fondée sur la valeur du nombre 3 et de ses multiples, 3, 9, 27, 81.]

XLIV. – *Les érudits chinois se sont efforcés de reconstituer les règles donnant l'ordre selon lequel les femmes approchaient du mari dans les différentes sortes de ménages polygyniques. Il y a certainement une part d'arbitraire et de théorie dans ces reconstitutions ; elles ont au moins le mérite de montrer que, pour les Chinois, les rapports conjugaux doivent être strictement réglementés (comp. Fêtes et chansons, n^{os} XXXIX et LXVII). Je réunis ici les commentaires les plus intéressants.*

Li ki, « *Nei tsö* », Couv., I, p. 661. – Une femme secondaire, même vieille, si elle n'a pas 50 ans (*époque théorique du retour d'âge, en vertu de la théorie que la vie féminine est réglée par le nombre 7 : $7 \times 7 = 49 = 50$*) doit coucher avec son mari une fois tous les cinq jours.

XLIV b. – *Tcheng*. – Coucher avec le mari une fois tous les cinq jours est un règlement propre (à la classe) des seigneurs. Les seigneurs épousent neuf femmes. Les nièces et sœurs cadettes couchent avec le seigneur deux par deux, ce qui fait trois jours ; puis viennent les deux suivantes, ce qui fait quatre jours ; puis la femme principale a sa nuit particulière (144), ce qui fait cinq jours. Le Fils du Ciel couche une fois tous les quinze jours (*avec chacun de ses groupes de femmes*).

XLIV e. – *Tcheng* (glose au *Tcheou li*, v^o (145). – A partir des neuf *Pin* (*femmes de troisième rang*) les femmes du roi couchent avec lui neuf par neuf. Le règlement qui détermine l'ordre selon lequel les princesses couchent avec le roi, est fondé sur le fait que la lune est le symbole de la reine. Les femmes les moins nobles (*vont coucher avec le roi*) les premières (*au début de la lunaison*) ; puis viennent les plus nobles. Les femmes du palais (146), qui sont 81 (*groupées en groupes de 9*) ont neuf nuits pour elles ; les femmes de quatrième rang *Che fou*,

qui sont 27, ont trois nuits pour elles ; les 9 *Pin*, qui sont 9, ont une nuit pour elles ; les trois *fou-jen* ont une nuit pour elles ; et la reine une nuit : soit un tour de quinze jours ; après la pleine lune (*nuit réservée à la reine*) on suit l'ordre inverse. (*Dans les ménages seigneuriaux*) la nièce et la cadette de la femme principale (*qui forment l'un des groupes de deux*) étant moins nobles que les deux suivantes (*qui font un autre groupe*) passent d'abord. Les grands-officiers ont une femme et deux femmes secondaires (*cadette et nièce*) : pour elles le tour est de trois jours. Les Nobles ont une femme et une femme secondaire (*ordinairement cadette de l'épouse*), le tour est pour [27] elles de deux jours. La femme secondaire ne doit pas empiéter sur le jour réservé à l'épouse ; quand c'est son tour, elle ne doit pas prendre la nuit tout entière. Quand elle voit les étoiles, elle se retire (cf. *Fêtes et chansons*, la chanson des *Petites étoiles*, LXVII, p. 142).

La polygynie sororale et le sororat
dans la Chine féodale

III. La société chinoise des temps féodaux

[Retour à la table des matières](#)

Les textes que j'ai rassemblés établissent de façon formelle que la polygynie sororale était une coutume généralement suivie, en fait, et obligatoire, en droit, dans la noblesse, à la période féodale de l'histoire chinoise, qu'on nomme d'ordinaire la période *Tch'ouen Ts'ieou* et qui correspond à la fin de la dynastie des Tcheou ¹⁸. Les faits que les chroniqueurs nous ont conservés sont assez nombreux et assez explicites pour permettre une étude assez détaillée de l'usage ; mais ce n'est pas là peut-être le plus grand intérêt de ces faits chinois : ils sont principalement précieux parce qu'ils donnent le moyen de considérer une institution matrimoniale, connue jusqu'ici par des données ethnographiques un peu fragmentaires, dans ses rapports avec un état défini de l'organisation familiale et sociale.

¹⁸ Période connue principalement par le *Tsouo Tchouan*, traduit par LEGGE, et par les parties de *l'Histoire* de Sseu-MA TSIEN contenues dans les vol. IV et V de la traduction de M. CHAVANNES.

Je donnerai d'abord en raccourci les traits caractéristiques de cette organisation ¹⁹.

À l'époque féodale, le peuple chinois se divise en deux parts d'un côté, la noblesse ou ce que les érudits indigènes appellent les familles distinguées (147-148), de l'autre, le peuple des campagnes, les familles de gens simples (149), rustiques ²⁰, ceux que les textes désignent le plus souvent par l'expression (150) Chou jen, la plèbe. [28] Les rites, dit le *Kiu li* ²¹, ne s'appliquent pas aux gens du peuple : en effet, les grands recueils rédigés par les ritualistes ne nous renseignent point sur les usages populaires, et nous ne posséderions sur eux que des indications isolées si le *Che king* ne nous avait conservé un ensemble important de vieilles chansons où nombre de ces usages se sont inscrits.

Les familles rustiques habitaient la campagne hors de l'influence du gouvernement établi dans les villes ²² ; elles y vivaient dans des villages enclos (152), Li ²³, réunissant toutes les maisons d'un groupe de personnes ²⁴ dont la parenté était indiquée par un nom de famille, *Sing*, propriété commune du groupe : il y a des chances que ce nom de la famille fût celui du village familial ²⁵. Unis par la communauté du nom, lien mystique qui leur apparaissait comme le signe d'une identité spécifique (153), les parents vivaient dans une intimité complète de sentiments (154) et de désirs (155) ²⁶ ; ils formaient un groupe d'une solidarité si

¹⁹ Aucune étude d'ensemble n'en a été faite : les documents ne manquent pas, préparés par les traductions de LEGGE, de COUVREUR et surtout par celle de SSEU-MA TS' IEN et les notes dont M. CHAVANNES l'a enrichie. J'ai décrit le genre de vie et les usages populaires dans les *Fêtes et chansons anciennes de la Chine*. Une étude sur la *Famille chinoise des temps féodaux*, que je publierai sous peu, renseignera sur les usages de la noblesse. Le tableau que je donne ici de la société à l'époque Tch'ouen Ts'ieou est tiré des conclusions où m'ont conduit ces deux études.

²⁰ Cf. HO HIEOU (I b). Cf. l'expression (151) « le paysan » ; *Fêtes et chansons*, LXVI.

²¹ *Li ki*, COUVREUR, I, 53 : L'opposition entre les usages nobles et plébéiens est bien marquée par HO HIEOU (I b). Le *Po hou t'ong* (chapitre du « Mariage ») note (et c'est un fait curieux et important) que les familles rustiques donnaient la préférence à la gauche parce qu'elles prenaient pour modèle l'ordre céleste, tandis que les familles distinguées, suivant l'ordre terrestre, préféraient la droite.

²² Cf. *Yi li*, gloses traditionnelles du chapitre sur « Les vêtements de deuil », cf. STEELE, II, p. 19.

²³ Cf. *Fêtes et chansons*, chanson XL.

²⁴ Cf. *Yi li*, STEELE, II, p. 17.

²⁵ Le beau-père du prince Han, Kouei fou (le père de Kouei, le chef de *Kouei* (156), a sa résidence familiale au village (Li) de Kouei. Cf. XXVII, vers 3 et 5.

²⁶ Cf. *Kouo yu*, « Tsin yu », IV, 4. Cf. les joutes, *Fêtes et chansons*.

parfaite que leur parenté n'apparaissait point comme le résultat de liens personnels, mais qu'elle dérivait simplement de la vie en commun ; c'était une parenté de groupe où ne se distinguaient point des rapports définis ; le langage n'éprouvait pas le besoin d'attribuer un nom particulier au père et un autre à l'oncle ; le même mot suffisait pour la femme de celui-ci et pour la mère, de même qu'il n'en fallait qu'un pour désigner le fils et le neveu. La nomenclature de parenté n'avait à tenir compte que des différences de sexe, d'âge et de génération. Dans ce groupement strictement homogène, pas de hiérarchie ou presque ; les membres du groupe se classaient d'après l'âge ²⁷ (157) et le doyen (158) parlait au nom de tous. C'était par des repas de famille que s'entretenait le sens de la communauté domestique, qui semblait reposer sur une identité substantielle, identité absolue [29] entre deux parents de même génération ²⁸ ; quand meurt le doyen d'une famille, s'il reste un membre de la génération du mort, il remplit à sa place les fonctions du disparu ; on ne peut pas dire qu'il lui succède ; il n'y a pas de succession entre des gens de même génération : ils se suppléent (159) par rang d'âge ²⁹, trop indistincts entre eux pour que le passage de l'un à l'autre paraisse marquer un changement.

La solidarité indistincte qui unit les membres d'un groupe familial se traduit d'abord dans ces manifestations de l'unité domestique que sont les repas communiels, ou encore les réunions de toute la parenté à l'occasion d'une mort ; elle est surtout sensible dans ce fait que le groupe est absolument fermé ; même après qu'une organisation hiérarchique s'y fut développée, même après l'avènement d'une autorité familiale, de type seigneurial, et presque aussi forte que la romaine, jamais il ne fut possible au chef de famille d'introduire des éléments étrangers dans le corps domestique : pour perpétuer sa lignée, pour instituer un héritier du culte, il demeura toujours obligé de prendre son fils adoptif à l'intérieur du cercle familial ³⁰. La vertu caractéristique ³¹ d'une famille, qui est le fondement de la parenté, est intransmissible, incommunicable.

²⁷ Etre chassé d'une famille, perdre la qualité de parent se dit : (160) ne plus prendre sa place aux réunions familiales d'après son âge (m. à m. d'après ses dents). Cf. *Li ki*, « Yu tsao », COUVREUR, I, 691.

²⁸ Les frères sont dits n'être qu'un seul et même corps : on les compare aux quatre membres. Cf. *Yi li*, STEELE, II, 17.

²⁹ Cf. HO HIEOU (I b).

³⁰ Cf. *Yi li*, STEELE, II, p. 12 et 19.

Les groupes familiaux s'opposent fortement entre eux, au moins dans le cours ordinaire de la vie : pendant la bonne saison, les parents cultivent en commun le champ domestique ; pendant l'hiver, ils s'enferment tous dans le village familial. Mais le printemps et l'automne sont l'occasion de fêtes où ils se réunissent avec leurs voisins. Dans ces rapprochements solennels, les groupes voisins, fermés d'ordinaire, séparés et hostiles, s'ouvrent brusquement au sentiment inaccoutumé d'affinités qui les relient entre eux. Autant ils sont habituellement jaloux de leur indépendance, autant ils se sentent obligés, dans ces fêtes, à se fondre en une communion complète et pathétique ; ces groupes, usuellement impénétrables, se mêlent alors de toute manière : par un système d'échanges pratiqués avec la plus large libéralité, ils épuisent toutes leurs ressources : ce qu'ils gardaient jalousement, [30] ils le livrent à l'orgie commune, les produits de leur terre, les enfants de leur sang. Aucun d'eux ne veut rien garder qui détruirait à son profit l'équilibre des forces traditionnelles sur quoi repose l'alliance des groupes voisins, car, de cette alliance, tous ont alors le sentiment qu'elle est un bienfait suprême ³². Ainsi, grâce à des prestations mutuelles de type exhaustif, des groupes locaux **(161)** réussissaient à se constituer en une Communauté de pays **(162)**. Dans l'intense émotion de leur rapprochement extraordinaire, les groupes voisins arrivaient à sentir dans leurs différents génies spécifiques assez d'affinités pour les autoriser à s'envoyer mutuellement leurs filles comme épouses. Les Communautés de pays avaient pour fondement stable un système équilibré d'échanges matrimoniaux opérés en bloc ; elles rajeunissaient périodiquement leur force par une célébration collective des mariages.

Il semble que l'organisation des Communautés de pays ait été d'abord très simple : très peu nombreux étaient les groupes familiaux qui constituaient chacune d'elles, c'est-à-dire qui sentaient assez d'affinités entre leurs génies spécifiques pour pouvoir s'unir par une alliance matrimoniale : pour prendre femmes, le choix d'une famille déterminée était limité à un petit nombre d'autres familles ³³. Il y a

³¹ Cf. *Kouo yu*, « Tsin yu », IV, 4. Les ancêtres ne mangent que la cuisine de leurs descendants. Ce n'est que tardivement, et à la suite du développement des relations féodales, que les seigneurs envoyèrent à des princes de nom différent les viandes sacrifiées aux ancêtres **(163)** par lesquelles se communiquait le Bonheur spécifique d'une race.

³² Cf. *Fêtes et chansons*, « Le rythme saisonnier ».

³³ Cf. *Kouo yu*, « Tcheou yu », II, I. Ce texte montre : 1° qu'il est interdit de se marier dans son propre groupe familial, 2° qu'il est interdit d'épouser hors du groupe confédéré dont on fait partie (c'est-à-dire qu'on doit obéir à une double obligation d'exogamie et d'endoga-

des raisons de croire qu'à l'origine une Communauté ne comprenait que deux groupes familiaux échangeant entre eux leurs filles : cette hypothèse est la seule qui rende compte de la nomenclature de parenté chinoise, où un seul mot suffit pour père et frère du père (164), pour mère et sœur de la mère (165), pour sœur du père et belle-mère (166), pour frère de la mère et beau-père (167), et dans laquelle un homme ne distingue point entre son gendre et le fils de sa sœur (170) ³⁴.

Pour résumer, la plèbe chinoise, telle qu'elle m'apparaît, était organisée en Communautés de pays, et chaque Communauté consistait en un couple de groupes locaux homogènes qui maintenaient entre eux un équilibre traditionnel, grâce à des prestations [31] mutuelles et périodiques de type exhaustif. La principale de ces prestations était celle qui fondait l'alliance matrimoniale, savoir un échange régulier de toutes les filles du groupe en âge, d'être mariées.

Les érudits chinois ont bien marqué l'opposition des principes d'organisation de la société populaire et de la noblesse féodale : dans les groupes homogènes que forment les gens des campagnes, tout revient « à traiter ses proches en proches ³⁵ (171) » c'est-à-dire au sentiment des liens domestiques. Ce qui caractérise, au contraire, la société noble, c'est le sentiment de la hiérarchie (172), la reconnaissance d'autorités constituées, dans l'ordre politique comme dans l'ordre familial.

La noblesse, ce sont les habitants des villes seigneuriales ³⁶, ceux qui se sont placés sous la recommandation d'un seigneur (173), qui sont ses vassaux (174), qui en ont reçu une investiture (175), qui lui doivent l'hommage (176), le service (177) et le conseil (178), qui forment, sous sa direction, un groupe hiérarchisé, une cour. Le seigneur est représentant d'une race sacrée, douée d'une Vertu spécifique (179) qui l'habilite à exercer une Influence souveraine (180) sur un pays déterminé. Par une espèce de collégialité avec le lieu saint de son pays, le sei-

mie) ; 3° que parmi les possibilités d'union matrimoniale que laissent subsister ces deux premières interdictions, il y a lieu de tenir compte de règles de choix traditionnelles : seules sont heureuses les unions entre des couples de familles traditionnellement définis, par exemple Ki (168) et Ki (169). Cf. SMT, IV, 466.

³⁴ Chez les Todas le mariage normal est celui des cousins (issus de frères et de sœurs) (mariage de *Matchuni*, cf. RIVERS. p. 512 sqq.) et on le pratique par échange de frères et de sœurs. Cf. *ibid.*, p. 522 et les exemples.

³⁵ Cf. HO HIEOU (I b).

³⁶ *Yi li*, STEELE, II, p. 19.

gneur possède un pouvoir régulateur dont dérive une double autorité sur les hommes et sur les choses ³⁷ ; en raison de ce pouvoir tutélaire par lequel il réussit à accorder le cours de la nature et les besoins humains, la terre est considérée comme son domaine et les hommes comme ses vassaux. Il réunit une cour dans sa ville, à côté des temples où il rend le culte qui entretient en lui les Vertus de sa race : ses vassaux l'assistent dans ce culte et participent avec lui à l'influence bien-faisante qui en dérive ; ils y participent plus ou moins, selon l'étroitesse du lien vassalitique qui les unit au seigneur ³⁸. Les fidèles immédiats, qui communient avec lui dans les banquets sacrificiels de la façon la plus directe, obtiennent, de ce fait, comme une délégation de sa puissance régulatrice : les grands-officiers (181) reçoivent une portion du domaine seigneurial ; ils ont une terre et des vassaux ; ils sont seigneurs, mais à titre précaire, et, au moins théoriquement, à titre viager. Communiant moins directement avec les forces [32] mystiques qui constituent le pouvoir du chef, les simples nobles ne reçoivent en principe qu'un fief de nature mobilière (182) : il consiste essentiellement dans la nourriture, principalement dans les viandes de sacrifice, qu'ils reçoivent du seigneur. Ils n'ont point droit à posséder un domaine ou des vassaux proprement dits ; mais ils sont revêtus d'un caractère auguste qui leur permet d'avoir, dans leur propre famille, figure de seigneurs.

La famille noble, comme la société, est de forme hiérarchique elle est caractérisée par l'existence d'une autorité domestique (183). Cette autorité appartient au représentant de la droite lignée par primogéniture. Le chef de famille (184) est, avant tout, le chef du culte des Ancêtres ; grâce à ce culte qui le fait étroitement participer aux Vertus ancestrales, il apparaît comme l'incarnation directe et véritable (185) ³⁹ des Ancêtres ; il reçoit d'eux par délégation (186) l'autorité qu'il exerce sur la parenté (187). Comme pour les vassaux, par l'effet de la communion, cette autorité descend aux chefs des lignées collatérales (188), et jusqu'au père de famille qui, s'il est fils aîné, est le seigneur, au sens propre, de ses fils, de ses neveux et de ses cadets. La famille noble est un groupement féodal composé de sous-groupes de vassaux dont les chefs obéissent tous au seigneur commun, le

³⁷ Voir *Fêtes et chansons* : « Les lieux saints ».

³⁸ Voir au *Li ki*, « Tsi t'ong », COUVREUR, II, p. 329 sqq. le récit de la communion vassalitique qui suit un sacrifice.

³⁹ *Yi li*, STEELE, II, p. 11.

chef de famille. Dans une telle famille, où existe une autorité, il y a lieu à succession : celle-ci se fait, non point d'après l'âge, en épuisant chaque génération, mais dans chaque souche ⁴⁰ : le fils aîné succède au pouvoir seigneurial du père, car il est chef du culte de son père défunt ⁴¹.

Dans les villes seigneuriales, les familles nobles sont rapprochées en une unité politique de forme plus complexe que n'est le groupement constitué par une Communauté plébéienne. Le rang qu'occupe leur chef dans la hiérarchie vassalitique détermine d'abord leurs rapports avec la famille seigneuriale. Ces rapports [33] sont définis par un protocole minutieusement réglé, que nous connaissons surtout en ce qui concerne le deuil. Le principe de ce protocole est de conserver les distances hiérarchiques grâce à un système de prestations alternatives réglées ; la largesse ⁴² seigneuriale s'étend, conformément à ce protocole, à toutes les familles vassales ; sous forme d'hommages et de tributs, ses bienfaits précaires retournent ensuite au seigneur. D'autre part, entre les familles de même rang, un autre système de prestations alternatives, que règle aussi le protocole, permet d'obtenir un état d'équilibre. Les familles de même classe nobiliaire sont unies entre elles par des liens analogues à ceux qui rapprochent les familles accouplées d'une Communauté plébéienne ; seulement, la valeur des prestations qui servent à obtenir le rapprochement n'est plus déterminée par le désir d'épuiser tous les moyens possibles d'union ; elle est réglée eu égard au statut nobiliaire de chaque famille : à chaque classe conviennent des prestations définies.

⁴⁰ HO HIEOU (1 b).

⁴¹ *Yi li*, STEELE, II, p. 19. La famille noble est essentiellement agnatique. Il en est autrement de la famille plébéienne ; je ferai la preuve (*Famille chinoise*, chap. VII) * que celle-ci fut d'abord régie par un système de filiation utérine. A l'époque où elle coexiste avec une famille noble, elle n'a point encore pris le type agnatique : les campagnards, disent les érudits, ne distinguent point entre leur mère et leur père : il est clair que dans le système des communautés-couples de deux familles, les rapports, pour être de nature diverse, ne sont pas moins étroits entre le neveu-gendre et le beau-père-oncle maternel qu'entre le fils et le père. Noter le rôle joué, encore aujourd'hui, surtout dans les familles du peuple, par le beau-père et l'oncle maternel.

* [L'ouvrage que projetait Granet sous ce titre n'a pas paru : la substance en est passée dans la *Civilisation chinoise* d'une part, dans les *Catégories matrimoniales* de l'autre. Mais on a cru devoir conserver les références anticipées qui se trouvent plusieurs fois dans la *Polygynie*.]

⁴² Voir au « Tsi Tong », *Li ki*, Couv II, pp. 331 et 341 l'analyse des notions de largesse et de bienfaisance seigneuriales (189) et (190), et de la règle interdisant d'accaparer (191). Voir *Fêtes et chansons* : « Le rythme saisonnier. »

Les différentes familles seigneuriales forment une confédération ⁴³ placée sous la suzeraineté du Roi, du Fils du Ciel ; certaines qui sont de même nom se considèrent comme les branches d'un même tronc : les rapports d'ordre politique qui sont établis entre elles sont réglés d'après les principes du droit domestique ; par exemple, de même que les parents s'interdisent toute vendetta, les seigneuries de même nom ne doivent point se faire la guerre. Pour celles qui sont de nom différent, leurs relations ressemblent à celles des familles antithétiques des Communautés plébéiennes ; les échanges matrimoniaux leur semblent le plus efficace moyen d'atténuer leur antagonisme foncier, et le principe premier de toute alliance. Certaines ont entre elles une affinité plus sensible et forment des couples traditionnellement unis par l'alliance matrimoniale ; même quand elles sont d'un éclectisme plus marqué, toutes considèrent comme une faute de ne point rester fidèles à leurs anciennes relations : elles ont comme idéal une certaine stabilité fondée sur la pratique continue des mêmes systèmes d'alliance ⁴⁴. C'est uniquement dans la classe des seigneurs que semblent avoir une force véritable ces groupements de familles attestés par une tradition [34] suivie d'intermariages ⁴⁵ : dans la Confédération chinoise, les familles seigneuriales retrouvaient, en effet, une unité analogue à celle qui réunissait en Communautés locales les familles plébéiennes. Les familles de simple noblesse ⁴⁶, au contraire, dont les chefs étaient attachés par une inféodation à une race seigneuriale, ne pouvaient posséder, à l'intérieur d'un groupe féodal, assez d'indépendance pour obtenir de former, grâce à des alliances matrimoniales stables et définitives, des groupements dont la puissance eût fait obstacle à l'exercice du pouvoir seigneurial ; seul le lien qui attache le vassal au suzerain étant absolu, les familles ne pouvaient se lier entre elles par des liens d'interdépendance complète, pas plus qu'un fils de famille, dès qu'existe une autorité domestique, n'est laissé libre de contracter des amitiés qui l'engagent jusqu'à la mort ⁴⁷.

⁴³ « Confédération chinoise » est le sens qu'il faut donner à (192), la Chine, souvent traduit par, « le royaume » ou « les royaumes du milieu ».

⁴⁴ Voir *Kouo yu*, « Tcheou yu », II, 1.

⁴⁵ Cf. SMT, IV, p. 398.

⁴⁶ Le seigneur doit être averti du mariage du vassal. Cf. *Li ki*, COUVREUR, I, p. 31.

⁴⁷ Un fils soumis au pouvoir paternel ne peut s'engager dans une amitié à mort. Cf. *Li ki*, COUVREUR, I, p. 14 : C'eût été contraire au principe que le père est l'autorité non seulement suprême (193), mais unique, tel le Ciel. Le seigneur est aussi le ciel du vassal. Cf. *Yi li*, gloses aux textes sur « Le deuil pour le père et le seigneur », STEELE, II, p. 11.

La polygynie sororale et le sororat
dans la Chine féodale

IV. La polygynie dans la noblesse féodale

[Retour à la table des matières](#)

Les érudits chinois qui se sont occupés des institutions matrimoniales ont analysé les principes de droit qui leur semblaient les fondements des usages polygyniques. Ils ont eu à cœur de justifier ces usages : ils les présentent comme établis délibérément par le législateur et conformément au plan d'organisation de la société féodale. Leurs conceptions sont dominées par l'idée que la durée, pendant laquelle le pouvoir appartient à une race, manifeste la légitimité de ce pouvoir (194) ; cette durée dépend d'une force particulière à chaque famille, le Bonheur (195) idiosyncrasique propre à une lignée. Qui mérite d'être un chef possède ce Bonheur et, par là même, est assuré de posséder une longue descendance. En vertu de cette théorie, toutes les règles matrimoniales apparaissent aux annotateurs comme des règles élaborées pour que les mariages donnent de nombreux enfants ⁴⁸.

[35]

Je montrerai plus loin que la polygynie, telle que la pratiquaient les différentes classes de la Noblesse, dérive d'usages anciens et populaires adaptés aux conditions nouvelles de la Société féodale. Je ne puis donc y voir, comme les auteurs chinois, une invention législative. Mais les analyses qu'ils en ont données ont au moins un mérite ; c'est de rappeler ce fait essentiel : aux temps anciens de la Chine, le mariage était considéré comme l'acte fondamental non pas tant de la vie privée que de la vie publique, ou, pour mieux dire et seulement traduire une formule alors admise, les alliances matrimoniales étaient considérées comme les degrés par lesquels pénétraient dans une Maison seigneuriale le Bonheur ou le

⁴⁸ Voir par exemple les analyses plus loin citées du *Po hou t'ong*, chap. « Mariage ».

Malheur ⁴⁹. On va voir en effet que c'est bien de ce point de vue que l'on peut comprendre l'usage féodal de la polygynie.

La polygynie, pratiquée dans la Noblesse, y était réglementée par deux règles antithétiques que j'étudierai l'une après l'autre : un noble, à son mariage, ne devait prendre femmes que dans une famille, et il était plus ou moins strictement obligé de ne se marier qu'une fois. Inversement, la famille où il prenait femmes était tenue de lui fournir d'un coup un nombre d'épouses déterminé par son rang nobiliaire.

Toutes les femmes qu'un noble, d'après son rang, pouvait épouser par un mariage, il devait les prendre dans une même famille ; un noble ordinaire ou un grand-officier les prenait dans une même maison (196), dans une seule branche familiale ; pour un seigneur fieffé, elles venaient de trois seigneuries, c'est-à-dire de trois branches familiales distinctes (197), mais rameaux d'une même famille : dans tous les cas, c'était une règle absolue qu'elles portassent le même nom (198), signe véritable de la parenté.

Les manquements à cette règle étaient l'objet d'un blâme sévère : ils méritaient d'être inscrits dans les Annales au même titre que les violations de la loi d'exogamie. Le *Tch'ouen Ts'ieou*, par exemple, en cite deux cas, et dans les deux cas, les annotateurs remarquent que le fait était contraire aux Rites ⁵⁰. Ils le remarquent même à l'occasion du mariage de Po Ki, princesse de Lou, dont ils font, par ailleurs, ressortir la réputation de Vertu et dont la mémoire leur semblait mériter d'être gardée de toute tache ⁵¹. Ainsi, même dans une époque troublée et souvent appelée période d'anarchie, ces défaillances ne paraissent pas [36] avoir été très fréquentes. Si l'on relève dans les *Mémoires historiques* de Sseu-ma Ts'ien le nom des femmes épousées par les seigneurs dont l'histoire y est contée, on voit sans doute de temps à autre figurer dans le même gynécée des princesses de nom de famille différent. Au reste, – tant la chose paraissait blâmable – j'ai l'impression qu'on essayait de la dissimuler : on sait que d'assez bonne heure (c'est une pratique constante dans le *Kou lie niu tchouan*), on prit l'habitude de faire figurer dans

⁴⁹ *Kouo yu*, « Tcheou yu », 1^{er} disc.

⁵⁰ Cf. (III j et III k) et V.

⁵¹ Cf. III.

la désignation des princesses, à la place de leur nom de famille, employé d'abord précisément pour montrer que le mariage était régulier, le nom de famille de la maison royale Ki (199), employé, dit-on, à titre d'honneur. Or, dans la liste des femmes du duc Houan de Ts'i, qui s'était manifestement marié dans la famille Ki (200), figure une princesse que, d'après la vieille règle, on eût dû appeler Siu Ying, mais qu'on appelle justement Siu Ki (201) ⁵², comme si elle appartenait, elle aussi, à la famille Ki ; au reste, quand un gynécée renferme des femmes de nom différent, on peut constater, presque toujours, qu'elles ne proviennent pas du même mariage : le seigneur – ceci est un manquement à une autre règle qu'on étudiera tout à l'heure – ne s'est point contenté d'une seule alliance matrimoniale ; il est d'ailleurs remarquable que, dans beaucoup de cas de ce genre, le deuxième mariage a été contracté avec des barbares ⁵³. Notons, en outre, que, lorsqu'on mentionne de telles unions, c'est pour expliquer des troubles qui ont amené les seigneuries près de leur ruine. Celle-ci manque d'arriver à la suite de querelles de succession où l'on voit les fils des princesses de nom différent se disputer l'héritage paternel, soutenus chacun par la famille de leur mère ⁵⁴.

D'après les auteurs chinois, les législateurs avaient interdit de prendre femmes dans des familles différentes afin d'éviter les querelles de gynécée ⁵⁵. Seules des femmes unies par des liens de parenté ne pouvaient pas être divisées par la jalousie. La jalousie, selon eux, est la principale des causes qui affaiblissent les États. Ils l'expliquent ainsi : une princesse jalouse s'efforce de garder pour elle seule les faveurs de son époux ⁵⁶ ; elle cherche à écarter [37] les autres femmes du lit seigneurial. Une princesse digne de ce nom, au contraire, telle par exemple que T'ai Sseu, la femme du roi Wen, fondateur de la dynastie Tcheou, permet à toutes les autres épouses d'approcher du seigneur conformément à l'ordre établi par les Rites

⁵² XI.

⁵³ SMT, IV, p. 68. Un seigneur marié à Lou (nom Ki (202)) se marie encore chez les Jong ; les Jong s'étaient vu affecter, précisément pour régler les alliances matrimoniales, le nom Ki (203) – SMT, IV, p. 259 : le duc Hien de Tsin, marié à Ts'i (nom Kiang), épouse en outre deux barbares Ti.

⁵⁴ Voir XI et tout au long dans SMT, IV, p. 59 sqq., l'histoire de la succession du duc Houan de Ts'i.

⁵⁵ Cf. IV b.

⁵⁶ Voir dans le *Che king* les préfaces des chansons du *Tcheou nan* et du *Chao nan*. Voir en particulier dans *Fêtes et chansons*, les n^{os} VI, LVI.

⁵⁷. Aussitôt une nombreuse descendance, cent fils dit-on, vient rendre manifeste le Bonheur qui fait que la race des Tcheou mérite de régner et la lignée princière apparaît indestructible, à l'égal d'une race de sauterelles, seuls animaux qui ne connaissent point la jalousie ⁵⁸.

L'histoire féodale montre que, bien souvent, contrairement aux théories des glossateurs, les troubles dynastiques sortaient des querelles d'enfants trop nombreux ; mais elle montre surtout que ces querelles prenaient plus de gravité lorsque des familles maternelles différentes soutenaient la cause des frères ennemis. On peut, dès lors, se demander si l'interdiction d'épouser des femmes de familles différentes n'était pas une simple conséquence de cette règle fondamentale de la société chinoise : ne pas chercher à sortir d'un système consacré d'alliances ; se borner, par des intermariages, à conserver des relations éprouvées ⁵⁹ ; ne point chercher, en un mot, à compliquer par des innovations dangereuses les groupements traditionnels de familles. Cette induction paraîtra sans doute plus légitime si l'on considère que l'obligation de n'épouser que des femmes d'une même famille se doublait de l'obligation de ne se marier qu'une seule fois.

À première vue, la règle qui imposait de ne se marier qu'une fois contraste avec l'image qui dotait chaque Noble d'une pluralité d'épouses et qui l'autorisait en outre à acheter des concubines ; mariage unique et harem nombreux, voilà qui peut étonner, surtout quand on sait que les auteurs chinois voient dans l'interdiction des secondes noces une mesure législative adoptée pour refréner le goût de la débauche ⁶⁰. Mais il est facile de comprendre à quoi répond leur idée. Des concubines achetées sont des femmes sans statut juridique, sans importance et sans relations ; si l'une d'elles devient une favorite, sans doute elle peut exercer sur le seigneur une influence pernicieuse ; mais cette influence a des chances de rester sans grande conséquence, parce que la concubine n'a point derrière elle toute une parenté pour la soutenir. Entre [38] les femmes épousées en un seul mariage, il y a un ordre de préséance établi dès avant les noces et que le mariage confirme ; d'où la possibilité d'une discipline qui est un obstacle à l'influence exagérée que sa

⁵⁷ Cf. *Fêtes et chansons*, XXXIX et LVI et les textes groupés dans la présente étude, in XLIV.

⁵⁸ Cf. « Sauterelles ailées », *Fêtes et chansons*, n° VI.

⁵⁹ Cf. *Fêtes et chansons*, « Les joutes ». Voir *Kouo yu*, « Tsin yu ».

⁶⁰ *Po hou l'ong*, « Mariage ». Cf. IV b.

beauté pourrait procurer à l'une d'elles : mais surtout, toutes étant de même famille, toutes représentant les mêmes intérêts extérieurs, les rivalités qui peuvent surgir entre elles ne sauraient être des facteurs d'anarchie, car ils n'ont point pour retentissement des conflits entre familles. Au contraire, un deuxième mariage peut être l'origine des troubles les plus graves ; il peut l'être même s'il est contracté dans la même famille que le premier : car il est difficile d'établir une hiérarchie entre les femmes épousées en deux fois ; entre elles, comme entre leurs enfants, se posent des questions de préséance, d'où peuvent résulter de terribles conflits ⁶¹. Mais, si le deuxième mariage amène à faire jouer dans la politique du pays une deuxième influence familiale, il risque encore plus d'entraîner les pires désordres ; la rivalité des épouses met leur parenté en état de guerre : il en est ainsi chez le vulgaire. Les plaintes des femmes délaissées au profit d'une nouvelle épousée nous parlent toujours de l'intervention des frères ⁶². Cette intervention, quand il s'agit de princes, c'est un conflit entre seigneuries, c'est le mariage qui cesse d'être un principe d'alliance, favorable à tout un pays, pour devenir l'occasion d'une vendetta qui met deux peuples sous les armes ⁶³. Interdire à un prince de se marier plus d'une fois, ce n'est pas tant lui interdire les fantaisies de la passion, que des concubines peuvent satisfaire, qu'empêcher les conséquences néfastes de son goût, s'il voulait se manifester en caprices matrimoniaux.

Ne se marier qu'une fois est une règle stricte : elle ne veut pas seulement dire que, tant que vivent les femmes que l'on a d'abord épousées, on n'a point le droit de se marier à nouveau ; elle ordonne que l'on ne se marie qu'une fois dans sa vie ⁶⁴. L'avenir [39] matrimonial d'un homme est circonscrit une fois pour toutes par son mariage : par lui, il contracte une alliance unique, et c'est assez. On voit aisément que cette prescription est conforme au désir de conserver quelque stabi-

⁶¹ Les troubles du pays de Lou racontés au début du *Tsouo Tchouan* proviennent d'un deuxième mariage, conclu contrairement aux règles et pour des raisons exceptionnelles, savoir un prodige. Le duc Houei de Lou, déjà marié à Song (nom Tseu) et ayant de son premier mariage un fils destiné à lui succéder, épouse encore à Song une princesse qui lui donne un autre fils : d'où les troubles qui divisèrent Lou entre les ducs Yin et Houan. On peut voir, d'après les gloses, que la question juridique était délicate : les auteurs chinois hésitent pour savoir lequel des deux ducs était appelé par le droit à prendre le pouvoir.

⁶² Cf. *Che king, Pei fong*, Couv., p. 40. Nouvelle épousée (**204**) expression qui indique une deuxième alliance matrimoniale. Voir encore *ibid.*, 67, et *Fêtes et chansons*, n° LXVI.

⁶³ Cf. SMT, IV, 52.

⁶⁴ *Po hou t'ong*, « Mariage ».

lité aux groupements de familles seigneuriales qui sont le fondement de la politique féodale. Aussi, pour les seigneurs, cette règle est-elle impérieuse ⁶⁵.

Elle l'est moins pour les autres nobles. Sans doute l'usage veut que l'on considère avec défaveur les seconds mariages : c'est un malheur que d'y être réduit ⁶⁶. Encore y a-t-il un cas où l'on y est obligé, et ce cas est instructif. La vie sexuelle d'un homme se termine, disent les rites, à 70 ans ⁶⁷. C'est aussi l'époque de la retraite, tant pour la vie publique ⁶⁸ que pour la vie familiale : un homme de 70 ans ne doit plus se marier ⁶⁹, et à plus forte raison se remarier, sauf au cas où il est chef de famille et chef de culte (206) et où il n'a point d'héritier à qui il puisse transmettre ses fonctions. Alors il peut et il doit prendre une femme ⁷⁰, car un chef de culte a besoin, absolument, pour exercer son sacerdoce, de la collaboration d'une femme qui préside à ses côtés aux cérémonies cultuelles (207).

Dans la famille des temps féodaux, le mariage a moins pour but de permettre à la race de se perpétuer que de fournir au mari une collaboratrice indispensable dans le service du culte ancestral. Quand on prend femme, c'est de cette nécessité où l'on est d'avoir une collaboratrice au sacerdoce que l'on s'autorise pour obtenir d'une famille qu'elle donne un de ses enfants ⁷¹. Quand on répudie une épouse, c'est en prétextant une incapacité de collaborer avec elle dans les fonctions sacerdotales que l'on espère faire accepter son renvoi à sa famille natale ⁷². D'où vient la nécessité de cette collaboration, indispensable au point de rendre légitime un manquement à la règle qui interdit les seconds mariages, comme à celle qui défend les mariages tardifs ?

D'après les auteurs chinois, les cérémonies du temple ancestral mettent en évidence deux principes antithétiques et solidaires ⁷³. [40] L'un est celui de cette

⁶⁵ *Po hou t'ong*, « Mariage » (205).

⁶⁶ Voir *Li ki*, COUVREUR, I, p. 40, 52.

⁶⁷ La vie masculine est réglée par le chiffre 8 : première dentition 8 mois, deuxième 8 ans, puberté 16 ans (8 x 2), fin de la vie sexuelle 70 ans (8 x 8 = arrondis 70). Cf. *Li ki*, « Nei tso », COUVREUR, I, p. 661, gloses de TCHENG, *Chouo wen*, v^o (208) et *Houang ti Nei King*, chap. I.

⁶⁸ Cf. *Li ki*, COUVREUR, I, pp. 315, 316 et 651.

⁶⁹ Voir SMT, V, 287, les discussions relatives au mariage du père de Confucius.

⁷⁰ *Li ki*, COUVREUR, I, p. 418.

⁷¹ Cf. *Li ki*, COUVREUR, I, p. 606.

⁷² Cf. *Li ki*, COUVREUR, II, p. 197.

⁷³ *Ibid.*, II, p. 645 et 325.

collaboration indispensable des époux, l'autre est celui qui contraint les époux à vivre strictement séparés. Ce deuxième principe n'est pas autre chose que l'application au ménage d'une règle générale qui prescrit la séparation des sexes. C'est de cette règle que les Chinois font dériver l'obligation exogamique.

Pour manifester de façon éclatante le principe de la séparation des sexes, fondement de toute l'organisation sociale, il faut ne point prendre femmes parmi ses parentes ; le mariage unit des personnes étrangères. Il ne les rapproche pas au point de supprimer leur antagonisme fondamental ; les époux ne forment qu'un corps, mais composé de parties qui, pour être étroitement unies, n'en sont pas moins foncièrement antithétiques ⁷⁴. Pour maintenir ensemble les parties adverses qui forment un ménage, il ne faut rien de moins que la pratique constante d'observances dont la rigueur s'atténue au terme de la vie sexuelle ⁷⁵ et qui ne prennent véritablement fin qu'à la mort ⁷⁶, lorsque les époux forment un couple ancestral ⁷⁷. Cette série d'observances commence avec les cérémonies du mariage ; pour que toute la chaîne, qu'elles constituent, conduise à une bonne fin, il importe que le début en soit régulier. L'accoutumance conjugale nécessaire à la collaboration des époux, même si le ménage s'efforce de l'obtenir par les rites appropriés, ne sera jamais parfaite si les époux n'ont pas été appariés conformément aux règles prescrites. L'une des plus importantes est celle qui ordonne de se marier à un âge déterminé. Il n'y a de couple conjugal digne du sacerdoce jumelé qui lui incombe, que celui dont le mariage s'est fait, selon les coutumes féodales, quand l'homme avait 30 ans et la femme 20 ⁷⁸. On voit que c'est seulement une fois dans sa vie qu'un homme peut se marier de façon à fournir aux ancêtres la servante qu'ils exigent : un seigneur, pour qui le culte ancestral a plus d'importance que pour personne, ne peut donc contracter qu'un seul mariage valable, le premier.

Mais, pourquoi la collaboration d'une épouse est-elle nécessaire dans le service du temple ? Les règles de l'organisation du [41] culte dérivent presque toutes

⁷⁴ *Yi li*, gloses au chap. du « Deuil », STEELE, II, p. 17.

⁷⁵ Cf. *Li ki*, « Nei tsö », COUVREUR, I, p. 660. Ce terme arrive quand la femme a 50 ans, le mari 70, c'est-à-dire au moment où ce dernier prend sa retraite et abandonne le sacerdoce des ancêtres à son successeur.

⁷⁶ *Che king*, COUVREUR, p. 83. Voir *Fêtes et chansons*, n° XLIII.

⁷⁷ Grâce au rite (209). Cf. *Li ki*, COUVREUR, I, p. 132, 760, 767 et 769.

⁷⁸ Cf. *Li ki*, COUVREUR, I, p. 18. Voir GRANET, *Coutumes matrimoniales in T'oung pao*, XIII, p. 521 (p. 68 du présent ouvrage) et *Fêtes et chansons*, n° I, XXII.

d'une certaine disposition du temple ancestral. Les tablettes des ancêtres auxquels se rend le culte sont classées par générations alternées, celle du père et du bisaïeul étant d'un côté de l'édifice, celles du grand-père et du trisaïeul de l'autre. Cette disposition, que les textes appellent l'ordre **(210)** du temple ancestral, implique que la parenté est répartie en deux groupes, les membres de deux générations successives ne faisant jamais partie du même groupe ; elle s'explique par un état ancien de la famille chinoise ⁷⁹ dans lequel, par un effet de la filiation utérine, le fils ne pouvait se trouver dans le même groupe que son père, tandis que le petit-fils était nécessairement du même groupe que son grand-père paternel, le mariage se faisant obligatoirement entre cousins issus de frères et de sœurs. Il en résulte qu'un homme n'est point qualifié pour rendre à lui seul les honneurs cultuels à tous ses ancêtres ; il ne peut les adresser valablement qu'à son grand-père et à son trisaïeul, car il est du même côté de la parenté qu'eux-mêmes : mais, si son mariage est normal, si sa femme est la fille de la sœur de son père, cette femme (qui fait nécessairement partie du même groupe que son oncle maternel, savoir son beau-père) est parfaitement qualifiée pour le sacerdoce du culte du père et du bisaïeul. Et l'on voit que la collaboration sacerdotale des époux est, en effet, obligatoire parce qu'elle dérive, comme les auteurs chinois en conservaient la tradition, des prescriptions anciennes relatives à l'exogamie, conséquences elles-mêmes de la règle ordonnant la séparation des sexes. On voit aussi que, pour obtenir que la femme fût une véritable collaboratrice, il fallait qu'elle appartînt à la même génération que son mari. D'où l'obligation de se marier à âge fixe, qui revient à exiger que les époux soient de la même promotion ⁸⁰, d'où le mépris des unions disproportionnées ⁸¹, d'où la prohibition du mariage quand, deux familles étant déjà unies par une alliance matrimoniale, la femme et celui qu'elle épouserait se trouvent classés, du fait de l'alliance établie, dans des générations différentes ⁸².

⁷⁹ On voudra bien admettre provisoirement l'explication que j'indique ici à grands traits : elle sera justifiée dans *La famille chinoise des temps féodaux*.

⁸⁰ C'est-à-dire que l'époux et l'épouse aient reçu en même temps le bonnet viril et l'épingle de tête, signes de la majorité.

⁸¹ Qualifiées d'unions sauvages : **(211)**. Voir SMT, V, **287**, les notes de M. CHAVANNES sur le mariage du père de Confucius.

⁸² Voir P. HOANG, *Le mariage chinois*, p. 69 (note) et rapprocher les développements consacrés à l'ordre **(212)** dans le *Li ki*, COUVREUR, I, p. 779, 780 et dans la glose au chapitre du « Deuil » du *Yi li*, STEELE, II, P. 29.

Ainsi les règles qui exigent que l'on se marie à l'âge requis et [42] une seule fois dans sa vie, de façon à obtenir de sa femme l'aide cultuelle dont on a besoin, se rattachent à d'anciens usages grâce auxquels un certain état d'équilibre traditionnel était assuré, dans les communautés locales, par la régularité des échanges matrimoniaux. J'en conclus que, si les nobles de l'époque féodale étaient obligés de prendre femmes dans une seule famille et une fois pour toutes, cette règle avait pour fonction de circonscrire, dès l'origine, leur avenir matrimonial et de donner par là quelque stabilité aux groupements d'alliances qui formaient le fondement de la confédération chinoise. Et si, précisément, cette double règle n'est demeurée stricte, dans ses deux parties, que pour les seigneurs seulement, c'est que, pour les autres classes de la noblesse, la stabilité des alliances matrimoniales, loin d'aider à l'équilibre général, eût fait obstacle à l'exercice de la toute-puissance seigneuriale.

Celui qui s'engage une fois pour toutes dans une alliance matrimoniale avec une famille unique ne serait point payé de retour si cette famille ne se donnait pas à l'alliance intégralement. Ainsi s'explique l'obligation où celle-ci se trouve de donner comme épouses non pas une mais autant de femmes que l'exige le rang de son gendre ; car c'est d'après lui que se mesure l'importance de l'alliance offerte.

Un noble recevait en mariage un lot de femmes suffisant pour qu'il fût assuré de toujours fournir une servante à ses ancêtres. Il les épousait en une fois, par le même contrat, et dans une cérémonie unique ; il les épousait toutes ensemble ⁸³, mais contractait avec chacune d'elles un lien particulier selon la hiérarchie qui existait naturellement entre elles d'après leur naissance. L'aînée devenait la femme principale ; épousée par un seigneur elle avait, seule, le rang de princesse. C'est que, dès la cérémonie du mariage, elle était placée sur le même rang que son mari. Au repas des noces, l'époux et sa femme aînée se placent côte à côte, mangent ensemble des mets servis par deux ou par moitiés, font un nombre égal de libations et boivent dans une même calebasse divisée en deux parties égales ⁸⁴. Les autres femmes n'ont pas le droit de manger avec leur seigneur, elles ne [43] com-

⁸³ Il les épouse toutes ensemble et par un contrat unique : de même, s'il les répudie, c'est aussi toutes à la fois. Voir X : Un mari répudie par politique toutes les femmes épousées dans un premier mariage, bien qu'il ait de l'amour pour la cadette de la première épouse ; par politique encore, il se remarie, puis, par amour, reprend la cadette : il est alors accusé de bigamie.

⁸⁴ De petits détails rituels et l'ordre des actes de la cérémonie indiquent seuls que le mari a la préséance. Voir *Yi li*, « Mariage », et *Li ki*, « Houen yi ».

munient point avec lui sur un pied d'égalité, elles mangent ses restes, comme fait un vassal ⁸⁵. Cette communion, plus ou moins complète, se renouvelle, avec les mêmes différences hiérarchiques, après un accouchement, avant que le mari reprenne des relations sexuelles avec l'épouse délivrée ⁸⁶. Par ces rapprochements substantiels, toutes les femmes obtiennent le droit de venir partager le lit du seigneur ; elles n'y vont pas toutes avec la même pompe, les cadettes moins souvent que l'aînée et sans jamais rester auprès de lui une nuit tout entière ⁸⁷. Une fois rapprochées de l'époux par les rites nuptiaux, toutes pénètrent dans sa famille ; toutes sont présentées aux beaux-parents ; sans doute la première épouse joue le rôle principal ; elle fait l'offrande au beau-père et à la belle-mère, et elle mange la première les restes ; mais les autres en mangent à leur tour et toutes, selon leur rang, reçoivent des parents du mari, une coupe de liqueur, signe qu'ils les reconnaissent comme brus, témoignage qu'elles sont, dès lors, considérées comme appelées à succéder éventuellement à leur belle-mère dans ses fonctions de maîtresse de maison ⁸⁸. Enfin, toutes sont admises à collaborer au culte ancestral, l'épouse principale pour y présider à côté du mari, les autres pour aider leur aînée, de la même façon que les frères cadets viennent, en ce cas, aider le chef de famille ⁸⁹.

Ni les ancêtres, ni les beaux-parents, ni le mari ne se voient privés d'une servante ou d'une auxiliaire indispensable, si l'épouse vient à mourir : celle de ses suivantes qui vient immédiatement après elle en dignité, est toute prête pour la suppléer. La suppléante ⁹⁰ remplit, à la place de la défunte, toutes les fonctions qui lui étaient dévolues : car elle est déjà accoutumée au mari et incorporée à la vie familiale. Elle tient la place de l'aînée, comme un cadet tient celle du premier-né, si celui-ci meurt sans successeur ⁹¹. Cadet ou suivante tiennent la place pour

⁸⁵ Cf. XXVII.

⁸⁶ *Li ki*, COUVREUR, I, p. 668 et 670.

⁸⁷ *Fêtes et chansons*, n° LXVII. Cf. les textes rassemblés au no XLIV, part. XLIV, b.

⁸⁸ *Yi li*, « Mariage » ; rapprocher l'octroi de cette coupe de liqueur d'un geste rituel identique fait par le père à la cérémonie de majorité de son fils. Cf. *Yi li*, « Majorité » et *Li ki*, « Kouan yi ».

⁸⁹ Cf. *Fêtes et chansons*, n° LVI.

⁹⁰ Femme qui succède dans la chambre conjugale : comparer les expressions modernes employées pour désigner la femme épousée en secondes nocces. Cf. p. 6, n. 2. Une des explications données par les Chinois de l'interdiction des secondes nocces est qu'elle est fondée sur le droit des suivantes à suppléer leur aînée : on ne se remarie pas, pour ouvrir un chemin, un avenir, aux Suivantes.

⁹¹ Cf. p. 29.

le compte du [44] mort ; ils ne le remplacent pas ; ils n'accèdent pas à une dignité nouvelle ; la Suivante ne prend point le titre de princesse ⁹² ; le gouvernement du cadet ne compte point pour un règne ⁹³. Il n'y a de succession qu'entre générations différentes ; entre les membres d'une même génération, il n'y a qu'une substitution de personnes qui n'implique aucun changement de fond, tant est resté puissant, dans le droit chinois, ce principe hérité du temps où la parenté était une parenté de groupes, savoir qu'il y a entre les parents d'une même génération une identité substantielle telle qu'elle rend leurs personnalités indistinctes, ou telle, si l'on veut, qu'ils ne forment qu'une personnalité juridique collective.

Cette idée, de toute évidence, est au fond du type de contrat qui rend possible l'institution polygynique, institution essentielle dans un système féodal où l'idée d'un équilibre traditionnel des groupements familiaux joue le rôle que l'on sait. Or, il est clair, d'autre part, que cette idée se trouve en contradiction avec les principes juridiques de la famille féodale, dans laquelle les liens de parenté sont avant tout des liens personnels. Donc, pour si fondamentale que soit cette idée, il n'y a pas lieu de s'étonner si les coutumes polygyniques n'ont pas pu se développer dans la société noble sans y porter atteinte. Bien que, par essence, la polygynie semble être sororale, les habitudes de la noblesse admettent dans un lot d'épousées d'autres parentes que des sœurs. Nous allons essayer de comprendre les raisons précises d'un tel manquement au principe de l'usage.

Une famille qui s'alliait à un noble ordinaire devait lui donner deux épouses, trois à un grand-officier, neuf à un seigneur, et, selon les traditions, neuf ou douze au roi ⁹⁴. Ces différences marquent, sans doute, les valeurs diverses qu'on attache à l'alliance des nobles de divers rangs : à l'alliance la plus honorable, à l'allié le plus puissant et qui peut le plus exiger, on donne le plus. Le plus riche a droit aux

⁹² Cf. I a.

⁹³ Cf. I. Le *Tch'ouen Ts'ieou* s'abstient d'indiquer l'accession au pouvoir pour Yin, prince de Lou ; Houan, considéré comme fils principal, premier-né (Yin n'étant l'aîné que par l'âge) est censé régner : Yin gouverne pour le compte de Houan.

⁹⁴ Le *Po hou t'ong* indique les deux traditions. HO HIEOU (cf. III k) affirme que le Fils du Ciel et lui seul prenait douze femmes. Cette deuxième version est la seule qui rende compréhensible l'histoire de Po Ki, fille de Lou, qui, allant comme épouse chez un seigneur, emmena avec elle onze suivantes. Il est vraisemblable que les Fils du Ciel, après s'être contentés du statut matrimonial des seigneurs régnants, voulurent se distinguer et firent passer le nombre de leurs épouses de neuf, chiffre terrestre, à douze, chiffre céleste.

prestations les plus abondantes et l'abondance [45] de femmes est un des signes extérieurs les plus éclatants de la Fortune féodale.

Le duc de Ts'in, qui croit Tch'ong-eul réservé à la plus haute destinée, lui envoie une prestation du chiffre exceptionnel de cinq femmes ⁹⁵. Houan, duc de Ts'i, qui aspire à l'hégémonie, se constitue un harem comparable à celui du Fils du Ciel ⁹⁶. Kouan Tchong, puissant ministre, prend autant de femmes qu'un seigneur ⁹⁷. Les seigneurs de Lou, qui descendent du fondateur de la dynastie Tcheou, profitent du renom de sagesse de leur fille Po Ki pour lui donner autant de suivantes que si elle eût fait un mariage royal ⁹⁸. Le faste matrimonial donne aux seigneuries un prestige dont est faite en partie leur puissance : on le sent bien à lire les épithalames du *Che king* ⁹⁹. Celui, en particulier, qui fut fait pour le mariage du prince de Han, donne nettement l'impression que l'immense Fortune de ce seigneur lui vint de la gloire dont le couvrit la splendeur de ses noces. C'était donc par le mariage que l'on se classait, et il n'y aurait plus eu aucune stabilité dans la hiérarchie féodale, si l'étiquette n'avait pas imposé à chacun le nombre protocolaire d'épouses qui correspondait à son rang, et mesurait au juste sa part légitime de prestige.

Ainsi, une famille est tenue de fournir à son gendre le nombre régulier de femmes auquel lui donne droit son rang nobiliaire. Il est remarquable que, quel que soit ce nombre, c'est toujours, à tous les degrés de la hiérarchie sauf un ¹⁰⁰, un nombre représentatif de la totalité. Un seigneur, dit le *Po hou I'ong*, a droit à neuf femmes : il se règle sur la terre qui possède neuf départements, lesquels suffisent à tout produire sous l'influence de l'action céleste ¹⁰¹ ; de même il ne faut pas au prince plus de neuf femmes pour exercer son action de façon complète. Qui avec neuf femmes n'aurait point d'enfants, n'en aurait pas plus avec cent ¹⁰². Le Fils du Ciel qui prend douze femmes se règle sur le Ciel qui n'a besoin que de

⁹⁵ SMT, IV, 289.

⁹⁶ XI.

⁹⁷ XXIII.

⁹⁸ III, III g, III k.

⁹⁹ N^{os}, XXVI et XXVII.

¹⁰⁰ Dans le cas des Nobles du dernier rang.

¹⁰¹ *Po hou t'ong*, « Mariage ».

¹⁰² Neuf est, dans l'ordre Yang, le symbole de la totalité. Cf. IV b.

douze mois pour tout produire ¹⁰³. Ainsi c'est assurément une marque plus éclatante d'honneur de prendre douze et non pas neuf femmes ; mais avec neuf on a autant de garanties de Bonheur féodal qu'avec douze. Avec trois femmes seulement, un [46] grand-officier n'a pas moins de garanties, car si trois est le plus petit des nombres symboliques de la totalité, il est peut-être celui qui la représente le plus parfaitement ¹⁰⁴. Au reste, neuf et douze ne sont que des multiples de trois : ils symbolisent, si je puis dire, une surenchère de la totalité. Comme les grands-officiers, seigneurs et Fils du Ciel ne prenaient pas plus de trois femmes dans une seule branche familiale ; seulement ce n'était point une seule branche familiale qui était tenue de leur donner en mariage un nombre de ses filles représentatif de la totalité, c'étaient trois ¹⁰⁵ branches familiales, qui leur en fournissaient chacune autant : trois, c'est-à-dire toutes. Tandis qu'un seul rameau familial épuisait ses ressources pour mériter l'alliance d'un grand-officier, il fallait pour obtenir celle d'un seigneur, prince souverain dont le prestige rayonne dans toute la confédération féodale, épuiser toute sa parenté et faire collaborer aux prestations, au moins symboliquement, toutes les seigneuries de même nom.

Les nombres protocolaires qui règlent les prestations de l'alliance matrimoniale indiquent emblématiquement qu'elles doivent avoir un caractère complet. Sans doute un grand-officier ¹⁰⁶ ne se voit fournir de femmes que par une seule branche familiale, sans doute aussi, un Noble ordinaire n'a-t-il droit qu'à deux épouses (et deux n'est point signe de la totalité) : même pour eux, le terme employé pour désigner la prestation qui détermine l'alliance indique qu'il est de son essence d'être complète. Le mot rituel qui l'exprime ¹⁰⁷ est le mot (213), qui signifie la

¹⁰³ *Po hou t'ong*, « Mariage ».

¹⁰⁴ Cf. XXIV, n. 3.

¹⁰⁵ Quatre pour le Fils du Ciel dans le cas où l'on admet la version qu'il recevait douze femmes : quatre est aussi un signe du tout.

L'on peut dire que 3 x 3 égale en valeur symbolique 3 x 4 ; l'histoire de Chine hésite souvent entre les nombres 9 et 12. Il y a des chances que le Fils du Ciel ait d'abord épousé 9 filles venues de 3 Etats ; puis il parut bon de le distinguer des seigneurs ordinaires, et on lui attribua comme nombre un nombre qui fût, comme l'autre, un signe de totalité, mais d'un ordre plus élevé.

¹⁰⁶ *Po hou t'ong*, « Mar. ». Un grand-officier n'obtient pas un lot complet de suivantes parce qu'un vassal, n'étant pas souverain, n'a point assez de dignité pour épuiser à son profit toute une parenté.

¹⁰⁷ On l'emploie pour les seigneurs et grands-officiers dans la cérémonie de la délivrance définitive des épouses, faite par leur famille trois mois après les noces (215). Voir *Li ki*, *Kiu li*, II, 3. Dans le mariage noble on le retrouve employé dans la formule solennelle du rite des fiançailles appelé « la demande du nom » (216). Cf. *Yi li*, mémoires annexes au chap. du

plénitude et la totalité ¹⁰⁸. Il est l'équivalent des mots (214), qui tous donnent l'idée de plein, de complet, de parfait. Dans la [47] poésie, ce sont les cent chars de la pompe nuptiale ¹⁰⁹ – cent est un signe de la totalité – qui reviennent rituellement signifier, par emblème, que la prestation est complète, comme il se doit.

C'est la pie qui a fait un nid,
Ce sont ramiers *plein* ce nid-là !
Cette fille qui se marie
De cent chars d'honneur *comblez-la* !

Quand une famille contracte une alliance par mariage, elle remet à son gendre autant de femmes que son rang le mérite et que l'importance de l'alliance l'exige, mais la prestation qu'elle fournit alors est toujours un signe qu'elle ne ménage rien pour se donner entièrement à l'alliance contractée. Pourtant, il est remarquable qu'en aucun cas le lot d'épouses qui symbolise numériquement le caractère intégral de l'alliance, ne peut être pris entièrement parmi les filles d'une même génération. Dans chacune des branches familiales qui lui envoient des femmes, un seigneur ni un roi ne peuvent prendre plus de deux sœurs (219) ¹¹⁰ : quel que soit leur prestige, ils n'en peuvent prendre trois ; celui qui oserait le faire, tel le duc K'ang de Mi, donnerait la preuve d'une arrogance qui, à coup sûr, déterminerait sa perte : c'est un excès punissable qu'épouser trois sœurs, car c'est signifier, de manière symbolique, que l'on prétend accaparer ¹¹¹ toutes les ressources dont une famille dispose, dans le présent, pour fournir à ses alliances. Ainsi, il faut, d'une part, que l'alliance soit intégrale et, d'autre part, qu'elle ne le soit point absolu-

« Mariage », STEELE, I, p. 37 (La traduction donnée par Steele de ce passage est incompréhensible.) Cf. sur l'expression (217), II c.

¹⁰⁸ Sur la valeur de (218) voir *Li ki*, COUVERFUR, I, p. 493, 458 ; II, p. 318, 322. Cf. XXX, vers 12.

¹⁰⁹ Cf. XXX et XXVII b.

¹¹⁰ Voir XXIV.

¹¹¹ Il est très curieux de retrouver dans l'histoire du duc K'ang, pour signifier l'accaparement total (220), ce terme (221) qui désigne la prestation symboliquement complète de l'alliance matrimoniale. Ce rapprochement de termes fait sentir l'embarras du droit féodal : d'une part, les groupements des familles reposaient sur des alliances qui étaient traditionnelles et qui avaient, par cela même, un caractère d'absolue obligation ; les alliés devaient mutuellement se confier toutes les garanties possibles. D'autre part, le besoin d'accroître ce prestige nécessaire au pouvoir féodal par des alliances nouvelles faisait désirer qu'il restât dans les systèmes d'alliance une possibilité de jeu.

ment. Cette règle contradictoire s'explique par le double besoin qui était au fond de la société féodale : conserver la stabilité due aux groupements traditionnels et laisser pourtant une certaine liberté qui permette les accroissements de prestige et les développements d'influence.

C'est de ce besoin contradictoire qu'est sortie une transformation notable de l'institution polygynique. Les Nobles, soumis au pouvoir seigneurial, ne furent point autorisés à former des [48] groupements familiaux trop étroitement solidaires ; les alliances matrimoniales qu'ils eurent le droit de former ne le furent point par des prestations d'un type exhaustif : ils ne purent obtenir de leurs alliés que deux filles, garantie insuffisante de l'intégralité et de la permanence des liens créés entre les familles par le mariage ¹¹². Chaque seigneur fut obligé de tenir compte du désir qu'avaient tous les autres d'accroître leur champ d'influence ; il n'osa pas exiger des prestations qui fussent l'emblème d'une alliance intégrale ; il obtint du moins de recevoir par elles les gages d'une entente durable ¹¹³ : les lots d'épouses qui lui étaient dus ne comprirent chacun que deux sœurs, mais ils furent complétés par l'appoint d'une nièce ; ils n'épuisaient point toute une génération, mais ils apportaient par avance un lien avec la génération suivante. La famille des femmes ne se donnait point absolument à l'alliance conclue, elle se réservait la possibilité d'autres alliances contrebalançant la première mais elle s'engageait à conserver à celle-ci le premier rang pour cela, elle donnait comme gages, avec une fille aînée et une cadette, leur nièce, fille de leur frère aîné, c'est-à-dire un membre de la droite lignée qui fournit les chefs de famille ¹¹⁴. Ainsi les familles alliées se livraient incomplètement l'une à l'autre et prenaient en même temps souci de l'avenir. Prendre une nièce dans un lot d'épouses, s'emparer par avance de garanties sur la génération suivante, c'est manifester le désir que le rapprochement

¹¹² En revanche, les Nobles possèdent le droit de contracter des mariages successifs. Voir plus haut. Les Nobles épousent d'ordinaire deux sœurs, mais ils peuvent aussi bien, sous l'influence des usages seigneuriaux, épouser une femme et sa nièce.

¹¹³ Un seigneur ne se marie qu'une fois.

¹¹⁴ Cet avantage d'être par avance lié avec le successeur éventuel du chef de la famille à laquelle on s'unit, fut certainement très vivement senti. Il y eut en effet une tendance (cf. I b) à faire passer la nièce avant la cadette ; cette tendance est d'ailleurs conforme aux principes de la parenté féodale, où la succession se fait par lignée tandis que dans le système populaire et ancien, il y a succession seulement quand la génération la plus ancienne, dont les membres se suppléent l'un après l'autre, est épuisée. Les grands-officiers, dont le pouvoir, bien que précaire en théorie, était pratiquement héréditaire, eurent aussi droit à une nièce : pour eux, comme pour les seigneurs, l'importance prise par l'idée de race amenait au premier plan le souci du futur.

des familles soit durable, mais c'est aussi indiquer qu'elles ne forment point un groupement d'une permanence assurée.

On voit assez bien comment les nécessités de l'organisation féodale ont amené à compléter les lots d'épouses avec une nièce : mais il est clair que c'est là une innovation en contradiction avec les principes des usages polygyniques. Pour qu'ait été possible la création, par un mariage unique, des liens divers qui unissaient le [49] mari à toutes ses femmes, pour qu'elles aient pu se suppléer l'une l'autre sans que se sentît aucun changement, il faut supposer qu'il existait entre elles une espèce d'identité foncière qui n'est convenable qu'entre sœurs, et qui ne se conçoit que dans le cas où la parenté est une parenté de groupes. En fait, la règle qui impose une nièce comporte des difficultés que les Chinois ont senties : il y a de grandes chances qu'il y ait entre elle et ses tantes une assez forte différence d'âge ; comment pourront-elles se marier ensemble et toutes ayant sensiblement vingt ans, âge requis ? Si la nièce attend d'avoir l'âge dans la maison natale ¹¹⁵, autre difficulté : comment peut-elle être liée par les rites du contrat matrimonial ? Comment peut-il y avoir mariage unique, ce qui est un des principes essentiels de l'institution ? Il est, du reste, remarquable que toutes les suivantes dont nous parlent les chroniques sont des cadettes et non des nièces ¹¹⁶. Le texte du *Yi li* ne parle que de la cadette ¹¹⁷. Le *Yi king* ne mentionne qu'elle ¹¹⁸. Elle est seule à figurer dans le *Che king* ¹¹⁹. Le roi Ling de Tch'ou fut enterré avec les deux filles d'un vassal fidèle qui en fit ses épouses mortuaires ¹²⁰. Chouen épousa deux sœurs, les filles de Yao ¹²¹. Le duc K'ang ne rencontra sur les bords de la King que des sœurs ¹²². Kien Ti n'était accompagnée que par sa cadette quand elle prit part, auprès de la rivière du tertre Yuan, aux fêtes printanières du mariage ¹²³.

¹¹⁵ Cf. II.

¹¹⁶ II. Chou Ki, cadette de Po Ki. – IV. Cadette de Hou Ki. – VII : Chou Kiang, cadette de Ngai Kiang. – VIII. Cheng Sseu, cadette de Tai Sseu. – IX. Ts'i Kouei, cadette de King Kouei. – XI. Wei Ki, aînée et cadette. – XV, XVII.

¹¹⁷ STEELE, I, p. 23 sqq. et XXXI à XL.

¹¹⁸ Hexagramme (222).

¹¹⁹ XXVII, vers 9.

¹²⁰ XIX.

¹²¹ XXI.

¹²² XXIV.

¹²³ XXII a.

La polygynie que pratiquait la noblesse féodale est loin d'être une invention cohérente du législateur. Elle commença par être strictement sororale, puis prit une forme plus compliquée : cette transformation, qu'expliquent les principes de l'organisation féodale, put se faire seulement lorsque, d'une part, les groupements traditionnels de familles ayant perdu leur caractère impérieux, on voulut donner à l'alliance matrimoniale une base moins large et plus durable, et que, d'autre part, la reconnaissance des liens individuels de parenté et la primauté donnée aux lignées directes laissèrent concevoir autant d'intimité entre une nièce et sa tante [50] qu'entre deux sœurs. Puisque, sous l'influence du droit féodal, l'institution dévia de ses données premières, il y a lieu de croire qu'elle n'est point une institution proprement féodale, mais héritée d'un droit plus ancien. Or, elle suppose des groupements traditionnels de familles obtenus par un système d'alliances matrimoniales définitives et complètes, stables et intégrales, que l'on retrouve précisément dans le droit populaire. On peut donc penser que la polygynie sororale pratiquée par la Noblesse des temps féodaux dérive des institutions matrimoniales du droit populaire. Celui-ci, en même temps qu'il admet l'existence de la parenté de groupe, ne connaît point celle d'autorités domestiques ou autres. Il ne connaît aucun chef de famille ou de culte autorisé à conclure au bénéfice de la famille, mais en son nom personnel, une alliance matrimoniale : en conséquence, il y a lieu de supposer que le contrat matrimonial, qui, dans l'institution polygynique, engageait d'un seul coup un groupe de femmes et, primitivement, un groupe de sœurs, devait aussi, à l'origine, engager d'un seul coup un groupe de frères. Peut-on retrouver les traces de ce mariage collectif ?

La polygynie sororale et le sororat
dans la Chine féodale

V. Origines et histoire des institutions polygyniques

[Retour à la table des matières](#)

Si la polygynie sororale dérive du mariage d'un groupe de frères et d'un groupe de sœurs, on doit trouver les témoignages, au moins à l'état de survivances, d'un lien d'ordre matrimonial unissant beaux-frères et belles-sœurs. Et, en effet, il en existe un qui est significatif. On sait que le deuil est la principale caractéristique des relations de parenté ; deux personnes qui portent le deuil l'une de l'autre sont parentes et n'ont point le *connubium* : celui-ci existe, au contraire, entre ceux qui ne se doivent point de deuil. Or, on doit le deuil à toutes femmes entrées par mariage dans la famille, épouses d'oncles ou de neveux ; on n'en porte point pour les belles-sœurs, et celles-ci n'en portent pas pour leurs beaux-frères ¹²⁴.

Cette absence de deuil, les auteurs chinois la notent avec insistance surtout dans le cas du frère cadet et de la femme du frère aîné ; ils l'expliquent en disant qu'on a voulu ainsi les éloigner l'un de l'autre ¹²⁵. Il y a là, sans doute, une trace du lévirat. En fait, on le voit à lire leurs ethnographes, les Chinois [51] ne manifestent une haine véritable que pour le mariage du frère aîné avec la veuve du cadet ¹²⁶ et leur histoire offre quelques exemples de mariage avec la femme d'un collatéral ¹²⁷ ; un seul, à vrai dire, est un cas de lévirat. Le frère de Chouen, croyant celui-ci mort, opère, avec des formules qui ont l'air d'être rituelles, l'attribution des biens de l'héritage : il prend pour lui les deux filles de Yao épousées par Chouen ¹²⁸. Étant donné le développement du droit chinois en matière d'in-

¹²⁴ Cf. *Yi li*, STEELE, II, p. 29.

¹²⁵ *Li ki*, Couv., I, 162. Cf. *ibid.*, II, 551.

¹²⁶ Cf. *B. E. F. E. O.*, VIII, p. 376.

¹²⁷ Cf. SMT, IV, 289. Tch'ong-eul épouse, après hésitation (voir *Kouo yu*, « Tsin yu », 8^e d.), la femme abandonnée de son neveu Yu. De même n^o X.

¹²⁸ XXI, cas double, polygynie sororale et lévirat.

ceste, l'interdiction du lévirat ne peut pas plus surprendre que l'absence des témoignages historiques sur cette pratique. Resterait à voir s'il n'est point resté en usage dans le peuple ; sur ce point, nous sommes mal renseignés : je ne connais qu'un fait, assez suggestif. Bien que la loi chinoise punisse de mort le mariage avec la veuve d'un frère, elle semble admettre des circonstances atténuantes quand ce crime a été commis dans une famille pauvre et paysanne ¹²⁹.

Une autre série de faits mérite peut-être davantage l'attention : ce sont ceux qui sont relatifs aux interdictions anciennes qui séparent le cadet de la femme de l'aîné. Il leur est interdit de s'adresser la parole ¹³⁰ ; si l'un meurt, l'autre n'a pas le droit de pratiquer, comme il faut le faire sur tout autre parent défunt, le rite de l'attouchement (223) ¹³¹. Il est impossible de ne pas rapprocher cette règle de celle qui, de nos jours, interdit à la sœur cadette de la femme, épouse présomptive du mari, de passer la porte de sa maison ¹³². Il est clair que le beau-frère cadet et la belle-sœur aînée agissent, l'un par rapport à l'autre, comme deux fiancés ¹³³. Les progrès de la morale, qui ont rendu impossible [52] leur mariage, n'ont point fait disparaître les interdictions qui semblaient les éloigner l'un de l'autre. Elles sont, en réalité, les traces d'usages anciens les autorisant à des rapports maritaux éventuels.

Si peu nombreux qu'ils soient ¹³⁴, les indices d'une pratique ancienne du mariage collectif que nous venons d'énumérer suffisent à donner une pleine valeur à

¹²⁹ HOANG, *Mariage chinois*, p. 59. Le lévirat est d'un usage constant dans les tribus du Haut Tonkin qui ont tant de parenté avec les Chinois. Cf. B. E. F. E. O., VIII, 362 (note de M. BONIFACY). Chez les Lolo, où il est permis de se marier avec les sœurs de sa femme, le lévirat se pratique aussi, *ibid.*, p. 566. Chez les aborigènes du Kamtchatka, l'usage de la polygynie sororale est complété par celui du sororat et du lévirat. Chez les Koryaks du N.-E. de l'Asie, la polygynie sororale est interdite, mais le sororat et le lévirat sont obligatoires. Cf. FRAZER, *Totemism and exogamy*, IV, 147.

¹³⁰ *Li ki*, COUVREUR, I, p. 29.

¹³¹ *Ibid.*, II, 188.

¹³² Voir p. 5-6. Voir FRAZER, *Totemism*, IV, 148, une interdiction analogue, dans l'archipel de la Louisiane, où se pratique le sororat.

¹³³ Comp. HOWITT, *The native Tribes of South East Australia*, p. 192 : (tribu des Kurnandaburi où existe le mariage entre un groupe de frères et un groupe de sœurs) « en somme, la sœur de sa femme et la femme de son frère ne peuvent habiter dans le même camp et converser librement ; mais il existe entre eux, en secret, des relations maritales ». L'inceste secret du beau-frère et de la belle-sœur passe pour être fréquent en Chine.

¹³⁴ Le petit nombre de témoignages ne doit pas étonner. On peut se convaincre en lisant le catalogue dressé par FRAZER, des faits de sororat (*Totemism and Exogamy*, p. 139 à 149

un fait de langage, qui est le suivant. Une femme chinoise désignait de la même façon sa suivante, épouse secondaire de son mari, et sa belle-sœur, femme du frère cadet du mari : tels sont en effet les deux sens du mot (224), dont le sens premier semble être celui de sœur cadette ¹³⁵. Or, la vieille organisation plébéienne suppose un échange régulier des filles entre deux groupes exogames, régis chacun par le système de la parenté du groupe, et organisés de façon à former un couple de familles traditionnellement associées ¹³⁶. Il paraît donc légitime de penser que le mariage primitif fut conçu comme l'union collective d'un groupe de frères à un groupe de sœurs.

On ne doit pas penser que cette union collective établissait entre tous les participants une promiscuité indistincte : ce serait laisser sans explication possible les interdictions qui séparent beaux-frères et belles-sœurs. Il semble plutôt que de cette union résultait, en même temps que des droits secondaires rendant possibles à chacun et à chacune des rapports maritaux éventuels, un droit de préférence maritale par lequel étaient formés des couples individualisés. On sait, d'après Howitt, que tel est le cas des nègres du sud-est australien ¹³⁷. Il existe chez eux deux types de relations matrimoniales ; l'une nommée Tippa-malku sert à former des ménages ; l'autre, nommée Pirrauru, unit d'un lien secondaire un groupe d'époux Tippa-malku. Chaque femme devient une épouse Tippa-malku avant de devenir une épouse Pirrauru ; une Pirrauru est toujours une sœur de la femme ou une femme du frère ; la relation naît de l'échange, fait par les frères, de leurs femmes ; pendant l'absence du mari Tippa-malku, le mari Pirrauru prend la femme du premier sous sa protection : deux frères mariés à deux sœurs vivent habituellement ensemble [53] en un groupe matrimonial de quatre personnes. Les Kurnandaburi pratiquent les mêmes usages, mais, chez eux, existent en même temps que des rapports maritaux entre beaux-frères et belles-sœurs (époux Pirrauru) une interdiction qui leur défend de se voir en public ou de converser librement ¹³⁸. Chez

du t. IV) que, lorsque celui-ci est pratiqué, le lévirat est le plus souvent interdit ou inversement.

¹³⁵ Le *Yi li*, chapitre du « Deuil », donne à (225) le sens de belle-sœur cadette ; le *Che king*, XXVII, 9, lui donne le sens de suivante. Le *Yi li*, « Mariage » le sens de sœur cadette servant de suivante.

¹³⁶ Voir p. 30.

¹³⁷ HOWITT, *op. c.*, p. 181 sqq. Tribus Urabunna, Dieri, Kurnandaburi.

¹³⁸ Sur les mêmes faits voir SPENCER and GILLEN, *The native Tribes of Central Australia*, 62 sqq. et 559.

les Todas, le mariage normal consiste en une polyandrie fraternelle : mais il n'est pas rare que celle-ci se double de polygynie sororale ; un groupe de frères forme avec un groupe de sœurs un ensemble matrimonial dans lequel les rapports d'ensemble n'excluent point les relations particulières de couples conjugaux. Les deux groupes ainsi réunis en un ensemble matrimonial sont composés d'enfants de frères et de sœurs (matchuni) ¹³⁹.

Je pense que les Chinois, avant de passer, non pas comme les Todas à la polyandrie fraternelle, mais à la polygynie sororale, ont pratiqué un mariage de groupe analogue à ceux qui viennent d'être décrits. Cette hypothèse est, à mon sens, la seule qui puisse rendre compte des cérémonies par lesquelles se contractait un mariage noble.

Laissés à eux-mêmes, les époux prétendus eussent été incapables de réussir leur rapprochement matrimonial ; il fallait à l'un et à l'autre, pour y arriver, la collaboration d'un suivant et d'une suivante : ceux-ci, par une action croisée (226) ¹⁴⁰ ou (227) ¹⁴¹ ouvraient la voie (228) à leur union sentimentale ¹⁴². Le suivant du mari aidait la femme, la suivante aidait le mari à opérer les lustrations préparatoires ¹⁴³ ; la première disposait la natte où le mari s'asseyait pour le repas de nocces ¹⁴⁴, l'autre étendait celle de la femme ¹⁴⁵ ; tous deux préparaient ensemble la couche nuptiale, arrangeant l'un la place de l'époux, l'autre celle de l'épouse ¹⁴⁶. La suivante aidait le mari à se dévêtir ; la femme remettait ses vêtements au suivant du mari ¹⁴⁷. Dans une société où la séparation des sexes est un principe fondamental, l'intimité particulière des rapports établis, par ces pratiques, entre des personnes de sexe différent ne peut se comprendre que s'il doit exister entre elles des rapports maritaux ; et, en effet, c'est grâce [54] à ces pratiques que la suivante de la femme est rapprochée du mari et en devient une épouse secondaire ; les

¹³⁹ RIVERS, *The Todas*, p. 503-512.

¹⁴⁰ Cf. XXXIII.

¹⁴¹ Cf. XL.

¹⁴² XXXIII a.

¹⁴³ XXXIII et XXXIII a.

¹⁴⁴ XXXIII.

¹⁴⁵ XXXIV.

¹⁴⁶ Cf. XXXVI.

¹⁴⁷ Cf. XXXV.

mêmes pratiques ne donnaient-elles pas au suivant du mari des droits secondaires sur l'épouse ?

Chez les populations aborigènes du Sud de la Chine dont la civilisation a tant de parenté avec celle des Chinois, se retrouve aussi dans les coutumes matrimoniales l'usage des garçons et des filles d'honneur. Dans le mariage Man Khoang, la fille est accompagnée de deux amies, le garçon de deux amis ¹⁴⁸ ; chez les Lolo, le mari est accompagné par un camarade, la femme par une amie ; le camarade du mari se conduit en tout comme lui ; chez les Thais les compagnons de chacun d'eux sont en plus grand nombre, et en nombre égal de part et d'autre : on leur donne le nom de *pai lan* (aller ensemble) ¹⁴⁹. Dans tous ces usages, le commandant Bonifacy voit une trace du mariage par groupe. Les coutumes des T'ou jen de la région de Long Tcheou sont un peu différentes : ils professent plus strictement que les Lolo la règle de la séparation des sexes : mari et femme ne sont aidés que par des suivantes ; celles-ci sont prises dans leurs familles respectives. Le mariage consiste principalement, comme chez les Chinois, dans un repas communiel des époux. Avant qu'il n'ait lieu, la suivante du mari et la fiancée font le simulacre d'un repas dans la maison de celle-ci ; la suivante de la femme en fait ensuite un autre dans la maison du mari ¹⁵⁰. Il est clair qu'il s'agit là de survivances et que l'usage primitif s'est déformé, d'une part, pour ne plus mettre en contact des personnes de sexe différent, d'autre part, pour empêcher, en ne faisant que le simulacre d'un repas, les effets de la communion alimentaire.

Or, dans le mariage des nobles chinois et contrairement aux principes de la morale noble, on ne prenait point les mêmes précautions : qu'est-ce à dire, sinon qu'il était dans l'essence du contrat matrimonial d'être collectif et de ne pouvoir se conclure qu'entre un groupe d'hommes et un groupe de femmes ? L'époux et l'épouse prenaient part à un repas composé de façon à symboliser la dualité et l'union du couple conjugal ; par son effet, ils devenaient deux moitiés unies et comme un seul corps. Après eux le suivant et la suivante achevaient le repas ¹⁵¹ : la suivante mangeait les restes du mari, et communiait ainsi secondairement [55] avec lui ; par ce procédé, elle s'habilitait à devenir une épouse de second rang ;

¹⁴⁸ B. E. F. E. O., VIII, 546.

¹⁴⁹ *Ibid.*, 545.

¹⁵⁰ Cf. B. E. F. E. O., VII, 278 sqq.

¹⁵¹ XXXVII.

elle avait droit, tant que vivait l'épouse principale, à entretenir avec le mari, sans autant d'intimité que l'épouse, des rapports conjugaux ; la femme principale morte, elle la suppléait absolument. Le suivant se liait de même avec l'épouse, dont il mangeait les restes. Du même coup, il se rapprochait de la suivante et de même manière que le mari s'était rapproché de l'épouse : suivant et suivante, pour consommer les restes, se plaçaient côte à côte sur les nattes conjugales ¹⁵², et bénéficiaient conjointement des effets symboliques résultant de l'ordonnance du repas des noces. Ensemble de rites incompréhensible, s'ils ne se rapportent point à un mariage de groupe, si le suivant n'est point uni à l'épouse d'un lien secondaire analogue à celui qui unit le mari et la suivante, si le suivant et la suivante ne sont point unis d'un lien principal analogue au lien matrimonial que la communion directe crée entre les époux.

Dans le mariage noble du temps de la polygynie sororale, la suivante est la cadette de l'épouse, le suivant n'est qu'un figurant pris parmi les domestiques du mari. Celui que l'on choisit c'est le cocher. C'est lui qui conduit le char de l'épousée de la maison natale jusqu'à celle du mari ¹⁵³. D'après ce que les chansons chinoises nous apprennent des mœurs populaires, monter au même char en se joignant les mains, était, aux temps anciens, le symbole même du mariage ¹⁵⁴. Le mari venait en char chercher l'épouse et son trousseau ¹⁵⁵ ; les rênes bien tendues, comme les cordes de luth auxquelles on les compare, étaient un emblème du bonheur conjugal espéré ¹⁵⁶ ; rien qu'à monter en char, l'angoisse amoureuse se dissipait ¹⁵⁷. Plus tard, avec l'accroissement de dignité que la civilisation féodale donna à l'homme, le mari s'interdit de jouer auprès de l'épouse un rôle considéré comme étant celui d'un subalterne ; il se fit remplacer par un domestique, se bornant lui-même à conduire le char pendant trois tours de roue ¹⁵⁸. N'est-il pas remarquable que ce soit un cocher qu'on ait précisément choisi comme figurant pour conserver aux cérémonies nuptiales la symétrie qui leur venait de leur caractère ancien de contrat collectif et dont la présence [56] d'une suivante exigeait le

¹⁵² XL.

¹⁵³ XXXII.

¹⁵⁴ *Fêtes et chansons*, XII, XXXVI, XXXV, XLI, L, 7, LVIII, 13-14, LX, 1-2 et 26 sqq.

¹⁵⁵ *Ibid.*, LXVI.

¹⁵⁶ *Ibid.*, LXI, 26 sqq.

¹⁵⁷ *Ibid.*, XLI, int.

¹⁵⁸ Trois, succédané de la totalité.

maintien ¹⁵⁹ ? Ne doit-on pas penser qu'aux temps anciens, quand l'époux et l'épouse montaient au même char, les chars de l'escorte, garnis de suivantes, étaient conduits par leurs propres époux ? Et quels pouvaient être ces époux des sœurs cadettes de la mariée, puisque cousins et cousines issus de frères et de sœurs se mariaient ensemble obligatoirement, sinon les cadets du mari ? ¹⁶⁰.

Il y a donc tout lieu de penser que la polygynie sororale dérive d'un mariage collectif unissant un groupe de frères à un groupe de sœurs, de manière qu'ils forment par deux des couples conjugaux, mais de manière aussi que chacun des époux possède sur chacune des épouses des droits secondaires. Comment, de ce mariage, les usages polygyniques ont-ils pu sortir ? Ce qui peut l'expliquer, ce sont les modifications survenues dans l'institution familiale.

La principale de ces modifications est l'apparition d'une autorité domestique. La famille a cessé d'être un simple groupement de générations formant un groupe homogène ; elle est devenue un groupement hiérarchique de lignées obéissant au premier-né des ascendants, au chef de la lignée directe. Ce chef de la famille est seul qualifié pour la représenter ; il conclut en son nom les alliances matrimoniales qui maintiennent une union avec les familles traditionnellement associées. Pour manifester qu'elles sont par nature stables, définitives et intégrales, ces alliances se concluent, comme jadis, à l'aide de prestations qui signifient un engagement absolu et qui confèrent des garanties durables ; le chef de famille reçoit un lot de filles suffisant pour qu'il soit assuré de posséder toujours une collaboratrice féminine dans l'exercice de son autorité domestique et pour que ses alliés n'aient point à craindre de lui voir rechercher d'autres alliances. Plus est élevé son rang social, plus on doit dépenser pour obtenir son alliance et la conserver : un protocole fixe, comme toutes les autres prestations féodales, le nombre de femmes auquel donnent droit chaque rang nobiliaire et l'étendue de chaque influence seigneuriale. Comme le régime féodal ne va point sans un certain jeu des [57] allian-

¹⁵⁹ Le mot qui signifie cocher, conduire en char (**229**) est le même qu'on emploie pour exprimer les rapports sexuels. Etant donné l'état des études étymologiques en chinois, je me borne à noter le fait, sans essayer d'en rien conclure. On notera que, seule, la Suivante attend à la porte de la chambre nuptiale, XXXVIII ; le cocher n'est point mentionné : mais les glossateurs ont l'air de croire qu'il reste auprès d'elle. S'il n'en était pas ainsi, ce serait le seul moment des cérémonies où la symétrie n'est pas conservée : au dernier moment, il se révèle que le cocher n'est qu'un figurant.

¹⁶⁰ Voir un ensemble de faits symétriques dans Reports of the Cambridge Anthropological Expedition to Torres Straits, p. 237 et 241 sqq.

ces, et comme le chef de famille garde pour lui les femmes qu'il reçoit et ne les partage plus avec ses parents, le nombre de ces femmes est limité à deux sœurs. Pour les seigneurs dont l'influence rayonne dans toute la confédération, toutes les branches familiales dispersées dans les différents pays concourent à l'alliance et trois d'entre elles lui fournissent un lot d'épouses. Dans chacun de ces lots figure une nièce, fille du frère aîné, qu'on envoie pour signifier que l'alliance sera conservée lorsque le pouvoir passera à la génération inférieure.

Le chef de famille est revêtu d'une autorité qui rend sacré tout ce qui l'approche ; ce qu'il s'approprie ne peut être qu'à lui. Ses frères, qui le respectent à l'égal d'un père, n'osent plus exercer les droits secondaires qu'ils possédaient dans le droit ancien sur l'épouse de l'aîné : les règles anciennes qui les écartaient d'elle comme d'une fiancée prennent l'allure d'interdits catégoriques. La femme est tellement associée au pouvoir cultuel du mari, tellement destinée à former avec lui un couple d'ancêtres, que l'on voit, en dépit de mœurs humaines, tenter de s'établir la coutume de la sacrifier à la mort du mari ¹⁶¹ ; elle doit, en tout cas, garder le veuvage : le lévirat est interdit.

La sœur cadette vient d'ordinaire avec l'aînée épouser le mari commun ; elle tient la place de la première épouse à la mort de celle-ci. Mais on voit commencer la coutume de garder dans la maison natale la cadette trop jeune pour servir d'épouse ¹⁶² ; elle est engagée au mari de l'aînée par le seul fait du mariage de celui-ci avec sa sœur : ce sont les débuts du sororat, qui deviendra un fait juridique indépendant seulement au moment où les épousailles des deux sœurs se feront par des contrats successifs, tels que le premier prédétermine le second. La liberté plus grande des alliances matrimoniales rend possible, au moins pour les nobles ordinaires, la conclusion d'un second mariage dans une famille autre que celle dont venait la première épouse ; les droits de cette famille à ne point voir rompre l'alliance conclue amènent à considérer que la deuxième femme est simplement substituée à la première et qu'elle garde à l'égard de la famille de celle-ci les mêmes devoirs que sa devancière. Telle est l'origine du succédané de sororat pratiqué de nos jours.

¹⁶¹ Cf. XIX et Li Ki, I, p. 226.

¹⁶² Cas de Chou Ki, cf. II.

[58]

La polygynie sororale et le sororat
dans la Chine féodale

VI. Conclusion

Influences des usages polygyniques sur l'histoire des institutions domestiques

[Retour à la table des matières](#)

Si le primitif mariage de groupe s'est transformé en polygynie sororale et non en polyandrie fraternelle, c'est parce que l'avènement d'une autorité domestique de type seigneurial, en même temps qu'elle plaçait les cadets dans la situation de vassaux de l'aîné, conférait à celui-ci le droit exclusif de disposer des femmes fournies en garantie par la famille alliée. Celle-ci, d'autre part, et cet aspect inverse est important, avait tout avantage à placer auprès du chef de famille toutes celles de ses enfants qu'elle envoyait pour représenter son influence. Si le grand nombre d'épouses fait éclater la gloire du mari, le prestige de la femme et celui de sa famille dépend de l'abondance de suivantes ¹⁶³. Un seigneur n'avait pas à demander aux familles seigneuriales portant le même nom que celle où il prenait femmes de lui fournir les suivantes réglementaires ¹⁶⁴. Elles venaient spontanément ¹⁶⁵, le terme rituel est significatif (230). C'était un devoir de solidarité entre familles de même nom que fournir de suivantes celle de leurs filles qui se mariait. Les suivantes étaient les auxiliaires de l'épouse principale et formaient avec elle un groupe solidaire, s'entr'aidant, défendant les mêmes intérêts ¹⁶⁶. Par ce côté la polygynie sororale a exercé une grande influence sur l'histoire de la famille chinoise, y conservant les effets de la parenté de groupe, dont elle était elle-même une conséquence, même après l'apparition de la parenté individuelle.

¹⁶³ Cf. III *j*.

¹⁶⁴ (231). Cf. III *d*.

¹⁶⁵ Cf. III.

¹⁶⁶ Cf. XXVIII et XXIX.

Par l'effet de la polygynie sororale, le gynécée conserve une homogénéité incomparable, le gynécée (232) ou plutôt la famille, car la place des hommes est au dehors (233), dans les occupations de la vie publique ¹⁶⁷. La femme principale y jouit d'une autorité [59] naturelle qu'elle doit à son rang d'aînée ; elle dirige les autres femmes dans leurs travaux et en toutes choses : elle est leur Dame (234) comme le mari est un Seigneur domestique. Si celui-ci a une autorité princière, les huit suivantes forment à la femme une cour de vassales organisée hiérarchiquement. L'épouse exerce une autorité directe sur sa nièce et sa cadette ; elle commande toutes les autres nièces et cadettes par l'intermédiaire des deux suivantes principales. Dans la cour royale, la reine commande aux trois princesses qui dirigent chacune trois femmes du troisième rang, lesquelles ont autorité sur trois femmes du quatrième rang, etc.

De cette autorité seigneuriale de la femme principale dérive son pouvoir maternel. Le bon ordre qu'elle établit dans le gynécée est le principe des maternités heureuses de toutes les suivantes. C'est ainsi que, grâce à la fécondité que ses suivantes devaient à son bon gouvernement, T'ai Tseu ¹⁶⁸ eut cent fils. On considère la Dame (235) comme la mère véritable, comme la matrone (236) de la famille ; la maternité réelle n'est pas une cause véritable de parenté. Non seulement le deuil que les enfants doivent porter pour la matrone est bien plus important que celui qu'ils prennent pour leur mère naturelle ¹⁶⁹, mais au cas où, par dérogation aux usages polygyniques, les deux femmes n'ont pas les mêmes parents, la seule maternité juridique peut créer un lien entre les enfants et les grands-parents paternels ; tous, quelles que soient leurs mères, ne portent que le deuil des parents de la matrone ¹⁷⁰. Les principes de la parenté de groupe continuent à dominer si fortement la vie du gynécée que, peut-on dire, les sentiments maternels n'y prennent

¹⁶⁷ Je ne puis qu'indiquer ici un fait de haute importance : l'unité de la partie féminine de la famille s'oppose à une espèce de dualité qui divise les parents mâles, les agnats, en deux groupes (voir ce qui a été dit plus haut de l'ordonnance du temple ancestral). Ce fait sociologique doit être rapproché d'un autre : il semble qu'anciennement la succession au pouvoir se soit faite par le mariage. Chouen épousa les filles de Yao, puis lui succéda. Ce sont des femmes, K'ai yuan, Kien Ti qui sont à l'origine des dynasties. La parenté fut d'abord utérine. Il semble que l'unité familiale ait été surtout représentée par la dynastie que formaient les maîtresses de maison : les mères s'efforçaient toujours de marier leur fils dans leur famille natale.

¹⁶⁸ Voir *Che king*, Commentaires des pièces du *Tcheou nan*.

¹⁶⁹ Cf. STEELE, II, p. 37.

¹⁷⁰ Cf. STEELE, II, pp. 35 et 39.

point cet aspect exclusif et jaloux qui semble leur caractéristique naturelle. Les auteurs ¹⁷¹ affirment que posséder trois épouses de la même famille est un bien parce que, si l'une d'elles a un enfant, il y a trois personnes pour en prendre soin, chacune aussi bien que si elle l'avait enfanté elle-même. Et ceci n'est pas une affirmation de juriste pressé de justifier un usage. C'est un fait. Nombreuses sont les anecdotes historiques ¹⁷² où l'on voit une mère confier son [60] enfant à son aînée ou à une suivante mieux en cour : c'est que le prestige de toutes les femmes est intéressé à la maternité de chacune d'entre elles ; un enfant est un principe d'influence dont tire indistinctement profit tout le groupe de femmes ¹⁷³. Dans un gynécée recruté par la polygynie sororale, la maternité n'est point une occasion de sentiments exclusifs et de discorde : elle ne le devient que lorsque les règles de la polygynie ne sont plus respectées et qu'elle se transforme en polygamie : alors se montrent de terribles rivalités maternelles ; mais, et cela est significatif, ce n'est point la mère naturelle qui se montre toujours la plus âpre ¹⁷⁴ à lutter pour son enfant, c'est le plus souvent la femme principale du groupe de la mère, ou celle à qui les circonstances ont donné le plus d'autorité.

Les ethnographes s'étonnent souvent, et les ethnographes chinois modernes tout les premiers, à constater que les usages polyandriques ou polygyniques n'entraînent point de jalousie ¹⁷⁵. Au contraire, pour les anciens auteurs chinois, le plus grand mérite de l'institution était d'empêcher la jalousie ¹⁷⁶. Les sentiments naturels de deux sœurs mariées au même époux ne leur permettent point de devenir jalouses l'une de l'autre. Il suffit pour éviter les conflits sexuels que, par l'autorité de la Dame, l'ordre du gynécée soit respecté, c'est-à-dire que chacune des épouses obtienne exactement du mari les faveurs auxquelles son rang lui donne droit. Chacune des femmes connaît d'avance, par la place qu'elle occupe dans le lot des suivantes, tout ce que sera sa vie sexuelle, si la surveillance de la femme

¹⁷¹ *Po hou t'ong*, « Mariage ».

¹⁷² Par ex. XII.

¹⁷³ Un ethnographe chinois note un fait symétrique : chez les Kou Tsong, qui pratiquent la polyandrie, les enfants sont communs à tous les maris. *B. E. F. E.O.*, VIII, 373.

¹⁷⁴ Cf. XII. Voir l'histoire tout au long, dans SMT, IV, 68.

¹⁷⁵ Les frères, mariés à une même épouse, chez les Kou Tsong « ne se querellent ni se battent ». *B. E. F. E.O.*, VIII, 373.

¹⁷⁶ *Po hou t'ong*, « Mariage ».

principale s'exerce comme il se doit. On peut voir, à lire les réglementations ¹⁷⁷ de la vie sexuelle d'un gynécée, telles que les auteurs chinois nous les ont conservées, que le devoir conjugal y est conçu d'une façon stricte ; aucune possibilité n'est laissée ni aux femmes ni au mari de s'abandonner aux caprices de la passion ; le rapprochement sexuel est considéré comme une obligation maritale qui ne laisse place à aucun jeu : chaque femme doit approcher du mari au jour convenable et à l'heure prescrite ; la fréquence, la date, la pompe ¹⁷⁸ de ces rapprochements sont fixées par un protocole [61] impérieux. De même qu'il n'y a point de choix libre dans le mariage, il n'y a point de caprice dans la vie matrimoniale. Dans leurs rapports entre elles, comme dans leurs rapports avec l'époux, les femmes sont tenues d'obéir à une hiérarchie qui leur paraît trop naturelle, puisqu'elles ont appris à la respecter dès l'enfance, pour permettre l'essor d'aucun sentiment personnel.

Tout change dès que les règles de la polygynie sororale ne sont plus respectées. Les femmes venues de familles différentes ne forment plus un corps homogène ; il n'y a plus entre elles une hiérarchie naturelle et qui s'impose à leur cœur ; elles ne sont plus des aînées ou des cadettes habituées dès le jeune âge à obéir ou à commander ; elles représentent les intérêts de familles diverses ; elles ont chacune l'attrait d'une éducation particulière et d'une race différente. Entre elles se posent des questions de préséance et de prestige, et chacune est armée à sa manière pour tenter de triompher de l'autre. C'est alors le règne des querelles de gynécée qui ne sont en somme que des conflits d'influence familiale et le retentissement dans la vie privée des querelles publiques, résultats de l'instabilité des alliances seigneuriales. En même temps que les seigneurs épousent dans diverses familles pour accroître le rayonnement de leur prestige, ils cherchent à donner un prestige plus grand à leur autorité par la manifestation de leur luxe : ils se fournissent d'un harem splendide ; ils s'entourent d'une cour éclatante de femmes ; on leur donne et ils achètent des concubines, en grand nombre et les plus belles possible. Celles-là ne sont pas capables, comme les épouses des âges où l'on se conformait aux rites ¹⁷⁹, d'attendre dans la retraite du gynécée le temps fixé pour approcher du seigneur : rien ne les retient d'user de leurs charmes pour séduire le maître ; elles cherchent à plaire, à faire naître un amour pour leur personne, une passion nourrie

¹⁷⁷ Cf. XLIV.

¹⁷⁸ Voir *Fêtes et chansons*, n° LXVII.

¹⁷⁹ Voir *Fêtes et chansons*, commentaires du n° XXXIX.

de sentiments particuliers, qui sera exclusive et qui provoquera la jalousie. Dans la poésie de cour, éclore dans les harems somptueux, apparaissent des sentiments personnels, absents de la vieille poésie populaire : ils correspondent à l'apparition des drames passionnels déjà fréquents dans les hautes classes de la noblesse. Et pourtant, même aux temps de l'anarchie féodale, l'influence des principes sur lesquels reposait la polygynie sororale continuait à se faire sentir et, dans son fond, le lien matrimonial déterminait si peu de sentiments personnels et exclusifs que les épouses continuaient à se charger d'introduire, [62] sous leur patronage, auprès de leur mari, les femmes nouvelles qu'on leur offrait ¹⁸⁰.

La possibilité qui était laissée aux Nobles de se marier plus d'une fois fut apparemment l'origine d'une vie passionnelle dans les classes moyennes de la société chinoise : en effet, les seuls accents personnels qu'on trouve dans les pièces poétiques qui ne sont point des poésies de cour, ce sont des épouses délaissées pour une épouse nouvelle qui les font entendre. Mais, précisément parce que cette poésie personnelle resta sans développement, il est à présumer que la vie passionnelle ne prit jamais grande importance : en fait, la vie de ménage ne cessa pas d'être réglée comme aux temps anciens ; ce que l'on continua d'aimer chez sa femme, ce fut sa famille et l'alliance qu'elle apportait, si bien que, de nos jours encore, il est fréquent qu'un mari, heureux en ménage, s'il devient veuf, croie remplacer sa femme en en prenant la sœur – et nous fournisse ainsi la démonstration que les sentiments impliqués par l'antique organisation domestique et conservés par le tour que donne à la vie conjugale l'institution de la polygynie sororale, sont demeurés assez puissants pour déterminer des retours à l'usage dont ils expliquent l'origine.

¹⁸⁰ C'est par l'intermédiaire de l'épouse principale que Wou Kouang introduit sa fille auprès du roi Wou Ling. Cf. XX.

[63]

ÉTUDES SOCIOLOGIQUES
SUR LA CHINE

COUTUMES
MATRIMONIALES DANS
LA CHINE ANTIQUE¹⁸¹

[Retour à la table des matières](#)

Je voudrais grouper ici les renseignements ¹⁸² que l'on peut tirer du *Che king* sur les formes anciennes et populaires du mariage chez les Chinois ¹⁸³. Avant de reprendre la question pour mon compte, je montrerai comment les auteurs chinois l'ont comprise ; j'indiquerai les raisons du peu de succès de leurs recherches ; je dirai par quelle méthode et avec quels secours on peut essayer de faire mieux. Par ce procédé, on verra de quelle manière il est possible d'utiliser les travaux de la critique chinoise. En outre, et bien que mon intention ne soit pas de faire une étu-

¹⁸¹ Article paru dans le *Toung-pao*, vol. XIII, Leyde, 1912.

¹⁸² Je renverrai toujours pour le *Che king* à la traduction du P. COUVREUR. Elle a le très grand mérite de donner l'interprétation traditionnelle. Je cite les commentaires d'après l'édition classique. Je donne, pour qu'on y retrouve les pièces, la section à laquelle elles appartiennent et leur numéro d'ordre. J'ai utilisé les travaux modernes contenus dans les collections (1-2) HTKK et HTKKSP. J'ai pris le texte du petit calendrier des Hia dans les chap. 573-578 du HTKKSP.

¹⁸³ Sauf sur quelques points, pour préciser, ou établir des transitions, j'ai laissé de côté, tout ce qui dans le *Che king* se rapporte aux usages aristocratiques. Je crois qu'à l'époque où ces chansons ont été recueillies, une conception particulière du mariage existait déjà dans les classes nobles, celle que nous connaissons par les rituels et que les auteurs chinois croient être primitive (voir plus loin).

de d'histoire littéraire, on pourra, chemin faisant, saisir au vif certains procédés de la chanson populaire et l'on aura quelque idée des conditions dans lesquelles elle est née.

*
* *

C'est surtout pendant les mois d'automne et d'hiver que l'on rencontre dans les villes de la Chine ces cortèges de palanquins, l'un rouge, l'autre vert, de musiciens, d'insignes, de lanternes, qui sont les pompes nuptiales du pays. Naturellement une théorie justifie la pratique : comme le mariage, les deux saisons choisies ressortissent à la catégorie yin ; on sait qu'il faut éviter les contaminations et ne pas faire une chose yin à une époque yang.

Or il y a une tradition rituelle d'accord avec la coutume. Le texte principal se trouve dans le Kia yu : « Quand se dépose la gelée blanche, les travaux des femmes sont achevés et les mariages peuvent se faire. Quand les glaces fondent, commencent les travaux des champs et la cueillette des feuilles de mûrier ; c'est [66] alors que les rites nuptiaux touchent à leur fin ¹⁸⁴. » Le commentaire précise le sens et donne les garants du Kia yu. Ce sont deux passages du Che king, dont un seul est expressément rappelé dans le texte : « Quand l'homme s'en va chercher femme, c'est avant que les glaces ne soient fondues » ¹⁸⁵ et « je te prie de ne pas te fâcher, l'automne sera le moment » ¹⁸⁶. Le commentaire les complète par un texte du Rituel des Tcheou ¹⁸⁷ et il explique que le neuvième mois, où se dépose la gelée blanche, était le début de la saison du mariage, et qu'elle se poursuivait un peu après le commencement des travaux rustiques. « Quand on est arrivé au deuxième mois, les travaux des champs sont déjà commencés ; c'est alors qu'on réunit les garçons et les filles non mariés ; la saison des mariages sans rite ¹⁸⁸

¹⁸⁴ (3). Le commentaire est de Wang Sou.

¹⁸⁵ *Che king pei fong*, n° 9, Couv., p. 38.

¹⁸⁶ *Che king wei fong* (4), n° 4, Couv., p. 67.

¹⁸⁷ Nous allons revenir sur ces textes.

¹⁸⁸ La traduction que je donne du caractère (8) est provisoire. C'est celle qui me paraît correspondre à l'idée que se faisait de ce mot le commentateur cité (voir p. 89 et 90).

finit ce mois-là. » Ainsi la saison nuptiale déborderait sur le printemps et irait d'un peu après l'équinoxe d'automne à un peu après l'équinoxe de printemps ¹⁸⁹.

Or, si l'on examine les passages cités et leurs commentaires, on constate que de nombreux auteurs chinois y ont vu tout autre chose. Notamment le plus illustre des commentateurs, Tcheng Wang-tch'eng ¹⁹⁰, donne le deuxième mois de printemps comme l'époque même des mariages.

Et cette seconde tradition vaut qu'on s'y arrête ; car, si les mariages se font aujourd'hui en hiver ou en automne, ce n'est ni à l'hiver ni à l'automne qu'est liée l'idée d'amour, mais au printemps, et presque toujours dans les textes littéraires elle est évoquée par le caractère (5).

Quels sont les textes de Tcheng ? Le principal est celui auquel faisait allusion le commentaire du Kia yu, un texte du Tcheou li, section (6). Une des attributions du fonctionnaire nommé l'Entremetteur (7), était, au deuxième mois du printemps, d'ordonner la réunion des filles et des garçons. Pour le commentaire du Kia yu il s'agit là de l'extrême fin de la saison des mariages, et de mariages spéciaux ; pour Tcheng, c'est l'époque privilégiée des unions matrimoniales. Et il l'explique : « Au milieu [67] du printemps le yin et le yang s'unissent ; pour accomplir les rites du mariage, on obéit aux saisons. » Or, l'usage signalé par le Tcheou li est confirmé par le petit calendrier des Hia : « Au deuxième mois on réjouit en grand nombre les garçons et les filles. » Et c'est encore au deuxième mois, quand reviennent les hirondelles, que se fêtait, dit le Yue ling, le dieu des mariages (9) le grand Entremetteur.

Entre ces deux théories, les écrivains chinois se partagent et leur querelle remplit les commentaires d'un bon nombre de pièces du Che king : il y a peu de chants d'amour ou d'hyménée dans le Kouo fong dont Tcheng et son principal adversaire Wang Sou n'interprètent quelque passage en faveur de leur thèse.

Envisagées du point de vue des commentateurs, ces chansons sont avant tout des compositions morales. Et il ne saurait en être autrement puisque Confucius les admit dans son anthologie.

¹⁸⁹ Il faut rappeler que les saisons chinoises ne commencent pas aux équinoxes et aux solstices, mais que ces dates en marquent le milieu.

¹⁹⁰ Tcheng Wang-tch'eng mérite sa réputation. Nous verrons qu'il est le commentateur qui a eu le sens le plus vif du problème ; il a compris que les rites du mariage se divisent en deux groupes séparés par un long espace de temps.

Mais quelle en est la morale ?

En Chine, la moralité publique est une fonction gouvernementale. L'ordre parmi les hommes, comme l'ordre dans la nature, sont l'effet du tao tö, de la vertu, du mana, de l'influence efficace de l'empereur. Mais l'empereur délègue de la vertu à l'impératrice et, gardant le tao et lui laissant exercer le tö, il lui confie le département de la moralité sexuelle. La vertu de l'impératrice, c'est de n'être pas jalouse : dès lors, outre que les enfants des autres femmes de l'empereur lui font à elle-même une nombreuse postérité, l'ordre règne dans le gynécée et dans les relations des sexes ; et les hommes et les femmes de l'Empire s'unissent en temps voulu en de réguliers mariages. Mais si le couple princier est incapable d'exercer sa mission civilisatrice (10), si le prince est sans vertu, sa femme, qui ne peut avoir qu'une vertu de délégation, ne peut propager les bonnes mœurs : alors hommes et femmes s'unissent sans règles ou laissent passer le temps du mariage.

Tel est le thème que Mao Tch'ang, le plus ancien des commentateurs du Che king, expose en de nombreuses préfaces. Je cite la plus nette : c'est celle de la sixième pièce du Tcheou nan ¹⁹¹. Cette poésie montre, dit-il, « l'influence de l'impératrice : elle n'était pas jalouse ; aussi les garçons et les filles s'unissaient en temps voulu en de réguliers mariages et il n'y avait pas de célibataires dans l'État ».

Mais que veut dire se marier en temps voulu (11) ou laisser passer le temps du mariage (12) ? S'agit-il de l'âge des époux ou de la saison des mariages ?

[68]

Il se trouve dans le Li ki des textes du genre de ceux-ci : « Un homme à trente ans est dit tchouang (robuste) ; il est marié » ¹⁹² et « Quand une fille a vingt ans elle se marie ¹⁹³ ». Or ces textes sont interprétés de façons différentes. Pour le Kia yu et Wang Sou, vingt ans et trente ans sont l'âge limite qu'il est interdit de dépasser. Pour Tcheng, c'est à vingt ans précis, à trente ans précis qu'on se ma-

¹⁹¹ COUV., p. 10.

¹⁹² *Li ki, Kiu li*, COUV., I, p. 8 (14).

¹⁹³ *Li ki*, « Nei tsö », COUV., I, p. 676 (15).

riaient ¹⁹⁴. Quoi qu'il en soit, les hommes à trente ans passés portaient le nom désobligeant de célibataires (13).

Ceci posé, Wang Sou et les siens raisonnent ainsi : Laisser passer le temps du mariage, c'est ne pas se marier, les filles avant vingt ans, les garçons avant trente ans. Ils insistent sur le fait que Mao Tch'ang, dans la phrase citée plus haut, affirme que, par l'influence de l'impératrice les mariages se faisant quand il convient, il n'y avait plus de célibataires. Puis ils reviennent au texte du Tcheou li dont Tcheng fait état et en rapprochent un passage immédiatement antérieur : l'Entremetteur des Tcheou « ordonne aux garçons de trente ans de prendre femme, aux filles de vingt ans de prendre mari ». Et ils formulent ainsi leur thèse : Les mariages se contractaient en automne et en hiver ; en fin de saison, s'il restait des jeunes gens de vingt et trente ans non mariés, on les unissait d'autorité, in extremis, au deuxième mois de printemps.

Mais la théorie de Tcheng n'est infirmée en rien. Pour lui, laisser passer le temps du mariage (16), c'est en laisser passer la saison ; mais puisque, d'autre part, on doit se marier à vingt et trente ans précis, c'est aussi, en conséquence, laisser passer l'âge où l'on doit se marier. Et son opinion peut se formuler ainsi : au deuxième mois du printemps, l'Entremetteur officiel, qui possédait l'état civil, dressait la liste des jeunes gens en âge et leur ordonnait de se marier. Il ne reste pour embarrasser Tcheng K'ang-tch'eng que le vers du Che king « l'automne sera le moment » mais, commentant un autre passage ¹⁹⁵, il écrit : « au huitième mois le yin et le yang s'unissent, on commence à procéder [69] aux rites du mariage : on annonce le choix, on demande le nom » ¹⁹⁶. Ainsi, pour lui, les rites matrimoniaux se divisent en deux groupes ; les uns se font à l'équinoxe de printemps, les autres à celui d'automne, aux époques favorables où le yang s'unit au yin.

¹⁹⁴ On peut voir de quelle prudence il est besoin pour utiliser les notes des commentateurs : chacun d'eux a une théorie, et l'interprétation qu'il donne d'un texte particulier est solidaire de celle qu'il a adoptée pour un groupe fort important de textes, souvent très différents ; pour se rendre compte des faits, il faut donc grouper ces interprétations de détail et retrouver la théorie de chaque école de commentateurs. *Ce n'est qu'à cette condition qu'on peut utiliser pour l'interprétation des textes et leur traduction les travaux de la critique chinoise.*

¹⁹⁵ La 9^e pièce du *Pei fong*, COUV., p. 38. Voir plus loin p. 76.

¹⁹⁶ On reconnaît la théorie formulée plus haut. Les deux rites sont les deux premiers des fiançailles.

Et le problème n'avance pas. Aussi les auteurs modernes sont-ils embarrassés, et tranchent-ils la question, brutalement. Ils remarquent dans le Tsouo tchouan de nombreux exemples de mariage en toutes saisons. Ils notent un texte du Li ki ¹⁹⁷ où il est prescrit d'informer le prince du mois où l'on se marie. Ils concluent que l'on se mariait pendant tout le cours de l'année, sauf, peut-être, parmi le peuple ¹⁹⁸. Et ils passent.

*
* *

Voilà où nous laissent les commentaires.

Il est difficile d'être juste pour les commentateurs chinois. Ils sont objectifs, clairs, précis, et, sans le moindre développement littéraire, nous font comprendre des textes ardues. Ils lèvent toutes les difficultés de lexique ou de syntaxe et ils font avec une érudition très sûre des rapprochements profitables.

Mais ce sont des philologues bornés. Tout au texte, ils sont incapables d'observation. Ils n'ont point l'idée que la coutume pourrait éclairer l'écrit ¹⁹⁹. Ils pensent au contraire que les usages doivent se régler sur leurs textes.

Or, ce sont eux qui interprètent ces textes devenus avec le temps difficiles et obscurs : ils sont des jurisprudents. Et il y a parmi eux des écoles : Tcheng, qui vit à une époque de reconstitution rituelle, interprète strictement. Wang Sou appartient à l'école libérale ; il concilie les textes avec le désir moderne de laisser plus de jeu aux actions humaines ²⁰⁰.

Même ils sont théoriciens et ont leur métaphysique : l'auteur du Kia yu, tout comme Tcheng K'ang-t'cheng, déduit son opinion [70] sur l'époque des mariages de la conception qu'il se fait du yin : et du yang.

¹⁹⁷ *Li ki, Kiu li*, COUV., I, p. 31.

¹⁹⁸ J'ai déjà dit que je fais aussi la distinction entre les usages nobles et populaires. Je n'ai pas à tenir compte des textes du *Tsouo tchouan* puisqu'il ne s'agit ici que des coutumes populaires.

¹⁹⁹ On en verra un exemple plus loin, p. 78.

²⁰⁰ Dans le *Kia Yu*, le duc Ngai de Lou s'étonne que les rites ordonnent d'attendre 20 et 30 ans pour se marier. Confucius lui explique que c'est mal comprendre et que les rites fixent l'âge limite et non l'âge obligatoire du mariage.

Voilà bien des raisons de se méfier de leurs interprétations. La plus grave est qu'ils sont historiens et moralistes.

Ils sont fâcheusement historiens. Ils ont la rage de dater et de tout transformer en anecdotes historiques qu'ils rapportent à un personnage bien connu des annales impériales ou seigneuriales. Et, pour montrer que telle chanson blâme ou loue tel prince, ils n'hésitent pas à en expliquer les vers par un symbolisme des plus contournés ²⁰¹.

Mais surtout ils sont moralistes. Bien que leurs légendes soient pleines de héros civilisateurs, l'idée confucéenne que tous les péchés contre les rites sont le résultat d'une décadence ne les abandonne jamais ²⁰². Et comme une des prescriptions les plus strictes de leur morale est la séparation des sexes entendue rigoureusement et à la manière des hautes classes de la société de leur temps, ils sont incapables de voir dans les anciens usages de la moralité sexuelle autre chose que des aberrations momentanées, explicables historiquement.

Puisque les commentateurs sont impuissants, à nous expliquer les mœurs dont les chansons du Che king sont les témoignages, comment ferons-nous pour les comprendre ?

Il nous faut reprendre l'étude du Kouo fong. Nous déterminerons le sens littéral des pièces qui nous intéressent, en utilisant les travaux lexicologiques et syntaxiques de la critique chinoise. Mais ce sens littéral une fois établi, nous n'oublierons plus que nous n'avons affaire qu'à de braves chansons populaires. Si le sens aujourd'hui en est obscur, c'est que la langue et les mœurs ont changé ; mais quand on les chantait dans les villages de la vieille Chine, elles étaient claires pour tous. Nous laisserons donc de côté tout le symbolisme difficile à quoi oblige l'interprétation officielle et nous nous en tiendrons au sens le plus simple ; or, régulièrement, c'est l'interprétation la plus simple qui se trouvera la plus riche et la plus suggestive.

²⁰¹ Voir par exemple les commentaires de la 9^e chanson du *Pei fong* ; on en trouvera plus loin quelques-uns.

²⁰² Les auteurs chinois croient à un sentiment inné de la morale : les hommes ne pèchent contre les rites que lorsque l'état social est mauvais. En même temps ils croient fermement que la civilisation s'est répandue peu à peu et que c'est l'action gouvernementale qui a tiré les hommes de l'état sauvage.

Dans les chansons populaires de tous les pays, certaines associations d'idées reviennent constamment. Si l'on fait bien attention au balancement, des couplets et aux correspondances des [71] vers, il est facile de dégager ces thèmes ; en confrontant entre elles les chansons, il est possible d'en apercevoir le sens. Nous dégagerons ainsi quelques données positives ²⁰³.

Seulement il est à craindre que ces données soient peu nombreuses. Confucius a singulièrement émondé ce recueil de chansons !

*
* *

Heureusement nous trouverons un secours dans la comparaison. Le colonel Bonifacy et M. Beauvais ont publié dans le Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient d'excellentes notes sur les coutumes des Lolo du Tonkin et des aborigènes de la région de Long-tcheou ²⁰⁴. Or, il est très légitime d'essayer de comprendre les anciennes mœurs chinoises à l'aide de celles des populations qui vivent sur le territoire de la Chine ou sur les confins. Ce qu'on nous apprend du mariage chez les t'ou jen (17) de Long-tcheou, ou sur le culte funéraire des Lolo, nous montre que leurs coutumes sont apparentées de très près aux coutumes chinoises. Il semble même que ces peuples aient dû adopter anciennement la civilisation de la vieille Chine et qu'ils en aient conservé les usages avec plus de fidélité que les Chinois n'ont fait. La comparaison s'impose donc.

²⁰³ Pour le travail que je veux faire il est nécessaire que le rythme de la chanson chinoise (qui seul décèle les correspondances) soit conservé dans la traduction. J'ai donc traduit en phrases de 6 ou 8 syllabes françaises les vers de 3, 4, ou 5 caractères. La densité du chinois ne rend pas le travail facile. Je n'ai pas hésité pour me tirer d'affaire à employer la syntaxe raccourcie de nos vieilles chansons. La physionomie que cela donne à la traduction est loin de trahir celle de l'original. Mon principe est donc de traduire vers pour vers. Je n'ai dédoublé le vers chinois que lorsque je pouvais le faire sans cacher aucune correspondance, et quand la clarté et le rythme de la traduction française le rendaient nécessaire ; j'ai soigneusement fait passer dans mon texte les retours d'expressions qui indiquent que deux vers se font pendant.

²⁰⁴ BONIFACY, Etude sur les coutumes et la langue des Lolo et des La-quá du haut Tonkin, *B. E. F. E. O.*, VIII, p. 531 et suiv. Voir aussi les notes à la traduction des « Barbares soumis du Yunnan », *ibid.*, p. 333 et suiv.

BEAUVAIS, Notes sur les coutumes des indigènes de la région de Long-tcheou, *B. E. F. E. O.*, VII, p. 265 et suiv. Voyez aussi T'ANG TSAI-Fou, Le mariage chez une tribu aborigène du Sud-Est du Yun-nan, *T'oung pao*, 1905, p. 596-598.

Or, ici et là, nos informateurs nous apprennent que des rites sexuels du printemps coexistent normalement avec une réglementation fort stricte du mariage, qui rappelle de très près les rites chinois.

À Long-tcheou, nous retrouvons l'usage de l'entremetteur, des pa-tse, des rites divinatoires, des cadeaux ; on prend de multiples précautions pour transporter la fiancée chez le fiancé ; après le mariage, la jeune femme vit recluse pendant trois jours avant [72] d'aller saluer ses beaux-parents. Il semble donc que le mariage soit un événement redoutable et qu'on ne puisse pas sans danger réunir deux sexes qui doivent vivre séparés.

Et cependant M. Beauvais constate que les mœurs sont fort libres. Et il cite un passage significatif d'un auteur chinois. « Les jeunes gens et les jeunes filles de cette région aiment à se promener par couples en chantant des chansons. Cette coutume est loin d'être recommandable ; elle n'en est pas moins pratiquée dans toute l'étendue de la province de Yue si (Kouang-si). » Et ailleurs : « Chaque année, durant la troisième ou quatrième lune, les jeunes gens et les jeunes filles des différents villages se réunissent pour chanter des chansons à couplets alternés. Les gens des villages voisins viennent, en apportant des provisions, assister à ces sortes de concours. Chaque rassemblement ne comprend pas moins de mille personnes toutes âgées de vingt ans environ. Les indigènes prétendent que, si ces réunions étaient interdites ou empêchées par une cause quelconque, les moissons de l'année ne pourraient arriver à maturité, et de nombreuses maladies épidémiques s'appesantiraient sur ces régions ». Et M. Beauvais ajoute : « Ces réunions sont souvent prétexte à accordailles. En chantant des chansons à couplets alternés, le jeune homme et la jeune fille qui se font vis-à-vis se déclarent mutuellement leur amour. Il faut avouer que ces réunions donnent lieu à des scènes d'une grande licence. Souvent les couples qui se sont découvert un penchant mutuel s'égarent dans les buissons voisins ou dans les herbes de la jungle pour y prendre les arrhes du futur mariage. Les mandarins chinois n'ont jamais pu interdire pareille coutume. Leur interdiction eût amené à bref délai un soulèvement du pays. »

Ainsi ces rites agraires servent de prélude au mariage et, loin d'être condamnés par la morale publique, ils semblent nécessaires à la prospérité de l'État.

Passons aux Lolo. Eux aussi font usage de l'entremetteur, mais seulement après que les jeunes gens se sont accordés. Le mariage apparaît si plein de danger

qu'on simule un enlèvement de la fiancée et que les époux commencent par coucher à part. Chez les Man Khoangh, les fiançailles, qui préparent à cet acte si grave, sont fort longues et les fiancés ne doivent pas se parler. Chez les La-quá, en principe, une jeune fille enceinte hors mariage est tuée.

Et cependant les jeunes gens vont chanter sur la montagne. Le premier mois tout entier est consacré aux amours ; et c'est une grande fête. Les chansons alors chantées sont dialoguées ; le colonel Bonifacy en donne deux exemples : ce qu'ils ont de plus [73] remarquable, c'est que chaque chanteur considère son partenaire comme un étranger. Et, en effet, au moins chez les La-quá, les jeunes gens d'un même village ne chantent point ensemble. Un ethnographe chinois attribue la même coutume aux Moso (B. E. F. E.-O., VII, 371) : « Quand un couple a chanté avec harmonie, il va s'unir dans les vallées des montagnes ou dans la profondeur des forêts. »

Ici, on ne nous dit pas expressément que ces unions champêtres sont des accordailles. Mais le colonel Bonifacy insiste sur le fait que des couples du même village ne chantent pas entre eux ; il y voit une trace d'exogamie entre clans devenus territoriaux (B. E. F. E.-O., VII, 336). Les réunions printanières sont donc bien des rites du mariage.

Ainsi, chez ces populations, les fiancés se choisissent en des joutes de chants d'amour et les accordailles consistent en rites sexuels qui accompagnent une fête agraire du printemps. Et cela n'empêche pas que les mariages ne soient précédés de tout un ensemble de pratiques destinées à atténuer les effets redoutables du rapprochement des sexes.

*
* *

Nous voici armés pour lire les chants amoureux du Che king.

Commençons par la dernière des chansons ²⁰⁵ du Tcheng fong (Couvreur, p. 101) et ne tenons pas compte de la préface qui y voit une satire et qui explique la

²⁰⁵ Il se trouve que la première traduction que je donne est celle où je parais le plus infidèle à mes principes. Voici pourquoi : La chanson se compose de deux couplets de quatre vers et d'un refrain de huit vers. Le refrain est très dense, très riche en faits ; de plus ces huit vers ne sont pas distribués en deux groupes de quatre vers mais en trois groupes ; le premier (deux vers) donne le début du chant dialogué, le deuxième (trois vers) nous montre les jeunes filles qui insistent, le troisième (trois vers) nous conte délicatement la partie essentielle

débauche des jeunes gens et des chansons par d'incessants troubles militaires ²⁰⁶
(21).

La Tchenn avec la Wei
Viennent à déborder ;
Les gars avec les filles
Viennent aux orchidées.
[74]

*

Les filles les invitent :
– « Là-bas si nous allions » ?
Et les gars de répondre
– « Déjà nous en venons » !

– « Voire donc mais encore
Là-bas si nous allions ?
Car, la Wei traversée,
S'étend un beau gazon » !

Lors les gars et les filles
Ensemble font leurs jeux.
Et puis elles reçoivent
Le gage d'une fleur.

*

* *

La Tchenn avec la Wei
D'eaux claires sont gonflées ;
Les gars avec les filles
Nombreux sont assemblés.

*

Les filles..., etc.

de la fête. J'ai donc rendu chacun de ces trois groupes, par un groupe de quatre phrases. On constatera que les parallélismes d'expression sont quand même conservés (« là-bas si nous allions »). J'ai supprimé le mot cueillir au quatrième vers pour insister sur le caractère **(18)** qui établit la correspondance avec le premier vers. J'ai précisé d'après les commentaires le sens des deux **(19)**.

²⁰⁶ Seul un commentateur moderne fait remarquer que, puisque Tchenn lui-même rapproche les réunions champêtres que décrit la chanson du texte connu du *Tcheou li*, c'est qu'elles sont parfaitement normales et régulières, HTKK, chap. 335, p. 18 r^o **(20)**.

Le parallélisme, deux à deux, des vers des couplets nous indique que la cueillette en commun des orchidées est liée à la crue des rivières. Elle a lieu, dit le commentaire, au milieu du printemps à la fonte des glaces. Alors les jeunes gens non mariés, émus par le printemps, vont cueillir une fleur odorante et se livrer à la débauche.

Mais que signifie cette fleur odorante ? Un texte cité dans le dictionnaire de K'ang-hi, au mot (22) et à l'occasion de cette chanson, nous dit qu'elle avait le pouvoir de détruire les pestilences et d'écarter les mauvaises ²⁰⁷ influences. Quels dangers veut-on donc écarter ?

Les commentaires identifient la plante (23) et la plante (24). Or le petit calendrier des Hia nous apprend qu'on recueillait cette dernière, au cinquième mois, et les Commentaires font voir qu'on la portait à la ceinture (25). En effet, au chapitre « Nei tsö » du Li ki nous voyons que les femmes mariées et les jeunes filles, même les [75] garçons qui ne sont pas, hommes faits, portaient suspendus à la ceinture des sachets de parfums ²⁰⁸. Or au même chapitre il est dit, parmi les précautions rituelles que prend une concubine avant de coucher avec son maître, qu'elle doit attacher à sa ceinture un sachet de parfums. Il n'y a pas de doute sur la signification de la cueillette ; garçons et filles se munissent de la plante odorante afin d'écarter les dangers qu'ils s'en vont courir,

Ainsi gardés, ils se provoquent en vers alternés. Les commentateurs chinois remarquent que les filles ont l'initiative et qu'elles insistent. Les garçons se décident. Les couples vont s'isoler par delà la rivière, et font acte de mari et de femme. Puis on se sépare et les garçons font cadeau aux filles de la fleur (31), ce qui sert à lier amitié.

Il est difficile d'identifier la fleur (32), mais le rôle qu'elle joue est clair, surtout, si l'on rapproche ²⁰⁹, comme le font les auteurs chinois, le caractère (33) du

²⁰⁷ Dans- une autre pièce amoureuse (*Kouo fong*, section Tchenn, n° 2, COUV., p, 145), les jeunes gens se donnent aussi une plante odorante (26) dont : il est dit (voir *HTKKSP*, chap. 428, à cette pièce) qu'on s'en sert pour faire descendre les divinités.

²⁰⁸ Ces sachets se nomment (27) pour les femmes (COUV., *Li ki*, I, 622) et (28) pour les jeunes filles (COUV., I, 624). La concubine (COUV., *Li ki* ; I, 661) se purifie, se rince la bouche, lave ses vêtements, etc., et (29) attache le sachet). Cf. la deuxième strophe de la 8^e chanson du *Wei fong*, COUV., 73 « est-ce que je manque de parfum et d'eau ? mais pour quel maître me parer ? (30). »

²⁰⁹ Voir *H T. K. K, S. P.*, chap. 423 aux notes sur la pièce en question.

caractère (34) qui n'en diffère que par la clef de la soie : elle donne, l'idée de lier et (35) signifie convention. Notre fleur est donc celle qui sert de gage ²¹⁰. Si les garçons la donnent aux filles, c'est en vertu de la convention (36) qu'ils viennent de conclure ; elle est le signe des accordailles ; les jeunes gens ont lié amitié, ou encore, selon d'autres expressions parallèles, lié parenté, lié parole (37), et toutes ces expressions signifient se fiancer. Mais il faut noter que, cette fleur donnée, les jeunes gens se séparent et qu'on l'appelle la plante des séparations (38).

Ainsi les jeunes gens du pays de Tcheng, comme les t'ou jen et les Lolo se réunissent en grand nombre et, après avoir chanté ensemble, s'en vont, en guise d'accordailles, s'unir au milieu des champs. Ils ne vont point « dans la profondeur des forêts », mais sur les beaux gazons « d'au delà la Wei », et si j'ai traduit, en insistant, (39) « la Wei traversée », c'est que le passage de la rivière, est un des thèmes, des chansons amoureuses du Che king, le plus-important et le plus significatif.

[76]

La chanson ²¹¹ « jupe troussée », de la même section Tcheng, rappelle aux commentateurs je ne sais quel incident de politique seigneuriale. Lisons-la simplement : « Si vous m'aimez, – jupe troussée je passerai la Tchenn. – Si vous ne m'aimez pas, – n'y a-t-il pas d'autres hommes ? – O le plus fou de tous les jeunes fous ! – Si vous m'aimez, – jupe troussée, je passerai la Wei..., etc. » Je demande comment l'on peut trouver dans ces vers autre chose que la chanson provocante d'une jeune fille. Surtout, si l'on a lu les deux pièces que je traduirai maintenant. L'une est la 9^e du Pei fong (Couvreur, p. 38) et les commentateurs affirment qu'il y est question d'un adultère seigneurial (41).

La courge a des feuilles amères
et le gué de profondes eaux.
Aux fortes eaux troussiez les jupes !
Soulevez-les aux basses eaux !

²¹⁰ Une jolie chanson qui s'appelle la vierge sage (40) (la 17^e du *Pei fong*, COUV., p. 49), nous fait sentir l'importance de ce gage d'amour : « Plante qui viens des pâturages – étrange et belle en vérité – ta beauté, ce n'est point la tienne : – tu es le don d'une beauté, ». Cette pièce me suggère que le don du gage pourrait bien être mutuel, contrairement à l'opinion de Tcheng-K'ang-tch'eng que j'ai suivi pour traduire la chanson précédente.

²¹¹ Treizième chanson du *Tcheng fong*, COUVREUR, p. 96.

Voici l'eau du gué qui vient haute
 et la perdrix qui fait son chant.
 Hautes eaux les essieux ne mouillent;
 perdrix cherche un mâle en chantant.

Oies sauvages qui se répondent,
 c'est sitôt le soleil paru !
 Quand l'homme s'en va chercher femme,
 c'est avant les glaces fondues !

Le batelier appelle, appelle !
 Les autres passent : moi, nenni
 Les autres passent : moi, nenni
 Moi, j'attendrai le mien ami ²¹².

Pour Tcheng K'ang-tch'eng la scène se passe à l'automne parce que la courge a des feuilles amères. Cette opinion est inadmissible ; ce n'est pas en automne que la perdrix cherche à s'accoupler ²¹³ ; c'est au printemps, à la saison même où l'eau [77] des rivières vient haute et où les jeunes filles la passent avec leurs amis.

Pourquoi donc parle-t-on de la courge ? C'est certainement une allusion à la calebasse (42) nuptiale qui, séparée en deux moitiés, sert de coupe aux époux ²¹⁴. Et ce rappel d'un détail du rituel des noces n'est pas le seul de la chanson. L'oie sauvage est offerte, en effet, le Yi li confirme le fait, à diverses cérémonies des fiançailles, sitôt après le lever du soleil. C'est seulement le jour des noces que le

²¹² Pour se convaincre des méfaits de l'interprétation morale, on n'a qu'à comparer la traduction du P. COUVREUR, qui a fidèlement suivi la tradition, à la mienne qui est littérale. Le développement est pourtant clair. « Voici que vient la crue des rivières et je passerai l'eau, avec l'ami de mon choix, en soulevant ma jupe, ou en la troussant si l'eau vient plus haute, ou bien en voiture, ou même en bateau. » Les vers 7 et 8 sont les plus maltraités par l'interprétation traditionnelle.

²¹³ La correspondance deux à deux des vers du deuxième couplet indique nettement que le chant de l'oiseau et la crue des rivières sont des événements liés, contemporains. Le premier et le deuxième vers commencent tous deux par (48) « voici que... et que ».

²¹⁴ Les commentateurs n'ont pas aperçu l'allusion – le mot pourtant est le même (voir le commentaire de Tcheng au (49) du Yi li). Aussi ce qu'ils ont voulu expliquer, ce n'est pas la courge, mais les feuilles amères. Ils croient que l'on veut dire : la courge est inutilisable ; en effet, ajoutent-ils, si elle a des feuilles amères, on ne peut la manger ou s'en servir pour la natation. S'il faut absolument expliquer ces feuilles amères, je dirai : la calebasse ayant encore ses feuilles amères, on ne peut l'utiliser aux noces ; le temps des noces n'est pas venu. Mais je préfère voir dans l'expression, comme dans celle « oies sauvages qui se répondent » une espèce d'épithète homérique.

fiancé offre l'oie rituelle au crépuscule du soir ²¹⁵. Pour Tcheng, « quand l'homme s'en va chercher femme » (43) doit aussi s'entendre d'une cérémonie des fiançailles (44) où l'on prie de fixer la date du mariage. Le vers est difficile. Le caractère (45), qu'on identifie à (46), désigne, normalement, la pompe nuptiale, et a, normalement, la fiancée comme sujet. Par exemple, on dit fréquemment ²¹⁶ dans les chansons d'hyménée (47) : cette fille va à la maison du fiancé, cette fille se marie. Pour expliquer le mot, il faut lui donner ici une valeur causative : et comprendre, dit Tcheng K'ang-tch'eng, (51), faire en sorte que la jeune fille vienne chez soi. Mais alors le mot a l'air de perdre son sens technique et sa précision. Aussi Tcheng voit-il dans le vers une allusion non à la pompe nuptiale mais à une des cérémonies des fiançailles. Il semble donc que le vers parle simplement des démarches par lesquelles on prépare un mariage : aussi l'ai-je traduit : quand l'homme s'en va chercher femme ²¹⁷.

[78]

Un autre vers fait difficulté : « la perdrix cherche un mâle en chantant ». Le caractère (52) désigne normalement le mâle d'un quadrupède ²¹⁸. Les commentateurs se sont jetés sur ce sens ; et le P. Couvreur traduit d'après eux « la faisane crie et pour compagnon on lui cherche un quadrupède ». De ce sens, évidemment, on peut tirer de belles réflexions morales. Mais c'est ne pas apercevoir que ce 8^e vers correspond au 16^e. La jeune fille comme la perdrix cherchent à s'accoupler ;

²¹⁵ Voir *Yi li* (50). L'expression « qui se répondent » fait voir une des raisons qui, pour les Chinois, expliquent que les oies sauvages aient été choisies comme présent de noces : ces oiseaux voient, disent-ils, par couples, la femelle un peu en arrière, comme il convient, et quand le mâle crie, elle répond. Le P. Couvreur traduit fort bien en latin *consona voce*, mais il fait un contre-sens en français : (à la voix harmonieuse), cf. COUV., p. 5.

²¹⁶ Voir la traduction de la chanson qui suit, et aussi, par exemple, la chanson I du *Chao nan*, COUV., p. 16.

²¹⁷ On a vu que c'est de ce vers que s'autorise le *Kia yu*. Il importe quelque peu à l'hypothèse que nous formulerons qu'il ne s'agisse pas de la pompe nuptiale ; car nous la plaçons à l'automne. L'opinion de Tcheng K'ang-tch'eng nous est donc précieuse : il ne le gênait en rien de voir là une allusion à la pompe nuptiale, car pour lui les mariages se font précisément à l'époque que désigne le vers suivant « avant que les glaces ne soient fondues ». Il est donc significatif que de l'emploi syntaxique du mot (53) il ait déduit qu'il ne s'agissait pas de la pompe nuptiale, mais d'un rite antérieur, préparant le mariage.

²¹⁸ Remarquons que le caractère symétrique (54) s'emploie d'une poule. Voir COUVREUR, *Dictionnaire*.

de même que la jeune fille qui chante la chanson attend un ami, de même la perdrix « cherche un mâle en chantant » ²¹⁹.

En fait, nous nous trouvons ici en présence d'un nouveau thème des chansons d'amour : celui du chant des oiseaux au printemps. Le chant du loriot, particulièrement, est lié aux rites nuptiaux. « Le loriot vole, – ses ailes sont tes » ²²⁰. Et ailleurs : « Les journées de printemps s'attédisent ; « voici que chante le loriot ²²¹. » Le chant du loriot signale le printemps dans les vieux calendriers. Au deuxième mois de printemps, dit celui des Hia, « voici que chante le loriot ». Et le Yue ling : « La pluie commence à tomber, le pêcher commence à fleurir, le loriot chante ²²². »

Ainsi, avant de s'aller débaucher dans les champs, disent les auteurs chinois, les jeunes filles rappelaient dans les vers de leurs chansons les rites nuptiaux, et, vraiment, cela ne s'expliquerait guère si les réunions printanières ne leur avaient point paru des rites, tout aussi obligatoires que les autres.

La chanson n° 9 du Tcheou nan ²²³ est plus difficile à comprendre avec précision. Elle a pour titre « l'étendue de la rivière Han » et la préface nous dit que la vertu aussi s'étend loin ; grâce à celle, du roi Wen qui a transformé les principautés du midi, au confluent de la rivière Han et du Yang tseu, les jeunes gens ne violent plus les rites. Si les commentateurs étaient moins moralistes et plus observateurs, ils auraient pu savoir ce qu'un [79] ethnographe chinois nous apprend, à propos des P'o yi qui n'aiment point les filles vierges ²²⁴ : « De même que dans le pays du confluent du (Yang-tseu) kiang et de la rivière Han, ils leur laissent toute liberté de se promener (cf. le troisième vers de la chanson) et ne leur défendent de sortir qu'à l'âge de la puberté. »

²¹⁹ Il faut entendre dans leur force les caractères (55) qui se balancent ; pour traduire en toute rigueur, il faudrait dire ; la perdrix cherche le mâle qui fera la paire avec elle – j'attends l'ami qui fera la paire avec moi. On trouve (au n° 5 de la I^{re} section du Siao ya) le vers : (56) (l'oiseau) cherche son compagnon en chantant. Le mot (57) est employé dans notre chanson à propos de la jeune fille, les mots (58) à propos de la perdrix.

²²⁰ N° 3 du *Pin fong*, COUV., p. 167.

²²¹ No 1 du *Pin fong*, COUV., p. 160. Cf. *Siao ya*, « Lou ming », n° 6.

²²² COUV., *Li ki*, I, p. 310. Notons en passant, à propos du pêcher, que la floraison des arbres est aussi un thème des chansons d'amour. Voir le n° 6 du *Tcheou nan*, COUV., p. 10.

²²³ COUVREUR, p. 13.

²²⁴ B. E. F. E. O., VIII, p. 338.

– Voici donc la chanson (59) :

Vers le midi sont de grands arbres,
on ne peut sous eux reposer ;
près de la Han sont promeneuses,
on ne peut pas les demander.

La Han est tant large rivière,
on ne peut la passer à gué ;
Le Kiang est tant immense fleuve,
on ne peut en barque y voguer.

Tout au sommet de la broussaille,
j'en voudrais cueillir les rameaux ;
Cette fille qui se marie,
j'en voudrais nourrir les chevaux.

La Han...

Tout au sommet de la broussaille,
j'en voudrais cueillir les armoises ;
Cette fille qui se marie,
j'en voudrais nourrir les poulains.

La Han...

Ici, encore, comme dans la chanson de la Courge, le thème printanier du passage de la rivière est intimement uni à des rappels d'usages nuptiaux, tels que celui des chevaux du char de la mariée. J'ai cependant l'impression que cette chanson est plutôt un chant d'hyménée qu'un chant printanier ; il me semble que, comme dans la première chanson du Chao nan (Couv., p. 16) où revient aussi le vers « cette fille se marie » (60), le thème principal est le cortège de la mariée. Si j'ai raison, nous avons ici la contre-partie de la chanson précédente : un chant nuptial où sont rappelés, sans la moindre gêne, les rites du printemps.

Quoi qu'il en soit, nous trouvons dans cette pièce deux nouveaux thèmes : celui des bosquets au sud des villes et celui des fagots d'herbes ou de branchages.

Il semble que c'était de préférence à l'est ou au sud des murailles, sur des terres (61) ombragés que les jeunes gens se [80] donnaient rendez-vous. Cela appa-

raît dans la 1^{re} et la 2^e chanson du Tch'en fong (Couv., p. 145), dans la 15^e et surtout la 19^e chanson du Tch'eng fong (Couv., p. 97 et 100). On dansait à ces réunions, qui avaient lieu par une belle matinée, on allait en bandes se promener, on chantait et l'on finissait par s'offrir des fleurs, et nous savons ce que cela veut dire.

Le thème des fagots apparaît plutôt dans les chants d'hyménée : il est particulièrement net dans la 5^e chanson du T'ang fong ²²⁵ qui s'appelle « le fagot lié ». Il n'est pas facile de voir à quoi ce thème correspond ²²⁶ : allusion à la provende des chevaux ? aux flambeaux nuptiaux ? Ces explications ne satisfont guère.

Faudrait-il voir dans le fagot lié un symbole du contrat matrimonial ? (On se rappelle l'emploi du mot *lier* dans les expressions (62) qui signifient se fiancer.) Cela serait possible, puisque les fagots et la hache qui sert à les couper sont associés fréquemment à l'idée d'entremetteur ²²⁷.

Mais je croirais volontiers que ce symbolisme est récent et j'ai plus de penchant pour une autre hypothèse. On a vu dans la chanson traduite que de l'armoise était cueillie. Or l'armoise n'est pas une plante vulgaire ; on l'emploie dans le culte des ancêtres ²²⁸. D'autre part, c'est un usage chinois de suspendre aux maisons que menace quelque influence maligne un bouquet de plantes efficaces. Enfin c'est une coutume, bien connue des ethnographes, que les habitations où se passe un événement redoutable, un accouchement par exemple, sont mises en interdit et signalées par quelque objet convenu. Ainsi les anciens Chinois suspendaient-ils à la porte de l'accouchée des flèches ou une serviette ²²⁹. Les fagots protégeraient-ils et signaleraient-ils la maison nuptiale ²³⁰ ?

²²⁵ COUVREUR, p. 120. Voir plus loin p. 35, n. 3.

²²⁶ Voir ce qu'en disent les commentateurs modernes *H. T. K. K. S. P.*, chap. 426, à la chanson que je viens de citer.

²²⁷ Voir *Ts'i fong*, n° 6, COUV., p. 107 ; *Pin long*, n° 4, COUV., p. 170 et *Siao ya, sang hou*, n° 3, COUV., p. 293.

²²⁸ *Chao nan*, n° 2, COUV., p. 17.

²²⁹ *Li ki*, « Nei tsö », COUV., I, p. 663.

²³⁰ Je trouve une espèce de confirmation dans les deux emplois du mot (64) qui désigne ces fagots d'herbe ou de bois. Pour dire qu'un jeune homme du peuple est déjà âgé (le contexte fait voir que cela veut dire majeur et *par conséquent en âge de se marier*), on dit qu'il peut porter un fagot (65) (*Kiu li*, COUV., I, p. 98). D'autre part, quand un officier s'excuse de ne pas participer à la cérémonie religieuse du tir à l'arc, il dit : « Un tel à l'impureté du fagot porté » (*Kiu li*, COUV., I, p. 73). Ce texte est complété par un texte du *Kiao t'ö cheng* (COUV., I, 585) : Un officier invité à tirer de l'arc s'excuse en alléguant une impureté (66) : selon le sens qu'a l'arc suspendu » (à la naissance d'un enfant).

[81]

Venons-en à la chanson 12 du Chao nan (Couvreur, p. 26) (63).

La biche morte est dans la plaine ²³¹ ;
 d'herbe blanche enveloppez-la ! ²³²
 Le printemps est au cœur de la fille ;
 bon jeune homme, demandez-la !

Dans la forêt sont les arbustes ²³³ ;
 la biche morte est dans les champs ;
 enveloppez-la d'herbe blanche ²³⁴ !
 La fille est un pur diamant ²³⁵ !

Tout doux, tout doux, point ne me presse !
 Ma ceinture, n'y touche pas * !
 Ne t'en va pas faire de sorte,
 surtout, que mon lévrier aboie ²³⁶ !

Remarquons tout de suite l'emploi du mot printemps ; il est très voisin de celui qu'en font les auteurs modernes. Mais le commentaire précise : avoir le printemps dans son cœur, c'est rêver au second mois de printemps, saison des amours.

Dès lors, le sens de la chanson apparaît bien. Le printemps et ses fêtes sont passés ; la jeune fille invite son ami à la demander à ses parents, (69), à leur faire la présentation rituelle de la double peau de cerf, et avant que ces rites ne soient accomplis, elle se refuse au jeune homme trop pressé.

²³¹ Je traduis par biche un caractère qu'on définit « espèce de cerf timide ». Je garde le mot biche au 60 vers ; tous les commentateurs sont d'accord : ces animaux désignent tout simplement le cerf dont la peau est un présent rituel.

²³² Le (67) du (68) qui décrit la présentation des peaux de cerf ne parle pas de l'herbe dont on les enveloppait.

²³³ Reconnaissons en passant le thème des fagots.

²³⁴ Les commentateurs attribuent même sens à (70) et à (71).

²³⁵ J'ai rendu (72) jade et (73) serviette par des équivalents, afin de faire sentir, à peu près, la signification qu'ils ont en chinois, et que leur traduction littérale ne fait point paraître.

* *Ibidem.*

²³⁶ Je dédouble ce vers afin de rendre le (74) qui marque un si joli mouvement dans le vers chinois.

J'ai rendu par ceinture un mot qui exactement signifie serviette. C'est une pièce tellement importante du costume féminin qu'on la suspend à la porte pour signifier qu'une fille est née ²³⁷. Au jour du mariage, la mère de la fiancée la lui attachait à la ceinture ²³⁸. Le Yi li nous apprend que c'était au moment de lui donner les suprêmes instructions ²³⁹. Et la gouvernante de la jeune femme, quand les deux époux s'étaient dévêtus, la lui [82] rendait ²⁴⁰, car, dit le commentaire, elle s'en servait « pour se purifier ». « Ne touche pas à ma serviette » signifie donc : le moment n'est pas venu de la nuit nuptiale ²⁴¹.

Nous retrouvons une situation analogue, plus développée, dans une jolie romance, mais impossible à rendre en français, qui est une complainte de la mal mariée, et qui s'intitule : le Rustre ; c'est la 4^e du Wei fong (75) (Couvreur, p. 67). Elle se compose de 6 laisses de 10 vers, dont je traduis les deux premières, qui nous racontent un mariage paysan.

« Un rustre à l'air simple – venait troquer sa toile pour du fil. – Il ne venait pas troquer sa toile ; – il venait pour m'enjôler. – Avec lui je passai la K'i, – et j'allai jusqu'au tertre Touen. » –

« Je ne veux pas retarder le moment ; – mais tu n'as pas d'entremetteur ; – je te prie de ne pas te fâcher ; l'automne sera le moment. » –

« Je montai sur un mur croulant – et je regardai vers Fou kouan. – Tant que je ne vis rien vers Fou kouan, – je pleurai toutes mes larmes. – Quand je le vis vers Fou kouan, – alors de rire et de parler. » –

« Consulte la tortue, consulte l'achillée – et si le sort n'est pas mauvais, – viens t'en avec ta voiture, – nous y porterons mon trousseau. »

Les faits contés dans la deuxième laisse se passent à l'automne, mais à quelle époque ceux de la première ?

²³⁷ Li ki, « Nei tsö », COUV., I, 663.

²³⁸ Pin fong, n° 4, COUV., 167.

²³⁹ Yi li, La mère dispose la ceinture et attache la serviette (76).

²⁴⁰ Yi li (77).

²⁴¹ C'est à cause des derniers vers que cette fille « qui a la pureté du jade » est qualifiée de « fille chaste » par les Commentateurs. Je le veux bien : mais dans le même sens que la jeune fille de la chanson citée p. 75, n. 3 est appelée « vierge sage ». Qu'elles vivent dans la retraite et qu'elles observent les rites qui leur défendent de s'unir, avant l'automne, à leurs amis, cela n'empêche pas qu'elles ne se rappellent les réunions de printemps ni qu'elles n'y aient échangé des fleurs.

Pour Tcheng K'ang-tch'eng, c'est au quatrième mois de l'année que l'on commençait à vendre les fils de soie. Tcheng s'appuie sur le Yue ling : or, il y est dit que c'est seulement au quatrième mois que l'éducation des cocons est terminée. L'impôt qu'on lève alors est un tribut en cocons. De plus, il est ici question de pièces tissées : et le Yue ling nous dit qu'elles n'étaient prêtes pour la teinture qu'au troisième mois de l'été. Il faut cependant que la scène de cette première strophe se passe assez longtemps avant l'automne puisque la deuxième nous décrit une longue attente.

En fait, un texte du (78) cité au caractère (79) dans le [83] Dictionnaire du P. Couvreur, nous apprend que l'on vendait du fil de soie nouveau dès le deuxième mois. De plus, la deuxième chanson du Tch'en fong (COUV., p. 145) nous dit que les filles cessaient de filer pour aller aux réunions printanières. Mais ce qui, pour moi, donne, la date avec certitude, ce sont les 5^e et 6^e vers : « avec lui je passai la K'i – et j'allai jusqu'au tertre Touen ». Si l'on se rappelle ce que signifient le thème du passage de la rivière – qui revient encore à la 4^e laisse ²⁴² – et celui des réunions sur les tertres ombragés, l'hésitation n'est pas possible.

C'est au printemps, quand cessent les travaux d'intérieur, quand le peuple sort des maisons et se disperse, que doit se faire le colportage. Les jeunes gens des villages voisins ²⁴³ se rencontrent alors. Notre jeune fille a écouté les propositions (80) d'un jeune étranger et l'a suivi à une réunion printanière ; puis il leur faut se séparer ; il leur faut laisser passer l'été ; alors le jeune homme pourra demander la fille à sa famille en lui envoyant un entremetteur ²⁴⁴. L'automne est attendu avec impatience, mais l'ami est fidèle à ses promesses, les sorts sont favorables, et la jeune fille monte dans la voiture nuptiale.

²⁴² Une autre chanson de la mal mariée rappelle de manière analogue le passage de la rivière ; et, ce qui est significatif, on y voit reparaître les expressions, mêmes des chansons de la courge et de la rivière Han (*Pei fong*, 10., COUV., p. 30).

²⁴³ On se rappelle que les La-quá de même village ne chantent pas ensemble ; c'est une conséquence de la règle d'exogamie.

²⁴⁴ Comme chez les Lalo, l'entremetteur n'est pas un marieur qui assortit les couples. Il est l'ambassadeur d'une famille à l'autre. Tchong dit : (82). Mais, avant, les jeunes gens s'entendent. Une chanson du *Ts'i fong* (COUV., 107) marque bien le procédé : les jeunes gens avertissent les parents de leurs intentions, puis l'entremetteur est envoyé.

Outre que l'on voit bien dans cette chanson que les libres accordailles printanières sont suivies, à l'automne venu, des rites classiques du mariage, elle a le grand mérite de rappeler notre attention sur le rythme de la vie agricole.

On sait que le Kia yu y insistait : « quand se dépose la gelée blanche, les travaux des femmes sont terminés et les mariages peuvent se faire ; quand les glaces fondent, commencent les travaux des champs et la cueillette des feuilles de mûriers ; c'est alors que les rites nuptiaux touchent à leur fin ». Il suffit, en effet, de lire le Yue ling pour apercevoir dans la vie sociale des Chinois des variations saisonnières très marquées. Les deux dates critiques sont les périodes qui suivent le milieu de l'automne et le milieu du printemps. Elles sont indiquées dans le calendrier agricole par le dépôt de la rosée et celui du givre. Et l'une de ces dates (81) est aujourd'hui encore l'un des 24 termes de l'année chinoise. Or, c'est [84] un thème des chansons d'amour et d'hyménée que le dépôt de la rosée. C'est au moment où la rosée commence à se déposer sur les plantes des champs, que les jeunes filles font « la rencontre » de leurs amants ²⁴⁵ ; mais quand la rosée est trop abondante sur les chemins, il y a un empêchement tel aux rites nuptiaux qu'il peut s'invoquer en justice ²⁴⁶.

Donc le cycle agricole était inauguré par une grande fête champêtre où, comme chez les Lolo et les t'ou jen, se contractaient les fiançailles. Puis, les champs une fois fécondés ²⁴⁷, les travaux rustiques commençaient et, les hommes aux champs, les femmes aux vers à soie, c'était la séparation des sexes, à la paysanne. Mais quand, vers le neuvième mois, la gelée blanche se dépose, les travaux cessent ²⁴⁸, tout le monde rentre dans les maisons, le grillon se cache sous le lit ²⁴⁹ ; les sexes se trouvent réunis, et les mariages sont consommés.

²⁴⁵ Voir *Tcheng fong*, n° 1, COUVREUR, p. 101.

²⁴⁶ Voir *Chao nan*, n° 6, COUVREUR, p. 20. Sur le dépôt de la rosée et de la gelée blanche, voir aussi la pièce n° 4 du *Ts'in fong*, COUV., 137.

²⁴⁷ Aucun texte, et pour cause, ne nous dit que ces réunions printanières étaient destinées à assurer la fécondité du sol. Mais il n'est pas douteux qu'il y ait eu pour les anciens Chinois un lien entre les relations sexuelles et la germination des plantes. Ainsi l'impératrice garde les semences (destinées au champ impérial) dans le gynécée comme présage d'une belle descendance, et au début du printemps à la tête des femmes des 6 palais, elle fait germer les différentes graines : voir *Tcheou li*, chap. 7 : (83) et le commentaire de Tcheng (84).

²⁴⁸ *Yue ling*, COUV., I, 386. Le Hia siao tcheng indique qu'au neuvième mois on rentre le feu.

²⁴⁹ *Pin fong*, n° 1. COUV., 160, particulièrement les strophes 5, 7 et 8. Voir aussi *T'ang fong*, n° 1, COUV., 120 : le grillon domestique est lié à l'idée du repos des laborieux et aux jouissances qui marquent la fin des travaux ; le chant du grillon dans les maisons est du

Ainsi la longue saison des travaux champêtres s'étend entre les accordailles printanières et la réunion définitive des époux. Pourquoi donc ces longues fiançailles, qui séparent les fiancés ?

D'abord, elles sont une préparation qui diminue les dangers si redoutables de l'union sexuelle. Les jeunes gens se sont unis une première fois, dans une fête sacrée, sous les meilleurs auspices ; mais toutes les craintes ne sont pas dissipées. Si l'on veut sentir combien elles sont vives, qu'on se rappelle les précautions accumulées aux jours d'hyménée, qu'on songe aux lamentations des jeunes filles t'ou jen qui se considèrent comme mortes ²⁵⁰, et qu'on prenne le Li ki : on y verra qu'aux mariages « une pensée sombre et affligeante occupait les esprits » ²⁵¹ et qu'on laissait [85] dans la maison de la fiancée les flambeaux allumés durant trois nuits ²⁵² comme s'il y avait eu un mort. On comprendra alors qu'on se soit préparé au mariage par des purifications et des abstinences ²⁵³ et que la jeune fille en y songeant fût triste ²⁵⁴. Aussi fallait-il peu à peu préparer les esprits à cet acte si grave. Pour qu'un homme s'approprie définitivement une femme, le rite, si sacré soit-il, des accordailles est insuffisant ; il faut encore que les familles y consentent et que des rites publics habituent la société et les fiancés eux-mêmes à un tel changement d'état civil.

Mais aussi, l'union sexuelle en dehors des fêtes qui la consacrent, apparaît comme tellement impure qu'il n'en faut point contaminer les choses fastes comme le travail ²⁵⁵. On ne se marie point pendant la saison des travaux et, réciproquement, après le mariage on ne saurait travailler. Un fonctionnaire ne peut exercer sa charge pendant un an s'il se marie, tout comme s'il perd son père ou sa mè-

neuvième mois, la fête du repos des laboureurs du dixième ; il est dit ici : « l'année touche à sa fin » : ces difficultés de calendrier embarrassent les commentateurs : on verra comment nous en rendons compte p. 88.

²⁵⁰ *B. E. F. E. O.*, VII, p. 215-216.

²⁵¹ *Li ki*, « Kiao t'ö cheng », COUV., I, p. 611.

²⁵² *Li ki*, « Tseng tseu wen », COUV., I, p. 429.

²⁵³ *Li ki*, « Kiao L'ö cheng », COUV., I, p. 611.

²⁵⁴ *Pin long*, n° 1, COUV., p. 160. Le sentiment d'anxiété des époux s'exprime admirablement dans la pièce intitulée « le fagot lié », *T'ang fong*, n° 5, COUV., p. 124 : « En fagot sont liées les branches ; – les trois étoiles sont au ciel. – Quelle soirée que ce soir ci ! Maintenant voici mon homme, – hélas de moi ! hélas de moi ! – Comment sera-ce avec cet homme ? »

²⁵⁵ Notons, ce que nous dit le *Yue ling*, qu'après la fête des mariages, un héraut passait avec sa clochette à battant de bois : il interdisait les rapports sexuels, qui à ce moment auraient mis l'état en danger.

re ²⁵⁶. La nouvelle épouse ne doit rien faire de trois mois ²⁵⁷ : ce n'est qu'au bout de ce temps d'interdit, une saison, qu'elle est enfin assez pure pour travailler, comme pour se présenter devant les ancêtres ²⁵⁸.

Voilà pourquoi l'on se fiance au printemps et l'on se marie à l'automne.

*
* *

Ainsi, par l'analyse et le rapprochement des textes du Che king, et par l'usage de la comparaison, nous arrivons à une opinion qui diffère de celles des auteurs chinois. Nous ne nous en étonnerons pas puisque nous avons vu qu'il y a des raisons théoriques de se méfier d'eux. Mais notre interprétation recevrait une nouvelle force si nous pouvions faire sentir pourquoi, dans l'espèce, les recherches de la critique chinoise n'ont pas abouti. Comme la raison essentielle s'en trouve dans la diffusion de la morale confucéenne – ou plus exactement de la morale des [86] hautes classes féodales – nous montrerons du même coup comment se sont modifiées les mœurs sexuelles ²⁵⁹.

En premier lieu, les rites agraires populaires ont dû très rapidement passer pour des superstitions : les rituels nous parlent un peu longuement d'une seule de ces fêtes, les (85) ; encore en parlent-ils en termes fort obscurs. La centralisation féodale, puis impériale, a fait du prince le chef religieux suprême ; lui seul était chargé des rites qui rendaient les années prospères. On conçut bientôt que l'ordre de la nature ne dépendait que de sa vertu. Et les commentateurs, imbus de cette idée, ne pouvaient comprendre le sens des fêtes printanières, d'autant qu'elles se mêlaient de rites sexuels que leur morale tenait pour abominables !

En second lieu, leur idéal moral est, naturellement, celui des classes nobles. Or, on est noble quand on a des ancêtres qu'on peut célébrer par un culte, et le fond de la morale, ce sont les règles rituelles qui dérivent du culte des ancêtres. Aussi le mariage noble diffère-t-il du populaire. Il a pour fin de donner à un homme le moyen de rendre à ses pères les honneurs culturels, en lui adjoignant la

²⁵⁶ *Li ki*, « Li yun », COUV., I, p. 510.

²⁵⁷ *Che king* ; COUV., p. 42 et 113.

²⁵⁸ Le commentaire du n° 1 du *Wei fong* (86 et 87). Alors seulement l'épousée mérite pleinement le nom de « femme ». Voir la Note placée en appendice.

²⁵⁹ On trouvera sur ce point un supplément d'information dans la Note placée en appendice.

collaboratrice, qui est nécessaire. Les fiançailles, alors, sont le temps pendant lequel la jeune fille fait l'apprentissage des rites dans le temple familial ²⁶⁰. Pendant cette période elle était sévèrement recluse ²⁶¹ ; à moins de raison très grave nul n'entrait chez elle. Aussi, peu à peu, un idéal de chasteté s'élabora. Dans les classes riches rien n'obligeait les femmes à se mêler à la vie commune ; le bon ton, la règle furent que leur vie se passait dans la partie la plus reculée de la maison ; on les y gardait soigneusement ²⁶². Alors la formule de la séparation des sexes fut observée dans le sens le plus strict. La 8^e chanson du Wang fong ²⁶³ en donne magnifiquement la formule : « Vivants, nous n'aurons pas la même chambre ; et morts nous aurons un même tombeau. » L'opposition des sexes, dès l'origine, rendait redoutable l'union sexuelle on en vint à interdire tout commerce des hommes et des femmes : l'entremetteur, d'ambassadeur qu'il était, devint un apparieur ; sans son intervention un homme ne pouvait connaître d'une femme même son nom ²⁶⁴. Et la vie chaste et retirée du gynécée sembla la préparation convenable et nécessaire au [87] mariage, comme autrefois les licences sexuelles du printemps paraissaient atténuer les dangers de la réunion définitive.

Comment les commentateurs, accoutumés aux règles nouvelles, pouvaient-ils comprendre les libres fiançailles d'autrefois ?

Seulement les rites par lesquels s'unissaient les nobles, devenus plus importants parce qu'ils étaient accomplis par des personnages considérables, se retrouvaient dans le *Che king* ; il était donc naturel de penser que le mariage antique ne différait point du moderne ²⁶⁵ et les libertés printanières devaient apparaître comme des manquements aux rites.

²⁶⁰ (88).

²⁶¹ *Li ki*, « Kiu li » COUV., I, 30.

²⁶² *Li ki*, « Nei tsö », COUV., I, 659.

²⁶³ COUV., p. 83.

²⁶⁴ *Li ki*, « Kiu li », COUV., I, 30.

²⁶⁵ Par exemple lorsque les critiques chinois rencontrent des expressions telles que (89) « quand l'homme s'en va chercher femme », ils essaient aussitôt de voir auquel des rites de leur temps on peut la rapporter, et, selon qu'ils y voient un rite de fiançailles, ou la cérémonie principale, ils édifient les théories que nous connaissons sur l'époque des mariages. En fait, dans les chansons du *Che king*, l'emploi du mot (90) ou même de l'expression « cette fille se marie », ne suffit pas à prouver que le chant soit un chant d'hyménée ; rites printaniers et pompe nuptiale sont des parties importantes des rites matrimoniaux et, quand on procède à l'un de ces rites, la chanson chantée peut fort bien rappeler l'autre.

Enfin les commentateurs étaient profondément pénétrés des principes de la centralisation administrative. Cela explique leur confiance dans le Tcheou li et qu'ils s'y soient trompés. Le caractère administratif de ce texte révèle assez la basse époque de sa rédaction ; tout y est rapporté à un département spécial de l'administration impériale, à un fonctionnaire déterminé. Quand il est dit que l'entremetteur « ordonne de réunir les garçons et les filles », il est difficile de comprendre qu'il s'agit là d'une coutume ²⁶⁶ régularisée et non d'une mesure administrative ²⁶⁷. Aussi Tcheng croit-il que ce fonctionnaire de l'État-civil a pour fonction d'unir les jeunes gens en âge à l'époque favorable, et Wang Sou qu'il est chargé de veiller à ce que les célibataires récalcitrants ne se soustraient pas aux obligations matrimoniales.

[88]

Un seul problème pouvait se poser aux auteurs chinois, celui de la saison du mariage, car ils sentaient profondément qu'un calendrier est une loi qui importe à l'État ²⁶⁸.

Mais, ici encore, une cause d'erreur viciait leurs recherches. Lettrés de l'époque impériale, ils ne connaissent que le calendrier officiel, calendrier savant, à base astronomique ; philosophes, ils ont raisonné sur le yin et le yang jusqu'à faire sortir toute une métaphysique de ces classifications primitives. Or le calendrier du Che king est un calendrier agricole ²⁶⁹. Ce sont des observations paysannes qui y marquent les dates ; et les saisons ne s'y distinguent pas avec une précision abso-

²⁶⁶ La comparaison du *Tcheou li* et du *Hia siao tcheng* révèle le caractère administratif du premier. Le calendrier des Hia dit simplement « on réjouissait en grand nombre les jeunes gens et les jeunes filles ». Ce qui même peut se traduire (vu l'usage des inversions dans ce texte) « au deuxième mois de printemps, garçons et filles en grand nombre se réjouissaient ». Au contraire, le *Tcheou li* affirme l'intervention administrative (91) ou bien par parti pris de rédaction, – ou bien, plutôt, parce qu'en effet on avait régularisé administrativement une coutume impossible à détruire.

²⁶⁷ Il y en avait d'analogues à l'époque des Han. Voir le (92), *Annales principales*, sixième année de (93), éd. de Changhai, chap. 11, p. 2 v^o : quand une fille n'est pas mariée après 15 ans et avant 30 ans (ses parents doivent payer) une amende de 5 souan. D'après la loi des Ts'ing une esclave-servante doit être mariée par son maître avant 23 ans. V. p. HOANG, *Mariage chinois*, p. 226. Il y aurait beaucoup à dire sur l'idée qu'il importe à l'Etat que les filles soient mariées. Mais ce n'en est pas le moment.

²⁶⁸ C'est parce qu'il dépend du calendrier que le mariage ressortit à la juridiction d'Etat. Voir *Chao nan*, n^o 6, COUV., p. 20.

²⁶⁹ Voir *Pin fong*, n^o 1, COUV., p. 160.

lue. Le temps des travaux peut se prolonger plus loin que le neuvième mois ²⁷⁰ et les fêtes des accordailles se poursuivre un peu tard dans le printemps ²⁷¹.

En fait, c'étaient les fêtes qui marquaient les dates critiques, la fête du printemps, que nous connaissons, et celle du repos des laboureurs que le Yue ling fixe au dixième mois ²⁷². La saison de la dissémination et des travaux, celle du repos et de la vie urbaine ou villageoise, s'opposaient de la façon dont les commentateurs opposent le yin et le yang, et les époques où, pour eux, le yin et le yang s'unissent, c'étaient les points critiques, les périodes de fêtes. Mais lorsqu'on ne sentit plus le lien de ces notions primitives et du rythme social qu'elles exprimaient, quand le yin et le yang furent devenus des principes cosmogoniques, chaque école philosophique put déduire de l'idée particulière qu'elle s'en faisait une théorie pour fixer la saison du mariage, puisqu'on sentait encore qu'il dépendait du calendrier. Mais ces théories ne pouvaient rendre compte des faits dans la mesure même où les deux grands principes, vidés de leur contenu de représentations anciennes, n'étaient plus que les entités dont usait une astronomie déjà savante ²⁷³.

[89]

En déterminant comment s'expliquent les théories des écrivains chinois, nous avons appris l'histoire des variations des coutumes matrimoniales dans l'ancienne Chine. Elle peut se résumer dans celle des sens du mot (94).

Il apparaît une fois dans le Che king, dans une pièce du Wang fong ²⁷⁴. Il y est question d'un fonctionnaire en tournée qui vient au nom de l'empereur exercer l'influence civilisatrice et réformer les mœurs ; quand il arrive, les jeunes filles se

²⁷⁰ Déjà le neuvième mois est postérieur au solstice d'automne.

²⁷¹ On voit combien Wang Sou a de difficulté à soutenir sa théorie du mariage en automne-hiver (saisons yin) puisqu'il est obligé de faire commencer la saison des mariages après le solstice d'automne (près de deux mois après le début officiel de l'automne) et de la faire finir au deuxième mois de printemps, deux mois après qu'on est officiellement entré dans la saison yang.

²⁷² COUV., I, 396. Voir la description au n° 1 du *Pin fong*, strophes 7 et 8.

²⁷³ Aussi les théories de Wang Sou sont-elles plus distantes des faits que celles de Tcheng K'ang-tch'eng. Mais comme, ni pour l'un ni pour l'autre, le yin et le yang n'étaient de purs principes d'explication astronomique, il reste dans leurs spéculations assez de concret pour qu'on puisse en profiter. De *Wang Sou* et du *Kia yu* nous avons tiré l'idée que la saison du travail champêtre s'opposait à celle du repos urbain ; de Tcheng, celle de l'importance des périodes critiques.

²⁷⁴ *Wang fong*, 6^e pièce, COUV., p. 83 : « j'ai peur du seigneur ; je n'irai plus aux champs m'unir à toi ».

lamentent de ne plus pouvoir rejoindre les garçons. Il s'agit bien ici des réunions printanières, et le mot (95) signifie s'unir dans les champs. D'ailleurs, si l'on peut avoir confiance dans l'étymologie, celle de (96), un homme dans les herbes (97), serait significative.

Dans le Tcheou li, à une nuance près, le sens est le même après avoir indiqué la mesure que l'entremetteur prend, au deuxième mois, d'unir les garçons et les filles, le texte ajoute : « (alors) il n'est pas défendu de s'unir dans les champs » ²⁷⁵. Mais on sent la défaveur.

Dans le Li ki, le mot se trouve au « Nei tsö » ²⁷⁶ : une jeune fille à vingt ans est mariée... « si elle a été demandée en mariage, elle est épouse ; si elle s'est mariée sans rites, elle est concubine ». Le sens est ici d'une union inférieure conclue sans rite, sans entremetteur surtout, et qui ne produit pas les effets du véritable mariage.

Enfin, dans les préfaces de Mao Tch'ang et pour les commentateurs, le mot désigne les rapports débauchés des jeunes gens.

*
* *

Il ne me reste, pour conclure après ces analyses, qu'à présenter les faits d'ensemble.

Au deuxième mois de printemps, aussitôt que le yang de retour ramène les hirondelles et la chaleur, dès que, sur les plantes des champs, la rosée remplace la gelée blanche, lorsque la glace se met à fondre et que vient la, première crue des rivières, quand les fleurs précoces poussent dans les coins humides et que les oiseaux chantent et cherchent à s'accoupler, – alors, les hommes sortent de leurs maisons, les filles cessent de filer, et les garçons, de village en village, colportent la toile tissée. Émus par le printemps, [90] garçons et filles s'en vont en bande, à l'est ou au sud des murailles, danser sur quelque tertre bien exposé, à l'ombre des arbres. Puis, le long des rivières gonflées, dans les prairies basses, ils s'en viennent cueillir la fleur odorante qui est un encens capable d'écarter les puissances

²⁷⁵ Cette phrase ferait volontiers croire à une coutume régularisée ; les réunions dans les champs n'étaient plus permises qu'à une époque administrativement déterminée.

²⁷⁶ COUV., I, p. 676.

malignes et que l'on porte dans un sachet pendu à la ceinture. Filles et garçons chantent et se provoquent et se choisissent. Jupes troussées, on passe la rivière ; les couples s'isolent et, les commentaires parlent ainsi, font acte de mari et de femme. Alors, les filles reçoivent des garçons la fleur que l'on donne quand on se sépare, comme gage d'une réunion prochaine. Et les accordailles sont faites.

Mais je crois bien qu'il leur fallait passer l'été séparés, chacun dans son village. A l'automne, les parents avertis envoient un entremetteur ; au soleil levant, l'oie sauvage est offerte, puis la double peau de cerf ; et, au jour favorable fixé par la tortue ou les bâtonnets d'achillée, lorsque la mère a noué la ceinture de la fiancée et y a attaché la serviette rituelle, la jeune fille monte, à la nuit tombante, dans la voiture nuptiale, et va boire avec son époux aux deux moitiés de calebasse.

Ainsi les mariages se font lorsque le froid force les hommes à quitter les champs et à se retirer dans les maisons, dont ils bouchent les fentes et où ils rentrent le feu. Et les accordailles se font à la saison des semailles et ce sont des unions dans les herbes au moment où les plantes poussent et pour les faire pousser, sans doute, comme on croit encore au Kouang-si. À cette saison favorable, la vertu magique de quelque parfum suffisait à écarter tout danger des unions sexuelles, sanctifiées par la fête même dont elles étaient l'acte essentiel, et, après l'interdit estival, il ne fallait plus que quelques rites pour rapprocher définitivement les époux.

Mais chez les nobles, gens à mana, gens à ancêtres, l'union de deux enfants de familles dont la personnalité est puissante est d'une autre gravité que celle des gens de rien. Pour la consacrer, il faut des rites solennels qui atténuent l'opposition des sexes et dont la force mystique mette l'épousée en état de collaborer au culte familial. Tandis qu'au milieu des champs les fiancées paysannes coopéraient au renouveau, auprès des autels domestiques les fiancées nobles s'initiaient au culte qui rend les ancêtres immortels. La licence sexuelle préparait les unes, une sévère claustration les autres, au mariage redoutable.

Mais la vertu de l'empereur se propagea et pénétra les mœurs du peuple. En même temps que les rites impériaux assuraient à eux seuls la prospérité de la nature, le vulgaire apprit des seigneurs les règles de la vie domestique. Des fonctionnaires en [91] tournée veillèrent à ce que les sexes vécussent séparés, selon l'usage noble, et à ce que maris et femmes ne fussent réunis qu'à la mort ; car la mort

supprime les différences sexuelles et met l'épouse au rang des ancêtres. L'union paysanne, dans les champs, ne fut plus considérée comme un rite de mariage, et le nom dont on la nommait servit à désigner l'union avec les concubines du dernier rang. Les fêtes du printemps passèrent pour d'immorales et grossières pratiques ; tout au plus, en resta-t-il, au deuxième mois, le mariage, en foule et par ordre, des célibataires trop vieux.

Et maintenant, les commentateurs expliquent que, s'il se trouve des chansons printanières dans le *Che king*, c'est que Confucius, pour inspirer aux princes le dégoût du vice, voulut y admettre des chants obscènes. Encore les y a-t-il admis et nous pouvons, dans son anthologie qui passe pour savante ²⁷⁷, saisir la poésie populaire à sa source même, quand elle naît des fêtes sacrées.

Note sur les rapports entre les usages nobles et les usages populaires

Il y aurait lieu d'insister sur la double lune de miel dans les familles nobles. Je ne puis le faire ici : il s'agit d'un usage seigneurial et il ne peut être exposé qu'après l'analyse du chapitre du mariage du *Yi li* et de nombreux passages du *Li ki*. Je réserve donc cette étude. Ce que je veux montrer dans cette note, c'est comment cette coutume seigneuriale fait sentir la signification de l'interdit estival et voir le passage entre les usages nobles et les usages populaires, qui, les uns et les autres, s'inspirent des mêmes sentiments de fond.

Pendant trois mois, la jeune fille noble se prépare à son rôle de maîtresse de maison et elle vit en recluse (voir p. 86) ; l'apprentissage fini, elle offre un sacrifice végétal à ses ancêtres : alors elle sort de sa famille, et c'est la pompe nuptiale. Puis, pendant trois mois, elle subit une sorte d'interdit ; ce stage fini, elle offre un sacrifice végétal aux ancêtres de son mari et entre ainsi dans leur famille (*Li ki*,

²⁷⁷ On connaît la prédilection des écrivains chinois pour les allusions littéraires qui consistent à encadrer une sentence ancienne dans un développement nouveau, et pour les phrases accouplées, qui sont des sentences strictement balancées et où les mots symétriques se correspondent rigoureusement. Et ce sont des procédés savants. Ils sont, aussi, essentiels à la poésie populaire du *Che king*. Les chansons s'empruntent, dans les termes mêmes, des thèmes les uns aux autres, et les couples de vers ne sont pas rares où les caractères, deux à deux, se font pendant.

COUV., I, 429). Avant la pompe nuptiale [92] on l'appelle : la fiancée, ou la fille ; après, on l'appelle : la femme (98) ou mieux : la femme qui est venue (99) ; enfin, après l'offrande, on l'appelle (100), femme, au sens plein du mot. Elle est alors intégrée à sa nouvelle famille ; elle sera enterrée dans son cimetière ; les parents de son mari prendront le deuil pour elle. Mais ce stage de trois mois n'est-il pas autre chose qu'un procédé d'intégration succédant à un procédé de désintégration ? En fait, la parenté entre le mari et la femme, bien que le repas communiel des noces les ait apparentés (101), n'est parfaite qu'après le troisième mois, puisqu'alors seulement le mari, lui aussi, porte le deuil de la femme avec la rigueur qui convient.

Toute une école de commentateurs insistent sur le fait que le mariage n'est parfait (102) qu'au bout du troisième mois. [On trouvera tous les éléments de la discussion au 1.423^e chap. du HTKKSP. La question y est traitée fort confusément et, selon l'usage, incidemment, à propos d'un problème qui intéresse la critique chinoise : les (103) et autres seigneurs ont-ils des rites particuliers de mariage ?] On attire notre attention sur quatre pièces du Che king ; la première du Tcheou nan, et trois pièces du Chao nan qui se suivent, la 2^e, la 3^e, la 4^e. Elles forment, nous dit-on, un groupe, et ont rapport à l'offrande que fait aux ancêtres la jeune épouse en se présentant à eux ; dans la première chanson il s'agit de la femme d'un empereur, dans la deuxième de celle d'un prince féodal, dans la troisième et la quatrième de celle d'un grand officier. Lecture faite, cette opinion ne paraît pas douteuse. Elle est cependant contestée pour la première pièce du Tcheou nan et surtout pour la troisième du Chao nan ; la grande raison donnée pour cette dernière est que la préface ne dit pas qu'il s'agit de sacrifice ; mais la raison principale est que, si l'opinion est admise, elle rend difficile l'interprétation de cette chanson.

La chanson se compose de trois strophes de sept vers dont les cinq derniers forment refrain. Les deux premiers vers des deux dernières strophes parlent de la cueillette des plantes à offrande ; les deux premiers vers de la pièce disent : « La sauterelle des prés crie, la sauterelle des coteaux saute. » Pour Tchong K'ang-tch'eng, ceci veut dire : « la sauterelle des coteaux répond à l'appel de celle des prés » ; et il y voit une allusion aux temps de fêtes et d'amour du printemps. L'idée des sauterelles évoque en effet celle de l'union sexuelle (voir les commentaires de la 5^e pièce du Tcheou nan). Mais, après un tel exorde, que veut dire le refrain :

« Je ne vois pas mon seigneur, – mon cœur est triste ; – quand je l'aurai vu, – quand je l'aurai rencontré, – alors mon cœur sera gai » ?

[93]

Tcheng ne croit pas que le début des derniers couplets fasse allusion aux sacrifices du troisième mois et, pour lui, une interprétation s'impose : La jeune femme vient, de loin à la maison nuptiale ; elle cueille des fleurs en chemin, et si son cœur est triste, c'est qu'elle a quitté ses parents et a quelque inquiétude sur son sort. Cette explication ne fait pas très bien comprendre les vers du début, ni le refrain ; pourquoi la jeune femme sera-t-elle gaie dès qu'elle aura vu son seigneur ?

Pour Tcheng, dans l'expression « voir son seigneur », (104) se rapporte à la présentation des fiancés et au repas communiel ; quant au mot que j'ai provisoirement traduit par « rencontrer » il se rapporte à la consommation du mariage (105). Le sens du mot (106), fixé par une citation du Yi king, (107) étant celui de rapports sexuels, le refrain devient fort clair : La femme est triste de ne pas voir son mari et ne le sera plus dès qu'elle couchera avec lui ; on comprend que la chanson qui a pareil refrain fasse, à son début, allusion aux amours des sauterelles. Mais alors, les parents quittés passent au moins au second plan ; le sentiment essentiel, c'est le désir que le mariage soit consommé.

Le difficile est d'expliquer la cueillette des plantes : Tcheng ne l'explique pas du tout ; et il semble bien qu'on ne la puisse comprendre que par le rapprochement avec les deux chansons voisines et la première du Tcheou nan. Mais alors il s'agit du sacrifice aux ancêtres ; la femme est entrée depuis trois mois dans la maison du mari et le mariage n'est pas consommé.

Le gros ennui pour les auteurs qui veulent que le mariage ne soit parfait qu'au troisième mois, c'est que le Yi li, au chapitre du « Mariage des nobles », nous donne de tels détails qu'il faut bien croire que les époux couchaient ensemble dès le premier soir. Et c'est ici qu'on fait intervenir l'idée qu'il y avait des rites spéciaux pour les grands officiers et autres seigneurs. Mais alors, comment comprendre que pour les simples nobles (108) le mariage aussi ne fût parfait qu'après la présentation aux ancêtres ? (Li ki, COUV., I, 429, ce texte est très discuté ; je ne puis l'étudier ici.)

Je ne vois qu'un moyen de rendre compte de tous les faits. La jeune fille noble, accordée par entremetteur, et que rien encore n'a rapprochée de son époux, s'unît à lui après un repas communiel, qui identifie leurs corps (109) (Li ki, COUV., II, 613), puis elle en est séparée, et pendant trois mois d'interdit, « ne le voit plus » et n'a plus de rapports sexuels avec lui. Alors la jeune femme est pleine de tristesse, exactement comme la jeune fille de la première chanson du Pin fong, qui, lorsque le printemps était déjà avancé, pensait à la réunion définitive avec son fiancé. La saison de [94] purification écoulée, elle offre le sacrifice végétal, devient épouse au sens plein (110), et le mariage est parfait (111).

Si mon hypothèse est juste, après un premier contact consacré par des rites aussi favorables que pouvait l'être la fête du printemps, une période de séparation écartait les derniers dangers. Et la double lune de miel féodale correspondrait alors exactement à l'interdit estival.

Quoi qu'il en soit – et qu'on admette que l'interdit de trois mois après une première union est un fait général, ou que l'on croie que, dans les hautes classes seigneuriales seulement, la consommation du mariage était retardée de trois mois, – il reste qu'après une cérémonie religieuse qui fait des époux « deux moitiés unies », un temps de séparation était encore nécessaire. Cette coutume ne surprendra pas les ethnographes ; je rappellerai seulement l'exemple Lolo, cité plus haut, et aussi la coutume védique de la chasteté pendant les trois nuits qui suivent le mariage (Oldenberg, *Relig. du Veda*, p. 351).

Je croirais volontiers que pareil usage était général dans la Chine antique. Mais, comme chez les Lolo, la période d'interdit devait être courte et ne pas se prolonger après le temps où la jeune femme est assez pure pour se présenter devant ses beaux parents (c'est-à-dire le troisième jour chez les Lolo, et sans doute en Chine, puisque le troisième jour l'épousée noble se sert de l'escalier réservé à la maîtresse de maison).

Cette période de trois jours est devenue dans les mariages aristocratiques une période de trois mois : on sait que, dans le comput religieux du temps, c'est le nombre plutôt que l'unité de mesure qui importe. Or on avait à rapprocher des personnalités plus puissantes, et les fiançailles, faites par entremetteur, n'avaient pas préparé les épousailles ; enfin, pour être présentée aux ancêtres, la femme doit être dans un état de pureté plus parfaite que pour la présentation aux parents vi-

vants, et, avec les progrès du culte familial, seule l'offrande dans le temple pouvait sembler suffisante à parfaire le mariage.

Même l'idée que le mariage a pour fin de sanctifier l'union sexuelle dut être primée par l'idée qu'il a pour fin de donner une servante aux ancêtres. Ce qui resta de l'interdit, ce fut l'interdiction de sacrifier et de travailler, et non pas les interdictions sexuelles, parce que l'intégration de la femme dans la famille finit par paraître plus importante que son assimilation au mari.

Ainsi s'explique le passage des rites paysans aux rites aristocratiques.

[95]

ÉTUDES SOCIOLOGIQUES
SUR LA CHINE

QUELQUES
PARTICULARITÉS
DE LA LANGUE
ET DE LA PENSÉE
CHINOISES 278

[Retour à la table des matières](#)

[97]

Mon projet est de publier en Chine les notes qu'on va lire : elles correspondent à des préoccupations qui s'y manifestent actuellement, de la manière la plus vive, dans le public cultivé ²⁷⁹ ; d'autre part, elles posent des problèmes auxquels seul sans doute un Chinois d'esprit réfléchi pourrait répondre utilement. Ces réponses – et le travail de réflexion d'où elles sortiraient – pourraient avoir, sur l'avenir de la langue et de la pensée chinoises, une influence utile ²⁸⁰ ; à coup sûr, elles constitueraient, pour les linguistes et les philosophes d'Occident ²⁸¹, un document de premier ordre. De plus, proposer aux lettrés chinois de nous aider à résoudre les problèmes que pose à notre esprit l'étude de leur civilisation, sur un point qui les intéresse de façon pratique et très vivement, est peut-être un moyen d'établir une collaboration sans laquelle le progrès dans la connaissance de l'Extrême-Orient ne se fera qu'au prix de beaucoup de travail perdu.

²⁷⁹ Les Chinois se rendent compte qu'une langue est un instrument puissant de civilisation, à condition de n'être pas une langue morte, accessible aux seuls lettrés et incapable d'exprimer exactement les idées nouvelles. Il s'est formé, autour de l'Université de Pékin, un groupement de jeunes écrivains décidés à abandonner la vieille langue littéraire : pour atteindre le public plus large sur lequel ils veulent agir, et aussi pour pouvoir exprimer les nouveautés qu'ils veulent répandre, ils écrivent en langue parlée vulgaire, en *pai houa* ; cette audace a irrité les conservateurs, qui ont tout aussitôt demandé des sanctions au Recteur de l'Université, M. Tsai Yuan-p'ei ; celui-ci, esprit novateur, s'y est refusé : ç'a été, au printemps dernier, l'occasion d'une agitation véritable. En fait, les écrivains de *pai houa* se bornent à enchâsser dans une espèce de ciment syntaxique emprunté à la langue vulgaire, des expressions prises au style littéraire. Pour que leur tentative aboutisse, il faudrait qu'ils se livrasent sur leur langue à un travail de réflexion méthodique par lequel ils verraient si elle peut, et comment elle peut, devenir moderne et vivante. Les habitudes du régime parlementaire y aideront, mais il faut que l'évolution de la langue soit contrôlée par des gens avertis : depuis la rénovation du Japon, l'échec de la tentative de romanisation de l'écriture et l'enrichissement du vocabulaire en mots nouveaux traduits en idéogrammes chinois ont rendu l'emploi du japonais moins commode et moins clair.

²⁸⁰ Il faudra aux Chinois un gros effort de réflexion pour arriver à concevoir l'intérêt majeur qu'il y a pour eux à abandonner l'écriture idéographique, et un gros travail littéraire pour opérer la transformation de vocabulaire qui rendra possible une transcription phonétique.

²⁸¹ Il nous semble que nous ne pensons qu'à l'aide du langage : les Chinois pensent, et il ne paraît pas que leur langage permette les opérations de l'esprit sans lesquelles, pour nous, la pensée est impossible. Comment se font, dans un esprit chinois, ces opérations ? S'en passe-t-il ?

J'ai hésité à publier d'abord ces notes en français : la matière en est délicate ; il se peut que bien souvent j'aie vu faux, ou à [98] côté, ou de façon trop absolue ou trop étroite. Pour les Chinois, puisqu'il importe d'éveiller leur curiosité et leur réflexion, une formule trop brutale, une affirmation aventurée, ou insuffisamment rigoureuse peuvent présenter moins d'inconvénients qu'elles ne porteront de fruits. Mais je ne voudrais pas qu'un Occidental se trompât sur ce que ce travail peut avoir de provisoire. Ce qui m'a décidé, c'est que le publier est le seul moyen d'y faire apporter les retouches et les rectifications dont il a besoin. Enfin, il faut bien commencer : cette réputation d'imperméabilité, qu'on a faite à la langue et à la pensée chinoises, est, pour les études sinologiques, le plus grand danger ; ces études ne se poursuivront méthodiquement que si elles cessent d'être l'apanage d'un corps trop étroit de spécialistes ; il convient qu'elles appellent sur elles le contrôle du plus grand nombre possible de gens avertis et renoncent enfin au prestige du mystère. Je me risque donc à pénétrer dans cette caverne sacrée où l'on a logé les idées chinoises – afin de montrer au moins qu'elle n'est pas hermétique, et quitte à n'y être guidé que par une lumière insuffisante.

Comment j'ai tâché de m'éclairer, c'est ce qu'il faut d'abord que l'on sache. Les remarques que je publie sont sorties d'un travail poursuivi sur des textes très anciens, savoir : un ensemble de chansons contenues dans une Anthologie disparate, qu'on nomme le *Che king*, à laquelle Confucius a mis la main, mais qui lui est de beaucoup antérieure ²⁸². L'étude que j'ai faite de ces chansons ²⁸³ m'a conduit à penser et, je crois, à fournir la preuve qu'elles étaient des chansons populaires, improvisées par les jeunes gens à l'occasion de grandes fêtes saisonnières, et que, tardivement, par suite de changements dans les mœurs qui rendaient leur origine incompréhensible, elles furent considérées comme des œuvres savantes, des productions littéraires du même type que celles qui forment le fonds classique de la littérature chinoise. Si l'on m'accorde que ces conclusions sont justes, il en résulte quelques corollaires importants :

1° Ces chansons sont le produit d'une société (elles permettent de la décrire pour l'essentiel) qui était d'une structure très simple et fort analogue à celles que

²⁸² Confucius 551-479 av. J.-C. Un témoignage de SSEU-MA TS'EN, *Mémoires historiques*, trad. CHAVANNES, t. IV, p. 7 et suiv., montre qu'en 544 les chansons du *Che king* étaient déjà classées comme aujourd'hui.

²⁸³ GRANET, *Fêtes et chansons anciennes de la Chine*.

les ethnographes qualifient de « primitives » ²⁸⁴. Il y a grand chance qu'elles nous apportent un [99] témoignage de ce qu'était dans son enfance la langue chinoise.

2° La grande difficulté d'une étude systématique du chinois provient de la disparité de la langue parlée et de la langue écrite. Cette disparité, de nos jours, est assez forte pour qu'on puisse se demander si la langue écrite est bien une langue véritable, c'est-à-dire une figuration exacte de la pensée (avec cette seule différence avec nos langues que cette figuration est obtenue par une représentation graphique et non phonétique), ou si elle n'est qu'un système de notations mnémotechniques permettant de reconstituer l'expression verbale de l'idée ²⁸⁵. Si la langue écrite n'était, par essence, qu'une technique permettant de reconstituer la pensée et n'essayant point de la traduire, il est clair que l'étude de ses règles ne donnerait pas plus d'indications directes sur le mécanisme de la pensée chinoise et de son expression commune que ne pourrait en donner, sur le français, par exemple, l'étude de documents sténographiques. Or, si les textes chinois de langue écrite sont abondants et s'il y en a pour tous les moments de l'histoire, nous ne possédons guère de documents de langage parlé que pour l'époque moderne. On voit assez que l'absence de textes anciens de langue parlée et l'impossibilité d'admettre a priori que la langue écrite est une langue véritable, suffiraient à rendre difficile l'étude de la langue chinoise. Mais, si les chansons du Che king sont bien, comme je le crois, des chansons populaires, nous nous trouvons posséder un document de langue parlée d'une valeur inestimable : inestimable parce qu'il remonte à l'enfance de la langue chinoise ; inestimable surtout parce qu'il prouve que la langue écrite, telle qu'elle s'est constituée dans la suite, prose ou vers, ne diffère point

²⁸⁴ Groupes territoriaux portant le même nom de famille, fédérés en communautés locales ; exogamie des groupes territoriaux et endogamie de communauté ; parenté de groupe ; division technique du travail entre les sexes et opposition des sexes ; vie sociale quasi nulle au cours de l'année et intense dans les périodes de fêtes ; groupement autour d'un centre ancestral et sentiment d'autochtonie. Une seule trace certaine de totémisme (totem personnel).

²⁸⁵ Les Japonais ont adopté, au III^e siècle de notre ère, les idéogrammes chinois pour écrire les mots japonais : or une phrase japonaise comporte des particules et des suffixes qui donnent leur valeur syntaxique aux mots employés ; ces particules et ces suffixes, si l'on ne veut point risquer de graves confusions, ne peuvent s'écrire en idéogrammes. Un texte japonais écrit en caractères chinois n'est donc pas une transcription véritable de la pensée : il n'est qu'un procédé mnémotechnique pour retrouver cette pensée. Quand les Japonais veulent *réellement écrire leurs textes*, ils doivent ajouter, en marge de chaque colonne de caractères, en *kana*, c'est-à-dire en écriture phonétique, les particules et les suffixes qui font partie intégrante de la pensée exprimée et qui ne peuvent s'incorporer aux idéogrammes invariables du chinois adoptés artificiellement pour fixer la pensée par l'écriture.

essentiellement de la langue anciennement parlée dont ces chansons sont un témoignage et, partant, que cette langue écrite est bien, elle aussi, une langue véritable. [100] Du coup, il devient plus facile d'étudier les formes particulières à la Chine de l'expression de la pensée.

3° Les chansons anciennes de la Chine n'ont sans doute été mises sous forme écrite que tardivement ²⁸⁶ ; mais ce que l'on sait de leur origine, savoir : qu'elles sont nées d'une improvisation mimique, d'une mimique à la fois gesticulée et vocale, permet de comprendre le lien extraordinairement fort qui unit des idéogrammes à des monosyllabes invariables, et, par suite, le fait, caractéristique de la Chine, que l'écriture et la langue n'aient pas pu cesser d'être foncièrement, l'une monosyllabique et l'autre figurative.

4° Enfin ces chansons sont nées dans les fêtes où se sont élaborés les principes directeurs de la pensée chinoise. De même que l'étude du langage permet d'analyser le mécanisme de la pensée qu'il traduit, de même l'analyse des principes directeurs de la pensée peut confirmer celle de ses moyens d'expression. Et l'on verra que la façon dont les Chinois conçoivent, par exemple, les catégories de temps, d'espace et de substance, concorde singulièrement avec les particularités de leur vocabulaire et de ce qu'il faut appeler leurs procédés grammaticaux ou syntaxiques.

Les remarques qui précèdent peuvent donner une idée de l'intérêt qui s'attache à l'étude que je veux tenter, si provisoire soit-elle ; elles en marquent aussi les limites. Si peu qu'aient changé, dans leur fond, depuis l'époque où je les prends, la langue et la pensée chinoises, elles ne sont point pourtant restées immobiles. La langue que j'étudie est celle de petites communautés agricoles où la vie sociale, ordinairement très ralentie, n'avait d'activité véritable qu'au cours de grandes réunions saisonnières. La nécessité des rapports quotidiens impliqués par la vie urbaine et l'accroissement d'une activité proprement sociale ont amené dans la suite

²⁸⁶ Ceci oblige à se demander si la mise par écrit de ces chansons a bien été une transcription véritable, intégrale, et si l'on n'a pas laissé tomber, comme les Japonais quand ils écrivent leurs textes en chinois, les particules et les suffixes qui donnaient aux mots leur valeur dans la phrase. Il serait extrêmement difficile de répondre s'il s'agissait d'un texte en prose. En fait, la nécessité de respecter le rythme des chansons (que l'on chantait encore quand on les a recueillies et transcrites) garantit que l'écriture nous a conservé le texte tel qu'on le chantait en fait ; on a rendu par des idéogrammes non seulement les onomatopées, mais encore les interjections et même les mots qui servaient de ponctuation orale (et dont nous verrons qu'ils jouent dans la phrase un rôle syntaxique considérable).

la langue parlée à se donner un commencement véritable de syntaxe et même de grammaire. La langue écrite, au contraire, tout en s'enrichissant, resta attachée aux mêmes principes traditionnels ; mais l'on peut penser que les transformations [101] de la langue parlée ne sont point restées sans influence sur la façon non pas, peut-être, dont s'écrit, mais, au moins, dont se lit ²⁸⁷ la langue écrite. Enfin, bien que, dans son ensemble, la pensée chinoise se soit peu écartée des données de la tradition, les révolutions sociales qui déterminèrent la chute du régime féodal furent l'occasion d'un gros travail intellectuel. Dans les écoles de sophistes-marchands de conseils politiques ²⁸⁸, s'est fait un grand effort pour établir l'art de raisonner ; bien que les sophistes chinois n'aient abouti à constituer ni une théorie élaborée de la connaissance, ni une logique dogmatique, leur travail contribua à donner plus de souplesse à la pensée, sinon de précision à son expression ²⁸⁹.

Je n'ai point les moyens de m'occuper ici de tous ces progrès de la langue et de la pensée chinoises. Il est bien entendu que mes remarques ne s'appliquent qu'aux plus anciennes formes de pensée et d'expression. Encore dois-je dire que j'ai insisté sur ce qui paraît être des caractères anciens et profonds, plutôt que sur les points déjà apparents où s'est attaché le développement ultérieur. Cependant, il ne faut pas l'oublier, les commencements d'une institution – de celle du langage comme des autres – commandent toute sa destinée. En fait, je le crois, l'orientation donnée à la pensée chinoise par les formes premières du langage, conservées presque telles quelles par la langue écrite, est, depuis trois mille ans sans doute, restée sensiblement la même ²⁹⁰. La plupart des problèmes que pose mon travail sont des problèmes actuels.

²⁸⁷ Il est remarquable qu'un glossateur, bien souvent, pour expliquer un texte, se contente d'intercaler entre les mots qui le composent les signes qui, dans une transcription de la langue parlée, serviraient d'articulations au discours. On peut se demander si un texte de langue écrite n'est pas à la lecture plus ou moins transposé en langue parlée.

²⁸⁸ Pendant la période dite des royaumes combattants, IV^e et III^e siècles avant J.-C. ; Confucius et surtout Mencius doivent être rattachés à cette classe de conseillers politiques. Mais c'est surtout à l'époque de Mencius que les problèmes de logique passionnèrent la pensée chinoise.

²⁸⁹ Voir MASSON-OURSSEL, Esquisse d'une théorie comparée du sorite, dans la *Revue de métaphysique et de morale*, nov. 1912, et la série d'articles publiés en juillet 1917 et février 1918 dans la *Revue philosophique*, sous le titre : Etudes de logique comparée.

²⁹⁰ Cette permanence des choses chinoises, souvent exagérée mais réelle, étonne toujours. Je citerai, pour en donner un exemple, un fait de l'ordre des sentiments. Une règle ancienne voulait qu'un homme épousât deux sœurs : étant sœurs elles n'auraient point de jalousie, disait-on, et elles aimeraient également leurs fils et leurs neveux, c'est-à-dire que l'on conce-

J'étudierai d'abord la formation des concepts à travers ce [102] qu'on peut savoir de la nature du vocabulaire et des usages grammaticaux (morphologie) ; je ferai voir ensuite les particularités du jugement et du raisonnement à travers les règles syntaxiques de la proposition et de la phrase ; enfin, par l'analyse des catégories directrices de la pensée, je montrerai l'accord profond qui existe entre elles et les opérations caractéristiques de la pensée chinoise que traduisent les usages de la langue,

Les concepts

[Retour à la table des matières](#)

I. – **Le vocabulaire.** – L'étude du vocabulaire ²⁹¹ met en évidence le caractère prodigieusement concret des concepts chinois : la presque totalité des mots connotent des idées singulières, expriment des manières d'être aperçues sous un aspect aussi particulier que possible ; ce vocabulaire traduit – non pas les besoins d'une pensée qui classe, abstrait, généralise, qui veut opérer sur une matière claire, distincte et préparée à une organisation logique – mais, tout à l'opposé, un besoin dominant de spécification, de particularisation, de pittoresque ; il donne l'impression que l'esprit chinois procède par opérations essentiellement synthétiques, par intuitions concrètes et non par analyse – non pas en classant, mais en décrivant.

Le vocabulaire des vieilles chansons est très riche moins qu'on ne l'imagine d'ordinaire d'un vocabulaire chinois, puisqu'il ne comprend qu'un peu plus de 3.000 mots : mais ce chiffre est énorme, si l'on songe, d'une part, au petit nombre de notions exprimées et, d'autre part, au fait que, la plupart des mots pouvant être utilisés comme verbes, substantifs, adjectifs ou adverbes, chacun équivaldrait à plusieurs mots distincts dans le dictionnaire d'une langue à dérivations. Or, de

vait que la solidarité familiale devait aller jusqu'à l'identification sentimentale des individus ; or, voici un fait contemporain : un homme aime exceptionnellement sa femme ; elle meurt ; il en épouse tout aussitôt la sœur.

²⁹¹ Pour cette étude, les analyses qu'a faites M. Lévy-Bruhl des principes des langues américaines m'ont été un guide fort utile. On verra que mes conclusions concordent le plus souvent avec les siennes. (Voir LÉVY-BRUHL, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, II^e Partie, principalement chap. IV, p. 187 et suiv.)

tous ces mots, il n'y en a, pour ainsi dire, pas un qui soit employé de façon analogue à ce qu'est pour nous une notion générale et abstraite.

Presque tous correspondent à une représentation synthétique, à une image complexe et particulière. Voici quelques exemples. Pour rendre les idées qui exigeraient en français l'emploi- du mot montagne accompagné d'une ou de plusieurs épithètes, le Che king possède les mots suivants : K'i, montagne nue ; Kang, montagne [103] à crête ; Ts'iu, montagne dont les rocs sont recouverts de sable ; Hou, montagne couverte de végétation ; Ngan, hauteur près d'une rivière ; K'ieou, monticule ; Tsou, haute montagne ; Ts'ouei, montagne haute et vaste ; Touo, montagne étroite et longue ; Tien, cime de montagne ; K'iong, colline ; Feou, monticule ; Fan, hauteur à pente brusque ; Ngo, colline plus haute à une extrémité qu'à l'autre ; Ling, monticule Liu, tertre ; Yao, montagne sacrée ²⁹². De même, pour cheval : Tchou, cheval dont le pied de derrière gauche est blanc ; Pouo, cheval roux tacheté de blanc ; Kiong, cheval corpulent ; Kiu, poulain ; P'ei, cheval dont le pelage est mêlé de roux et de blanc ; Pi, cheval robuste ; Yin, cheval gris blanc ; Lo, cheval blanc à crinière noire ; Lieou, cheval roux à crinière noire ; Hiuan, cheval gris de fer ; Tchouei, cheval dont le pelage est mêlé de gris et de blanc K'i, cheval gris tacheté de noir ; Lai, cheval de plus de sept pieds de haut ; Hia, cheval roux et blanc ; Koua, cheval roux dont la bouche est noire ; Yuan, cheval roux dont le ventre est blanc et la crinière noire ; Yu, cheval noir à cuisses blanches ; Kiao, cheval haut de six pieds ; T'an, cheval dont les cuisses ont de longs poils blancs ; T'ouo, cheval gris pommelé ; Li, cheval noir ; T'ie, cheval gris de fer ; Tcheou, cheval rapide. Voici des noms qui peignent l'aspect de l'eau : Ts'ien, eau peu profonde Chen, eau profonde ; Yuan, eau d'un abîme ; Yang, eau vaste Yang, eau large et profonde ; Fen, eau bouillonnante ; Pouo, eau agitée ; Mien, eau coulant à pleine rivière ; Wou, eau trouble et basse ; Tcheu, eau limpide ; Chang (T'ang), eau soulevée comme si elle bouillait ; Lao, eau coulant dans un chemin ;

²⁹² La langue chinoise connaît encore bien d'autres termes spécifiques pour montagne, par ex. : Wou, montagne nue ; Fong, pic ; Hou, montagne basse et longue ; Wan, montagne terminée en pointe ; Ki, montagne élevée et escarpée ; K'i, piton ; Tch'en, montagne élevée et peu étendue ; Pei montagne qui semble superposée à une autre ; Hien, montagne terminée en plateau ; Kiue, montagne haute et étroite ; Yen, montagne en gradins ; K'an, montagne abrupte ; Tsong, montagne à plusieurs sommets ; Wei, haute montagne sinueuse ; Ngao montagne couverte de petits cailloux ; Fen, monticule ; Hiao, montagne couverte de gros rochers ; Ling, montagne à croupe étroite, Louan, montagne à cime conique ; Yen, montagne à forme de marmite, etc.

Tchouo, eau sale. Selon qu'un bras de rivière s'écarte plus ou moins de la rivière principale, on l'appelle Kouei, T'ouo ou Sseu. Il y a un nom spécial pour l'agneau de cinq mois, un nom pour le bélier de trois ans, un autre pour le taureau de trois ans. Un homme de 60 ans s'appelle K'i, celui de 60 à 70, Mao ; celui de 70 à 80, Tie ²⁹³. [104] *Trois* se dit K'iun s'il s'agit d'animaux, Ts'an s'il s'agit de femmes ²⁹⁴, Tchong s'il s'agit d'hommes.

Les mots qui composent le vocabulaire chinois évoquent des représentations à tel point synthétiques et particulières, qu'ils semblent correspondre à des idées singulières et se rapprocher beaucoup plus de nos noms propres que de nos noms communs. Ce n'est pas qu'on ne trouve des mots répondant à des concepts de classe : mais un exemple montrera que ces mots restent chargés de déterminations très spéciales : il est remarquable que les noms communs employés pour désigner les rivières soient précisément les noms propres qui désignent les trois grands cours d'eau chinois : Ho (le Fleuve Jaune), Kiang (le Yang-tse), Han (la rivière Han). C'est la rivière la plus communément connue qui donne leur nom commun à toutes les autres. De même les mots qui rendent l'idée générale d'épouse sont ceux qui désignent spécialement les femmes des gens du peuple, Ts'i, et celles des nobles du dernier rang, Fou ²⁹⁵. L'idée de vieillesse est traduite par le mot qui convient à l'âge où, en vertu d'usages sociaux et de théories qui en dépendent, on devient spécifiquement vieux ²⁹⁶. L'idée de foule ou de réunion, de pluralité, s'exprime par le mot Tchong, qui a pour sens précis trois hommes, trois étant le nombre spécifique de la pluralité. Et, de nos jours, quand la loi a besoin de définir les circonstances de complot ou de coalition, elle fixe à trois le nombre limite inférieur et emploie le caractère Tchong. Ainsi, toujours, les concepts de classe

²⁹³ Le *Li ki*, *Kiu li*, trad. COUVREUR, t. I, p. 9 nous apprend que l'homme changeait d'âge et de situation juridique tous les dix ans : à chaque âge correspond un nom : *Yeou* à 10 ans, *Jao* à 20, *Tchouang* à 30, *Kiang* à 40, *Ngai* à 50, *K'i* à 60, *Lao* à 70, *Mao* à 80. La retraite comme fonctionnaire ou chef de famille a lieu à 70 ans ; le mot *Lao*, vieillard de 70 ans, désigne par excellence l'état de vieillesse, l'état de celui qui a pris sa retraite. Cf. *ibid.*, « Nei tsö », COUVREUR, I, p. 649.

²⁹⁴ Encore *Ts'an* a-t-il foncièrement un sens plus précis, celui de : trois femmes, deux sœurs et une de leurs nièces, épousées en un seul mariage par un membre d'une catégorie spéciale de la noblesse (grand-officier).

²⁹⁵ Cf. *Li ki*, « *Kiu li* ». COUVREUR, I, p. 94.

²⁹⁶ La vie virile se termine à 70 ans. La vie masculine est dominée par le chiffre 8 ; à 8 mois première dentition, deuxième à 8 ans, puberté à $8 \times 2 = 16$ ans, terme de la virilité à $8 \times 8 = 64$ ans (= 70 ans, le changement d'âge ne se faisant qu'au terme de chacune des périodes de dix ans auxquelles correspond un nom spécial).

restent liés à des images particulières et bien définies ; ils ne sont pas sensiblement plus abstraits que les autres : ils correspondent simplement à une image spécialement évocatrice et, partant, plus généralement compréhensible. Au reste, dans la langue du Che king, ils ne sont jamais employés sans détermination supplémentaire : on ne dit pas, par exemple, « je monte sur la montagne », mais « je monte sur cette montagne ». Il n'y est point question de montagne ou de rivière indéterminées, mais d'une montagne ou d'une rivière localisée et qu'un [105] geste montre. Le besoin de précision descriptive limite l'emploi des termes généraux : ainsi, pour rendre mari et femme, on préfère employer des mots qui évoquent l'image de la maison dont l'homme est le maître, Kia, et de la chambre où la femme vit retirée, Chen ²⁹⁷. Voici qui est plus significatif encore : lorsqu'on utilise un mot d'une acception assez générale, c'est que l'on désire précisément insister sur les spécifications concrètes qu'il évoque ; quand une chanson, pour dire « ta femme pendant trois années » se sert du mot Fou et non du mot Chen, c'est qu'elle veut précisément suggérer que, pendant trois ans, la femme a accompli auprès des beaux-parents les devoirs qui incombent à l'épouse et qu'elle peut se réclamer du droit reconnu à une belle-fille pieuse de ne point être répudiée ou délaissée ²⁹⁸.

À examiner le vocabulaire et l'emploi qui en est fait, on arrive à la conclusion que la pensée chinoise est entièrement orientée vers le concret. Cette conclusion paraîtra mieux assise si j'examine maintenant les représentations que les Chinois se font des concepts inclus dans les mots de leur langue. Ils usent pour expliquer le sens de ces mots de deux méthodes, l'une graphique, l'autre phonétique. La première recherche l'étymologie ; il n'est pas sûr que l'autre ait aussi nettement la même préoccupation. Que les opinions exprimées par les tenants de l'une ou l'autre méthode aient une valeur positive, c'est ce qui, en bien des cas, paraît plus que douteux : mais il n'importe ici, puisque je ne demanderai aux auteurs chinois que de nous dire ce qu'évoquent pour eux les mots qu'ils interprètent.

²⁹⁷ De nos jours l'expression usuelle pour « femme » est « celle qui vit à la maison », *Nei-jen* ; on ne dit point « propriétaire », mais « celui qui habite dans la partie Est de la maison », *Fang-tong*.

²⁹⁸ Cf. *Che king*, « Wei fong », 4, vers 41, in COUVREUR, p. 67 ; et GRANET, *Fêtes et chansons anciennes de la Chine*, p. 127. (Je renverrai dorénavant pour les chansons du *Che king* à mon travail sur les *Fêtes et chansons* – par l'indication : *Chans. anc.* suivie du numéro de la chanson – et à la traduction COUVREUR par l'indication : COUV., suivie de la page.)

Pour être des dessins ²⁹⁹, tous les caractères chinois ne sont pas nécessairement des idéogrammes au sens strict du mot ; certains [106] n'ont, dans les éléments graphiques qui les composent, rien qui les prédispose à symboliser le sens qui leur est attaché ; d'autres, ce sont les plus nombreux, se divisent en deux éléments dont l'un donne sur la prononciation une indication assez vague et l'autre une indication plus vague encore sur le sens. Mais il y en a un bon nombre qui sont ou des dessins véritables ou des représentations symboliques, soit simples, soit composées. C'est de ceux-là que l'analyse graphique peut être intéressante. Prenons le caractère Fou, femme, bru, dont je citais tantôt un emploi significatif. Il représente une femme qui tient à la main un linge : on la représente ainsi, dit-on, parce que son rôle est d'épousseter ³⁰⁰ et d'arroser ; or, dans l'une des cérémonies du mariage où est prononcée une formule de remise de la femme entre les mains du mari, la femme est désignée par l'expression « celle qui époussetera et arrosera » ³⁰¹. Le linge pour épousseter, qui sert à divers usages de propreté domestique ou personnelle, fait partie du costume rituel de la femme mariée ; elle doit le porter, pendu à la ceinture, dès sa toilette du matin quand elle va rendre l'hommage matinal à ses beaux-parents ³⁰². Le caractère femme évoque donc un détail caractéristique du costume et de l'attitude rituelle d'une bru. – Le mot yeou qui signifie compagne, compagnon, ami, amie, est traduit dans l'écriture par l'image de deux mains ; or, le contrat d'amitié ou de compagnonnage militaire, comme le contrat amoureux, se liaient par la paumée ³⁰³. Le mot yeou, qui semble noter une idée assez générale, l'évoque, en effet, par la représentation d'un geste caractéristique qui rappelle la cérémonie, commune à plusieurs institutions,

²⁹⁹ Tous les travaux sur les caractères dérivent d'un ouvrage ancien, le *Chouo wen Kiai tseu*, où sont expliqués, presque toujours graphiquement, les sens de quelque 10.000 caractères. Le P. WIEGER a publié dans ses *Rudiments* n° 12, sous le titre : *Caractères*, un manuel destiné à faciliter l'apprentissage de l'écriture chinoise ; les explications sont d'ordinaire tirées du *Chouo wen*, mais le P. WIEGER ne s'interdit point d'intervenir, quand il lui plaît, pour rendre l'étude plus « attrayante », par des observations dont seul le tour particulier indique qu'elles sont toutes personnelles. Cet ouvrage, d'une grande utilité pratique, doit être consulté avec discrétion.

³⁰⁰ Epousseter s'écrit avec les symboles de la main et d'un linge et la représentation non point d'une femme, mais de la terre.

³⁰¹ *Li ki*, « Kiu-li », inf. COUVREUR, I, 106 : Il s'agit du mariage des grands officiers dont les femmes sont en général désignées par le mot *Fou*.

³⁰² *Li ki*, « Nei tsö », COUVREUR, I, 622 et suiv.

³⁰³ « Je prends ta main dans les miennes – avec toi je veux vieillir. » Cf. *Chans. anc.*, LXVIII et COUVREUR, p. 35.

où se forme le lien d'amitié ou d'amour. L'idée de froid, qui peut passer pour abstraite, est symbolisée par un dessin où l'on voit un homme abrité dans une maison garnie d'herbes ou de paille. Or, au dixième mois, quand l'hiver est constitué, quand vient le froid et que les animaux hibernants se tiennent au fond de leurs retraites dont ils bouchent l'entrée, les hommes rentrent leurs récoltes, se retirent tous dans leur maison et bouchent hermétiquement fentes et ouvertures ³⁰⁴. L'idée de froid est donc liée à la représentation concrète des actes coutumiers [107] qui signalent l'arrivée de l'hiver. Le mot noir s'écrit à l'aide du signe du feu et d'un dessin représentant l'ouverture de la maison par où s'enfuit la fumée et autour de laquelle se dépose la suie. Ouvrir montre une main enlevant la barre qui tient les deux battants d'une porte. Un trait brise, qui évoque le vol aigu de l'hirondelle, signifie hirondelle. L'idée de vol est traduite par la figure schématique d'une oie sauvage en pleine volée. Saisir, prendre s'écrit à l'aide d'une oreille et d'une main figurées. Les hurlements funèbres du deuil sont traduits par le dessin de deux bouches et d'un chien. Nai, particule suspensive, ponctuation orale, est symbolisée par un signe qui représente une sortie de l'air : on l'écrivait encore, et peut-être plus anciennement, par un symbole complexe évoquant le cri d'un oiseau sortant brusquement de son nid.

Leibniz écrivait ³⁰⁵ : « S'il y avait un certain nombre de caractères fondamentaux dans la littérature chinoise, dont les autres ne fussent que des combinaisons, cette littérature aurait quelque analogie avec l'analyse des pensées. » On a cru longtemps, en effet, que les Chinois avaient procédé à l'invention de leur écriture, comme à celle d'une espèce d'algèbre, par la combinaison de signes choisis pour représenter les notions essentielles et servant aussi à répartir, sous des catégories fondamentales, la masse des caractères composés et des notions complexes. C'est cette idée qui explique le nom de radicaux ou de racines qu'on a donné à certains éléments qui entrent dans la composition des caractères. En fait, lorsque ceux-ci furent en nombre imposant et qu'il parut incommode de les recueillir sous la forme de listes de mots, comme étaient les premiers lexiques, lorsqu'on voulut faire de véritables dictionnaires, on s'efforça de trouver un procédé de classement. L'auteur du Chouo wen groupa les caractères qu'il avait réunis en un certain nom-

³⁰⁴ Ils aident ainsi l'hiver, qui est la saison de l'occlusion universelle, à se constituer. Cf. *Chans. anc.*, p. 187 et suiv.

³⁰⁵ LEIBNIZ, éd. Dutens, t. V, p. 488.

bre de lots où tous les caractères possédaient un élément graphique commun : cet élément servit de rubrique à tout le lot. Le Chouo wen étant d'un maniement incommode, à cause du trop grand nombre de rubriques, le travail fut repris et, de nos jours, les caractères sont classés sous 214 rubriques ou clés, qu'on nomme improprement radicaux, et qui n'ont d'autre fonction que de rendre relativement facile la recherche d'un mot. Cette classification, toute pratique, ne repose en aucune manière sur une conception systématique de l'univers, et ce serait la plus grande erreur de prendre les « radicaux » pour les symboles de notions élémentaires dont toutes les autres dériveraient. [108] Sur les 214 radicaux actuels, il y en a un pour les flûtes traversières, un autre pour les tambours, un pour les tortues, un pour les grenouilles, un pour les rats, un pour les cerfs, un pour les trépieds, deux pour les dents, deux pour les oiseaux selon qu'ils ont des queues longues ou courtes. Qui pourrait prendre ces rubriques pour des catégories véritables ? Au reste, bien des mots sont classés, pour la commodité ou par suite d'erreurs étymologiques, sous des clés avec lesquelles leur sens n'a point de rapport. Bien souvent la clé est un ajout tardif (telle, par exemple, la clé de l'oiseau dans le caractère moderne signifiant hirondelle). Il est donc tout à fait faux de concevoir l'écriture chinoise comme le résultat d'un travail d'analyse et de classification des idées.

Il ne serait sans doute pas plus exact de considérer les caractères comme autant de rébus imaginés, au jour le jour, par les scribes, dans leurs bureaux. Sans doute, vers l'ère chrétienne, quand les caractères se mirent à pulluler, les créations artificielles furent très nombreuses : ce développement purement graphique de la langue et de la pensée serait intéressant à connaître dans le détail et il a eu des conséquences considérables. Mais il est difficile d'admettre que, pour son fond, l'écriture chinoise ait eu une source artificielle. Cette idée ne s'accorde guère avec les caractères essentiels des symboles dont use cette écriture : ceux-ci expriment, par la notation graphique de détails caractéristiques, des images extrêmement concrètes ; ils apparaissent comme la traduction immédiate, par le moyen de procédés graphiques, des impressions retenues par la mémoire et spécialement par la mémoire musculaire et motrice ; ils sont la représentation stylisée du geste essentiel qui définit une image : l'angle brusque que fait l'hirondelle, le calfeutrage des appartements d'hiver, la paumée qui constitue l'amitié. Figurations d'images motrices fondamentales, ils gardent le pouvoir de suggérer une représentation concrète synthétique, parce que le geste qu'ils rappellent est l'élément le plus pro-

fondément enregistré de la perception d'ensemble. Ainsi s'explique que ce soit bien souvent par l'effet des caractères que se soit maintenu le sens premier des mots. Le mot Sang, qui signifie mûrier, est symbolisé dans l'écriture par trois mains (3 = pluralité) au-dessus d'un arbre : il garde encore le sens de cueillir les feuilles de mûrier et celui de feuilles de mûrier. Le caractère qui signifie collection, réunion, Tsi, montre un oiseau (originellement 3 = plusieurs) branché sur un arbre : le sens premier du mot était de figurer un vol d'oiseaux arrêté sur des arbres ³⁰⁶ : [109] ce sens s'est conservé. Ainsi, par son fonds idéographique, l'écriture chinoise traduit un besoin de spécification concrète qui s'exprime le plus volontiers en gestes évocateurs ; c'est en cherchant à retrouver et à définir ces gestes que les glossateurs pensent arriver à définir les mots ; enfin, c'est le souvenir de ces gestes évocateurs, rappelé de façon permanente, qui a conservé aux mots toute leur valeur concrète ³⁰⁷.

L'explication phonétique des mots est tout autant en faveur que leur explication graphique ; elle domine lorsque ce n'est point un idéogramme véritable qui sert à écrire le mot à expliquer ³⁰⁸. En voici un exemple : un texte du Li ki ³⁰⁹ énumère les mots qui rendent l'idée d'épouse selon les différentes classes de la société ; le commentateur Tcheng Wang-tch'eng ajoute, en manière d'explication, la note suivante : « Heou (reine) = Heou (celle qui vient après). Fou (fou jen, princesse) = fou (aider, auxiliaire) ; jou (jou jen, femme d'un grand officier) ~ chou (dépendre, apparentée) ; Fou (fou jen, femme d'un noble du dernier rang) = fou (obéir, servante). Ts'i (femme d'un homme du peuple) = ts'i (de même rang, en société sur pied d'égalité). » Les philologues chinois n'ont aucune notion de phonétique ou de sémantique ; quand ils posent les équivalences qu'on vient de voir, il y a peu d'apparence qu'ils veuillent indiquer de véritables étymologies ; cela est bien sensible pour l'un des mots du texte étudié : le terme Heou, dans

³⁰⁶ Cf. *Chans. anc.*, LX, vers 7-8 et COUVREUR, p. 293 et 248.

³⁰⁷ Quand les déformations de l'écriture rendent imperceptibles les gestes enregistrés par le symbole original, ils restent néanmoins présents à l'esprit, par le fait que le sens étymologique est connu de l'écrivain et que son goût le porte à employer les mots dans leur valeur étymologique.

³⁰⁸ Le *Chouo wen* emploie fréquemment l'explication phonétique, soit seule, soit en concurrence avec l'autre. Elle est constante dans le *Chen ming*.

³⁰⁹ *Li ki*, « Kiu-li », COUVREUR, I, p. 94.

l'emploi qui en est fait ici, a la signification de reine ; mais son sens premier, que Tcheng Wang-tch'eng connaît bien, est prince, qu'il a par exemple dans l'expression Heou T'ou, le Prince Terre, divinité masculine de la Terre ; or, pour ce sens de prince, l'étymologie heou = qui vient après, qui marche à la suite, serait tout à fait absurde. Ce que veut donc indiquer l'équivalence proposée, ce n'est pas le sens premier, mais la valeur du mot dans l'emploi spécial qui en est fait : cette valeur est suggérée par un phonème de sonorité analogue évoquant une image concrète, l'image spécifique qui correspond au concept à définir. La reine est dite Heou parce qu'elle marche à la suite du roi, image particulièrement riche pour un Chinois habitué à concevoir que la femme d'un roi, dans toutes ses démarches, ne peut pas être poussée par sa propre [110] initiative, mais par l'influence souveraine de son mari ³¹⁰. De même, fou (aider) explique le concept de princesse en faisant apparaître la vision du rôle auxiliaire ³¹¹ que doit jouer celle-ci – c'est son principal emploi : si elle le joue mal, elle est répudiée ³¹² – dans les sacrifices seigneuriaux. La femme noble, Fou ³¹³, est définie par les gestes rituels avec lesquels elle sert (fou) ses beaux-parents. Le mot Ts'i représente phonétiquement l'épouse du peuple, parce que Ts'i montre à l'imagination les pratiques rituelles du repas communiel de mariage, où les époux assis côte à côte sur des nattes jumelées, mangeant des mêmes mets, et buvant aux deux moitiés d'une calebasse, arrivent à n'être que les moitiés d'un même couple, si bien que, dans sa nouvelle famille, l'épousée prend rang d'après le mari ³¹⁴.

Si elles n'ont aucune valeur sémantique, les explications que les Chinois donnent de leurs mots n'en sont pas moins intéressantes. Elles sont trop universellement acceptées pour n'être que de futiles jeux d'esprit et, surtout, elles ont eu trop d'influence effective. Quoi qu'il en soit de l'exactitude du rapprochement des mots Kouei, esprit des morts, et Kouei, revenir, il est certain qu'il a de tout temps do-

³¹⁰ Cf. *Che king*, COUVREUR, p.224. Cette dépendance de la reine, seconde du roi, est en général traduite par une comparaison avec la lune et le soleil : les deux astres règnent dans le ciel, mais, sauf le cas de dévergondage, la lune ne fait qu'obéir à l'influence du soleil.

³¹¹ Cf. *Li ki*, « Tsi t'ong » COUVREUR, II, p. 326. Ce rôle auxiliaire se traduit en gestes rituels, définis avec une précision méticuleuse.

³¹² Cf. *Li ki*, « Tsa ki », COUVREUR, II, p. 197. La formule de répudiation est : « Notre humble prince n'est pas intelligent : il ne peut pas avec elle assurer le service des autels du sol et des moissons et du temple ancestral. »

³¹³ C'est le mot dont on a vu plus haut l'explication graphique : la représentation qu'éveille le phonème *fou* est identique à celle que suggère le caractère.

³¹⁴ Cf. *Yi li*, « Mariage », et *Li ki*, « Houen yi », COUVREUR, II, p. 643.

miné les croyances et les pratiques relatives aux défunts. Ne voir dans ce type d'explication qu'un abus de jeux de mots serait, à mon sens, se méprendre et ne pas tenir compte d'un fait important de la psychologie chinoise. L'ornement courant des maisons consiste en images polychromes achetées d'ordinaire vers le jour de l'an ; elles ont pour effet d'attirer toutes sortes de bénédictions, par la figuration d'objets dont les noms, par leurs résonances, appellent à l'esprit une formule consacrée. Un sujet que l'on retrouve fréquemment dans les rouleaux de peintures données à l'occasion d'un mariage est celui où l'on voit un couple de pies perchées sur un arbre d'où pendent trois grosses boules. Les pies, dont on montre un couple, sont un emblème ancien du mariage le mariage est le rite faste par excellence ; un nom de la pie est l'oiseau de bon augure. Trois boules se disent [111] *san yuan* (trois rondeurs), mais *san yuan* (autrement écrit) forme une expression usuelle pour désigner les trois premiers à l'examen fameux du doctorat. Donner à deux jeunes mariés une image où l'on voit deux pies près de trois boules, c'est leur dire dans les termes les plus concrets et avec une bonne influence : « Puissent sortir de votre mariage des enfants appelés aux plus brillants succès ! » Mais que signifient ces rébus doublés de jeux de mots, pour lesquels on montre tant d'attachement, si ce n'est le fait psychologique que les images évoquent des sons dont les résonances suggèrent tout aussitôt d'autres images aussi particulières et aussi concrètes ? Ainsi les explications phonétiques, dont usent si volontiers les Chinois, ne nous donnent pas seulement à penser que les représentations attachées à presque tous les mots de leur vocabulaire se rapprochent plus des images que des concepts, mais encore elles nous laissent entrevoir la puissance évocatrice dont les sons leur paraissent doués.

Tels qu'ils nous apparaissent et tels que les Chinois les expliquent, les mots de leur vocabulaire ont l'air de correspondre à des concepts-images singulièrement concrets, et liés, d'une part, à des sons qui semblent doués du pouvoir d'évoquer les détails caractéristiques de l'image et, d'autre part, à des graphies qui figurent le geste ³¹⁵ enregistré comme essentiel par la mémoire motrice.

Si l'on examine de près le vocabulaire du Che king, une classe de mots attire particulièrement l'attention. Ces mots, fort nombreux, sont employés, d'ordinaire,

³¹⁵ Ceci ne doit s'entendre que des idéogrammes véritables.

sous la forme d'expressions redoublées. En voici une liste, qui est loin d'être complète. Yuan-yuan, K'an-K'an, Tien-tien, bruits du tambour ; Houei-houei, bruits du tonnerre ³¹⁶ ; Ye-ye, éclairs et coups de tonnerre ; Kiai-kiai, bruits de cloches ; Ts'iang-ts'iang, sons de clochettes, bruits de breloques ; Hien-hien, T'ouen-t'ouen, bruit d'un lourd chariot en marche ; Lin-lin, bruits de voiture ; Ling-ling, bruits d'anneaux ; Tcheu-tcheu, bruits de faucille ; T'ouo-t'ouo, Teng-teng, bruits de la hie ; Tch'ong-tch'ong, bruit de la glace qui se fend ; Cheou-cheou, bruit du grain qu'on lave ; Houo-houo, bruits de filets tombant dans l'eau ; Hong-hong, bourdonnements d'insectes ; Ying-ying, bourdonnements de mouches ; Houei-houei, bruits d'insectes, accords d'instruments de musique ; Houei-houei, cri des cigales ; Ngao-ngao, cris confus ; Ts'i-ts'i, murmures ; Hiao-hiao, voix tremblante ; Tsi-tsi, P'ien-p'ien, [112] bavardages ; Tchao-tchao, cris et gestes d'appel ; Ki-ki, cris du loriot ; Yeou-yeou, appels des cerfs ; Pen-pen, appels des cailles ; Kiang-kiang, appels des pies ; Kouan-kouan, appels des mouettes ; Yong-yong, appels des oies sauvages ; Siu-siu, bruits et mouvements d'ailes des oies sauvages ; Yao-yao, cris de la sauterelle des prés ; T'i-t'i, sautaillement et cris de la sauterelle des coteaux Cheu-cheu, vol des corbeaux ; Kiao-kiao, vol de l'émerillon Yi-yi, vol lent du faisan ; P'ien-p'ien, vol des tourterelles Cheu-cheu, Tch'eu-tch'eu, vols d'oiseaux en troupe ; Souei-souei, démarche d'un renard solitaire ; K'ouei-k'ouei, allure d'un cheval ardent ; Fei-fei, Yi Yi, chevaux attelés marchant d'accord ; Tsi-tsi, chevaux marchant de front ; Pong-pong, id. ; Piao-piao, Sseu-sseu, allures d'animaux sauvages marchant par couples ou par hordes ; Sin-sin, Hong-hong, Tsi-tsi, nuées de sauterelles ; K'i-k'i, troupes de jeunes filles ; Ts'i-ts'i, ts'iang-ts'iang, démarche grave et majestueuse ; Yi-yi, maintien humble ; Ts'i-ts'i, attitude de respect ; K'ieou-k'ieou, id. ; Hang-hang, allure martiale ; King-king, air agité ; Yeou-yeou, aspect doux et aimable ; Kin-kin, air perspicace T'iao-t'iao, air d'accablement et de fatigue ; Tcheu-tcheu, King-king, démarche prudente ; Kiu-kiu, Kouei-kouei, Hieou-hieou, démarche circonspecte ; Yong-gong, maintien composé ; T'ong-t'ong, démarche humble et modeste ; K'i-k'i, allure lente et majestueuse ; Siu-siu, attitude modeste Ts'ouo-ts'ouo, air splendide ; Pong-pong, allure de course soutenue ; Sien-sien, sauts ; Souo-souo ³¹⁷, danses ; K'i-k'i, chanceler en dansant ; Yao-yao, P'i-p'i, grande agitation ; K'i-k'i, Ping-ping, Yin-gin, Ts'ao-ts'ao, Yang-

³¹⁶ Cf. Yin, non redoublé.

³¹⁷ Cf. *Pouo-souo*, danser.

yang, Ts'an-ts'an, tristesse ; Tchouo-tchouo, Tao-tao, T'i-t'i, Yeou-yeou, Yuan-yuan, K'in-k'in, Tch'ong-tch'ong, Ts'iao-ls'iao, K'iong-k'iong, mouvements pénibles du cœur ; Lien-lien, pleurs continuels ; Hiun-hiun, visage joyeux ; Kiu-kiu, solitude ; Ngang-ngang, grandeur imposante ; P'ei-p'ei, K'iai-k'iai, Ye-ye, robustesse ; Ts'eu-ts'eu, petitesse ; Yi-Yi, aspect magnifique d'un temple ; K'ouai-K'ouai, endroit bien éclairé ; Ying-ying, brillant ; Tcheu-tcheu, clarté pâle ; Mong-mong, obscur ; Hao-hao, brillant ; Houang-houang, Tcheu-tcheu, clarté des étoiles Lin-lin, éclat d'une pierre au soleil ; Tan-tan, clarté de l'aurore Tch'eu-tch'eu, allongement des jours au printemps ; Hao-hao, aspect de l'étendue céleste Feou-feou, grandes eaux ; Yang-yang, eaux larges et profondes ; Houan-houan, eaux grossies par le dégel ; Kiai-kiai, eaux coulant à pleine rivière ; Kouo-kouo, courant rapide ; Yeou-yeou, eaux qui coulent vivement ; [113] Chang-chang, grandes eaux bouillonnantes ; K'i-k'i, goutte à goutte ; Fan-fan, flottement d'une barque ; Jang-jang, Tchan-tchan, rosée abondante ; Piao-piao, Jang-jang, neige abondante Fen-fen, neige à gros flocons ; Ts'i-ts'i, bourrasques de pluie Ying-ying, Yi-yi, aspect de nuages ; Fou-fou, fa-fa, vent violent ; Si-si, brise légère ; Lie-lie, Liu-lia, haute montagne ; Ts'ouei-ts'ouei, escarpements ; Kie-kie, escarpé ; Houan-houan, droit Tch'an tch'an, aspect de rochers ; Hiuan-hiuan, long et pendant Yao-yao, vigueur élégante d'un arbuste ; Wou-wou, aspect gracieux d'un arbuste ; Tcho-tcho, Chang-chang, Houang-houang, beauté des fleurs ; Li-li, abondance de fruits ; Tchen-tchen, K'iao-k'iao, P'ong-p'ong, Tsang-tsang, P'ei-p'ei, luxuriance de feuillage ; Lou-lou, Tsing-tsing, bel aspect d'une plante ; Kie-kie, Ts'ang-ls'ang, Ts'ai ts'ai, Ts'i-ts'i, aspect verdoyant des joncs ; Ts'ai-ts'ai, cueillette ; Tcheu-tcheu, en ordre ; Ts'ing-ts'ing, bleu ; Houo-houo, brûlant ; Pan-pan, changé ; Kiang-kiang, constant ; Tseng-tseng, en nombre accru ; Cheng-cheng, de façon continue ; Siao-siao, gâté ; Mei-mei, bien travaillé ; Kieou-kieou, tissé.

Les glossateurs chinois, lorsqu'ils veulent expliquer ces expressions redoublées, n'arrivent point à rendre dans le langage ordinaire leurs significations prodigieusement concrètes ; mais ils donnent le moyen de sentir leur richesse et leur précision descriptives, quand ils indiquent en termes singulièrement précis leurs équivalences symboliques. L'expression Yao-yao dépeint un pécher ³¹⁸ où ils voient l'emblème d'une jeune fille ; cette peinture est telle qu'elle leur permet de

³¹⁸ Cf. Chans. anc., I et les notes.

donner l'âge exact de la jeune fille ; c'est celui qui est exprimé par Chao-tch'ouang, savoir, pour une femme, vingt ans, l'âge du mariage. De même Houang-houang montre de telle manière la clarté des étoiles que l'on sait tout aussitôt que le crépuscule est trop avancé pour qu'on puisse encore procéder à la pompe nuptiale ³¹⁹. Souei-souei traduit si exactement la marche d'un renard solitaire qu'il évoque nécessairement l'image des gens du pays de Wei où de trop longues guerres avaient désuni les ménages et qui s'en allaient dépareillés. Les expressions Yao-yao et T'i-t'i révèlent merveilleusement les mœurs des sauterelles des coteaux et des sauterelles des prés et donnent à elles seules tout un enseignement : aux cris d'appel de la sauterelle des prés, celle des coteaux vient la rejoindre ; elles n'habitent point au même endroit, elles sont de même espèce et de variétés différentes ; aussi peuvent-elles, en temps voulu, contracter [114] une de ces unions régulières et fécondes qui leur méritent d'être l'emblème des ménages vertueux : Yao-yao et T'i-t'i évoquent, par une image complexe, toutes les règles de choix (exogamie particulière à la Chine ancienne), toutes les conditions de temps, tous les procédés de cour que les hommes doivent observer s'ils veulent contracter une union prospère ³²⁰. Jang-jang permet de voir exactement la quantité de rosée déposée sur les liserons des champs, de reconnaître ainsi que l'on est tout juste au milieu du printemps, au moment précis où garçons et filles peuvent, conformément aux prescriptions du Tcheou li, se réunir en une grande assemblée ³²¹.

Ainsi les expressions redoublées du Che king paraissent être des auxiliaires descriptifs ³²² et la puissance d'évocation concrète qu'on est forcé de leur reconnaître oblige à les considérer comme de véritables peintures vocales. Leur grand nombre, et leur rôle dominant dans la poésie du Che king, révèlent une disposition à saisir les réalités sous forme d'images synthétiques et particulières au plus haut degré et à traduire ces images en les transposant sous forme vocale. Ce qui est surtout remarquable, c'est que cette transposition se fait sans que l'image traduite perde en rien de sa complexité et de telle façon que le son qui la reproduit est lui-même non pas un signe, mais une image. La liste que j'ai donnée montre que la

³¹⁹ Chans. anc., XLIV B.

³²⁰ Chans. anc., LII et VI, voir les notes.

³²¹ Cf. Chans. anc., X. Un peu plus de rosée, il serait trop tard et la réunion devrait être considérée comme irrégulière et immorale. Cf. *ibid.*, X.

³²² Sur la généralité de l'usage d'auxiliaires descriptifs, voir LÉVY-BRUHL, *Fonctions mentales*, p. 182 et suiv.

voix est parvenue à reproduire par une espèce de mimique toutes sortes d'impressions sensibles : non pas seulement des bruits, mais des mouvements, toujours très complexes et liés d'ordinaire à des états sentimentaux ou, encore, des sentiments perçus le plus souvent sous forme de mouvements du cœur – enfin de véritables spectacles. Certains passages du Che king, où se pressent les auxiliaires descriptifs, participent moins de la poésie (à notre sens du mot) que de la musique descriptive : voici, par exemple, la peinture du passage du Fleuve Jaune par un cortège princier ³²³ :

L'eau du fleuve, qu'elle vient haute ! (Yang-yang)
 Vers le nord, comme il roule à flots ! (Kouo-kouo)
 Les filets, quels bruits quand ils tombent ! (Houo-houo)
 Les esturgeons, qu'ils sont nombreux ! (Pouo-pouo)
 Les joncs et roseaux, qu'ils sont hauts ! (Kie-Kie)
 Les suivantes, quel beau cortège ! (Ye-ye)
 Les gens d'escorte, quel grand air !

[115]

De tels passages permettraient de dire que la poésie du Che king consiste principalement en onomatopées, si ce terme n'avait pas pour nous un sens trop étroit. Ceux des auxiliaires descriptifs qui semblent se rapprocher le plus de nos onomatopées ont infiniment plus de richesse descriptive ; tels, par exemple, qui semblent seulement figurer des cris d'oiseaux, Kouan-kouan (mouettes), Kiang-kiang (pies), Pen-pen (cailles), veulent encore rendre des mouvements et des habitudes particulières à chaque espèce. L'auxiliaire Yong-yong imite le cri des oies sauvages, mais il indique en même temps que la femelle répond à l'appel du mâle ; il peint aussi leur mode caractéristique de voler par paires, la femelle restant, comme il convient, un peu en arrière du mâle ³²⁴. De même Siu-siu ³²⁵ exprime d'abord le bruit particulier des ailes des oies sauvages quand elles volent de concert, mais il décrit, lui aussi, toutes les particularités de ce vol. Enfin, ni l'un ni l'autre de ces auxiliaires n'évite de participer aux représentations d'ordre moral

³²³ COUVREUR, p. 65.

³²⁴ *Chans. anc.*, L, vers 8 et notes.

³²⁵ COUVREUR, p. 211.

relatives à l'oie sauvage, présent consacré du rituel des noces, si bien que Siu-siu peut être employé pour décrire l'attitude modeste d'une épouse ³²⁶ et que les deux réunis, Siu-yong, forment un complexe employé depuis les temps du Che king ³²⁷ jusqu'à nos jours, pour symboliser l'attitude respectueuse et modeste qu'il convient aux fiancées de garder pendant la pompe nuptiale, à titre de bon présage pour leur vie domestique.

Que la voix humaine ait réussi à peindre, à l'aide d'un son redoublé, des images si particulières et si complexes, cela peut paraître difficile à comprendre ; c'est un fait cependant. Mais la voix humaine y réussissait-elle sans autre secours ?

Notons d'abord que, selon le contexte, le même auxiliaire peut correspondre à des images bien différentes, à des images qui n'ont à aucun degré le rapport que j'ai montré exister pour les deux sens de Siu-siu. Ainsi Ts'ai-ts'ai évoquera tantôt la représentation d'une cueillette, tantôt celle de plantes verdoyantes ou celle des bigarrures d'un habit ³²⁸. K'i-k'i peint ici le chant du coq, là celui du loriot, ailleurs l'aspect d'une bourrasque ³²⁹. Ki-ki représente parfois l'allure majestueuse, parfois des femmes réunies en bande ou en cortège ³³⁰. De même, les auxiliaires homophones que le ton seul distingue, appellent les évocations les plus [116] diverses : tels K'i-k'i, goutte à goutte ; K'i-k'i, tristesse ; Ki-ki, chanceler en marchant. Dans le morceau du Che king cité plus haut, trois auxiliaires placés à la rime de vers qui se suivent ont même ton et finale identique ; seules diffèrent les consonnes initiales : cela suffit-il pour que l'un fasse voir un banc d'esturgeons, l'autre les grandes eaux du fleuve et que le troisième fasse entendre le bruit des filets qui tombent dans l'eau ?

À mon sens, – si l'on tient compte, d'une part, du fait que la plus grande partie de ces images vocales impliquent aussi des images motrices (même celles qui ressemblent le plus à des onomatopées, même celles qui peignent des états sentimentaux) et, d'autre part, du fait que les thèmes dont sont faites les chansons du

³²⁶ *Chans. anc.*, LVII.

³²⁷ *Chans. anc.*, V.

³²⁸ *Chans. anc.*, XXV, LIV, XIX et LVIII.

³²⁹ *Chans. anc.*, XII, XIII et COUV., p. 189.

³³⁰ *Chans. anc.*, LXVIII B, XXI et COUV., p. 65.

Che king ont été improvisés au cours de joutes à la fois chantées et dansées ³³¹, – il y a lieu d'admettre que les auxiliaires descriptifs sont des gestes vocaux intimement liés à une pantomime, et que la gesticulation figurait primitivement aux yeux l'image que la voix dessinait oralement.

La trouvaille des auxiliaires descriptifs, dans les joutes anciennes de chants d'amour, fut l'essentiel du travail de l'invention poétique : on en est vite convaincu quand on lit les chansons du Che king ; nombreuses sont celles dont les couplets ne peuvent se rendre de façon différente, parce que seules les distinguent des peintures vocales intraduisibles. Or, ces joutes tenaient une place capitale dans la vie sociale de l'ancienne Chine qui ne se manifestait vraiment qu'à leur occasion. L'invention, qu'on y faisait, de vocables intimement liés à une mimique, véritables images vocales qui n'étaient que le geste essentiel de toute une pantomime descriptive, cette invention n'a pu manquer d'avoir une grande influence sur la formation du vocabulaire chinois. En fait, nous pouvons encore constater que de nombreux mots doivent leur sens aux images évoquées par les auxiliaires descriptifs. Yen et Ts'ouei, montagnes escarpées, proviennent des auxiliaires Yen-yen ³³² et Ts'ouei-ts'ouei ³³³. Il en est de même de Yang, vaste et large étendue d'eau ³³⁴ ; Chang ³³⁵, eaux bouillantes ; T'ao, grandes eaux ³³⁶ ; Hao, aspect de l'étendue céleste, vaste, [117] immense ³³⁷ ; Hao, éclat de la lune, brillant ³³⁸ ; T'iao, marcher, voyager seul ³³⁹ ; Tchao, appeler de la voix et de la main ³⁴⁰ ; Yao, agitation, agitation du cœur ³⁴¹ ; Yeou ³⁴², Yuan ³⁴³, Tch'ong ³⁴⁴, mouvements péni-

³³¹ Je crois avoir établi cette origine dans les *Fêtes et chansons anciennes* ; voir particulièrement la conclusion.

³³² COUVREUR, p. 226.

³³³ COUVREUR, p. 107, 108, 261, 238 : les sommets escarpés des montagnes s'écroulent.

³³⁴ COUVREUR, p. 67 et 111.

³³⁵ COUVREUR, p. 214, 274, 407.

³³⁶ COUVREUR, p. 268.

³³⁷ COUVREUR, p. 240.

³³⁸ *Chans. anc.*, LXIV B. COUVREUR, p. 123 et 150.

³³⁹ COUVREUR, p. 264.

³⁴⁰ *Chans. anc.*, L. COUVREUR, p. 38.

³⁴¹ COUVREUR, p. 76 et 167.

³⁴² *Chans. anc.*, LVI et XXXVIII, COUVREUR, p. 5, 98, 47, 34.

³⁴³ *Chans. anc.*, LV, COUVREUR, p. 151.

³⁴⁴ *Chans. anc.*, LIX, COUVREUR, p. 18.

bles du cœur ; Ts'ai, cueillir ³⁴⁵ ; Ts'ing, bleu ³⁴⁶ ; Tseng, nombreux, augmenter ³⁴⁷ ; Yao et Wou, vigueur et grâce d'un arbuste ³⁴⁸ ; Kiu, regarder avec circonspection, avec crainte ³⁴⁹ ; Tan, aurore, clair comme l'aurore, clairvoyant ³⁵⁰ ; Kieou, tisser ³⁵¹. Le Che king laisse entrevoir le procédé par lequel les mots des auxiliaires descriptifs ont pu entrer dans l'usage courant : il semble qu'ils aient commencé, quand ils ne forment plus une expression redoublée, par être employés sous la forme d'interjections et précédés d'un mot vide ; dans cet usage ils gardent encore nettement leur valeur d'image et les commentateurs les expliquent en les présentant sous forme redoublée ; mais, perdant par l'absence de redoublement une partie de leur force évocatrice, ils tendent à se présenter un peu déjà comme des symboles et beaucoup moins comme des peintures vocales ³⁵².

Si les auxiliaires descriptifs ont été une source importante du vocabulaire, cela peut nous aider à comprendre pourquoi les mots [118] chinois semblent le plus souvent correspondre non pas à des concepts plus ou moins abstraits, mais à des concepts-images, à des images complexes, singulières et où domine un élément moteur. Cela peut encore nous permettre de mieux imaginer à quoi répond ce besoin que semblent avoir les mots de s'appuyer à une sorte de figuration graphique. De quelle façon ont servi dans l'invention de l'écriture idéographique les souvenirs des gestes qui constituaient, pour peindre les images, une représentation mimique

³⁴⁵ *Chans. anc.*, XIX, XX. COUVREUR, p. 12, 307.

³⁴⁶ *Chans. anc.*, XXXVIII, COUVREUR, p. 98.

³⁴⁷ COUVREUR, p. 456.

³⁴⁸ *Chans. anc.*, I, II et LX-VI, 22. COUVREUR, pp. 10, 154 et 69.

³⁴⁹ COUVREUR, pp. 121 et 107.

³⁵⁰ *Chans. anc.*, LXVI et COUVREUR, p. 70 ; cf. p. 374 où il apparaît l'équivalent de *Ming*, clair, clairvoyant.

³⁵¹ COUVREUR, pp. 113 et 264.

³⁵² Par ex. : *Yeou*, chagrin (accompagné de Ts'ai !) (*Chans. anc.*, LVI, v. 11, COUVREUR, p. 5). Voir encore *Chans.*, III, *Ngo* (précédé de *Yeou*) exprimant la vigueur du feuillage et expliqué par le commentateur comme équivalant à *Ngo-ngo* (Cf. COUVREUR, p. 310). Les mots *P'ang* et *Fei* (précédés de *K'i*, *Chans. anc.*, XII, COUVREUR, p. 48) sont certainement des auxiliaires commençant à s'employer isolément. *Fei-fei* se trouve pour peindre les chutes de neige à gros flocons. Un homophone de *P'ang* (clé 85, 10) s'emploie sous forme redoublée pour peindre la grosse pluie. – Il semble que l'on doive considérer aussi comme auxiliaires descriptifs certains binômes qui sont composés de deux mots différents et qui paraissent avoir une puissance évocatrice comparable à celle des auxiliaires redoublés, par ex. : *Tch'e-tch'ou* (*Chans. anc.*, XXXIX, COUVREUR, p. 49), aspect d'une personne qui cherche, hésitante et éperdue. – *Yao-t'iao* (*Chans. anc.*, LVI, COUVREUR, p. 5), aspect d'une retraite sombre et cachée. *Ngo-no* (*Chans. anc.*, II, COUVREUR, p. 154), aspect gracieux d'un arbre.

dont la peinture vocale n'était qu'un élément, c'est ce qu'il ne semble pas possible de savoir. Quand les chansons du Che king ont été recueillies et transcrites, l'écriture était depuis longtemps devenue une technique spéciale et n'était déjà plus purement figurative : la presque totalité des auxiliaires descriptifs furent écrits à l'aide de caractères de formation tout à fait artificielle. Il y en a à peine un ou deux qui nous permettent de deviner quels gestes accompagnaient les peintures vocales. L'auxiliaire Kiu-kiu peint une attitude circonspecte ³⁵³ ; Kiu s'emploie pour désigner le regard craintif des oiseaux ; il s'écrit par une combinaison des symboles de l'œil et de l'oiseau. Les anciens Chinois juraient en prenant à témoin la lumière du jour ³⁵⁴ : ils évoquaient ce serment à l'aide de l'auxiliaire Tan-tan ³⁵⁵ ; Tan signifie aurore et s'écrit en montrant le soleil au-dessus de l'horizon.

Nous ne saurons sans doute jamais si le langage par gestes a exercé sur l'invention des caractères une influence directe ³⁵⁶ ; mais on ne peut douter que la disposition, qu'il suppose, à traduire par des dessins les impressions concrètes, ne soit au fond du développement prodigieux de la langue chinoise qui se fit, pour ainsi dire, entièrement par des procédés graphiques. Il semble, en effet, qu'à partir du moment où les joutes chantées furent délaissées et où fut arrêtée, dans sa source principale et première, l'invention des peintures vocales, le plus puissant agent d'enrichissement fut, pour la langue, la fabrication des caractères. Il y a, à ce pululement des caractères, plusieurs raisons importantes : la langue n'était pas unifiée ; les variations dialectales d'un même mot furent associées à des caractères différents. Depuis l'époque [119] féodale, la société étant de forme hiérarchique, il parut convenable de créer, par exemple pour les différents actes de la vie, des caractères et des mots qui fussent la propriété particulière de chaque classe sociale ³⁵⁷. La raison principale de ce foisonnement doit être cherchée dans le besoin

³⁵³ COUVREUR, p. 107 et 121.

³⁵⁴ *Chans. anc.*, XLIII. Je t'atteste, ô jour lumineux ; COUVREUR, p. 83.

³⁵⁵ *Chans. anc.*, LXVI, v. 57 : Ton serment fut *clair comme l'aurore* ; cf. COUVREUR, p. 70. *Tan*, avec le sens de clairvoyant, est devenu une épithète qui s'applique au ciel lui-même. COUVREUR, p. 374.

³⁵⁶ Peut-être par une étude systématique des auxiliaires descriptifs et de leur figuration dans les plus anciens manuscrits du *Che king*, pourrait-on arriver à quelques résultats.

³⁵⁷ J'en ai donné plus haut un exemple : les différents mots pour femme. Mourir, pour le roi, se dit *Peng*, s'écrouler ; pour un prince, *Hong*, s'abattre ; pour un grand officier, *Tsou*, finir ; pour un noble, *Pou-lou*, ne plus toucher son fief-salaire ; pour le peuple, *Sseu*, mourir ; pour un oiseau, *Kiang*, tomber ; pour un quadrupède *Tseu*, devenir charogne. Cf. *Li ki*, COUVREUR, p. 102.

toujours dominant de spécification concrète, qui, ne se traduisant plus par l'invention naturelle de gestes vocaux, se satisfaisait encore par la fabrication de dessins conventionnels ayant chacun pour objet de signifier un concept-image aussi particulier que possible.

Au total, on peut dire, je pense, que le vocabulaire chinois se compose, dans son fond, de peintures vocales liées de très bonne heure à une figuration graphique. Par leur caractère d'onomatopées les mots furent, dès l'origine, affectés d'une espèce d'immobilité phonétique qui rendait difficile tout développement de la langue obtenu par la création de formes grammaticales et par l'usage des dérivations. Ce développement devint impossible quand les monosyllabes pittoresques furent associés à des idéogrammes indéformables. Cette jonction de monosyllabes invariables à des idéogrammes a arrêté tout progrès grammatical ou syntaxique ; et, dès lors, le besoin de traduire la réalité sous forme d'images concrètes n'a pu continuer de s'exercer autrement que par des inventions graphiques : d'où, pour une langue monosyllabique et nécessairement pauvre en phonèmes distincts, une prodigieuse floraison idéographique. Cette primauté du rôle de l'écriture dans l'expression de la pensée a déterminé une séparation profonde de la langue écrite et de la langue parlée : elle a entraîné à l'égard de celle-ci une attitude méprisante qui n'a pas peu contribué à la faire demeurer dans un état d'extrême pauvreté ; utilisée simplement pour les rapports quotidiens, la langue parlée n'a, jusqu'à nos jours, guère connu de besoins qui l'eussent amenée à ne point rester une langue élémentaire, et son développement même a été retardé par l'influence de la langue écrite qui, monosyllabique et idéographique, s'est trouvée quasiment fixée une fois pour toutes. La langue écrite dispose d'un immense matériel de signes chargés d'un contenu concret d'une richesse incomparable ; elle est restée un instrument merveilleux d'expression pittoresque ; mais les signes dont elle use et qu'elle tire des [120] textes et non de l'usage, ne peuvent conserver leur puissance d'évocation qu'à condition d'être employés dans leurs valeurs originales : d'où la nécessité de l'usage des allusions littéraires et le fait que, par son mode d'expression, la pensée chinoise est presque nécessairement orientée vers le passé. En fin de compte, cette pensée n'a le moyen de s'exercer qu'à l'aide soit d'une langue parlée très élémentaire, soit d'une langue écrite strictement traditionnelle et organisée, pour ainsi

dire, uniquement en vue de la traduction des réalités en images concrètes, synthétiques et particulières.

II. La grammaire. – Morphologie. – Ce qu'on vient de voir du vocabulaire indique tout de suite qu'on ne trouve à peu près rien dans la langue chinoise qui puisse donner lieu à une étude de morphologie. L'orthographe ne s'y distingue pas de l'écriture ; on ne peut énoncer aucune règle particulière aux différentes parties du discours ; plus précisément, il n'y a, pour ainsi dire, aucune différenciation des parties du discours. La seule distinction qu'on puisse faire est celle que font les Chinois entre les mots vides, Hiu tseu, simples ponctuations orales ³⁵⁸ et les mots pleins, Che tseu, qui, seuls, connotent des concepts. Les mots pleins (comme les vides) sont des monosyllabes invariables et aucune variation de formes verbales ³⁵⁹ n'indique s'ils sont employés comme verbes, substantifs, adjectifs ou adverbes. A part quelques mots assez bien spécialisés dans l'emploi de pronoms ou de possessifs, tous les mots sont susceptibles de tous les emplois et, rigoureusement parlant, la distinction fondamentale entre verbes et substantifs n'existe point.

Les Chinois font, parmi les mots pleins, une différence entre ceux qu'ils nomment mots vivants, Houo tseu, et ceux qu'ils nomment mots morts, Sseu tseu. Au moins pour la langue ancienne, cette distinction est extrêmement factice ; les mots de la première catégorie ne sont pas spécialement affectés à traduire des actions et les seconds à désigner des substances ou des états. Tout ce qu'on peut dire est ceci : 1° Certains mots évoquent surtout des manières d'être en voie de réalisation ; il ne serait pas exact de dire que, peignant des actions, ils correspondent à nos verbes ou à nos adverbes ; l'action qu'ils peignent n'est jamais considérée indépendamment de son point d'origine ou de son point d'aboutissement. [121] Le mot qui signifie monter peut tout aussi bien vouloir dire ³⁶⁰ le haut, en haut, au-dessus de, supérieur, suprême. Le mot hao, aimer, exprime aussi l'idée d'ami, de celui qu'on aime ou qui aime, celle d'amitié et de relations ou de contrat d'ami-

³⁵⁸ J'étudierai ces ponctuations orales au paragraphe relatif à la syntaxe.

³⁵⁹ Sauf une variation de ton : c'est là le seul point qui puisse faire parler d'une morphologie de la langue ancienne ou de la langue écrite. Voir la note suivante.

³⁶⁰ Avec une variation de ton : de même, par exemple, pour *Hia*, descendre, bas, le bas, en dessous de, inférieur.

tié, et encore ³⁶¹ l'idée de bon, de bien, d'être bon, d'être habile à... Ts'in indique tout aussi bien l'action de se reposer dans sa chambre que l'idée de chambre où l'on se repose. Yu peint tout autant l'acte de conduire une voiture que le voiturier qui la conduit ; Tchang, l'action de diriger et la main qui dirige ; Houai montre à la fois l'action de penser, le cœur, le sein où la pensée est formée et le sentiment, la pensée ou le souvenir eux-mêmes. Seuls les mots qui décrivent des mouvements ne sont guère employés que comme verbes ou adverbes. Si on les excepte, on peut dire, en gros, que tous les mots vivants, qui semblent surtout peindre des actions, ne les peignent pas uniquement dans leur essence, mais les peignent plutôt sous l'aspect de manières d'être en train de se réaliser, non point considérées abstraitement, mais vues dans un ensemble concret qui comprend, avec l'action elle-même, son principe et sa fin, son auteur et son résultat. 2^o Certains mots évoquent surtout des manières d'être réalisées : ils ne notent point l'idée d'un état ou d'une substance sans affirmer du même coup leur réalité concrète. Ces mots, qui contiennent en eux-mêmes l'affirmation de l'existence de fait de l'être ou de la qualité qu'ils représentent, sont très loin de nos substantifs ou de nos adjectifs ; la preuve en est dans le fait qu'il est inutile, pour affirmer la réalisation de l'idée qu'ils évoquent, d'employer avec eux un verbe substantif. Le mot qui exprime l'idée de bois s'emploie pour signifier à lui tout seul : du bois, de bois, est en bois, est du bois. Le mot ciel a un sens verbal dans des expressions comme : est le ciel de, considérer comme le ciel. Ta, grand, note encore les idées de devenir grand, d'être grand, d'agrandir. Les mots deux, trois, peuvent avoir la signification de : être deux, être trois ou même de : avoir deux, avoir trois ³⁶². Ainsi les mots morts ne connotent point abstraitement des idées d'être ou de qualités : tout ce qu'on peut dire, c'est que, peignant des manières d'être réalisées, ils évoquent, plutôt qu'une action, un état de fait et que, [122] par suite, ils sont plus ordinairement employés à titre de substantifs ou d'adjectifs. Mais il semble qu'ils puissent toujours prendre une valeur verbale ou adverbale. Kiun veut dire ordinairement prince, Ts'i épouse, et Tseu, fils, mais on les trouve employés pour signifier : être l'épouse, le fils ou le prince, considérer comme, traiter en épouse, en fils ou en

³⁶¹ Avec un changement de ton. Ces variations du ton en fonction de l'emploi verbal des monosyllabes mériteraient une étude approfondie.

³⁶² Par exemple dans l'expression « il changea deux fois, trois fois de sentiment », m. à m. ils furent (il eut) deux, trois ses sentiments. Voir *Chans. anc.*, LXVI, vers 40, COUVREUR, p. 69. Comp. *Chans. anc.*, XXII, vers 2 et 6 : 7 = sont au nombre de 7 ; 3 = sont au nombre de 3. Cf. COUVREUR, p. 24.

prince, donner comme épouse, fils ou prince, se conduire en prince, en épouse, en fils. Des mots, même, qui semblent éveiller des idées assez générales comme T'ou, terre, Tch'eng, rempart de ville, notent en fait des images à tel point concrètes et motrices qu'on peut les employer dans le sens de bâtir un rempart ou de construire des levées de terre ³⁶³. De même Chou, arbre, et Sang, mûrier, n'ont jamais pu arriver au degré d'abstraction qui caractérise des concepts de classe, et les représentations qu'ils évoquent ont gardé une complexité assez grande pour qu'on puisse, en leur donnant une valeur verbale, leur faire signifier : planter un arbre, ou cueillir les feuilles de mûrier.

Tandis que la plupart des langues primitives se signalent par une richesse extrême en formes verbales, on voit que, sur ce point, le chinois est singulièrement pauvre, puisqu'il ne dispose que de monosyllabes à peu près invariables ³⁶⁴, et qu'on n'y trouve point de parties du discours nettement différenciées. Mais le goût de l'expression concrète qui se traduit dans les autres langues par cette variété de formes, on le retrouve dans le chinois, affirmé par une remarquable abondance de mots rendant, avec une force incomparable, des aspects particuliers des choses. Sans doute parce que ces mots restèrent longtemps associés à une figuration mimique de la représentation qu'ils enregistraient, ils continuèrent d'évoquer principalement une image motrice ; certains restèrent essentiellement des verbes, non pas des verbes exprimant une action toute nue, mais des verbes peignant un aspect mobile d'un ensemble concret ; les autres, traduisant des formes moins vivantes, conservèrent, dans la représentation complexe qu'ils éveillaient, le souvenir d'un élément moteur d'où ils tirèrent la capacité de jouer à l'occasion le rôle de verbes véritables, tandis que, même jouant le rôle, qui leur convenait mieux, de substantifs ou d'adjectifs, la puissance d'évocation concrète qui était en eux leur donnait d'ordinaire une autre forme de fonction verbale, en les dispensant de se faire accompagner d'un verbe substantif.

[123]

On peut dire que chaque mot chinois exprime une modalité singulière de la réalité. Ces mots pouvaient donc se passer des spécifications qu'apportent les

³⁶³ Cf. *Chans. anc.*, LXVIII, vers 3. COUVREUR, p. 145.

³⁶⁴ Je dis « à peu près » à cause des variations de ton que l'on constate dans un certain nombre de mots selon la fonction verbale qu'ils remplissent.

formes verbales ³⁶⁵. Au reste ces spécifications supplémentaires leur étaient interdites par leur caractère d'images vocales invariables bientôt associées à des dessins fixes. Cette fixation par l'écriture idéographique a eu pour résultat qu'en Chine l'immense matériel descriptif des premiers âges n'a point diminué au cours des siècles, mais, au contraire, s'est accru. Tandis que la plupart des autres langues modifiaient leur matériel d'expressions, voyaient diminuer leur puissance d'évocation concrète par l'appauvrissement de leurs formes verbales, distinguaient les parties essentielles du discours, acquéraient soit par l'usure, soit par des emprunts à des langues mortes ou étrangères, des termes d'une généralité ou d'une abstraction variées permettant de classer les concepts selon leur extension ou leur compréhension, et devenaient enfin, à des degrés divers, des instruments d'analyse, - le chinois, grâce à cette liaison caractéristique des monosyllabes aux idéogrammes, conservait intact son pouvoir d'expression pittoresque, cherchait encore à l'accroître, l'accroissait, par le système des allusions littéraires, en empruntant aux textes anciens des expressions d'un pittoresque accru par les associations tirées du contexte, et restait enfin une langue essentiellement descriptive qui n'invitait la pensée à procéder que par intuitions à la fois concrètes et traditionnelles.

Il est extrêmement remarquable qu'un des premiers efforts de logique théorique qu'à notre connaissance aient tenté les Chinois ait précisément consisté à affirmer la valeur objective et concrète des intuitions incluses dans les dénominations traditionnelles. Toute la pensée de cette première école de logiciens ³⁶⁶ se [124] résume en une formule où se succèdent les mots : seigneur, vassal, père,

³⁶⁵ On pourrait presque dire qu'étant donné le caractère de notions singulières qu'ont l'immense majorité des concepts-images du chinois, les modalités verbales ne leur auraient point apporté de spécification supplémentaire, mais, plutôt, qu'elles auraient introduit dans les représentations un élément de classification spatiale ou temporelle, par exemple, et, par suite, qu'elles auraient surtout fonctionné comme principes d'abstraction.

³⁶⁶ On la désigne du nom d'Ecole des dénominations correctes. Cf. CHAVANNES, Préface à la traduction des *Mémoires historiques* de SSEU-MA TS'ÏEN, p. XIV et MASSON-OURSSEL, l. c. Le nom de l'Ecole provient sans doute d'un passage attribué à CONFUCIUS dans le *Louen Yu*, XIII, 3 : « Si les dénominations ne sont pas correctes, le langage n'est point conforme (à la réalité des choses) ; si le langage n'est pas conforme (à la réalité des choses), les actions ne peuvent être parfaites ; si les actions ne sont point parfaites, les rites et la musique ne peuvent fleurir ; si les rites et la musique ne fleurissent pas, les supplices et les punitions ne seront pas justes ; si les supplices et les punitions ne sont pas justes, alors le peuple ne sait comment employer ses pieds et ses mains. » Ce passage de Confucius a le mérite de montrer la liaison qui existe entre le désir de conformisme social, l'orientation traditionnelle de la pensée et la permanence des représentations concrètes incluses dans les mots-idéogrammes, permanence qui passe pour signe d'objectivité.

fils, etc., chacun redoublé ; on peut la traduire ainsi : « (il faut, pour que la vie sociale soit régulière que) le seigneur (se conduise) en seigneur, le vassal en vassal, le père en père, le fils en fils, etc. », ce qui revient à dire qu'il faut que chaque catégorie de personnes ait une conduite adéquate aux représentations concrètes particulières évoquées par son nom spécifique. Je ne pense pas qu'on puisse indiquer de façon plus nette et plus brève que ne fait cette formule, la valeur synthétique et singulière – au point de défier l'analyse – des concepts dont la langue n'arrive à définir le sens que par la reduplication des termes qui les connotent. Aussi remarquable que la doctrine des dénominations, est l'échec du gros effort qui fut tenté en Chine pour élaborer une logique, dans des conditions pourtant très voisines de celles où les sophistes grecs en fondèrent une et préparèrent l'établissement d'une théorie de la connaissance. Ce travail se fit à l'époque de transformation sociale qui marque les derniers jours du régime féodal et fut le fait de marchands de politique qui voulurent constituer l'art de raisonner. On peut se demander si ce gros effort de pensée méthodique n'échoua pas en Chine, tandis qu'il réussissait en Grèce, précisément parce que la langue chinoise orientait la pensée vers le concret et ne la disposait aucunement à l'analyse. Si l'apprentissage d'une langue est une école pour la pensée, il est clair que les Chinois, qui n'ont aucun moyen de procéder à des analyses grammaticales, étaient bien peu préparés à faire, sur les notions de substance et de qualité, un travail de réflexion utile, dans une langue où aucune modalité verbale n'éveille l'attention de l'esprit sur la distinction qu'on peut faire entre l'adjectif et le substantif, et où, les représentations synthétiques, attachées à des symboles indéformables, restant entières, sans possibilité aucune de décomposition, le particulier est toujours pensé comme tel.

Le jugement et le raisonnement

[Retour à la table des matières](#)

I. – **La proposition (syntaxe).** – On le sait déjà, rien, dans une proposition chinoise, ne peut correspondre à ce que nous appelons, au sens grammatical, verbe, sujet, attribut ; l'absence de formes verbales interdit de marquer l'influence que pourraient exercer sur le verbe les données particulières au sujet : logiquement [125] parlant, cette influence, que rien ne traduit, existe-t-elle ? Y a-t-il, entre les

différents termes d'une proposition, un lien de solidarité qui permette de dire que l'un est un verbe au sens logique du mot, et l'autre un sujet ³⁶⁷ ?

Nous savons que les mots chinois qui se rapprochent le plus de nos verbes n'expriment point une action verbale toute nue et abstraite, une action qui ait besoin, pour être considérée comme réelle, d'être rapportée à un sujet agissant ; ces mots peignent, au contraire, des manières d'être en train de se réaliser, et la vision de l'action n'est jamais détachée de celle de son principe ou de sa fin : si l'on peut dire que ces mots ressemblent à nos verbes, c'est en pensant à ceux qui sont intransitifs et impersonnels, qui se passent de sujet et se suffisent à eux-mêmes. Les mots chinois, d'autre part, qui semblent le plus voisins de ce que nous nommons adjectifs ou substantifs n'expriment jamais l'idée d'un état ou d'une substance conçue indépendamment de sa réalité objective ; ils n'ont pas besoin d'être mis nécessairement en rapport avec un verbe et peuvent eux aussi se suffire à eux-mêmes. Chaque mot éveille une image, plus ou moins active, mais toujours assez complexe pour former une espèce de tout ayant sa vie indépendante : les mots que rapproche une proposition peuvent évoquer des images d'intensité motrice différente et paraître symboliser plutôt un état ou une qualité ou plutôt une action ; tous possèdent une individualité qui leur confère une espèce d'autonomie. Entre les images juxtaposées dans ce tableau plus complexe qu'est une proposition, il ne peut guère y avoir d'autre lien que celui qui résulte du fait qu'elles sont parties composantes d'un même ensemble ; ce lien reste assez lâche pour que, si l'on considère une proposition isolément, l'autonomie des termes qui la composent soit ce qui frappe tout d'abord : une proposition isolée apparaît, quand on l'analyse, non point comme composée d'un sujet et d'un verbe logiques, mais comme une suite de locutions qu'on pourrait toutes qualifier d'adverbiales.

Les vers du *Che king* sont l'équivalent d'une proposition, car ce qui définit un tel vers, c'est qu'il forme un tout et que le sens finit à la rime ³⁶⁸. Ces vers forment la moitié d'un distique qui est l'unité première de la pensée poétique ; le vers, unité secondaire, [126] qui a le plus souvent huit syllabes (huit caractères), se dé-

³⁶⁷ En japonais, où existent cependant des formes verbales, le verbe est toujours rigoureusement impersonnel. M. BALET (*Grammaire japonaise*, p. 229) remarque qu'il n'y a point de corrélation établie entre ce verbe et un autre terme de la proposition (sujet logique) à propos duquel est notée l'action signifiée par le verbe.

³⁶⁸ Voir *Chans. anc.*, App., III, les notes du P. VIAL sur l'art poétique des *Lolo* qui est très voisin de celui du *Che king*.

compose d'ordinaire en deux hémistiches de quatre syllabes ³⁶⁹ ; l'élément irréductible semble être un binôme de deux caractères, les principaux de ces binômes étant les expressions redoublées qui forment des auxiliaires descriptifs ³⁷⁰. Je traduirai dans un mot à mot strict quelques vers typiques du Che king pour montrer en quoi consiste l'organisation d'une proposition de ce genre. « Yong-yong (appels et réponses : aux. desc.) ³⁷¹, (elles) chantent (les) oies sauvages ; (il) se lève (le) soleil, (elle) commence (l') aurore. » – « Yao-t'iao (dans un lieu de retraite : aux. desc.) ³⁷², se purifie (la) fille ; (du) Seigneur ³⁷³ (en train de devenir) excellente compagne. »

À la première lecture de ces vers isolés, on ne peut échapper à la double impression qu'ils présentent chacun, à l'aide de locutions adverbiales, un groupe d'images juxtaposées dont rien ne révèle les rapports et que, cependant, ces images forment un ensemble, qu'elles sont cohérentes en quelque manière et qu'il faut bien qu'il y ait entre elles un principe d'ordre, même si la syntaxe ne le fait point apparaître. On sent que ce serait trahir le texte que de traduire : « Voici des cris d'appel et de réponse, voici le chant des oies sauvages ; voici le lever du soleil, voici le début de l'aurore. » Mais de quelle façon s'organisent ces quatre petits tableaux ? Faut-il entendre : « Elles se répondent et volent par paires (verbe logique), les oies qui chantent au soleil levant (sujet logique circonstancié) » ? ou « cris d'appel et de réponse (sujet logique), c'est là le chant des oies sauvages au point du jour (verbe logique circonstancié) » ? ou encore « les appels et le chant des oies sauvages (sujet logique), voilà ce qui signale le lever du [127] soleil et

³⁶⁹ Voir *Chans. anc.*, particulièrement Conclusion, p. 226. Comme on le verra lus loin, au paragraphe consacré à l'étude de la phrase et du développement, sens de chaque vers (son organisation syntaxique et logique) n'est sensible que par le rapprochement du vers symétrique du distique. – Les hémistiches forment, eux aussi, en quelque manière, un ensemble, si bien qu'en insistant sur les césures, les distiques à rimes plates apparaissent comme des couplets de 4 vers à rimes alternées : sous l'aspect où se présentent actuellement beaucoup de chansons du *Che king*, l'hémistiche doit être considéré comme un vers complet.

³⁷⁰ La question se pose de savoir si la *réduplication qui caractérise les auxiliaires est une nécessité de rythme, une nécessité d'ordre formel* – ou si l'élément irréductible de la pensée chinoise n'est pas précisément un binôme dissyllabique.

³⁷¹ *Yong-gong* : appels et réponses, vols typiques d'oies sauvages allant par paires. *Chans. anc.*, L, vers 9-10, COUVREUR, p. 38.

³⁷² *Yao-t'iao* : aux. desc. composite, peint l'aspect de la retraite où doit vivre avant et après la noce la fiancée ou la nouvelle épousée frappée par l'interdit d'usage. *Chans. anc.*, LVI, COUVREUR, p. 5.

³⁷³ En deux caractères, son Seigneur : son mari (sans doute vocatif = pour vous, son mari).

l'aurore (verbe logique) » ? Parmi ces locutions adverbiales, où est l'action centrale, où est le verbe ?

Il est sensible, dans les deux exemples proposés, que les différentes images composantes sont rangées dans leur ordre d'apparition. On entend d'abord l'appel des oies sauvages, on reconnaît leur chant, on voit enfin le paysage matinal où elles s'ébattent. De même, on évoque en premier lieu l'aspect de la retraite silencieuse et cachée, puis on montre la fiancée qui s'y purifie, et l'on fait ensuite entrevoir la perspective de son avenir conjugal. Or, si l'ordre suivi est l'ordre d'apparition, il y a des chances que l'image initiale, qui éveille toutes les autres, ait une intensité particulière qui fasse d'elle l'action principale. En effet, dans ces deux exemples, la proposition débute par un auxiliaire descriptif : on sait que peu de mots ont autant de pouvoir évocateur, et peu d'images autant d'éléments moteurs que ces peintures vocales ; il est normal que ces mots, les plus vivants de tous, jouent le rôle de verbe. Il est, au reste, extrêmement remarquable que, comme l'image d'ensemble, les images élémentaires énoncent en tête le mot le plus vivant, le plus verbe. Cela est particulièrement sensible pour le premier exemple : « Yong gong, (elles) chantent les oies sauvages ; (il) se lève le soleil, (elle) commence (l') aurore ³⁷⁴. »

Dans un texte en prose, qui semble l'un des plus anciens de la Chine, et que l'on nomme le « Petit calendrier des Hia ³⁷⁵ », on trouve très fréquemment le verbe placé avant le sujet : « (Il) crie, (le) milan. » – « (Elles) tombent, (les) cornes du cerf. » – « Voici (qu'il) chante, (le) loriot ³⁷⁶. » Les glossateurs expliquent que si le verbe est en tête, c'est parce que les mots sont énoncés dans l'ordre d'apparition des images : ainsi l'on dit : « (il) crie, (le) milan », parce qu'on entend d'abord le cri et qu'on reconnaît ensuite le milan.

³⁷⁴ Il en est de même pour le deuxième exemple, mais avec une exception pour le troisième binôme, lequel est dépourvu de mots vivants et que je suis tenté de prendre pour un vocatif. « *Yao-t'iao*, (elle) se purifie (la) fille ; (ô) seigneur, (elle sera) excellente (pour toi, comme) compagne. »

³⁷⁵ Voir *Chans. anc.*, p. 53 et suiv. Ce texte apparaît comme un recueil de dictons de calendrier, d'origine analogue aux thèmes champêtres des chansons du *Che king*.

³⁷⁶ Ce dernier exemple est caractéristique ; le mot signifiant chanter ayant son sens verbal renforcé par l'adjonction (comme premier terme du binôme) du mot *Yeou* particule explétive semi-verbale, ordinairement employée dans le *Che king* pour parfaire les binômes, en affirmant leur caractère de locutions adverbiales. On peut la traduire par *voici*, *voici que*, *il y a*.

Ce procédé syntaxique est caractéristique de la langue ancienne. Il met en évidence : 1° le caractère essentiellement impersonnel des verbes chinois qui explique leur indifférence à [128] exprimer aussi bien la voix active que la voix passive ³⁷⁷ ; 2° le fait que la pensée, quand elle s'exprime, se déroule dans l'ordre même où les images s'enchaînent les unes aux autres et qu'elle n'introduit point dans la perception synthétique qui se traduit en une proposition et qui semble correspondre à un jugement, un principe d'ordre qui vienne d'elle-même : on peut dire qu'une telle pensée enregistre sans coordonner. Il est clair qu'opérant à l'aide de représentations synthétiques et motrices qu'elle n'a jamais ni décomposées ni considérées abstraitement, ce qui, chez elle, correspond à l'ensemble complexe que traduit une proposition n'est encore qu'une image toute donnée et point du tout le résultat de cet effort de coordination que nous nommons un jugement.

Ce principe de la langue ancienne une fois connu, il semble que nous soyons à même de procéder – dans la mesure où cela peut avoir un sens – à une analyse logique des propositions telles qu'on les trouve exprimées dans les vers du Che king. En fait, il n'en est rien, car le procédé syntaxique que nous venons d'analyser n'est pas le seul employé : il s'en rencontre un autre tout opposé qu'on utilise concurremment. Il y en a un premier indice dans le fait que les auxiliaires descriptifs sont à peu près aussi souvent placés à la fin qu'au commencement du vers ³⁷⁸. Ce fait peut tenir en bien des cas à ce que les expressions redoublées ne sont, selon le nom dont je les désigne, que des auxiliaires descriptifs, des locutions adverbiales et non des verbes ; mais ce qui est curieux, précisément, c'est que l'image la plus puissante ne joue plus alors dans la phrase le rôle essentiel. Soit par exemple le vers : « (on) taille (les) arbres, Tcheng-tcheng (aux. desc. imitant les coups alternatifs des haches) ; (les) oiseaux chantent, Ying-ying (aux. desc. imitant les cris alternés des oiseaux) ³⁷⁹ ». Il est clair que les auxiliaires Tcheng-tcheng et Ying-ying ne font que circonstancier une action principale : ces images vocales, dont le pouvoir d'évocation est intense, apparaissent comme subordonnées. Nous ne pouvons donc plus être sûrs que les images qui constituent une

³⁷⁷ Et, par suite, une faible distinction du sujet et du régime. La particule explétive semi-verbale *Yi* qui sert à composer des locutions adverbiales faisant fonction de compléments (directs ou indirects), sert, aussi à marquer le sujet d'un verbe composé avec l'auxiliaire *wei*.

³⁷⁸ On trouvera des exemples d'auxiliaires descriptifs au début du vers in *Chans. anc.*, XXV, XXXVIII, XLV, LXIII, LIX et en fin de vers, *ibid.*, IV, XIII, XXI, XXV, XLIII, LIV, LIX.

³⁷⁹ Voir COUVREUR, p. 180.

proposition s'enchaînent dans un ordre tel que l'apparition des plus vives entraîne à sa suite celle des moins [129] puissantes. Et si nous avons à traduire un vers tel que le suivant : « (La) Tchen avec (la) Wei, sur le point (d'avoir des) eaux débordées (Yuan-yuan, aux. desc. ³⁸⁰) », nous ne pouvons dire s'il faut comprendre que la Tchen (sujet logique) s'unit à la Wei de façon à déborder (verbe logique circonstancié), ou bien que la Tchen unie à la Wei (sujet logique circonstancié) commence à déborder (verbe logique).

Il se peut bien que, dans la plupart des cas où il termine la proposition, l'auxiliaire soit encore le verbe principal. A examiner les cas où dans le Che king on peut le plus facilement distinguer les mots vifs des mots morts ³⁸¹, il apparaît, souvent dans les mêmes phrases, que c'est tantôt l'un, tantôt l'autre qui se place en tête, ou, si l'on veut, que les mots qui ressemblent le plus à des verbes, tantôt suivent ou tantôt précèdent ceux qui paraissent le plus désignés à jouer le rôle moins actif de sujet. Ainsi l'on dit « (le) coq chante... (elle) se distingue à peine (l') aube ³⁸² ». Et ailleurs : « (il) appelle, appelle (Tchao-tchao, aux. desc.), (l') homme à la barque ; (les) autres passent, moi, non ; (les) autres passent, moi, non ; moi (j') attends mon ami » ³⁸³.

Comme on peut le voir, ce nouveau mode de construction est fréquemment employé lorsque le sujet est un pronom ³⁸⁴ ; on peut se demander s'il ne correspond pas à un progrès de la langue chinoise, grâce auquel le verbe aurait perdu quelque chose de son impersonnalité logique.

³⁸⁰ *Chans. anc.*, LII, COUVREUR, p. 101.

³⁸¹ Comme c'est le cas lorsqu'un des termes est un mot employé comme pronom.

³⁸² *Chans. anc.*, XLII, COUVREUR, p. 92. De même dans l'exemple cité plus haut on *taille* (ils *sont taillés*) (les) arbres... (les) oiseaux *chantent* ».

³⁸³ *Chans. anc.*, L, vers 13-16, COUVREUR, p. 38.

³⁸⁴ On trouve employés dans le *Che king*, les pronoms suivants : 1^{re} personne : *Wo*, *Yu* (écrit de deux façons), *Ngang*, *Wou* ; 2^e personne : *Jou*, *Eul* ; 3^e personne : *Yi*, *K'i* (surtout démonstratifs, rares comme pronoms), *Kiue* (surtout possessif et rare) ; interrogatifs : *Chouei*, *Hö*, *ho* (autre écriture et ton différent), *Hi*. Cette variété assez grande peut provenir de différences dialectales. Les chansons emploient assez fréquemment les pronoms de la 1^{re} et de la 2^e personnes (et en outre, pour celle-ci, *Tseu*, seigneur, au vocatif). Cette fréquence ne peut étonner dans des chansons qui ont leur origine dans des duels de chants. Il semble que les pronoms sont surtout employés au vocatif ou par emphase, pour accompagner une gesticulation, avec, en somme, surtout une fonction démonstrative. On les évite le plus souvent : ex. : « Allez et promenez (-vous)... Un jour (où je) ne (vous) vois, (me) paraît (comme) trois mois. » *Chans. anc.*, XXXVIII, COUVREUR, P. 98. « (je l') aime, et ne (la) vois (point). » *Chans. anc.*, XXXIX, COUVREUR, p. 49.

Peut-être est-il possible, par l'étude de l'emploi des auxiliaires descriptifs, de deviner les conditions de ce progrès et en quoi, au juste, il consiste. – Nous avons vu que, dans les hémistiches [130] de quatre mots dont ils font ordinairement partie, les auxiliaires se trouvent suivre ou précéder un groupe de deux mots ; souvent ces deux mots forment un binôme dont chaque élément a une signification ; parfois, le binôme comprend, avec un mot qui signifie, un mot vide dont le rôle essentiel est précisément de compléter, le nombre de mots exigés par le rythme. Ces mots vides peuvent être placés soit avant, soit après l'autre terme du binôme : ce sont presque toujours les particules Ki et Tche ³⁸⁵.

1° Ki. – En tête du binôme se trouve le plus souvent la particule K'i ; l'hémistich prend alors l'une des formes suivantes : 1° aux. desc., K'i + second terme ; 2° K'i + second terme, aux. desc. Soit, par exemple, deux distiques d'une même chanson : « Le pêcher, comme il pousse bien ! qu'elles sont nombreuses ses fleurs ! La fille va se marier ! il faut qu'on, soit femme et mari ! ... Le pêcher, comme il pousse bien ! son feuillage, quelle richesse ! La fille va se marier ! il faut que, l'on soit un ménage ³⁸⁶ ! » Dans ces vers, le type 1 est représenté par l'hémistich : qu'elles sont nombreuses, ses fleurs = Tcho-tcho, K'i + fleurs. Le type 2 est représenté par l'hémistich : son feuillage, quelle richesse = K'i + feuillage, Tchen-tchen. Il est clair que, dans le premier cas, on a adopté le premier type parce que les mots qui signifient fleurs et mari riment ensemble, et, dans le second cas, le second type, Parce que feuillage ne rime pas et que Tchen-tchen rime avec l'expression rendue par ménage ; l'adoption de l'une ou l'autre forme dépend, non pas du désir d'exprimer certaines nuances de sens, mais simplement de nécessités de rimes ; il en résulte que la valeur de Ki quand il se trouve entre l'auxiliaire descriptif et le second terme du binôme, doit être essentiellement la même que celle qu'il a lorsqu'il se trouve en tête de l'hémistich. K'i, comme toutes les particules, n'a par lui-même qu'un sens très vague ; la valeur qu'il semble avoir communément est celle d'un démonstratif ; il correspond à un geste par lequel est déterminé de manière plus concrète le mot dont il est rapproché : ici, par exemple, un geste qui accompagne le mot K'i montre le feuillage du pêcher, puis une image vocale en peint la luxuriance : de même, après que l'auxiliaire Tcho-tcho a évoqué l'ima-

³⁸⁵ On trouve encore, comme premier terme, la particule semi-verbale *Yeou*, voilà, il y a. Je parlerai plus loin de son emploi.

³⁸⁶ *Chans. anc.*, I, COUVREUR, p. 10.

ge d'une abondante floraison, un geste et le mot K'i dirigent l'attention sur les fleurs du pêcher. Placée entre une peinture vocale initiale et le ternie qui désigne l'objet à, propos duquel cette peinture est faite et dont elle entraîne [131] l'image à sa suite, la particule K'i ne sert qu'à noter vocalement le geste qui accompagne la désignation de cet objet.

Nous retrouvons la particule K'i placée entre des termes évoquant une image active et motrice et d'autres termes qui désignent les objets auxquels se rapportent ces images ; mais, cette fois, K'i forme un binôme avec les mots évocateurs d'images actives ; dans l'exemple que je vais citer, trois de ces mots sont des auxiliaires descriptifs non redoublés, l'autre un mot d'emploi usuel, et K'i les précède, à titre explétif, pour compléter le nombre de syllabes exigé par le rythme. Mêlée à l'image vivante qu'évoquent ces mots, K'i garde, avec peut-être plus d'emphase, sa valeur de démonstratif, et je le traduirai par les mots quels ou quelles : « (Le) vent (du) Nord, quelle froidure ! Pluie (et) neige, quelles bourrasques !... (Le) ; vent (du) Nord, quelle tempête ! Pluie (et) neige, quels tourbillons ³⁸⁷ ! » Il est très sensible, me semble-t-il, dans ces vers, que la particule K'i, qui n'est que la transposition vocale d'un geste, établit, par ce fait même, une espèce de solidarité entre les images juxtaposées au milieu desquelles elle s'interpose ; il ne semble plus qu'on puisse traduire « (Il y a) vent du Nord ; quelle froidure ! (Il) pleut (et il) neige quelles bourrasques ! » et l'on est invité à comprendre : « Le vent du Nord, comme il est froid ! La pluie et la neige, comme elles tourbillonnent ! », K'i apparaît ainsi relier une expression substantive, qu'il suit, à un verbe, qu'il précède.

En fait, dans la langue chinoise classique, K'i placé avant le verbe et après le sujet ³⁸⁸, est considéré comme une marque explétive et un peu emphatique de la relation du sujet au verbe.

2° Tche. – Quand il faut parfaire le nombre de mots d'un hémistiche qui se termine par un auxiliaire descriptif, on utilise fréquemment la particule Tche placée immédiatement avant l'auxiliaire, et après le premier mot de l'hémistiche ³⁸⁹. De tous les mots vides, Tche est assurément celui qu'on emploie le plus fréquem-

³⁸⁷ *Chans. anc.*, XII, COUVREUR, p. 68.

³⁸⁸ Surtout lorsque le sujet est un pronom.

³⁸⁹ *Chans. anc.*, I, II, VII, XXIV, XLVI, LXVII B. Cf. COUVREUR, p. 10, 154, 56, 146, 67, 17.

ment, à titre de bourrage, par nécessité rythmique ³⁹⁰. Dans tous ces emplois, il apparaît comme un geste vocal explétif, ou, si l'on veut, comme un démonstratif. Par exemple, on le trouve fréquemment au début ou à la fin d'un hémistiche, avec la valeur [132] d'un geste destiné à désigner de façon plus concrète l'image d'un objet ou d'une action. Ainsi l'on dit : « Voici (Tche) (une) fille, (elle) va se marier » ³⁹¹, et, dans ce cas, Tche peut être traduit comme un démonstratif. L'on dit encore : « Voici que tombent les prunes, les paniers, emplissez-en (Tche) ! Demandez-nous, jeunes hommes, c'est l'époque, parlez-en (Tche) » ³⁹² ou : « C'est la pie qui a fait un nid, ce sont ramiers qui logent-là (Tche) ! cette ³⁹³ fille qui se marie, avec cent chars accueillez-la (Tche) ³⁹⁴ ! » Dans cet emploi, Tche peut être traduit comme démonstratif régime ³⁹⁵. Il est toujours bien sensible qu'il n'a qu'un rôle explétif et rythmique. Il doit en être de même quand il est employé, par bourrage, entre une expression monosyllabique et un auxiliaire descriptif ; là encore, il correspond à un simple geste qu'on ne peut traduire ou qu'il faut tout au plus rendre par l'expression « que voilà ». Exemple : « (la) source que voilà, (elle) coule, coule (aux. desc.) ³⁹⁶ ! »

Nous retrouvons Tche placé entre une expression et un mot de valeur descriptive, non pas redoublé, mais appuyé par une particule finale, ponctuation orale analogue à une exclamation. Or, dans les exemples qu'on peut citer, il est sensible que le geste auquel Tche correspond a pour effet que les images entre lesquelles il s'intercale n'apparaissent plus comme simplement juxtaposées on se sent appelé à comprendre, non pas « (le) Kiang que voilà fleuve immense ! » ³⁹⁷ ou « Seigneur

³⁹⁰ Ces emplois très divers de *Tche* comme geste vocal explétif sont apparemment à l'origine des fonctions syntaxiques variées que joue cette particule dans la langue classique.

³⁹¹ Par ex. *Chans. anc.*, I, COUVREUR, p. 10 et IX, COUVREUR, p. 16.

³⁹² *Chans. anc.*, XXII, COUVREUR, p. 24.

³⁹³ Cette = *Tche*, démonstratif.

³⁹⁴ *Chans. anc.*, XVI, COUVREUR, p. 58.

³⁹⁵ Voir le dernier couplet de *Chans. anc.*, XLII, COUVREUR, p. 92, dont les 6 vers se terminent par *Tche* qu'on peut évidemment entendre comme un démonstratif régime, mais qui n'est visiblement employé là que pour le rythme. Voir encore *Chans. anc.*, XLIX, COUVREUR, p. 39, un couplet où *Tche* employé comme deuxième et quatrième mot (je suis obligé d'inverser en traduisant), peut à la rigueur aussi être compris comme régime, mais est là pour le rythme et sert de particule alternative : « On passe quand l'eau est profonde, soit en radeau, soit en bateau ! On la passe quand elle est basse, soit par le gué, soit en nageant ! »

³⁹⁶ *Chans. anc.*, XXIV, COUVREUR, p. 146.

³⁹⁷ *Chans. anc.*, XLVI, COUVREUR, p. 13.

que voici : (la) belle mine » ³⁹⁸ mais « le Kiang, qu'il est immense fleuve ! » et « ô toi, Seigneur de belle mine ! » Et Tche apparaît ainsi comme reliant une expression substantive qu'il suit à un verbe qu'il précède.

Or, Tche est employé, dans la langue classique et fréquemment déjà, dans la langue du Che king, comme une marque explétive du sujet, quand celui-ci précède le verbe. Ainsi l'on dit : [133] « Que mon cœur a de tristesse ! » en intercalant Tche entre le mot cœur et l'expression qui rend l'idée de tristesse ³⁹⁹. L'on dit de même. « O vous qui allez vous ébattre ! ⁴⁰⁰ ». – « Non, ce n'est pas toi qui es belle ⁴⁰¹. »

Pour bien comprendre la valeur de cet emploi de Tche, il faut tenir compte des faits suivants : 1° Tche, dans la langue classique, est principalement utilisé comme marque du génitif ; le génitif qui peut être indiqué simplement par la position (qui établit la dépendance du premier terme par rapport au second) ⁴⁰², est aussi très souvent marqué par l'intercalation de Tche entre ces termes placés dans le même ordre. Exemple : Sud, montagne, Tche, adret = l'adret de la montagne du Sud ⁴⁰³ ; 2° Cet emploi, plus tard normal, de Tche se rencontre dans le Che king, mais assez rarement : d'une part on peut y constater que, dans cet emploi, Tche reste très près de sa valeur ancienne de geste transposé vocalement : un hémistiche qu'on traduit par « peaux d'agneaux, et de brebis » est peut-être mieux rendu par « agneaux, brebis, voilà leurs peaux » ⁴⁰⁴. D'autre part, il est extrêmement difficile, dans bien des cas, d'affirmer qu'il faut prendre Tche pour la marque du sujet et le mot qui le suit pour un verbe, ou bien celui-ci pour un substantif et Tche pour marque du génitif : on peut, par exemple, tout aussi bien entendre : « (Tu es le) don d'une belle personne » ou « (Tu es ce que) une belle personne a donné » (m. à m. : (une) belle personne, voilà (son) don) ⁴⁰⁵ ; 3° Dans les cas où Tche est placé

³⁹⁸ *Chans. anc.*, XXXV, COUVREUR, p. 66.

³⁹⁹ *Chans. anc.*, XXV et XLIV B, COUVREUR, p. 155 et 74. On notera que, comme dans les exemples précédents, l'hémistiche se termine par une ponctuation orale, une interjection.

⁴⁰⁰ *Chans. anc.*, LXII, COUVREUR, p. 145, ponctuation orale terminale.

⁴⁰¹ *Chans. anc.*, XXXIX, COUVREUR, p. 49.

⁴⁰² C'est la fameuse règle de position dont on dit d'ordinaire qu'elle est l'unique principe de la syntaxe chinoise.

⁴⁰³ *Chans. anc.*, XIV, COUVREUR, p. 23.

⁴⁰⁴ COUVREUR, p. 22. Comp. p. 27 : « (la) princesse royale, *voici sa* voiture ».

⁴⁰⁵ *Chans. anc.*, XXXIX, COUVREUR, p. 49.

entre deux termes et semble tout aussi bien indiquer que le premier est un sujet ou un génitif, et le second un verbe ou un substantif déterminé, il est très sensible que le deuxième terme éveille une image d'une intensité atténuée, qu'il ressemble plus, pour me servir des termes chinois, à un mot mort qu'à un mot vivant, ou, si l'on veut, qu'il a perdu de sa valeur verbale et s'est rapproché de ce que nous appelons un substantif ou un adjectif ⁴⁰⁶.

[134]

Au terme de cette analyse, nous pouvons conclure, il me semble, que les particules K'i et Tche, employées, en principe, pour des raisons de rythme et d'euphonie, mots vides et simples transpositions vocales d'un geste ⁴⁰⁷, ont pris, à être intercalées entre des images, la valeur de démonstratifs emphatiques et qu'elles pourraient toujours être traduites par « C'est cela qui », ou par « Voici comme ». De là à jouer le rôle de particules de liaison, il n'y avait pas grande distance, et toutes deux sont devenues des marques suffixielles du sujet. Mais il est extrêmement remarquable que Tche soit encore devenu, et par le même procédé, la marque de la dépendance. Puisque ce qui paraît être un sujet est lié au verbe qui le suit, à la façon dont un substantif dépend d'un autre substantif, on doit penser que la relation établie entre les deux termes n'est point une véritable relation de sujet à verbe, mais simplement une relation de dépendance ⁴⁰⁸. Et, puisque Tche est surtout employé après un pronom – cela se comprend assez, les pronoms, mots usés, étant ceux qui ont le plus besoin d'être appuyés par un démonstratif ou par un geste – il faut encore conclure qu'entre le pronom et le mot qui le suit, il n'y a aussi qu'une relation de dépendance. Mais, d'autre part, puisque Tche est essentiellement un mot vide et n'est employé que pour le rythme, ne devons-nous pas penser

⁴⁰⁶ Cela se sent très bien pour deux vers cités plus haut : l'un que j'ai traduit en exprimant l'idée de dépendance (mais en l'inversant). « *O toi, Seigneur de belle mine ! je t'ai attendu dans la rue* », l'autre qu'on pourrait traduire « *O cette immensité du Kiang ! on ne peut en barque y voguer,* » Les mots qui évoquent l'idée de beauté et d'immensité ont à tel point perdu de cette énergie évocative qui caractérise les auxiliaires descriptifs, qu'on les a fait suivre d'une particule exclamative destinée à renforcer l'image.

⁴⁰⁷ Voir *Chans. anc.*, XXVII, COUVREUR, p. 84, trois vers symétriques : « *là se trouve Tseu-tsie..., là se trouve Tseu-Kouo..., là se trouve ce (tche), seigneur* ». Tche est évidemment un simple mot vide, mis pour le rythme dans le troisième vers, parce qu'il fallait parfaire un binôme. On remarquera que, dans ce vers, le verbe précède le sujet, le geste auquel correspond Tche étant intercalé entre eux.

⁴⁰⁸ Ceci explique que Tche soit tout aussi bien particule explétive du sujet que du régime précédant le verbe.

qu'il n'y a qu'une relation de dépendance entre un mot qui paraît être un verbe et le mot qui le précède immédiatement et dont nous étions tentés de faire un sujet – cela, même quand ce mot est un pronom ? Et, partant, ne faut-il pas croire que l'ordre de construction qui tend à remplacer l'ordre ancien, loin d'impliquer une impersonnalité moins marquée des mots à fonctions verbales, ne fait que traduire une diminution de leur valeur verbale ? C'est la conclusion qui ressort d'une étude des particules, où nous avons constaté qu'elles ne jouaient un rôle de liaison que dans les cas seulement où elles précédaient un terme évoquant une image affaiblie.

Dans la plus ancienne langue chinoise, le verbe, tout à fait impersonnel, précédait son sujet logique, parce que l'image la [135] plus motrice, apparaissant d'abord, entraînait toutes les autres à sa suite ; l'ordre imaginaire dominait la pensée dans tout son détail. Le progrès qui conduisit le verbe à se placer après son sujet logique fut amené par une usure du pouvoir évocateur des images ; dans le détail, elles ne s'enchaînèrent plus dans l'ordre où les plus actives entraînaient les moins vives, mais, nivelées, pour ainsi dire, au point qu'aucune n'évoquait encore des actions véritables, et que toutes symbolisaient des états à peine plus mouvants les uns que les autres, elles s'associèrent dorénavant par des liens de dépendance. C'était là un progrès important de la pensée, puisqu'il suppose que celle-ci n'est plus entièrement soumise aux impulsions de la mémoire imaginative ; mais c'était un progrès lourd de conséquences graves, puisque, loin de détruire l'impersonnalité du verbe, il l'a définitivement consolidée en assimilant davantage verbes et substantifs ; et ce ne fut pas un progrès fécond, car la liaison des termes uniquement selon un mode de dépendance ne peut être un principe d'organisation suffisant pour une proposition complexe ; en fait, la proposition continua de se présenter comme un composé de locutions adverbiales. Une preuve en est dans cette séparation qui persiste entre le verbe et le sujet ou le complément, et qui se manifeste dans la tendance consistant à faire précéder ces derniers d'une espèce de particule semi-verbale, telle que Yeou ou Yi. Ainsi l'on dit : « Voici (une) fille, (elle) pense (au) printemps ⁴⁰⁹. » « Voici (un) renard, (il) s'en va solitaire (aux. desc.) ⁴¹⁰. » « Voici (une) fille, (elle) monte la même voiture (que son

⁴⁰⁹ *Chans. anc.*, LXIV, COUVREUR, p. 26.

⁴¹⁰ *Chans. anc.*, XLIV B., COUVREUR, p. 74.

cé) ⁴¹¹. » « Prends ta voiture, arrive ; prends mon trousseau, transporte(-le) ⁴¹² » ; « (il) offre un sacrifice, (en) prenant (de la) liqueur pure » ⁴¹³. Ainsi, dans la proposition, la coordination reste très faible ; elle reste, dans son ensemble, dominée par l'ordre imaginaire, et ce n'est que dans l'organisation du détail qu'on peut trouver l'indice d'un travail de la pensée. Pour celle-ci, la proposition reste un ensemble de données, accepté à peu près tel quel de la mémoire imaginative. Le fil conducteur qui relie les locutions adverbiales semi-indépendantes qui forment une proposition, n'est en aucune [136] manière un jugement : si l'on peut, à l'extrême rigueur, constater, dans le détail, la trace d'un travail d'analyse, on n'en peut trouver aucune d'une synthèse qui soit l'œuvre personnelle de la pensée ; il convient donc de dire que la proposition correspond uniquement à une intuition concrète d'ordre complexe.

II. – *La phrase*. – Le premier élément d'expression dans lequel on puisse sentir une intervention vraiment active de la pensée est la phrase, c'est-à-dire, pour les pièces les plus simples du Che king, le couplet. Le couplet type apparaît comme un distique à césures fortement marquées. On s'aperçoit, à l'analyse, qu'il existe, entre les deux moitiés d'un distique, une parité de mouvement dont jaillit une espèce d'intuition qui entraîne d'abord la perception du sens de l'ensemble, et, à sa suite, une vision de l'ordre selon lequel sont organisées les propositions que forme chacun des deux vers : ordre qui n'apparaissait point, nous l'avons vu, à les considérer isolément. Soit le vers déjà cité « Yiao-t'iao (aux. desc. peignant une retraite) se purifie (la) fille, (du) seigneur (en train de devenir) excellente compagne ». Il est le deuxième vers d'un distique qui commence ainsi : « Kouan-kouan (aux. desc. : appels et vol particuliers aux mouettes) (les) mouettes ⁴¹⁴, sur fleuve Tche (marque du génitif) îlots ⁴¹⁵. » On constate d'abord que le binôme « se purifie (la)

⁴¹¹ *Chans. anc.*, XXXVI, COUVREUR, p. 93. De même dans *l'ordre ancien* « (Elles) tombent, voilà (les) prunes. » *Chans. anc.*, XXII, COUVREUR, p. 24. De même avant un auxiliaire descriptif. Voici l'appel (aux. desc.), (elle) chante, (la) perdrix. *Chans. anc.*, L, COUVREUR, p. 38.

⁴¹² *Chans. anc.*, LXVI, COUVREUR, p. 68, avant le verbe.

⁴¹³ COUVREUR, p. 281, après le verbe. (Pour *Yi* préfixant un complément indirect : *Chans. anc.*, XXVIII, COUVREUR, p. 75.)

⁴¹⁴ En deux caractères.

⁴¹⁵ *Chans. anc.*, LVI, COUVREUR, p. 5.

filles » correspond à une expression double désignant les mouettes, ce qui donne à penser que le terme « se purifier » ne peut avoir que la valeur d'une épithète : on traduira donc « la fille pure ». Dans le premier vers on ne peut donner de valeur verbale qu'à l'auxiliaire descriptif ou au mot « sur, être sur » ; or, ce mot, dont la valeur évocative est d'ailleurs faible, fait pendant au premier terme du mot double seigneur, qui, dans le second vers, est à peu près seul à ne pouvoir prendre de valeur verbale. Au contraire, l'auxiliaire descriptif du premier vers est balancé, dans le deuxième vers, par un autre auxiliaire descriptif ; ces images sont les seules vraiment actives des deux vers à se répondre l'une à l'autre ; on doit donc comprendre « Elles crient à l'unisson, les mouettes, sur les îlots du fleuve elle accomplit une retraite, la fille pure, compagne assortie du seigneur. » On voit que les deuxièmes hémistiches expriment tous deux une action subordonnée et postérieure : les mouettes dont on peint d'abord les cris et le vol vont se poser sur les îlots ; la fille qu'on montre d'abord observant l'interdit des fiancées deviendra une bonne compagne.

[137]

Je pourrais multiplier les exemples ; on verrait, dans tous, que le mouvement d'ensemble du distique révèle presque toujours à lui seul ⁴¹⁶(1) laquelle des images, évoquées par des locutions adverbiales, indépendantes en apparence, est le centre du tableau composite que peint un vers, – laquelle correspond au verbe logique de la proposition que ce vers forme. Il s'ensuit que c'est le rythme qui joue, presque tout seul, le rôle de la syntaxe. Un corollaire important est que les mots vides, simples utilités rythmiques, ponctuations vocales ou gestes explétifs, se trouvaient, par là même, prédisposés à devenir les articulations du discours : ils le sont en fait devenus, comme on a pu le voir déjà par l'analyse que j'ai donnée du rôle des particules Tche et K'i.

⁴¹⁶ Je réserve les cas très rares où la règle de position, dont l'application est limitée d'ordinaire à l'organisation intérieure des binômes, explique le lien de deux binômes consécutifs. On ne voit pas que, dans le *Che king*, son application s'étende hors de l'hémistichique ; or, en fait, c'est le groupe d'images d'un hémistichique qui compose, dans la majorité des cas, soit le sujet, soit le verbe logiques. Dans les distiques où la rime est très fortement marquée (et parfois appuyée par une particule finale), l'hémistichique prend figure de vers et par suite de proposition ; même en ce cas, il est rare que la règle de position suffise à expliquer l'organisation de la proposition : le principe essentiel de l'organisation syntaxique est encore le rythme.

Puisque l'organisation syntaxique de chaque proposition dépend du mouvement rythmique de la phrase, traduit par un mouvement symétrique des propositions accouplées qui la constituent, on peut dire que la première démarche où apparaisse la pensée proprement dite consiste dans une intuition, d'ordre rythmique et, partant, prodigieusement concrète, d'une certaine analogie entre deux groupes d'images. Le rythme analogique, qui est le principe de coordination à la fois du tableau d'ensemble et de ses parties, et qui se traduit par un parallélisme dans le groupement des images et par une correspondance deux à deux des images élémentaires, a pour effet que chacun des groupes d'images et chaque image apparaissent comme un symbole du groupe ou de l'image symétrique. Or, ce rythme analogique est à tel point lié à une démarche essentielle de la pensée, que l'interprétation symbolique des chansons du Che king a été considérée au cours de toute l'histoire chinoise comme la plus efficace des méthodes pédagogiques.

Cette espèce d'intuition analogique, traduite par le rythme, qui paraît être la première démarche de la pensée chinoise, et qui a toujours été considérée par elle comme sa démarche essentielle ⁴¹⁷, il n'est pas impossible d'essayer d'assister aux conditions de sa naissance.

[138]

En rapprochant de l'analyse formelle des chansons du Che king les données qu'on peut avoir sur l'origine de ces chansons, je suis arrivé aux conclusions suivantes ⁴¹⁸ : les thèmes dont sont composées ces pièces ont été inventés au cours de joutes de danses et de chants ; ces joutes étaient l'acte essentiel des grandes fêtes saisonnières qui rompaient à dates fixes la vie monotone des paysans de la vieille Chine ; tout le reste de l'année, ils vivaient dans l'isolement, établis par familles sur un champ domestique et partageant le travail entre les sexes ; la seule période d'activité sociale était le temps des fêtes où les familles d'un même pays, hommes et femmes, se trouvaient réunies ; c'est alors que, conformément à des règles d'endogamie et d'exogamie favorables à la solidité du lien fédéral unissant les groupes familiaux locaux en une communauté de pays, se faisaient les fiançailles – et l'initiation – des jeunes gens qui n'avaient point encore participé à la

⁴¹⁷ Je vais tout à l'heure insister sur ce point.

⁴¹⁸ Voir *Fêtes et chansons anciennes de la Chine*, II^e Partie : *Les fêtes anciennes*, principalement, p. 177 et suiv., 205 et suiv., et Conclusion.

vie du groupe social. A ce moment solennel de leur existence, les jeunes gens se rencontraient et s'opposaient, par familles et par sexes, en une sorte de concours ou de lutte courtoise dont leur union devait sortir. Disposés en chœurs affrontés, jeunes garçons et jeunes filles qui allaient se fiancer engageaient un duel où leurs sentiments surexcités s'exprimaient pathétiquement par des danses et des chants, par une pantomime gesticulée et vocale. Chaque chœur exprimait tour à tour les sentiments qui débordaient de toutes les âmes en une sorte d'improvisation ou d'invention d'un caractère à la fois spontané et traditionnel ; leurs répliques alternées, dessinées par la voix et le geste, formaient ces distiques types qui sont à la base de la poésie du Che king. Les images complexes évoquées tour à tour par chacun des chœurs alternants étaient une double expression des mêmes sentiments traditionnels qui les animaient tous les deux et qui, dans leur improvisation mimique et vocale, se traduisaient selon un même rythme. Le rythme analogique par lequel sont créées les deux images alternées qui forment un couple de vers (et qui est, par là même, le principe de la forme poétique) est donc une simple conséquence du rapprochement en une joute des chœurs de jeunes gens de sexe et de famille différents jusqu'alors séparés et se préparant à s'unir, et c'est pourquoi ce rythme apparaît comme un principe premier de synthèse mentale et d'organisation logique : il est, dans l'ordre de la pensée en acte, la transposition des règles qui présidaient dans la Chine ancienne à l'organisation [139] sociale et que les joutes ne faisaient que manifester aux yeux de tous, au cours des fêtes où cette organisation reprenait force.

Je montrerai plus loin qu'à mon sens les principes directeurs de la pensée chinoise ont même origine que ce rythme analogique qui apparaît comme le principe élémentaire de la démarche logique ; mais je dois signaler tout de suite qu'il fut lié, dès l'origine, à toute une conception de l'ordre universel. Les peintures mimées par le geste ou la voix que dessinaient chacun de son côté les chœurs alternants, empruntaient leurs images soit au monde humain, soit au monde naturel : liées entre elles par le rythme, ces images semblaient le double symbolique les unes des autres. Comme celles qu'on empruntait au monde des hommes n'allaient par – trouvées qu'elles étaient dans des fêtes où se manifestait l'organisation humaine – sans entraîner avec elles une représentation de l'ordre social, les images empruntées au monde de la nature, liées aux autres par symétrie, parurent autant d'expressions d'un ordre naturel. Ainsi les règles humaines et les usages de la na-

ture furent, d'un même mouvement d'esprit, conçus comme un ensemble, et, par suite, considérés comme étant du même ordre et étroitement solidaires. Les anciens Chinois imaginèrent que, comme eux, la nature se conduisait d'après des règles et que ces règles correspondaient en toutes façons à leurs propres usages ⁴¹⁹. D'où une théorie et une pratique : ils pensèrent que les actions humaines avaient un retentissement immédiat dans le monde naturel, et que le bon ordre de celui-ci dépendait du bon ordre de la société ; ils crurent d'abord que leurs fêtes, puis – après l'avènement du régime seigneurial – que leur Seigneur avaient une action régulatrice s'étendant au monde tout entier ⁴²⁰. Et ils réglèrent leur conduite en considérant d'une part que les phénomènes naturels étaient autant de signes ⁴²¹ d'où l'on pouvait tirer une règle d'action, et, d'autre part, que les -actes proprement humains – non, seulement des usages suivis, mais de simples dispositions morales – avaient un effet immédiat sur la nature ⁴²². [140] Cette attitude d'esprit initiale a eu pour conséquence une tendance à accepter, plus facilement que les Occidentaux, l'idée que les choses morales sont soumises à un ordre régulier (je dirais à des lois, si les Chinois étaient jamais arrivés à une notion claire de l'idée de causalité) et, par ailleurs, une indifférence à se préoccuper des recherches permettant de trouver des moyens naturels d'agir sur la nature (indifférence qui montre pourquoi ils ne sont pas arrivés à l'idée de lois conçues sous le principe de causalité).

J'ai montré que l'emploi du rythme analogique, première manifestation d'ordre logique de la pensée chinoise, dérivait des conditions primitives de la société, et,

⁴¹⁹ Voir *Chans. anc.*, particulièrement p. 186 et suiv.

⁴²⁰ Voir *Chans. anc.*, p. 78 et suiv., 198 et suiv.

⁴²¹ Je ne parle pas seulement des systèmes de divination, des présages, etc. Un calendrier était, pour les Chinois, une loi et la plus importante, quand, fait de dictons champêtres (débris de chansons) il indiquait par eux les actes à accomplir pour coopérer, comme il fallait, au cours des choses. Voir *Chans. anc.*, p. 50 et suiv., et COUVREUR, *Che king*, p. 160.

⁴²² Les usages -des Chinois qui semblent inspirés par l'idée d'une magie imitative dérivent simplement de cette idée foncière. Exemple : la vie d'hiver consistant pour eux dans une claustration, ils imaginent que l'hiver est une saison d'occlusion universelle : ils bouchent les fentes de leurs maisons quand les animaux hibernants bouchent l'ouverture de leurs retraites ; dans la fête où ils inaugurent leur vie d'hiver, ils invitent par *une formule* toutes les catégories de choses à prendre avec eux leurs dispositions d'hiver ; ils croient que s'ils ne respectaient pas leurs habitudes de claustration, toutes les pratiques hivernales des choses manqueraient leurs effets, que, par exemple, les animaux hibernants mourraient et que la pluie, qui ne *doit* point tomber en hiver, tomberait de façon inopportune.

par ailleurs, en étudiant les auxiliaires descriptifs, que ces mêmes conditions rendaient compte du caractère prodigieusement concret des concepts chinois : on a pu voir, par l'état de la grammaire ou de la langue, qu'il est difficile, dans un langage qui ne dispose que de concepts-images, de trouver un autre principe d'organisation logique de la pensée que, précisément, ce rythme analogique. En maintenant aux concepts, par leur liaison à des idéogrammes, leur caractère d'images, les Chinois se sont à peu près condamnés à user presque uniquement de ce rythme comme procédé logique.

La seule espèce de raisonnement qu'un logicien ⁴²³ puisse découvrir dans la littérature chinoise classique, consiste dans un certain enchaînement de propositions qui semble établir un rapprochement entre les deux propositions extrêmes. Si on analyse, pour ce qui est de leur forme, les raisonnements de ce type, on constate que les propositions sont unies deux à deux par des expressions impliquant, dans un certain nombre de cas, soit l'idée d'antériorité, soit celle de postériorité ; la marche de l'idée paraît dès lors se faire par un passage de la condition au conditionné, ou inversement (selon que le raisonnement a une forme progressive ou régressive) et le lien logique établi semble conçu, non pas dans le domaine de l'identité, ou même de la causalité, mais bien dans celui de la finalité. Pourtant on doit noter : 1° que, parfois, dans la même chaîne logique, progression et régression [141] s'enchevêtrent ; et 2° que, le plus souvent, l'expression employée comme lien formel est une simple particule adversative (Tsö) : dès lors, le raisonnement paraît consister moins en la production d'une série ordonnée de termes dont chacun soit un effet du précédent et une condition du suivant, qu'en la présentation d'un groupe d'affirmations apparentées et équivalentes, d'une certaine manière, sous l'aspect de la finalité. En fait, il est remarquable que ces raisonnements se présentent toujours sous l'aspect d'une phrase fortement rythmée, et il semble que ce soit principalement le rythme qui établisse un lien formel entre des propositions rythmiquement équivalentes. D'autre part, si l'on examine ces raisonnements quant au fond, ils apparaissent tous dominés par une même idée d'ensemble, à savoir : une certaine conception unitaire du monde, telle qu'elle implique une espèce d'équivalence, sous l'aspect de la finalité, ou, si l'on veut, une solidarité de faits d'ordre humain, psychologiques ou sociaux, et de faits d'ordre phy-

⁴²³ Voir MASSON-OURSSEL, *loc. cit.* Voir principalement *Revue de métaphysique*, novembre 1912, l'analyse que M. MASSON-OURSSEL a donnée de ce qu'il appelle le *sorite chinois*.

sique ; tous ces raisonnements reviennent à affirmer cette solidarité soit en termes plus psychologiques dans les traités philosophiques, soit en termes plus sociologiques dans les rituels.

Soit, par exemple, deux raisonnements empruntés l'un au Ta tchouan, traité sur le deuil, fondement de toutes les règles sociales ; l'autre au Ta hio, expression dernière de la pensée confucéenne. « Les anciens (rois) qui désiraient faire resplendir leur Vertu dans l'empire, d'abord réglaient le gouvernement de leur État. Désirant régler le gouvernement de leur État, d'abord ils mettaient en ordre leur famille ; désirant mettre en ordre leur famille, d'abord ils réglaient la conduite de leur propre personne ; désirant régler la conduite de leur propre personne, d'abord ils rendaient conformes à la règle leurs sentiments (cœur) ; désirant rendre conformes à la règle leurs sentiments, d'abord ils rendaient parfaitement sincères leurs désirs ; désirant rendre parfaitement sincères leurs désirs, d'abord ils poussaient au plus haut degré leur connaissance. – Pousser au plus haut degré sa connaissance, c'est pénétrer la nature des choses. – Ayant pénétré la nature des choses, ensuite leur connaissance était poussée au plus haut degré ; leur connaissance étant poussée au plus haut degré, ensuite leurs désirs étaient rendus parfaitement sincères ; leurs désirs étant rendus parfaitement sincères, ensuite leurs sentiments étaient rendus conformes à la règle ; leurs sentiments étant rendus conformes à la règle, ensuite leur propre personne était réglée dans sa conduite ; leur propre personne étant réglée dans sa conduite, ensuite leur famille était mise en ordre ; leur famille [142] étant mise en ordre, ensuite leur État avait un gouvernement réglé ; leur État ayant un gouvernement réglé, ensuite l'Empire jouissait de la (grande) Paix. Depuis le Fils du Ciel jusqu'aux gens du peuple, d'une, même façon, tout le monde doit avoir comme premier principe : régler sa conduite ⁴²⁴. » – « On traite ses proches parents en proches parents, c'est pourquoi l'on honore (avec les honneurs dus aux ascendants) les ancêtres (défunts). On honore les ancêtres (défunts), c'est pourquoi l'on respecte (le chef de) la branche aînée ; on respecte (le chef de) la branche aînée, c'est pourquoi l'on maintient uni le groupe des parents (qui portent le deuil pour les mêmes membres de la ligne directe) ; on maintient uni le groupe des parents, c'est pourquoi le Temple des Ancêtres est vénéré ; le Temple des Ancêtres est vénéré, c'est pourquoi l'on considère, fort l'Autel du Sol et des, Moissons ; on considère fort l'Autel du Soi et des Moissons,

⁴²⁴ *Ta hio, Li ki*, trad. COUVREUR, II, p. 615.

c'est pourquoi l'on aime, le peuple, on aime le peuple, c'est pourquoi la justice pénale est exacte ; la justice pénale est exacte, c'est pourquoi les gens du peuple ont la tranquillité ; les gens, du peuple ont la tranquillité, c'est pourquoi les biens sont en suffisance ; les biens sont en suffisance, c'est pourquoi tous les désirs sont satisfaits ; tous les désirs sont satisfaits, c'est pourquoi rites et usages sont suivis ; rites et usages étant suivis, alors c'est le Bonheur (dans l'harmonie le ⁴²⁵. » – Je rapprocherai de ces textes un passage de ferme analogue, commentaire important d'une pièce du Che king, qui est considérée comme le fondement de toute l'éducation morale. « (Quand) le mari et la femme observent (les règles de) la séparation (des sexes), alors le père et le fils observent (les devoirs de) la parenté ; (quand) le père et le fils observent (les devoirs de) la parenté, alors le seigneur et le vassal observent (les usages) du respect (dû à l'autorité) ; quand le seigneur et le vassal observent (les usages) du respect (dû à, l'autorité), alors les audiences de la Cour sont conformes à la règle ; quand les audiences sont conformes à la règle, alors l'influence du souverain a son plein effet ⁴²⁶. »

Quand on confronte ces trois « raisonnements », on constate, il me semble, qu'ils forment tous trois un tableau, plus ou moins varié dans le détail, des différentes règles de conduite dont l'application d'ensemble constitue l'ordre universel, et dont chacune, prise indépendamment, apparaît, dès qu'elle est effectivement pratiquée, comme un signe de la réalisation de l'ensemble. Loin de [143] me paraître bâti pour établir, par une chaîne de conditions se régissant les unes les autres, un passage d'idées montrant, non pas, comme le sorite grec, que l'attribut du dernier jugement convient au sujet du premier, mais, tout au moins, que la règle énoncée d'abord est la condition première de celle qui termine la chaîne, le développement, à mon sens, consiste dans l'énumération, conduite selon un certain rythme analogique, de différents, principes d'action ayant entre eux une espèce de solidarité logique, parce que tous apparaissent comme des expressions d'un même principe directeur, savoir : la représentation active d'un, ordre unique régissant l'univers. S'il me fallait comparer à un procédé d'esprit qui nous fût familier celui que supposent de tels raisonnements, je dirais que le nerf en est, non, comme dans notre raisonnement inductif, une croyance raisonnée à la régularité, sous le principe de causalité, des événements du monde sensible, mais une intuition concrète,

⁴²⁵ *Ta tchouan, Li ki*, trad. COUVREUR, I, p. 787.

⁴²⁶ Voir *Chans. anc.*, notes du n° LVI.

sous l'aspect de la finalité, du principe d'ordre commun à toutes les règles de la vie universelle. De même que, dans notre science, chaque loi apparaît comme un exemple et une illustration d'une conception déterministe qu'elle confirme et dont elle reçoit sa force, de même, dans l'ordre des intuitions concrètes de caractère traditionnel qui composent la science pratique des Chinois, chaque fait ou chaque usage, naturel ou humain, se présente comme une aperception particulière ou un symbole de la réglementation unitaire qui domine le monde. Et, de même que nos lois s'organisent hiérarchiquement selon un ordre de généralité plus ou moins grande, de même il y a pour les Chinois une hiérarchie entre les différents principes d'action : seulement cette hiérarchie est établie d'après un sentiment de l'efficacité particulière à chacun, de ces principes ; cette efficacité dépendant pratiquement de leur rayonnement d'application, la hiérarchie des principes d'ordre est, en fait, calquée sur la hiérarchie sociale. L'ordre cosmique dépend de la Vertu du prince, conçue comme un idéal agissant dont l'Influence Souveraine contraint à une fin normale toutes les activités, parce qu'en fait le prince commande au plus grand groupe. Sa Vertu ⁴²⁷ rayonne, à [144] travers des cercles de plus en plus étroits, jusqu'à l'individu qui la réfléchit, pour ainsi dire, et elle revient, par les mêmes cercles, jusqu'à son foyer d'origine. Cette conception hiérarchique des règles d'action (d'autre part symboliquement équivalentes) et cette circulation de la Vertu régulatrice expliquent à la fois le caractère circulaire que peut prendre le développement où sont énumérés ces principes, et le fait qu'ils semblent se conditionner les uns les autres ; et cela dans un ordre réversible.

⁴²⁷ CONFUCIUS, dans le *Ta hio*, admet bien, avec toute la pensée chinoise ancienne, que la *Vertu du prince* est le principe premier (cela, est impliqué par le début du développement et par toute la vie de Confucius). Mais, psychologue travaillant dans une ère de décomposition sociale, il conçoit cette Vertu d'une façon déjà plus purement morale, moins réaliste, moins active et comme agissant moins par l'*effet immédiat d'une Influence souveraine, que par un effet d'imitation*. D'où l'idée que l'effort de connaissance intime, la réalisation parfaite de cette Vertu de sincérité intégrale (adéquate par là même à l'ordre universel), qui est la première vertu confucéenne, s'impose à tous, princes et gens du commun. Avec une analyse plus poussée des conditions psychologiques de l'obéissance aux règles d'action traditionnelles, cette affirmation est ce qu'il y a d'original dans la pensée confucéenne ; cela correspond au fait que l'effort de Confucius consista essentiellement, d'une part, à généraliser l'idéal moral élaboré par la noblesse chinoise sur un vieux fonds national) et, d'autre part, à l'établir sur un fondement d'ordre psychologique.

Comme le mot, comme la proposition, la phrase (ou même le développement)⁴²⁸ est une image synthétique, mais c'est une image rythmée, si je puis dire : c'est une image organisée d'après un certain mouvement de la pensée et qui suppose que se sont faites de façon latente des opérations de l'esprit auxquelles nos langues nous permettent de procéder explicitement. Il est clair, par exemple, que le distique « L'appel s'entend (aux. desc.) des oies sauvages ; au point du jour, l'aube parue ! L'homme s'en va chercher sa femme, quand la glace n'est point fondue⁴²⁹ ! » est avant tout un tableau de la rencontre des fiancés au matin d'un jour de printemps, quand la première fonte des glaces fait grossir les rivières du lieu saint où se tient la fête des accordailles et quand les oiseaux lancent leurs appels et forment des couples. Mais il est clair aussi que le rythme, le mouvement de la pensée, qui organise cette description, suppose une espèce d'abstraction par le parallélisme qu'il établit entre l'oiseau qui quète et l'homme qui cherche, puisqu'il montre que, dans les images concrètes qu'on évoque, on ne considère avec une attention spéciale qu'un seul élément ; de même, bien que les mots employés fassent apparaître, dans toutes leurs particularités, l'image de l'oie femelle qui répond au mâle et celle de la future épouse, il est certain que leur rapprochement [145] rythmique implique qu'on les regarde toutes deux sous un certain aspect général qui leur est commun. On peut donc dire que le rythme analogique est un moyen par lequel on peut procéder à une abstraction généralisatrice d'un caractère latent et fugace⁴³⁰.

⁴²⁸ Dans le *Che king*, les différents couplets ne sont guère qu'une reprise du premier avec quelques variantes d'expression. Même lorsqu'il y a une certaine diversité entre eux, c'est toujours la même idée qui relie, selon le rythme analogique, les images de chaque couplet : aspects divers d'un même tableau d'ensemble.

⁴²⁹ *Chans. anc.*, L, COUVREUR, p. 38. Les quatre couplets de la chanson contiennent à peu près tous les mêmes éléments : début de la fonte des neiges ; première crue des rivières et passage de l'eau (rite essentiel des fêtes anciennes) ; appels des oiseaux qui s'accouplent ; recherche d'un « ami » ou d'une « amie » avec qui l'on veut s'apparier. — Quand la glace n'est point fondue, veut dire : n'est point toute fondue.

⁴³⁰ Mais il faut bien dire que l'esprit chinois ne s'attarde aucunement à cette abstraction généralisatrice implicite : il est orienté tout autrement. Soit, à titre d'exemple, la traduction de la pièce dont je viens de citer un couplet, rapprochée des commentaires qu'elle suggère aux auteurs chinois (la chanson peint une scène d'un rite important des fêtes anciennes, celui où garçons et filles formaient des couples pour passer la rivière du lieu saint, à gué, en voiture ou en bateau, avant d'aller s'unir) :

La courge a des feuilles amères,
Aux fortes eaux, troussiez les jupes,
C'est la crue au gué où l'eau monte,

le gué a de profondes eaux !
soulevez-les, aux basses eaux !
c'est l'appel des perdrix criant !

Si l'esprit chinois ne procède pas uniquement par des voies toutes différentes du nôtre, il n'en reste pas moins qu'il dispose, non pas d'une langue faite pour noter des concepts d'une abstraction ou d'une généralité variées, apte à exprimer toutes les modalités du jugement, et orientant enfin l'esprit vers l'analyse, mais, au contraire, d'une langue entièrement attachée à l'expression pittoresque des sensations et où seul le rythme, dégagant la pensée de l'ordre émotionnel, permet d'ébaucher, en une espèce d'éclair intuitif, quelque chose qui ressemble à une analyse ou à une synthèse. Tandis qu'un Français, par exemple, possède, avec sa langue, un merveilleux instrument de discipline logique, mais doit peiner et s'ingénier s'il veut traduire un aspect particulier et [146] concret du monde sensible, le Chinois parle, au contraire, un langage fait pour peindre et non pour classer, un langage fait pour évoquer les sensations les plus particulières et non pour définir et pour juger, un langage admirable pour un poète ou pour un historien, mais le plus mauvais qui soit pour soutenir une pensée claire et distincte, puisqu'il oblige les opérations qui nous semblent les plus nécessaires à l'esprit, à ne se faire jamais que de façon latente et fugitive. Or, ce qui, de ce point de vue, se trouve être particulièrement grave, il n'y a pas de langue (je ne parle pas de la langue vulgaire) qui exige autant de temps et d'effort pour être connue de ceux qui la parlent : un écolier de chez nous ne perd point de temps pour développer son esprit quand il

L'eau monte et l'essieu ne s'y mouille !	perdrix crie, son mâle appelant !
L'appel s'entend, des oies sauvages,	au point du jour, l'aube parue !
L'homme s'en va chercher sa femme,	quand la glace n'est point fondue !
Appelle ! appelle ! homme à la barque !	Que d'autres passent ! Moi, nenni !...
que d'autres passent ! Moi, nenni !...	moi, j'attendrai le mien ami !

Pour les Chinois, tout ceci est une allusion, *précise dans les moindres détails*, à un mariage déterminé, celui de Yi Kiang et du duc Siuan de Wei (718-689 avant J.-C.). Pour cette union avaient été violés les rites, alors qu'on ne doit pas plus le faire que manger les feuilles de la courge quand elles sont encore amères ou passer l'eau au moment des crues sans soulever ses habits assez haut ; la perdrix et son appel licencieux évoquent le goût de Yi Kiang pour les voluptés (pour concrétiser encore, les glossateurs ajoutent ici un contre-sens, ils prennent le mot qui signifie *mâle* pour *mâle d'un quadrupède* : la perdrix qui, par ses appels, obtient de s'assortir à un quadrupède, est une image de Yi Kiang qui, cherchant le bonheur, trouve en fait le malheur) ; les essieux ne se mouillent pas, alors qu'ils le devraient, l'eau étant haute : Yi Kiang agit contre les règles ; appels des oies : accord d'un bon ménage, docilité de l'épouse : C'est l'antithèse de Yi Kiang ; le point du jour : moment du mariage conforme aux rites ou l'on doit offrir l'oie sauvage en présent rituel ; glaces fondantes : exactement le premier mois de l'année ; appel du passeur : ordre de l'entremetteur officiel réglant les unions et interdisant les rendez-vous particuliers ; moi, nenni : image d'une fille vertueuse qui ne se marie que lorsque tous les rites sont accomplis. On voit que, pour les Chinois, *comprendre, c'est saisir* les choses sous un aspect aussi particulier que possible.

apprend les règles de l'orthographe, puisque l'apprentissage des dérivations, l'analyse grammaticale et l'analyse logique le préparent à voir clair dans les différentes opérations de la pensée ; au lieu de s'habituer à saisir les rapports qui peuvent exister entre les concepts, l'écolier chinois apprend à dessiner ; au lieu de s'entraîner à analyser les relations des idées, il chante les textes pour en assimiler le rythme ⁴³¹ ; son travail est un pur effort de mémoire, et le lettré qui veut bien connaître sa langue doit poursuivre, pendant des années, ce même effort, pour arriver à ne connaître qu'une masse prodigieuse d'expressions particulières et de noms singuliers : le travail fourni, il dispose d'un instrument qui n'aide pour ainsi dire pas sa pensée à sortir du domaine de la sensation, qui la contraint à procéder uniquement par intuitions et qui l'invite, par surcroît, à toujours se couler dans des intuitions traditionnelles.

Les principes directeurs

[Retour à la table des matières](#)

L'étude des principes directeurs de la pensée chinoise est une bien grosse besogne que je ne veux pas entreprendre ici : je me bornerai à montrer par quelques notes l'accord qui existe entre les notions fondamentales et les opérations caractéristiques de l'esprit chinois que fait apparaître l'étude du langage.

Depuis les plus vieux âges jusqu'à nos jours, la pensée chinoise a été dominée par une conception fondamentale : celle du Yin et du Yang. Le Yin et le Yang sont avant tout deux genres, deux catégories qui se répartissent l'ensemble des choses. Sont Yin : la lune, le froid, les animaux à écailles, la reine, les aliments, l'eau, [147] les rites, les objets manufacturés, l'âme du sang, le nombre 2, la pluie, etc. ; sont Yang : le soleil, la chaleur, les oiseaux, le roi, la boisson, le bois, la musique, les objets non travaillés, l'âme souffle, le nombre 3, le tonnerre, etc. Le Yin et le Yang sont encore deux aspects des choses – les vapeurs foncées de l'arc-en-ciel (bandes violettes...) sont Yin, les claires (rouges, orangées) sont Yang – ou, plutôt, deux aspects du monde. Ce sont deux catégories concrètes, deux prin-

⁴³¹ Lire les classiques se dit avec la même expression que *réciter une prière* ; les textes chinois ne sont d'ordinaire pas ponctués, c'est en les récitant qu'on apprend à mettre le point : comprendre, c'est sentir le rythme.

cipes agissants : leur action apparaît comme de nature concurrente et rythmique ; les deux principes agissent en s'affrontant et en alternant. Le Yang est un principe de lumière, d'énergie, d'expansion ; le Yin un principe d'obscurité, d'inertie ou d'action repliée et latente. Ce sont encore deux principes sexués – le Yin est femelle, le Yang mâle – dont l'union, conçue à la manière d'un accouplement sexuel, produit toutes choses et réalise l'harmonie universelle. Au total, ils apparaissent comme un couple de groupements-forces, sexués, affrontés, alternants.

Il y a de grandes chances que ces notions complexes se soient formées au cours des fêtes saisonnières où se réunissaient les membres des communautés agricoles de la Chine ancienne. L'organisation de ces communautés reposait essentiellement sur une division technique du travail réparti entre les sexes selon un rythme alternant : le gros travail des champs incombait aux hommes et correspondait à la saison estivale où les laboureurs se répandaient dans tout le pays ; aux femmes appartenaient les menus travaux faits à l'intérieur de l'enclos domestique et de la maison, travaux qui battaient leur plein en hiver, morte-saison où chacun se retirait et s'enfermait dans sa demeure : toute la production sociale dépendait de ce rythme alternant du travail. Dans les fêtes saisonnières, placées au moment où l'on passait de la vie d'hiver à la vie d'été ou inversement, cette organisation se traduisait par une opposition des filles et des garçons ; disposés en chœurs affrontés, ils engageaient une joute de chants alternés, puis se formaient par couples et s'unissaient dans le lieu saint. Cette joute, qui met aux prises des chœurs, affrontés et alternants, représentant chacun l'un des groupements sexuels entre qui se divise le travail social, cette joute, qui se termine par des accouplements sexuels grâce auxquels on pense établir l'union et l'harmonie dans la communauté, cette joute, dans les vallons du lieu saint, est assurément l'image qu'il faut chercher à la base de la représentation du Yin et du Yang : catégories sexuées, principes accouplés de l'harmonie du monde, l'un principe mâle, principe de l'été, du travail, de l'expansion, de la lumière ; l'autre [148] principe femelle, principe de l'hiver, de l'activité repliée et latente, de la retraite, de l'ombre. L'union sexuelle du Yin et du Yang a lieu à l'époque des fêtes, au moment même des joutes, Yin, qu'on traduit par ombre, désigne, dans son sens primitif, la partie d'un vallon qui est au nord de la montagne, au sud de la rivière (hubac) ; Yang désigne le bord opposé, sud de la montagne, nord de la rivière (adret). C'est l'aspect du lieu saint qui a donné leur

nom aux deux principes, c'est de la fête et de ce qu'elle symbolisait qu'ils ont tiré tous leurs éléments constitutifs.

Par leur origine même, ces notions cardinales se trouvèrent dominer toutes les catégories de la pensée et principalement celles de Temps et d'Espace qui se formèrent en même temps, l'une d'après l'image du lieu saint, l'autre d'après celle du temps des fêtes : l'Espace fut conçu comme un ensemble organisé d'étendues affrontées et de genre contraire, les unes Yin, les autres Yang, le Temps fut conçu comme constitué par l'alternance de périodes de genre opposé ou, plus précisément, comme le rythme à caractère alternatif de l'activité concurrente du Yin et du Yang. Il en résulta que ni l'Espace ni le Temps ne furent jamais regardés par les Chinois comme formant chacun un tout homogène et que, de plus, de leur formation jumelée, les notions de temps et d'espace gardèrent un apparentement tel que, par exemple, une étendue Yin, radicalement différente d'une étendue Yang, parut, au contraire, foncièrement analogue à une période Yin ⁴³². A peine peut-on dire qu'il y a une catégorie de Substance ou de Nombre : substances et nombres apparurent comme des modalités du Yin et du Yang sous l'aspect du Temps et de l'Espace. Les nombres ne forment point une série telle que 3, par exemple, soit simplement défini par : $= 2 + 1$; chaque nombre a une individualité concrète, définie par une série d'équivalences : ainsi 8 est le nombre du printemps, du bois, le nombre-maître du développement masculin, etc. ⁴³³. De même les substances ne sont que des aspects mobiles, des modalités complexes, informées de façon instable par le Yin et le Yang : l'épervier se transforme en ramier, sous l'influence du Yang printanier, au deuxième mois du printemps [149] on le retrouve sous sa forme d'épervier dès qu'avec le premier mois de l'automne se renforce l'influence du Yin ⁴³⁴.

Puisque les principes directeurs ne sont eux-mêmes que des notions générales concrètes, on ne peut être étonné de voir la langue uniquement composée de

⁴³² D'où des liaisons ou des équivalences telles que Printemps = Est = matin (on pourrait ajouter en considérant les catégories de substance et de nombre : = bois = 8).

⁴³³ Un fait moderne donnera une idée de la valeur concrète des nombres. Il est d'usage au mariage d'un ami d'envoyer, avec un beau cadeau, une somme en argent, mais ce doit être un nombre pair (de dollars par exemple) – le mariage étant chose *Yin*. On peut donc donner 10 dollars, mais en dollars ou en billets de 5 dollars ; on ne peut donner un billet de 10 dollars.

⁴³⁴ De même à d'autres dates, la taupe devient caille, le moineau et la perdrix (ou le faisan) deviennent huîtres.

concepts-images. Il ne saurait être question de concepts véritables, nettement délimités et définis, lorsque les principes qui dirigent la pensée impliquent la possibilité de transformations ou de métamorphoses telles que celles dont je viens de citer un exemple ⁴³⁵. Comment classer et hiérarchiser des images mouvantes ? Le seul classement possible est l'insertion dans l'une de ces séries d'équivalences dominées par les notions de Yin ou de Yang. Mais une classification en deux genres n'est qu'une ébauche de classification dont il y a peu à attendre pour inviter à l'analyse qui permettrait d'obtenir des concepts définis. Encore faut-il remarquer que, par leur nature de groupements-forces alternants, le Yin et le Yang ne peuvent fonctionner comme des principes stables de classification : le même être, selon le lieu ou la saison, peut être d'un genre ou de l'autre. Ainsi, parce qu'elles se sont formées sur le modèle d'une société dont la structure était particulièrement simple, et parce que, nées d'une image où s'exprimait dramatiquement le rythme qui présidait à l'organisation sociale, elles sont toujours apparues au moins autant sous l'aspect de principes actifs que sous l'aspect de catégories, les notions directrices de la pensée chinoise n'ont joué que très médiocrement le rôle de principes de classification.

Au reste, elles avaient informé les notions de Temps et d'Espace de manière à rendre particulièrement difficile toute abstraction généralisatrice. Comment celle-ci s'exercerait-elle puisque leur situation différente dans l'Espace et le Temps suffit à particulariser, à singulariser les choses par ailleurs les plus identiques ? Quelles images empruntées à un espace radicalement non-homogène pourraient être rapprochées de façon qu'apparussent des éléments communs ? Seul un espace homogène est le lieu neutre où l'on peut loger des concepts abstraits ⁴³⁶. Dans un espace tel que celui des Chinois, composé d'étendues qualitativement différentes et réparties en deux genres opposés, il n'était possible de voir autre chose que des images, participant soit du Yin, soit du Yang, mais (cette participation mise à part – j'ai dit son caractère [150] instable –) radicalement hétérogènes les unes aux autres.

Ainsi le caractère strictement pittoresque de la langue chinoise s'accorde exactement à l'aspect concret des notions directrices. Cet accord paraît d'autant plus

⁴³⁵ Cf. DURKHEIM et MAUSS, Classifications primitives, *Année sociologique*, t. VI, p. 3.

⁴³⁶ Cf. LÉVY-BRUHL, *Fonctions mentales*, p. 130.

étroit que procédés d'expression et principes directeurs portent la marque d'une même origine. Mais s'il cessait et si, par exemple, sous l'influence de la pensée européenne, la pensée chinoise, abandonnant ses vieilles notions générales concrètes, cessait d'être uniquement orientée vers le concret et le particulier, comment le langage se prêterait-il à cette orientation nouvelle, c'est là, pour les Chinois, le plus grave problème.

*
* *

La seule conclusion que je veuille donner à une étude toute provisoire est de poser quelques questions et d'exprimer un sentiment.

Mon sentiment, le voici : en fait, et quoi qu'on puisse penser de la valeur respective de la civilisation chinoise et de la civilisation européenne, il est certain que la Chine va se trouver obligée, au moins pour un temps, de subir l'influence de cette dernière. Les Chinois comprennent parfaitement que ce qui la définit, c'est moins une certaine puissance matérielle, dont l'attrait est certain, mais dont la valeur, moralement parlant, peut paraître discutable ⁴³⁷, qu'un progrès rapide de la connaissance scientifique et une diffusion d'un certain esprit positif. Il n'est pas douteux que les progrès et la diffusion de l'esprit scientifique sont liés à l'existence, en Occident, de langues qui sont toutes, à des degrés divers, des instruments d'analyse, qui permettent de définir et de classer, qui apprennent à penser logiquement et qui, aussi, rendent aisée la transmission de la pensée tout élaborée, claire et distincte. Or, je ne crois pas que le chinois, tel qu'on l'écrit ou tel qu'on le parle, ait, au moindre degré, aucune de ces qualités des grandes langues d'Europe. Qu'un Chinois qui déjà parle une langue et en écrit une autre, se serve encore d'une troisième s'il veut penser à notre manière, c'est une solution, qui, au moins pour une partie du problème – la plus importante – est inefficace ; on peut croire, à la rigueur, que l'emploi d'une langue auxiliaire permettrait à quelques individus de faire de la [151] science pour leur compte personnel ; mais d'où viendrait la diffusion de l'esprit positif ? Bien entendu, il ne faut point songer qu'un grand peuple abandonne tout entier pour l'anglais, le français ou l'espéranto, une langue

⁴³⁷ Par exemple quand elle se manifeste dans la guerre : les Chinois ont été très impressionnés par la guerre récente, dont l'horreur particulière paraît précisément provenir de la puissance matérielle dont dispose la civilisation occidentale.

qui a été pour tout l'Extrême-Orient un merveilleux instrument de civilisation. La seule voie où il soit possible d'entrer est celle d'une transformation de la langue.

Si, au cours d'un long développement historique, la langue chinoise a pu demeurer essentiellement un simple moyen d'expression pittoresque, elle le doit, à mon sens, à l'écriture figurative, qui, enchaînant chaque mot à un idéogramme, s'est d'abord opposée à l'emploi de toute espèce de formes grammaticales et de dérivations, qui a presque réduit la syntaxe au seul emploi du rythme et qui, surtout, a arrêté toute vie des mots. Tant qu'il s'écrit en caractères, le chinois restera une langue toute concrète et une langue morte. Mais abandonner l'écriture figurative est une entreprise redoutable : elle peut entraîner une diminution de l'unité nationale tant qu'il n'y aura pas un enseignement primaire, universel et obligatoire, et une langue parlée véritablement commune à toutes les provinces ; elle suppose une rupture avec un passé national qui est glorieux et auquel on tient fort légitimement, rupture grave, aussi longtemps, au moins, qu'on n'aura pas généralisé un enseignement secondaire donnant à l'étude des classiques la part que nous donnons à celle du latin. Mais il y a pis : quand les différents pays d'Europe se sont décidés à ne plus considérer le latin que comme une langue morte, ils disposaient d'une langue nationale si parfaitement développée que, précisément, son emploi paraissait préférable à celui du latin ; ce n'est point le cas pour la langue parlée en Chine ; se réduire à l'employer seule, dans l'état de pauvreté où elle se trouve, serait encourir une perte sèche : à peine plus riche en formes que la langue écrite, elle est infiniment moins riche en notions. Ce n'est point tout : cette langue parlée, si médiocre, a été elle-même tellement affectée par l'usage de l'écriture idéographique, qu'il n'est point sûr qu'une transcription phonétique aurait, dès aujourd'hui, une clarté suffisante.

Le problème qui se pose aux Chinois me paraît revenir à ceci travailler tout de suite de manière à transformer la langue parlée en la rendant susceptible de supporter une transcription phonétique, et en faisant d'elle une langue neuve, qui échappe à l'influence de la langue écrite, qui puisse peu à peu s'évader du monosyllabisme ⁴³⁸, et où l'usage de la dérivation et des formes [152] grammaticales

⁴³⁸ La langue parlée n'est plus strictement monosyllabique (je ne crois pas qu'elle l'ait jamais été strictement : j'ai signalé le rôle des binômes dans le *Che king* comme unité d'expression), mais, même pour les mots composés, la vision des caractères, associés aux éléments du mot, fait qu'ils apparaissent toujours non comme de véritables mots, mais comme des complexes instables.

puisse arriver à s'installer. Or il semble que les Chinois qui ont le sentiment du problème, les écrivains du *pai houa* par exemple ⁴³⁹, n'en aperçoivent pas nettement les conditions : l'idée, qui paraît les dominer est de faire dire à la langue parlée tout ce qu'exprime la langue écrite ; ils y arrivent en jetant dans les formes de phrases particulières à la langue parlée des expressions de langue écrite ; ils peuvent ainsi accroître l'étendue de la pensée dans un public plus nombreux, mais il est clair que le résultat est de rapprocher, plus encore qu'elle ne l'est, la langue parlée de la langue écrite, et, par là, non pas de la rendre plus vivante et plus libre, mais plus traditionnelle ; si l'on continue dans cette voie, il en sera pour la Chine comme il en a été pour le Japon, la transcription phonétique deviendra de plus en plus impossible ⁴⁴⁰.

Comme toute autre institution, une langue se modifie, une langue se crée : encore faut-il pour cela une action des individus ; comment cette action serait-elle bien dirigée s'ils ne prenaient point une conscience claire de la fin qui convient à l'institution, de l'objet qu'il faut proposer à une création linguistique et si, en conséquence, ils ne combinaient point un plan sur l'ordre des moyens à employer ? S'ils veulent faire œuvre utile, il faut que les Chinois qui pensent à l'avenir de leur langue réfléchissent à ce qu'elle est, avant de travailler à ce qu'elle sera.

L'étude qu'on vient de lire a surtout pour objet de les inviter à cette réflexion. C'est pourquoi je la terminerai par quelques questions ; si les Chinois veulent y répondre, ils se trouveront mieux armés pour résoudre les problèmes linguistiques qui s'imposent à eux ; ils nous apporteront, du même coup, une contribution notable à l'étude des rapports de la pensée et du langage.

Si, à part la critique bouddhiste ⁴⁴¹, il ne s'est édifié en Chine aucune théorie de la connaissance, la pensée philosophique, éthique ou ontologique, y a tenu une place importante ; du point de vue d'un Occidental, il semble presque incompréhensible [153] qu'une pensée de cet ordre ait pu se développer sans entraîner la

⁴³⁹ Voir la première note de cet article.

⁴⁴⁰ Dans le même ordre d'idées, il convient de signaler des cas de nationalisme linguistique qui, pour le développement de la langue parlée, sont extrêmement regrettables ; le mot téléphone, par exemple, a été d'abord transcrit ; il formait un vocable trisyllabique parfaitement individualisé : la transcription est tombée de l'usage, remplacée par une traduction, très claire aux yeux quand on l'écrit, infiniment moins individualisée quand on l'entend.

⁴⁴¹ Dont on peut dire qu'elle n'est dans l'histoire de la philosophie chinoise qu'un développement marginal.

formation d'un assez grand nombre d'idées abstraites dont l'effet aurait dû se faire sentir sur le langage. En fait, quand on lit les plus authentiques penseurs chinois, Tchouang-tseu par exemple, ce qui frappe, c'est un goût extraordinaire pour l'expression concrète, c'est une prodigieuse virtuosité plastique et musicale. Comment la pensée peut-elle se mouvoir dans un milieu d'images singulières ? Dans le développement que lui attribue le Ta hio, il semble que Confucius exprime son idée en suggérant de façon rythmique la représentation d'une certaine circulation, à travers toutes choses, d'un principe d'ordre effectivement réalisé dès qu'il en est pris une conscience intégrale ; l'idée qui s'exprime, si je la comprends bien, par suggestion rythmique, et, pour ainsi dire, en dehors des formes verbales, s'exprime-t-elle ainsi parce qu'elle correspond à une démarche toute concrète, on pourrait dire plastique, de la pensée, que seules peuvent traduire des images organisées selon un certain rythme ? Dans ce cas, il faut admettre que la pensée ne procède que par intuitions et combinaisons d'intuitions. Ou bien, l'idée, obtenue d'abord par une espèce d'analyse d'ordre intuitif et faite en dehors des formes verbales, ne peut-elle s'exprimer dans le langage que par une transposition d'ordre artistique, par une symbolisation musicale et pittoresque ? Dans ce cas, il faut admettre que, le langage ne pouvant traduire les opérations de la pensée, celles-ci doivent se faire en dehors de lui. Mais, que la pensée procède uniquement par combinaisons d'intuitions, ou qu'elle comporte des analyses intuitives faites sans l'appui du langage, nous pouvons, à la rigueur, imaginer qu'elle puisse se mouvoir dans un domaine de représentations traditionnelles qui ont reçu de l'usage social toutes sortes de préliations et une espèce de hiérarchie. Comment fera-t-elle pour dissocier ces préliations ou reconstruire d'autre manière cette hiérarchie ? Associée aux formes d'expression qu'elle revêt habituellement, la pensée chinoise peut-elle s'appliquer à la recherche scientifique ? Cette pensée, qui semble d'essence pittoresque et musicale, qui s'exprime, en tout cas, par rythme et par symboles concrets, quel succès aura-t-elle, appliquée à un domaine où sont requis des formulations claires et distinctes et des jugements explicites ?

Un Occidental qui sait penser et qui connaît sa langue peut exprimer une idée sous une forme assez rigoureuse pour qu'elle soit immédiatement assimilée : nos langues permettent une transmission sensiblement instantanée et minutieusement exacte de la pensée. En est-il de même pour les Chinois ? Ce langage, [154] dès qu'il ne s'agit plus de suggérer musicalement ou plastiquement des représentations

d'un ordre sensible ou émotionnel, mais de communiquer des idées, paraît ne point y arriver par traduction, mais par une espèce de symbolisation. La transmission de la pensée en chinois me paraît se faire en deux temps : l'écrivain transpose sa pensée en symboles divers dont le pouvoir évocateur agira de façon à permettre de reconstituer l'ensemble ; le lecteur, sous la suggestion de ces symboles, reconstitue une pensée d'ensemble. S'il en est ainsi, qui ne voit que ce procédé de transmission est tout poétique ? Éveiller dans l'esprit du lecteur un mouvement d'idées tel qu'il peut amener la reproduction de la pensée qu'on veut exprimer, ce n'est point la transmettre exactement et tout entière, ce n'est point contraindre le lecteur à la prendre sous la forme définie dans laquelle on l'a conçue, c'est simplement le pousser à penser à un certain ordre d'idées, c'est simplement l'orienter. Un langage qui suggère plutôt qu'il ne définit peut-il convenir à l'expression de la pensée scientifique, à sa diffusion, à son enseignement ?

Une langue faite pour la poésie et composée d'images et non point de concepts, non seulement n'est pas un instrument d'analyse, mais encore ne constitue point un riche héritage du travail d'abstraction que chaque génération a pu faire : qui la parle doit refaire par lui-même – dans la mesure où cette langue le permet – tout cet effort pour abstraire et généraliser, qui nous paraît l'essentiel de la pensée. Dans la mesure où les Chinois ne se bornent pas à tout concevoir sous l'aspect du particulier, on pourrait penser que l'effort d'analyse auquel ils doivent procéder pour leur compte a, au moins, les avantages de tout effort individuel et que, partant chacun d'intuitions personnelles, ils pensent avec une sincérité spéciale et ne sont point dominés, comme nous, par une tradition de pensée incorporée dans les concepts que transmettent les mots. Or, il semble qu'il en est exactement le contraire. Tandis que nos langues nous transmettent tout un héritage de pensée, mais nous laissent remarquablement libres pour enregistrer les sensations, leur langue impose aux Chinois une immense variété d'images toutes faites à l'aide desquelles ils sont forcés de se représenter les choses ; loin de partir de perceptions personnelles, ils partent de données intuitives très particulières et nettement déterminées par la tradition ⁴⁴² : quand ils [155] évoquent une image à l'aide d'un mot, elle se trouve définie de la façon la plus expresse, non seulement par le pouvoir évocateur du mot pris en lui-même, mais par son emploi traditionnel et prin-

⁴⁴² On peut dire que, dans des spectacles analogues, les Chinois voient tous les mêmes données particulières : témoin l'extraordinaire homogénéité de leur poésie ou de leur peinture.

ciatement par son emploi premier. Quelle sincérité peut avoir une pensée qui ne peut s'exercer qu'à partir d'une donnée, non pas d'expérience vécue, mais de tradition ? Tant qu'une vie plus libre des mots, enfin dissociés des images traditionnelles que leur conserve principalement l'écriture idéographique ⁴⁴³, n'aura point permis à la perception de se faire directement et librement, quelle valeur pourront avoir les efforts d'une pensée qui n'est point guidée par le travail de la pensée collective antérieure et qui reste dominée par des visions imaginatives traditionnelles ?

Enfin, tant que la pensée restera orientée vers le particulier, tant qu'on concevra, par exemple, que le Temps est un ensemble de durées de natures particulières, que l'Espace est un composé d'étendues hétérogènes, tant que la langue, recueil d'images singulières, confirmera cette orientation, et tant que le monde apparaîtra comme un complexe d'aspects particuliers et d'images mouvantes, quel empire pourront prendre les principes de contradiction ou de causalité – sans lesquels la pensée scientifique ne semble guère pouvoir se pratiquer ⁴⁴⁴ ou s'exprimer ?

⁴⁴³ Un dictionnaire récent se voit obligé de mettre en note au mot crocodile : « Bien que par son nom (tel qu'on l'écrit) on en fasse un poisson, en réalité ce n'est point un poisson. »

⁴⁴⁴ Les Chinois ont pratiqué dès la plus haute antiquité *un art* de l'astronomie : ils calculaient et prévoyaient les éclipses, cela sans la moindre idée de lois causales ; ils admettaient que les éclipses les mieux prévues et les plus *nécessaires* en un sens pouvaient ne point se produire si le roi et la reine se conduisaient conformément aux *règles*. La notion de *loi*, telle que les Chinois peuvent l'avoir, est bien illustrée par la pratique jurisprudentielle. Soit un fait qui apparaît délictueux *par analogie* ; on condamne, et l'on ajoute aux recueils de décisions un texte reproduisant *toutes les conditions singulières du cas particulier*. On trouvera de nombreux exemples pour la juridiction civile dans le P. HOANG, *Mariage chinois*, et pour la juridiction religieuse dans le P. WIEGER, *Bouddhisme chinois*, t. I (par ex. : combiner p. 431, n° 43 et p. 245, n° 62).

[157]

ÉTUDES SOCIOLOGIQUES
SUR LA CHINE

LE DÉPÔT DE L'ENFANT SUR LE SOL

rites anciens
et ordalies mythiques 445

[Retour à la table des matières](#)

445 Article écrit en juin 1920 et paru dans la *Revue Archéologique*, 1922. T. XIV, 5^e série.

[159]

I

Soyez bien aises quand vous trouvez l'occasion de faire quelques ouvrages un peu grossiers ; cela vous fortifie et vous est très bon. Vous savez que le Saint-Esprit loue la femme forte de ce qu'elle a roidi ses bras pour le travail.

Mme DE MAINTENON ⁴⁴⁶.

Il y a quelque cinquante ans les gens d'Europe qui refusaient de croire que les Chinois noyaient uniformément leurs petites filles, n'entendaient point sans chagrin raconter qu'en tout cas les malheureuses étaient toutes, à leur naissance, abandonnées, sans aucun soin, pendant trois jours, sur un tas de chiffons. Douloureuse aggravation de la diète des nouveau-nés ! A dire le vrai, ces récits attendrissants s'appuyaient sur une tradition populaire ; mais celle-ci, pour les temps modernes au moins, correspondait plutôt à une métaphore qu'à une pratique effective. La métaphore cependant n'était point de pure invention, et voilà le curieux : d'un usage antique, qui n'impliquait, à l'égard des fillettes, aucune malveillance barbare, le goût du symbolisme moral a fait sortir une formule qui, peut-être, au cours des siècles, servit de justification à des traitements peu humains et qui, pour finir, a permis de jeter quelque discrédit sur les mœurs chinoises.

L'auteur de la métaphore malfaisante, on peut le deviner, est une femme de lettres ; c'est l'une des plus anciennes et des plus célèbres de la Chine, la Ts'ao Ta-kou ⁴⁴⁷ : instruite des lettres antiques, sœur d'historien, historienne, un peu pédan-

⁴⁴⁶ Mme DE MAINTENON (*Entretiens sur l'éducation des filles*, du mois de mars 1703 ; glose sur le *Proverbe*, XXXI, 19 : *Elle met ses mains au fuseau et ses mains tiennent la quenouille*).

⁴⁴⁷ Nom sous lequel est connue *Pan Tchao*, sœur et auxiliaire de l'historien *Pan Kou* : *Ts'ao* est le nom de famille de son mari, *Ta-Kou* le titre des fonctions dont elle fut chargée dans le gynécée impérial. On trouvera au chap. GXLV du *Heou han chou* sa biographie ainsi que le texte des *Avertissements aux femmes* d'où est extraite la citation qui suit (1).

te, elle exerça avec succès, dans le gynécée des Han, les fonctions délicates de professeur d'arts d'agrément et de maîtresse de morale. Elle écrivit, tout comme une autre, un traité de l'éducation des filles ; voici comme il débute : « Dans l'antiquité, [160] quand il naissait une fille, pendant trois jours on la couchait au bas du lit ; on lui donnait pour hochet une (fuserole de) terre cuite ; puis, après un jeûne purificateur, on annonçait (la naissance aux Ancêtres). On la couchait au bas du lit, pour manifester sa condition humble : son rôle était d'être (tenue) plus bas qu'un homme. On lui donnait pour hochet une (fuserole de) terre cuite pour manifester le zèle (qu'elle devrait montrer) pour le travail : son rôle était de tenir en main un (instrument de) travail. Après un jeûne purificateur, on annonçait (la naissance) aux Ancêtres défunts, pour manifester qu'elle devait avoir pour rôle (d'assurer) la perpétuation des sacrifices. Dans ces trois choses (il faut voir) sans doute les principes fondamentaux de conduite du sexe féminin. » Ainsi étaient averties les femmes impériales d'avoir à être modestes, travailleuses et prolifiques.

La Ts'ao Ta-kou, historienne, aimait les textes qu'on cite en les commentant. Quelle est sa source ? C'est un morceau du Che king, la dernière strophe d'un hymne commémoratif qui passe pour célébrer la construction d'un palais édifié par le roi Siuan (828-782 avant J.-C.) de la dynastie Tcheou. Le roi y vivra heureusement ; sa famille prospérera : il rêvera d'ours ou de serpents, présages de la naissance de garçons ou de filles ⁴⁴⁸ (2).

Or donc, il est né un garçon !
 Ça ! couchez-le dessus le lit !
 Ça ! vêtez-le d'habits de jour !
 Ça ! pour hochet, un sceptre en jade !
 Qu'il vagisse ! oh ! qu'il peut crier !!
 Rouges, brillent ses genouillères !
 Maison royale 1 ou fief princier !

Or donc, il est né une fille !
 Ça, couchez-le dessus la terre !
 Ça., vêtez-la d'habits de nuit !
 Ça, pour hochet, une fuserole !
 Rien pour le Mal ! Rien pour l'Honneur !

⁴⁴⁸ Che king, « Siao ya », trad. COUVREUR, p. 221.

Qu'elle borne aux repas sa tâche !
Point n'aient, ses parents, de chagrin ⁴⁴⁹

[161]

On entend assez, dans ces deux strophes, la joie des heureuses naissances ; il est clair que cette joie est plus franche quand il s'agit d'un garçon. Un garçon ne quitte point sa famille ; son avenir y est assuré : soit qu'il perpétue la lignée royale, soit qu'il reçoive un apanage princier, on est sûr qu'on verra briller sur lui les genouillères rouges qui distinguent les seigneurs ; dès ses premiers vagissements, on reconnaît avec orgueil, à la sonorité de sa voix, la force d'âme qui fait le souverain. Il y a plus d'incertitude dans le destin d'une fille : elle abandonnera les siens pour épouser un étranger ; sans doute elle aura sa part de gloire quand, aux côtés de son mari, elle participera au culte de sa nouvelle famille ⁴⁵⁰ ; mais enfin, elle sera subordonnée, occupée à surveiller la préparation des repas sacrificiels ⁴⁵¹ ; elle n'agira jamais de sa propre initiative, et, qu'elle fasse bien ou mal, c'est à l'influence souveraine ⁴⁵² de son seigneur que seront rapportés tous ses actes ; s'il y a de l'honneur, il sera tout pour lui. Sans doute, aussi, elle représentera, dans une cour étrangère, la politique et les intérêts traditionnels de sa propre famille ; mais quelle honte si elle ne réussit point et se voit répudier par un mari qui déclarera

⁴⁴⁹ La *Tsa'o Ta-kou* a glosé sur le texte en utilisant les traditions que l'on retrouve dans les notes des commentateurs du *Che king*. *THENG K'ANG-TCH'ENG* indique, par exemple, que le garçon est placé sur le lit pour manifester sa dignité, la fille à terre pour marquer son humilité. L'expression qui signifie « (objet de) terre cuite » dans le texte de *Pan tchao* est une expression double composée du mot employé par le *Che king* et du mot par lequel *Tcheng* l'interprète. *Tcheng* ajoute qu'il s'agit là d'un instrument servant aux tisserandes (fuserole ?). – *Habit de jour* : m. à m. vêtement inférieur, emblème de la règle qui veut qu'un homme ne s'occupe que des affaires de l'extérieur de la maison (*Tcheng*). – *Sceptre en jade* : tablette d'investiture tenue en main aux cérémonies des cours seigneuriales (TCHENG, Cf. *Tcheou li*, « Ta Tsong-po », BIOT, I, p. 431 et 432). – *Genouillères rouges* : signe distinctif du roi et des seigneurs (CHENG, cf. *Li ki*, COUVREUR, I, p. 701). – *Maison royale ou fiel princier* : les fils du roi *Siuan* auront un apanage sauf l'aîné qui succédera (*Tcheng*). – *Habit de nuit* : emblème de la règle qui veut qu'une femme ne s'occupe que des affaires de la maison intérieure (*Tcheng*). Selon *Mao*, langes. – *Rien pour le mal*, une femme ne fait rien de sa propre autorité (3). – *K'ong Ying-ta* indique que le garçon est placé sur la terre à sa naissance, tout comme la fille : quand on le met sur le lit, ce n'est plus le tout premier moment de la naissance.

⁴⁵⁰ Voir « Tsi t'ong », *Li ki*, COUVREUR, II, p. 325 et « Tsi yi », *ibid.*, II, p. 275.

⁴⁵¹ Voir *Che king*, « Chao nan », 2 et 3, COUVREUR, p. 18 et 19, cf. « Tsi t'ong », *Li ki*, COUVREUR, II, p. 321.

⁴⁵² Thème général des préfaces du *Tcheou non* et du *Chao nan* (premières sections du *Kouo fong* dans le *Che king*. Voir GRANET, *Fêtes et chansons anciennes*, p. 79, cf. encore *Ta ya*, 1, 6, *Che king*, COUVREUR, p. 333.

« ne pouvoir assurer avec elle le service des Autels du Sol et des Moissons et du Temple ancestral » ⁴⁵³ ! C'est là un chagrin que ses parents ne sont point sûrs d'éviter et la perspective des vendettas féodales ⁴⁵⁴ rend plus mêlée la joie que donne sa naissance.

L'institutrice du gynécée des Han vivait à une époque où, du moins en droit, le rôle des femmes était moins important qu'aux temps féodaux ; elle avait pour mission d'apprendre la modestie au personnel d'un harem nombreux, d'un harem où l'ordre n'était [162] plus assuré par la pratique de la polygynie sororale ⁴⁵⁵ : en démarquant le Che king, elle a mis l'accent sur ce qui, dans le texte, pouvait manifester l'infériorité féminine.

A l'occasion d'une naissance, les Chinois pratiquaient un certain nombre de rites qui, d'abord, semblent avoir pour fin d'orienter l'enfant vers la destinée particulière à son sexe, en lui conférant des aptitudes appropriées. Ainsi les rituels nous apprennent que, dès qu'un fils naissait ⁴⁵⁶, on disposait un arc à gauche de la grande porte ; pour une fille, c'était, à droite de la porte, une serviette : il s'agit là d'attributs propres à chaque sexe. La serviette que la mère, au départ de la pompe nuptiale, avec de solennelles adjurations, attache à la ceinture de la mariée, celle-ci l'utilise pendant la nuit des noces ⁴⁵⁷. Le tir à l'arc est la grande affaire du noble : c'est en s'y montrant adroit, aux concours périodiques, qu'un vassal prouve sa droiture et mérite son fief ⁴⁵⁸. Arc ou serviette suspendus sont des souhaits contraignants, des présages efficaces de bon succès pour l'homme noble ou la future épouse.

Le Che king, en des vers d'une symétrie rigoureuse, nous fait connaître d'autres rites. On revêtait l'enfant mâle de vêtements bons pour un homme, destiné à passer ses journées hors de la maison, L'activité masculine étant d'ordre social. La fille était habillée d'un vêtement de nuit, en signe qu'elle ne déploierait d'activité qu'à l'intérieur du gynécée et pour remplir ses devoirs d'épouse. De même, pour

⁴⁵³ Formule de la répudiation, « Tsa ki », *Li ki*, COUVREUR, II, p. 197 sqq.

⁴⁵⁴ Voir par exemple, SSEU-MA TS'ÏEN, trad. CHAVANNES, t. IV, p. 52.

⁴⁵⁵ Voir GRANET, *Polygynie sororale*, Conclusion.

⁴⁵⁶ *Li ki*, « Nei tsö », COUVREUR, I, p. 663 et *Che yi*, *ibid.*, II, p. 678.

⁴⁵⁷ Voir GRANET, Coutumes matrimoniales, *supra*, p. 81 et *Chansons anciennes*, pp. 123-125.

⁴⁵⁸ *Li ki*, « Wang tche », COUVREUR, I, p. 299 et *Che yi*, *ibid.*, II, p. 669.

hochet, un garçon recevait un sceptre de jade et une fille un instrument servant au tissage et fait de terre cuite (une fuserole, sans doute). Enfin, le fils était placé sur le lit, la fille à terre.

La Ts'ao Ta-kou, parmi ces pratiques, a choisi celles qui fournissaient le thème d'une allégorie profitable à son œuvre d'édification. Elle n'a point glosé sur les différences d'habits : peut-être paraissait-il inutile, à ce professeur de morale des femmes impériales, d'insister sur des coutumes qui évoquent trop d'images sexuelles. Plus vraisemblablement encore ne trouvait-elle point de leçons à tirer d'un usage qui (comme le rite (le la serviette et de l'arc) montre simplement dans quels milieux différents se situent l'activité masculine ou féminine. Surtout, [163] le texte où elle s'appuyait ne lui fournissait, sur ce point, aucun élément de développement métaphorique. Il en était autrement des vers :

Çà couchez-le dessus le lit !
 Çà couchez-la dessus la terre !
 Çà pour hochet, un sceptre en jade !
 Çà pour hochet, une fuserole !

Rien qu'à évoquer les deux enfants, tenant en main, l'un une tablette de beau jade, emblème de haute dignité, l'autre un humble instrument de travail fait de terre vulgaire, on a moyen d'inculquer aux femmes des sentiments de modestie. Non point sans forcer le sens du texte qu'on utilise, ni sans fausser la valeur de l'usage qu'il décrit. Donner à un garçon pour hochet une tablette d'investiture, comme suspendre un arc à la porte, donner à une petite fille une fuserole, de même que suspendre une serviette, c'est simplement vouloir les prédisposer, l'un à remplir les devoirs qui lui incomberont dans la hiérarchie féodale où il prendra place, l'autre à tenir dans la maison les fonctions que les rites assignent à l'épouse. Que, portant à la ceinture la serviette rituelle, la femme accomplisse ses devoirs conjugaux ⁴⁵⁹, ou que, fuserole en main, elle préside à la confection des vêtements sacrés ⁴⁶⁰, son activité, pour être différente, n'est ni moins importante, ni moins noble que celle du mari quand il participe aux cérémonies de la cour sei-

⁴⁵⁹ Les caractères (4) bru et (5) épouse notent graphiquement l'importance de la serviette pour évoquer l'idée de femme. Cf. *Li ki*, « K'iu li », COUVREUR, I, p. 106.

⁴⁶⁰ Cf. « Yue ling », *Li ki*, COUVREUR, I, p. 350 et *Tsi t'ong*, *ibid.*, 11, p. 322.

gneuriale. Mais le texte prêtait à la glose – à condition d'insister sur la matière dont étaient faits les deux hochets : la Ts'ao-Ta-kou a construit cette image tendancieuse, de deux enfants s'amusant avec des jouets de voleur bien inégale : présages, pour le garçon, d'une noble vie qui s'écoule doucement, occupée par de belles cérémonies, et, pour la fille, d'une existence employée à de dures et grossières besognes.

L'esprit qui a conduit ce développement métaphorique est plus sensible encore pour l'autre rite. Le Che king dit que le nouveau-né est couché sur le lit et la nouveau-née à terre ; il a suffi à la Ts'ao Ta-kou de condenser les deux vers en une phrase et d'écrire que l'on couchait la fille au bas du lit, pour obtenir aussitôt une image éclatante de l'infériorité féminine. Comme elle savait manier sa langue, en bonne Chinoise, elle a réussi à [164] employer le même mot pour définir cette infériorité juridique et pour peindre l'image de la fillette déposée sur le sol. Par cet artifice ingénieux, elle a fixé pour l'avenir le sens des vers qu'elle commentait et de l'usage qu'ils notaient ; du même coup, en lui donnant une valeur nouvelle, elle a aidé à se maintenir une pratique dont elle et ses contemporains ne sentaient plus la signification originale. Le traité de morale d'un auteur aussi subtil méritait le succès ; il l'a eu : sans doute, sous son influence, beaucoup de gens bien pensants, pour inculquer tôt la modestie à leurs filles, ont voulu, à leur naissance, les laisser à terre pendant trois jours.

Pendant trois jours, le Che king ne le disait pas et, en le disant, la Ts'ao Ta-kou a rendu (du moins aux archéologues) un grand service. Dans les usages modernes, c'est le troisième jour après la naissance que se fait une cérémonie de purification, le lavage du nouveau-né (6) ; dans l'antiquité, c'était le troisième jour ⁴⁶¹ que l'on commençait à porter l'enfant.

Ce jour-là, le père, averti de la naissance, ordonnait un sacrifice, par lequel, comme l'indique la Ts'ao Ta-kou, étaient, à leur tour, avertis les ancêtres. Ainsi le nouveau-né était reçu dans la famille. Un vassal, désigné par la consultation des sorts, se purifiait, revêtait des habits de cérémonie, et, pour la première fois, portait l'enfant dans les bras. Le service qu'il rendait ainsi était assez méritoire pour qu'on le payât du présent rituel de quelques pièces de soie. Le nouveau-né, alors

⁴⁶¹ « Nei tsö », *Li ki*, COUVREUR, I, p. 663.

seulement, était remis à sa nourrice, c'est-à-dire à sa mère pour les gens du peuple et les nobles du dernier rang, et, pour les grands-officiers et les seigneurs, à une mère nourricière dirigée par une gouvernante et assistée par une gardienne, désignées, toutes trois, par les sorts ⁴⁶². Ces gardes le tenaient enfermé dans une pièce réservée où nul n'entrait sans raison grave ⁴⁶³ (car l'esprit vital et le souffle d'un enfant sont sans force) ⁴⁶⁴, jusqu'à la fin du troisième mois. Ce temps de retraite terminé, il était présenté en cérémonie à son père, à son grand-père et recevait un nom personnel dont on faisait part à la parenté et qu'on enregistrait à l'état civil ⁴⁶⁵. Il continuait jusqu'à la troisième année, à vivre avec sa nourrice [165] sa nourriture terminée ⁴⁶⁶, il prenait enfin part, avec les autres enfants, à la vie commune du gynécée.

La cérémonie du troisième jour, comme celle du troisième mois, clôt une période de la vie enfantine et ouvre une période nouvelle : ces périodes semblent correspondre à des stages que ferait le nouveau-né avant de pénétrer dans la vie familiale. L'isolement, qu'on lui imposait pendant ces retraites successives, presque absolu tant qu'il n'avait point de nom, était total les premiers jours, où on l'abandonnait, garçon sur le lit ou fille sur la terre, sans vouloir encore le nourrir. Pourquoi donc cet abandon et cette diète ? '

La gardienne de l'enfant, si c'était un garçon, ne le recevait pas des mains du vassal chargé de le porter pour la première fois, avant que l'on n'eût tiré six flèches à l'aide de l'arc suspendu trois jours à la porte ⁴⁶⁷. Cet arc n'était point un arc ordinaire ; il devait être fait en bois de mûrier et les flèches étaient d'armoïse : le mûrier est l'un des arbres sacrés ⁴⁶⁸, l'armoïse une plante salubre, efficace contre

⁴⁶² *Ibid.*, pp. 663-664 et 672 (voir au *Tsouo Tchouan*, *Houan*, 6^e an., LEGGE, p. 49, un exemple historique des cérémonies de la naissance).

⁴⁶³ *Ibid.*, p. 665.

⁴⁶⁴ Glose de TCHENG.

⁴⁶⁵ « Nei tsö », *ibid.*, pp. 665 à 672.

⁴⁶⁶ *Ibid.*, p. 672. La fin de la nourriture donne lieu à une petite cérémonie ; la nourrice du fils d'un seigneur, quand on la renvoie, est reçue par le seigneur et gratifiée d'un présent.

⁴⁶⁷ *Ibid.*, p. 663.

⁴⁶⁸ On va voir qu'il est l'arbre consacré au Centre et correspond à l'élément Terre. Voir encore *Chansons anciennes*, p. 254, les références données n. 6.

les souillures ⁴⁶⁹. On tirait les flèches vers le ciel, la terre et les quatre points cardinaux ; un commentateur pense que c'était là un rite d'élimination des Malheurs qui peuvent venir de toutes les directions ⁴⁷⁰ ; un autre indique qu'il s'agit d'un usage antique ⁴⁷¹ ; divers textes montrent que les anciens Chinois espéraient en tirant, avec des arcs faits d'un bois sacré, des flèches d'armoise, de roseau ou d'épine, éliminer magiquement les Calamités, le Mal, le Néfaste ⁴⁷².

Les rituels s'occupent moins volontiers des filles que des garçons ; pour elles, disent-ils, on ne tirait point de l'arc : en effet, puisqu'à leur naissance ce n'était point un arc que l'on [166] suspendait à la porte. On y suspendait une serviette : on ne nous dit pas si, le troisième jour, on s'en servait et de quelle façon. Sans doute était-elle bonne à évacuer des souillures, cette serviette que les femmes doivent toujours porter à la ceinture à côté d'un sachet de parfum et dont il est dit que, la nuit des noces, elle servait à purifier ⁴⁷³.

Les pertes sanglantes ⁴⁷⁴ de la naissance souillent la mère, et l'enfant participe à cette impureté : il faut bien l'en purger avant de le nourrir. Mais les rites du troisième jour et la période d'isolement qu'ils couronnent n'ont-ils qu'une fin négative ?

Les chroniques ⁴⁷⁵ nous ont conservé la mémoire d'un antique seigneur du pays de Tch'ou qui, pour s'acquitter de ses devoirs de roi, n'avait qu'un arc de pêcher et des flèches d'épine avec ces armes magiques, il écartait de son pays les Calamités avec elles encore - car le texte met leur possession en parallèle avec -

⁴⁶⁹ Cf. *Chansons anciennes*, XLVI, v. 20 et note p. 99. Cf. p. 144. La pièce où se retire la femme avant d'accoucher est dite « chambre de repos (7) » (« Ta tai », *Li ki*, chap. XLVIII) et « chambre de l'armoise (8) » (*Sin chou*, chap. X).

⁴⁷⁰ *K'ong Ying-ta* (glose au « Che yi », *Li ki*, COUVREUR, II, p. 678).

⁴⁷¹ Note de TCHENG au « Nei tsö », *Li ki*, COUVREUR, I, p. 663.

⁴⁷² Par exemple : *Fong sou t'ong yi*, un arc de pêcher et des flèches d'épine servent à chasser les Calamités (au même passage, l'on voit que, quand le sage *Yi Yin* entra au service de *T'ang* le victorieux, fondateur de la dynastie Yin, celui-ci prit soin de le faire fumer sur un feu d'armoise : l'armoise de la chambre de l'accouchée correspond-elle à des fumigations et à un feu de l'accouchée ?) De même *Kou kin tchou*, chap. 1, mêmes procédés pour chasser le Néfaste. Comp. *Tchong houa kou kin tchou* v° (9).

⁴⁷³ Voir GRANET, Coutumes matrimoniales, *supra*, p. 82, la glose de TCHENG.

⁴⁷⁴ *Chouo wen*, v° (10). Une impureté résulte des écoulements sanguins, menstrues, avortements, accouchements.

⁴⁷⁵ Voir *Tsouo tchouan. Tchao*, 12° an. LEGGE, p. 641 et CHAVANNES, SMT, IV, p. 361.

celle des talismans qui fondent les pouvoirs seigneuriaux –, il exerçait positivement sa puissance ; elles lui permettaient de faire sentir son action dans tous les coins de son domaine. Il y a, de même, des textes et des commentateurs pour nous dire qu'en tirant de l'arc pour un nouveau-né, on établissait une liaison entre lui et les lieux où, plus tard, devrait s'exercer son action : « Il fallait que, d'abord, il eût des intentions sur les lieux où il agirait, pour qu'ensuite il pût manger des grains ⁴⁷⁶. » Manger des grains (recevoir sa part des offrandes données au seigneur en hommage), c'est avoir son rang marqué dans la hiérarchie féodale, où, précisément, chacun se classe d'après son habileté au tir de l'arc ⁴⁷⁷. Tant qu'on n'a pas tiré de l'arc en sa faveur, un garçon ne doit point manger : il doit attendre que, par ce moyen, on le mette en communication avec le sol nourricier du pays qu'il gouvernera ou aidera à administrer.

Un rituel développé ⁴⁷⁸, à l'usage de l'héritier présomptif du royaume, montre cette idée bien au clair. Pour une telle naissance, [167] on se sert de cinq ares de bois différents, choisis chacun pour correspondre aux quatre Orient et au Centre ; on dispose de cinq flèches pour chaque arc ; on en tire trois seulement, et, naturellement, dans la direction de l'espace dont est l'emblème le bois de l'arc que l'on emploie ; les deux flèches restantes de chaque lot sont, de même, suspendues à la gauche des quatre Portes (Est, Ouest, Sud, Nord) de la capitale et celles de l'arc de mûrier (qui correspond au Centre) à la gauche de la Porte d'enceinte des Autels du Sol et des Moissons. Flèches jetées à toutes les directions de l'espace, flèches offertes aux points où culmine l'énergie sacrée de la Terre natale, procédé d'évacuation, procédé d'approche, élimination, acquisition, tout cela se voit bien dans ce texte, fruit d'une savante technique rituelle, et fait clairement apparaître le caractère double de la cérémonie du troisième jour.

Ce texte a encore le mérite de faire sentir que l'élimination de souillures et l'acquisition de puissance positive qui donnent au nouveau-né le droit d'être nourri s'obtiennent, toutes deux et conjointement, par un procédé à la fois énergique et

⁴⁷⁶ « Che yi », *Li ki*, COUVREUR, II, p. 678 et glose de TCHENG au « Nei tsö », *ibid.*, I, p. 663.

⁴⁷⁷ « Che yi », *ibid.*

⁴⁷⁸ Inséré dans le *Sin chou*, l. c. L'arc correspondant à l'Est est en elœococa [= (saison) Printemps = (animal d'offrande) Coq] ; l'arc du Sud en saule [= Été = Chien] ; l'arc du Centre en mûrier [= Boeuf] ; l'arc de l'Ouest en jujubier [= Automne = Mouton] ; l'arc du Nord en plaqueminier [= Hiver = Porc].

prudent de mise en contact avec la Terre nourricière. Or, si tel est bien le caractère de la cérémonie qui clôt les trois premières journées de la vie infantine, n'est-il pas remarquable que, pendant ces trois jours où on ne le porte point encore, l'enfant ait été abandonné (comme la Ts'ao Ta-kou, le Che king nous l'apprennent) garçon, sur le lit et, fille, sur la terre ?

Le contact, ni pour l'un ni pour l'autre, n'est immédiat ou trop intime, car, tous deux sont vêtus ; mais il se fait de manière différente. La fille est déposée, tout simplement, sur le sol ; en celui-ci, dans les trois jours, va se disperser la souillure, cependant que la faible vitalité de l'enfant sera réconfortée par l'énergie terrestre. Mais, pour le garçon, il faut autre chose que de le déposer en un point quelconque du sol ; car lui, le mariage ne doit point le dépayser et il passera tous ses jours dans la maison paternelle : on le couche sur le lit. Or, si dans les domaines d'architecture compliquée où vivait la Noblesse, la mère pour accoucher se retirait dans une chambre latérale, dans la maison antique qu'habitaient toujours les gens du peuple, le mari cédait, pour le temps des couches ⁴⁷⁹, sa place à la femme, et le lit, sur lequel on déposait le garçon, se trouvait certainement, au moins en ce cas, dans la partie sacrée de la maison (11), dans l'angle Sud-Ouest ⁴⁸⁰, dans l'endroit le moins éclairé, là où l'on conservait les [168] semences ⁴⁸¹ et où l'on faisait les offrandes réservées à ceux qui n'étaient point morts sans postérité ⁴⁸², dans le coin, enfin, qui appartenait en propre au chef de famille ⁴⁸³ parce qu'on le considérait comme la résidence des puissances tutélaires de la famille et de la maison. Là, pendant ses trois jours d'abandon, le petit garçon peut recueillir les forces particulières qui émanent du sol familial.

Mais le génie spécifique qu'il assimile n'est qu'une forme particularisée de l'énergie que dégage la terre et qui donne un ton plus haut à la vitalité de la petite fille. L'esprit est le même dans toutes les pratiques qui distinguent garçons et filles : celles-ci ne sont point laissées à terre par mépris, mais parce qu'elles ont à incorporer en elles la bonne influence de la large Terre où vivent, à distance de

⁴⁷⁹ Nei tsö », *Li ki*, COUVREUR, I, p. 671.

⁴⁸⁰ Coin situé sous la fenêtre du Sud, ne recevant pas directement la lumière et peu éclairé.

⁴⁸¹ Le mot *ngao* a le sens de grenier.

⁴⁸² « Tseng tseu wen », *Li ki*, COUVREUR, I, p. 452 (l'angle SW s'oppose à l'angle NW qui reçoit toute la lumière de la fenêtre).

⁴⁸³ « K'iu li », *Li ki*, COUVREUR, I, p. 13, cf. *ibid.*, II, pp. 388-389. Le coin SW et les degrés de l'Est sont les places rituelles du maître de maison.

leurs parents, leurs maris futurs ⁴⁸⁴ ; ceux-là sont placés sur le lit, non pas spécialement pour leur faire honneur, mais pour les orienter vers leur destinée de chefs de la famille natale et de maîtres du Sol domestique. Dépôt sur le lit, dépôt sur le sol ne sont que deux aspects de la présentation de l'enfant à la Terre natale.

D'ailleurs, le garçon n'est pas uniquement soumis à l'influence spécifique du Sol patrimonial ; un texte l'affirme de façon formelle ⁴⁸⁵ : tous les enfants, garçons comme filles, étaient, aux premiers moments de la naissance, placés sur la terre. Et le même texte, rapprochement significatif, signale que le dépôt sur le sol, obligatoire pour tous les nouveau-nés des deux sexes, l'est aussi pour tous les mourants ; « on enlevait, dit-il, le moribond du lit (pour le déposer à terre) dans l'espoir que le souffle de vie lui reviendrait ⁴⁸⁶. » Une même confiance dans l'action vivifiante de la Terre natale explique ces deux rites symétriques de la naissance et de la mort.

Une telle pensée n'est point surprenante à trouver chez les [169] anciens Chinois dont le sentiment le plus fort était celui d'autochtonie et le culte le plus ancien celui qu'ils rendaient à des Centres Ancestraux ou, mieux, aux Lieux-Saints d'une race et d'un pays, dispensateurs de la fécondité des familles et des années ⁴⁸⁷. Dans le culte féodal, aux manifestations localisées de la puissance terrestre correspondit la représentation de génies du Sol, organisés hiérarchiquement, tels des seigneurs et des vassaux, tous conçus comme des Héros et pourvus d'une apparence masculine ⁴⁸⁸. Lorsque l'Empire fut formé et l'unité nationale mieux sentie, un culte de la Souveraine Terre se fonda, où l'on retrouva, sublimée l'idée d'une puissance maternelle, nourricière, prochaine et d'aspect multiple : tout opposée à celle du Ciel, représenté comme un père et un chef, unique, lointain, dominateur, sévère. Le culte de la Terre attendit pour s'organiser face à celui du Ciel

⁴⁸⁴ On se mariait *hors* de la famille et dans le pays (cf. *Fêtes et chansons*, p. 242) ; les filles quittaient le village familial pour se marier, aux temps où l'organisation chinoise était principalement territoriale.

⁴⁸⁵ Glose de TCHENG au *Sang ta ki* (12). *Li ki*, COUVREUR, II, p. 202. Cf. la glose de K'ONG-YING-TA au même texte (13), p. 218, et la glose du même au *Che king* citée p. 3, n. 3.

⁴⁸⁶ Dans la glose citée, WONG YING-TA dit Le corps est d'abord mis à terre ; on espère que le souffle de vie lui reviendra ; quand il n'y a plus (d'espoir) de vie (lorsqu'on a recueilli le dernier souffle sur de l'ouate de soie), on transporte le mort sur le lit (pour faire la toilette funèbre). »

⁴⁸⁷ Cf. *Fêtes et chansons anciennes*, p. 191-203.

⁴⁸⁸ Cf. CHAVANNES, Dieu du sol (*Annales du Musée Guimet*, XXI), p. 520 sqq.

que s'établît l'Unité impériale ; mais, depuis bien des années, l'idée de la Terre Souveraine s'opposait, dans la pensée religieuse, à celle du Ciel Majestueux, respectivement définies par les attributs propres à la puissance paternelle et à la bienveillance maternelle ⁴⁸⁹.

Le garçon, après avoir, dans un premier contact avec la Terre-mère, réconforté son énergie vitale, demeure jusqu'au troisième jour sur le lit paternel : dans le coin le plus sacré de la maison de famille, il acquiert, avec les vertus particulières au Sol natal, la puissance virile qui l'habilitera à rendre le culte du génie du lieu, et à posséder en maître la terre domestique. Cette puissance, une fille n'a point à l'acquérir, mais il convient qu'elle se pénètre plus généralement et plus profondément des vertus nourricières de la Terre-mère : donc, abandonnée les trois premiers jours, tout entiers, sur la terre, elle en tire, avec une vie plus riche, la confirmation de ses attributs féminins.

Si le stage de trois jours sur le sol nourricier, condition préalable au commencement de la nourriture, sert encore, comme la cérémonie du troisième jour, à éliminer les souillures de la naissance qui rendent si délicat le contact de l'enfant et font reculer si loin le jour où on peut le prendre dans les bras, un autre motif se [170] voit à la différence de traitement qui s'établît entre les garçons et les filles. Quand, pour ceux-là, l'avènement de la puissance paternelle rendit nécessaire l'emploi d'un rite d'approche du lit domestique, l'organisation de la famille impliqua, pour les filles, une certaine exclusion de la vie religieuse nouvellement orientée. Destinées à une existence recluse ⁴⁹⁰, elles semblèrent chargées de qualités qui commandaient l'isolement : il y a des chances que le rite du dépôt sur le sol, conservé pour elles sous sa forme originale, apparût surtout avec sa valeur négative et comme s'il était uniquement imposé par la nécessité de chasser une souillure.

Et si, comme l'arc symétrique, la serviette, exposée au côté droit de la porte, servait, comme on doit le supposer, à une espèce de lustration, on peut se demander si l'usage qu'on en faisait n'est point à l'origine de la tradition populaire qui

⁴⁸⁹ Voir dans CHAVANNES, *l. c.* le serment conservé par le *Tsouo tchouan*. Dans les idées chinoises, la Terre et la mère sont parentes, prochaines, le père et le Ciel sont majestueux, sévères. M. Chavannes semble avoir voulu nier l'antiquité de l'idée de Terre-mère, pour avoir songé trop exclusivement aux manifestations cultuelles organisées, et non pas aux croyances et aux sentiments.

⁴⁹⁰ Nei tsö », *Li ki*, COUVREUR, I, p. 659.

veut que l'on abandonne les filles sur un tas de chiffons. Dans la vallée de Nguon-son ⁴⁹¹, le nouveau-né est déposé sur quelques habits placés sur un tamis ; dans la Chine moderne ⁴⁹², celui qui habille à neuf un mort interpose un van entre le sol et ses pieds. Entre la fillette chargée d'impuretés et la Terre-mère où celles-ci vont se diffuser, il ne convenait point sans doute d'établir le contact sans précaution. L'officier chargé de disperser avec ses flèches, aux quatre coins de l'espace, l'impureté de la naissance, doit se purifier, jeûner et ne peut se servir que d'un arc de bois consacré. La désacralisation de l'enfant, qui aboutit à une sacralisation nouvelle, n'exige pas seulement du temps, mais des formes prudentes. Dès qu'on eut reconnu, en une fille, une plus grande somme d'impuretés, il s'imposait et de l'abandonner plus longtemps sur la terre et de ne point l'y laisser en contact trop intime.

Ainsi le rite originel du dépôt sur le sol s'est maintenu pour les filles, mais il a changé de valeur. Le changement s'est fait, tout naturellement, en fonction de transformations sociales : il est remarquable qu'une étape importante de l'évolution et, peut-être même, le maintien de l'usage soient dus au travail de réflexion morale et de pensée métaphorique que le texte de la Ts'ao Ta-Kou nous a permis d'analyser.

[171]

II

Pro nobis egenum et feno eubantem.

Sur le même thème rituel du dépôt de l'enfant sur le sol, la pensée métaphorique a encore travaillé, mais d'autre manière : soutenue, cette fois, par l'esprit d'invention historique, par l'imagination généalogique, elle a abouti à la création d'une légende poétique : la Nativité de Heou-tsi.

⁴⁹¹ *Bull. Ec. franç. d'Ext.-Or.*, II, p. 352 (B. P. CADIÈRE, *Coutumes populaires de la vallée de Nguon-son*).

⁴⁹² DE GROOT, *Religious system of China*, I, p. 67.

Heou-tsi, fils de Ti Kou (Kao-sin), fils de Kiao-ki, fils de Hiuan-hiao, fils de Houang-ti, est le grand Ancêtre de la maison royale des Tcheou ⁴⁹³. Descendant de Houang-ti à la cinquième génération, il fonda une branche familiale distincte (nom Ki) et, par lui, les Tcheou, qui en furent le principal rameau, se rattachent à la première grande lignée. De même, s'y rattachaient les Yin, prédécesseurs des Tcheou, par l'intermédiaire de Sie, fondateur de la famille Tseu ⁴⁹⁴.

Rattachés à Houang-ti, il importait que les Tcheou (comme les Yin) le fussent, car Houang-ti est le grand Ancêtre Civilisateur. « Grâce à lui, les dix mille pays vécurent en harmonie... Il planta aux époques voulues les cent espèces de céréales, d'arbres et de plantes ; il favorisa le développement des oiseaux, des quadrupèdes, des insectes et des reptiles ⁴⁹⁵. » « Sa Vertu eut une influence bienfaisante et profonde sur sa postérité : c'est pourquoi ses descendants furent tous promus à leur tour au rang de Fils du Ciel. C'est ainsi que le Ciel récompense celui qui possède la Vertu ⁴⁹⁶. »

Yu, qui descendait, lui aussi, de Houang-ti à la cinquième génération ⁴⁹⁷ et qui fonda une branche familiale nouvelle (nom Sseu) fut le premier souverain de la première maison royale de Chine, celle des Hia. Possesseur de tout l'empire, il eut, comme Houang-ti, une vertu complète. « Sa voix était l'étalon des sons ; son corps était l'étalon des mesures de longueur ⁴⁹⁸. » Ni Sie, ni Heou-tsi, ses contemporains, ne pouvaient être investis d'une Vertu illimitée ; ils durent (comme Yu avant son avènement) se contenter d'une province de la Nature. Sie eut en charge le département de [172] l'instruction, et Heou-tsi celui de l'agriculture ⁴⁹⁹, d'où son appellation ⁵⁰⁰. Heou-tsi veut dire : Prince Tsi (millet) ou, si l'on veut : Prince des Moissons, le millet, Tsi, étant la principale des céréales et le fond de l'alimentation ancienne ⁵⁰¹. Par l'exercice de sa Vertu ainsi spécialisée, « les cent

⁴⁹³ SSEU-MA TS'IEN, *Tableaux chronologiques*, CHAVANNES, III, p. 6.

⁴⁹⁴ *Ibid.*, I, p. 5.

⁴⁹⁵ *Ibid.*, I, p. 33.

⁴⁹⁶ *Ibid.*, III, p. 10 (note de TCH'OU CHAO-SOUEU, interpolateur de SSEU-MA TS'IEN).

⁴⁹⁷ *Ibid.*, III, p. 3.

⁴⁹⁸ *Ibid.*, I, p. 198.

⁴⁹⁹ *Ibid.*, I, p. 89.

⁵⁰⁰ *Ibid.*, I p. 210.

⁵⁰¹ Voir *Che king*, COUVREUR, p. 441 : « Votre repas, c'est du millet. »

céréales furent abondantes en la saison voulue » ⁵⁰². Il obtint donc d'être associé au culte royal rendu sur les Autels du Sol et des Moissons (= Tsi, millet) ⁵⁰³.

Ayant ainsi rénové par une activité méritoire la Vertu héritée de Houang-ti, fondateur de la première race, Heou-tsi avait de quoi devenir le premier Ancêtre d'une dynastie nouvelle, issue de la branche familiale détachée ⁵⁰⁴ avec lui (14), cinquième descendant du premier Héros Civilisateur, de la grande souche initiale. Sa tablette fut honorée à perpétuité dans une salle placée au fond du Temple Ancestral de la famille Ki, dont les souverains Tcheou représentaient la lignée principale.

Heou-tsi occupait la place d'honneur à la fois dans le culte du Temple Ancestral et dans celui des Autels du Sol et des Moissons, cultes dont la dynastie des Tcheou (comme toutes les autres) tirait la puissance qui autorise à gouverner l'Empire. Les sacrifices magnifiques de ce double culte s'accompagnaient de chants rituels. La mémoire de Heou-tsi fut célébrée par les Hymnes que les poètes composèrent à la gloire de la lignée des Fils du Ciel ⁵⁰⁵.

Fils du Ciel, tel est le nom superbe que l'imagination religieuse et la poésie dynastique donnèrent au Souverain : charge d'assurer l'ordre et la prospérité de la Terre chinoise, il avait pour office de visiter, à la saison qui convenait, les seigneuries des régions de l'Espace et de promulguer les règlements saisonniers, grâce auxquels le travail des hommes peut se conformer heureusement au cours du Temps. Maître du Calendrier et dispensateur d'une Influence qui, comme celle du Ciel, s'exerçait en temps voulu au point marqué, le chef de l'Empire (15), le maître unique de la Terre étendue sous le Ciel (16), apparaissait [173] comme le délégué terrestre d'une Puissance régulatrice céleste qui l'investissait du mandat (17) de la suppléer, comme fait, à la mort du père, le fils. Un hymne qui nous dit : « Quelle lumière ! quel éclat la maison des Tcheou ! » débute par ces vers : « Au temps

⁵⁰² SMT, I, p. 211.

⁵⁰³ CHAVANNES, Dieu du sol (dans le *T'ai Chan, Ann. du Musée Guimet*, t. XXI), p. 505-6. Les souverains Tcheou sont *Heou-tsi* (Princes des Moissons héréditaires. Cf. SSEU-MA TS'EN, CHAVANNES, I, p. 254.

⁵⁰⁴ Cf. « Sang fou siao ki », *Li ki*, COUVREUR, I, p. 745.

⁵⁰⁵ *Che king*, « Ta ya », II, 1 (COUVREUR, p. 347). *Tcheou song*, I, 10 (*ibid.*, p. 426). *Lou song*, 4 (*ibid.*, p. 452). Cf. *ibid.*, p. 392. Ces hymnes, qui sont d'une grande beauté, expriment un sentiment religieux très vif et d'ordre élevé.

voulu, je visite les principautés : l'Auguste Ciel, voici qu'il me traite comme son fils ⁵⁰⁶ ! »

Dès que l'on imagina avec cette force le rapport unissant le Souverain au Ciel, dès que, se développant avec la science du Calendrier, et croissant de pair avec le sentiment de l'unité nationale, l'idée s'éleva d'une Puissance régulatrice, céleste, souveraine, unique, et qu'il s'établit un culte astronomique réservé à la Cour royale et rendu au Souverain d'En-haut Auguste Ciel ⁵⁰⁷, il s'ouvrit un champ nouveau pour la poésie dynastique et l'invention généalogique.

De même qu'il paraissait nécessaire, pour sacrifier, sur l'Autel du Sol et des Moissons, à des Forces agraires bienfaisantes qu'on ne personnifiait point, de leur associer un Ancêtre héroïque, Médiateur humain, de même l'on associa au Ciel, puissance mal individualisée et lointain auteur de la souveraineté dynastique, l'Aïeul le plus reculé de la maison régnante ⁵⁰⁸ : de celui-ci la [174] poésie fit un

⁵⁰⁶ *Che king*, « Tcheou song », I, 8, COUVREUR, p. 424.

⁵⁰⁷ Cette expression (formée de 4 caractères) a donné lieu à d'inutiles polémiques sur le monothéisme primitif des Chinois. Il n'y a qu'à relever dans le *Che king* (qui est le texte le plus ancien et le plus sûr) l'emploi des mots qui la composent pour voir que le *Ciel* et le *Souverain* ne sont qu'une même chose – et que *En-haut* se prend, lui aussi, dans le sens de Ciel et de Souverain. L'expression de 4 caractères n'est qu'une redondance poétique (de telles redondances sont fréquentes dans la titulature chinoise, religieuse ou non religieuse). Il est clair, au reste, que cette expression ne traduit nullement une conception monothéiste de la divinité, et qu'elle correspond simplement à l'existence d'un *culte royal adressé à une Puissance du même ordre que le pouvoir royal, universelle et absolue tout juste autant que le royaume est l'univers et le roi l'autorité unique, – non point unique, enfin, mais souveraine (au sens féodal du mot).*

⁵⁰⁸ *Che king*, « Tcheou song », I, 10, COUVREUR, p. 426, cf. *ibid.*, p. 392 : *Heou-tsi* n'a plus de pouvoir ! le Souverain d'En-haut plus de bienveillance ! » Comp. (*Lou song*, 4, COUVREUR, p. 454) les expressions « (A l') Auguste-Auguste Prince Souverain (et à l') Auguste-Ancêtre Prince-(des) Moissons on offre une victime rousse. » Les titres de « Prince Souverain (d'En-Haut) » et de « Prince des Moissons » s'y balancent exactement. De même les expressions Auguste-Auguste et Auguste-Ancêtre. Auguste-Ancêtre appartient au vocabulaire du Temple Ancestral. Comp. *ibid.*, p. 432, le balancement des expressions (18) (Auguste-Père) et (19) (Auguste-Ciel). Je me bornerai à indiquer ici les principaux éléments d'une étude de ces expressions de la titulature religieuse. Le mot (20) que je traduis, comme le mot (21), par *Auguste* signifie *brillant*, lumineux, tout comme les mots (22) et (23) employés, eux aussi, à la fois comme épithètes à *Ancêtre* et à *Ciel*. Le mot (24), redoublé, forme un auxiliaire descriptif qui peint les fleurs brillantes (*ibid.*, p. 177) ; même valeur (comme de juste) quand le mot n'est pas redoublé, mais précédé de la particule (25). Cf. *ibid.*, p. 427 : « qu'ils sont brillants, l'orge et le froment ! » et *ibid.*, p. 445 (26) « quelle est brillante (= Auguste) cette (Maison royale des) Tcheou », ou suivi de la particule (27) (*ibid.*, p. 335, (28) « Oh ! qu'il est brillant (= splendide = Auguste) le Souverain d'En Haut ! » Noter qu'ici *brillant* qualifie non le *Ciel*, mais le *Souverain*. Il en est de même encore quand (29) est précédé de la particule (30) (cf. *ibid.*, p. 232 (31), (qu'il a de *brillant* le Souverain d'En-Haut ! », même remarque). Ainsi 1° les mêmes mots s'emploient comme

véritable fils du Ciel. Par lui la race royale ne remonta plus seulement au grand Héros civilisateur, souche originelle de toutes les lignées, mais encore au Principe, nouvellement entrevu, de tout ordre et de toute loi.

Il y avait, dans les généalogies des diverses familles royales, un point où leur orgueil pouvait souffrir : toutes savaient montrer comment elles remontaient au premier Héros ; mais elles devaient bien reconnaître que l'aïeul, dont elles se réclamaient pour établir cette descendance, avait été écarté du pouvoir suprême et réduit à fonder une lignée secondaire. Sans doute, elles pensaient réparer cette infériorité en glorifiant les mérites acquis par lui dans la direction d'une province particulière ; sans doute aussi, elles faisaient valoir qu'il était né plus noblement que ceux qui, d'abord, l'avaient primé : les Tcheou, par exemple, affirmaient que Heou-tsi, leur auteur, était le fils de la première épouse, – Sie, son demi-frère, auteur des Yin leurs prédécesseurs, n'ayant eu pour mère qu'une femme de second rang de Ti Kou. Il restait que Heou-tsi (pas plus que Sie) n'avait pas été traité en fils de droite lignée : de ces fils secondaires, quelle gloire n'y avait-il pas à faire de vrais fils du Ciel !

Sie et Heou-tsi passaient pour descendre de Houang-ti à la cinquième génération, souche comprise : dans l'organisation familiale des temps féodaux, la parenté, manifestée par le deuil, n'existe, entre collatéraux, que s'ils possèdent un Ancêtre commun qui reçoive encore un culte personnel, c'est-à-dire dont la tablette n'ait point été encore transportée pour rejoindre, à la masse commune, les tablettes des Ancêtres reculés ⁵⁰⁹ ; quand meurt le représentant de la branche aînée, la tablette de son trisaïeul est transportée et les collatéraux qui descendent de ce trisaïeul n'ont plus de parenté avec la droite lignée. Ils forment des rameaux séparés et la famille qu'ils fondent peut recevoir un nom nouveau. Ce nom, dans lequel s'exprime la Vertu caractéristique d'une famille, est considéré comme le don d'une Puissance Souveraine.

épithètes pour Ciel et Souverain d'En-haut ; 2° les mêmes pour l'Ancêtre auquel s'adresse le culte du temple familial ; 3° ces épithètes communes à la Puissance *Céleste* (quel que soit le terme dont on la désigne) et à l'Ancêtre (que le culte lui associe) ont le sens concret de *brillant*, lumineux, splendide.

⁵⁰⁹ Voir par exemple « Ta tchouan », *Li ki*, COUVREUR, I, p. 785-7 et « Sang fou siao ki », *ibid.*, p. 745-7.

[175]

Une tradition ⁵¹⁰ affirmait que Sie et Heou-tsi avaient reçu un nom de famille – c'était déjà un sérieux titre de gloire – du grand Souverain mythique Yao. Il était, en effet, conforme au droit public que le Souverain en donnant un fief conférât un nom de famille. D'après une autre tradition, Heou-tsi, investi par Yao des fonctions de Prince des Moissons, reçut de Chouen, successeur de Yao, le fief de T'AI ⁵¹¹.

Or, la mère de Heou-tsi, femme de Ti Kou, était une fille de la famille seigneuriale de T'AI ⁵¹². De bonne heure, les Chinois ⁵¹³ notèrent que la lettre qui, dans leur écriture, signifiait à la fois nom de famille et filiation (32) était une combinaison du signe naître (33) et du signe femme (34). Ils notèrent encore que ce signe femme entraînait dans la plupart des combinaisons graphiques employées comme nom de famille ⁵¹⁴. Ils ne tirèrent pas de ces remarques l'idée que la filiation avait pu être utérine dans les temps anciens de la Chine : elles les induisirent à penser que les Mères des Héros, chefs de grandes lignées, avaient, et non pas les pères, joué, à la naissance de leurs fils, le rôle le plus éminent. Ils contèrent que si Heou-tsi, par exemple, avait fondé la famille Ki (38) et Sie la famille Tseu (39), c'est que leurs mères les avaient conçus l'une en marchant sur de grandes traces de pas (Tsi) et l'autre en avalant un œuf (Tseu) (40) d'hirondelle ⁵¹⁵.

Les légendes qui s'établirent ainsi ne sortaient point de simples jeux de mots. J'ai montré ailleurs qu'elles s'expliquent fort aisément par le souvenir des Fêtes anciennes du mariage ⁵¹⁶ : elles ne sont qu'une transposition des rites qui se pratiquaient, à l'occasion de ces Fêtes, dans les Lieux Saints, dans les Centres Ancêtres des différents pays chinois. Une fois établies, elles fournirent des thèmes merveilleux à l'imagination mythique.

⁵¹⁰ *Po hou t'ong*, chap. (35). Sur la dation du nom par le Souverain, voir *Tsouo tchouan*, Yin, 8^e an., LEGGE, p. 26.

⁵¹¹ SSEU-MA TS'IEN, CHAVANNES, I, p. 211.

⁵¹² *Ibid.*, p. 209.

⁵¹³ *Chouo wen*, v^o (36).

⁵¹⁴ *Ibid.*, rubrique (37).

⁵¹⁵ Voir par exemple *Po hou t'ong*, l. c.

⁵¹⁶ *Fêtes et chansons anciennes de la Chine*, p. 196 et suiv. et p. 256.

Dès que les mœurs nobles et l'usage des gynécées firent paraître absurde l'idée de princesses participant à des fêtes agraires, les conceptions que contaient ces légendes apparurent non comme l'effet de rites d'un usage général, mais comme des miracles réservés à l'avènement des grands hommes. Les poètes chargés de glorifier les races royales présentèrent ces conceptions comme miraculeuses, comme l'œuvre même du Ciel. « Le Ciel [176] donna son ordre à l'hirondelle ; elle descendit et fit naître les Chang (les Yin) ⁵¹⁷ » dit le panégyrique de la race des Yin ; celui des Tcheou, pour célébrer Kiang Yuan, première aïeule de la race, nous la fait voir qui, après des lustrations et des sacrifices, « foule la trace du gros orteil du Souverain (céleste) » ⁵¹⁸.

« Le Souverain d'En-haut se reposa (41) sur elle », dit de Kiang Yuan un autre hymne ⁵¹⁹ ; et le terme qu'il emploie (assimilé à (42) ⁵²⁰ indique un contact véritable : celui d'une union réelle. Il est dit encore qu'à ce contact elle éprouva comme un frémissement, analogue, ajoutent les commentaires, à celui que produit le contact viril ⁵²¹. Le Ciel, d'après la glose, fit descendre en Kiang Yuan la semence de vie ⁵²². Le Po hou t'ong ⁵²³ considère que, dans de tels cas, l'œuvre de la naissance résulte d'une distribution du Souffle (ou de l'Esprit) Céleste. Et le Chouo wen ⁵²⁴ conclut : « Les mères des Saints Héros de l'ancien temps, étant émues par le Ciel, enfantèrent des fils que, pour cela, on appela Fils du Ciel. »

Lorsque, grâce à la poésie panégyrique, Heou-tsi fut devenu le fils du Ciel, il ne cessa point pour cela d'être fils de l'homme et rejeton de la grande lignée héroïque, issue du premier civilisateur ; les chroniques continuèrent d'écrire Houang-ti engendra Hiuan-hiao ; Hiuan-hiao engendra Kiao-ki ; Kiao-ki engendra Ti Kou ; et Ti Kou engendra Heou-tsi. Seulement Ti Kou, père de Heou-tsi, occupa dans le culte une place un peu spéciale. En arrière du Temple des Ancêtres

⁵¹⁷ *Che king*, « Chang song », 3, COUVREUR, p. 462.

⁵¹⁸ *Ibid.*, « Ta ya », II, 1, COUVREUR, p. 347.

⁵¹⁹ *Ibid.*, « Lou song », 4, COUVREUR, p. 452.

⁵²⁰ Glose de TCHENG à *Lou song*, 4.

⁵²¹ Glose de TCHENG à *Ta ya*, II, 1.

⁵²² Glose de TCHENG à *Lou song*, 4.

⁵²³ *Po hou l'ong*, chap. (45).

⁵²⁴ *Chouo wen*, VI (46).

où la place d'honneur était prise par la tablette de Heou-tsi, les Tcheou bâtirent une chapelle qu'ils appelaient ⁵²⁵ le temple fermé (43). Un auteur ancien, cité par Mao Tch'ang, Mong Tchong-tseu, la désigne du nom de MEI Kong (44) et indique qu'elle était consacrée à Kao MEI (47). On ne faisait point d'offrandes dans cette chapelle ; mais, à l'époque où tombaient les fêtes anciennes des fiançailles, à l'équinoxe de printemps, jour où reviennent les hirondelles, le chef de l'État, suivi par ses femmes, allait, dans la banlieue sud de la capitale, offrir un grand sacrifice à Kao-Mei, protecteur des [177] mariages ⁵²⁶. Et l'on nous dit que KAO Mei, c'est KAO-Sin, autre nom de Ti Kou mari de Kiang Yuan et père de Heou-tsi, fils du Ciel ⁵²⁷. Ainsi, comme de juste, dans la théologie des Tcheou, de par l'éminente dignité de son fils Heou-tsi, Ti Kou est devenu le patron de la vie conjugale.

D'après une autre tradition ⁵²⁸ le (48) Temple retiré était assigné à l'ancienne aïeule Kiang Yuan : c'était un lieu de profonde retraite ⁵²⁹. Cette retraite profonde, par les mots dont on la qualifie, rappelle tout de suite le temps de réclusion imposé aux jeunes vierges avant le jour des noces ; elles devaient, dans les usages féodaux, accomplir, avant le mariage, une retraite de trois mois, dans un bâtiment du Temple Ancestral ⁵³⁰. Une retraite de même durée était aussi une obligation rituelle pour les femmes avant leurs couches ⁵³¹. Kiang Yuan, les hymnes insistent ⁵³² sur ce point, se soumit entièrement à cette obligation avant la naissance de Heou-tsi (49). Les mêmes hymnes racontent qu'avant d'être visitée par le Souffle du Ciel, elle avait offert des sacrifices de lustration au Souverain d'En-haut : ils rappellent ces œuvres de purification quand ils chantent les mois de grossesse ⁵³³. C'est ainsi que la pureté de Kiang Yuan fut un thème sur lequel on insista : « Qu'elle est vénérable Kiang Yuan ! Sa Vertu fut sans défaillance (50) ! Le Sou-

⁵²⁵ Titre de l'hymne 4 du *Lou song*, COUVREUR, p. 452.

⁵²⁶ « Yue ling », *Li ki*, COUVREUR, I, p. 341.

⁵²⁷ Et aussi de *Sie* (né d'un œuf d'hirondelle), autre fils du Ciel, auteur des *Yin*, prédécesseurs des *Tcheou*. Voir *Fêtes et chansons*, p. 164 et suiv.

⁵²⁸ Glose de TCHENG à *Lou song*, 4.

⁵²⁹ Note de MAO à *Lou song*, 4. Comp. *Fêtes et chansons*, XXXIX et LVI, p. 71 et 111.

⁵³⁰ Voir *Yi li*, notes au chapitre du « Mariage » (trad. STEELE, I, p. 33) et « Houen yi », *Li ki*, COUVREUR, II, p. 646, Comp. « Wen wang che tseu », *ibid.*, I, p. 483.

⁵³¹ Voir, *Nei tsö* », *Li ki*, COUVREUR, I, p. 662 (comp. « Sin chou » et « Ta tai », *Li ki*, l. c.). Voir encore *Fêtes et chansons*, XXXIX, vers 5-6, p. 72.

⁵³² *Ta ya*, II, 1, COUVREUR, p. 348-9.

⁵³³ *Ibid.*

verain d'En-haut s'appuya sur elle ⁵³⁴ ! » Ce fut son irréprochable Vertu qui parut lui avoir valu la visitation du Ciel : elle fut glorifiée d'avoir conçu sans le secours d'un homme ⁵³⁵ (51) et, en raison de ce miracle, par lequel était rendue manifeste la transcendance divine ⁵³⁶ qu'il y avait en elle, elle mérita d'être regardée comme une sainte, vierge et mère du fils du Ciel.

Vierge fécondée par le souffle du Ciel, son enfant ne naquit point dans les la-beurs imposés aux femmes du commun : elle [178] le mit au monde « sans rupture, sans fissure, sans mal, sans lésion » ⁵³⁷. Ce premier né vint au jour comme l'agneau d'une brebis (52) : à conception sine concubitu, naissance merveilleuse.

Né dans le prodige, fruit d'une Vierge sans tache, fils du Ciel qui régit les saisons et les hommes, rejeton de la première lignée de Héros Civilisateurs, auteur d'une dynastie nouvelle qui prétendait apporter au monde le règne de la Grande Paix ⁵³⁸, Heou-tsi méritait d'être, auprès du Souverain d'En-haut, le Médiateur de sa race – et voici la prière qu'on lui adressait en effet (53) :

O Civilisateur Heou-tsi !
Puissant Associé du Ciel !
Nourris de grain notre grand peuple !
Rien n'est sans ta Sublimité !
Donne-nous le froment et l'orge !
Le Souverain veut que tous mangent !
Sans borne ici, ni là limite,
Étends ta Loi sur tout l'Empire ⁵³⁹ !

Mais Heou-tsi méritait encore qu'on lui prêtât une vie pleine d'œuvres et une enfance miraculeuse.

⁵³⁴ *Lou song*, 4, COUVREUR, p. 452.

⁵³⁵ Glose de TCHENG à *Ta ya*, II, 1.

⁵³⁶ Idée marquée à *Ta ya*, II, 1. TCHENG y insiste dans sa glose.

⁵³⁷ *Ta ya*, II, 1.

⁵³⁸ Voir la préface de la première section du *Che king* (*Kouo fong*) et *Fêtes et chansons*, p. 112 et suiv., p. 129 et suiv. et p. 79. Comp. SSEU-MA TS'EN, trad. CHAVANNES, I, p. 254. (Ce dernier texte indique que le *principal devoir des rois était d'exercer héréditairement la charge de Prince des Moissons, Heou-tsi*).

⁵³⁹ Hymne 10 du *Tcheou song*, I, *Che king*, COUVREUR, p. 26. On remarquera que les mots Ciel et Souverain s'appliquent à la même Puissance : celle à laquelle *Heou-tsi* est associé.

« Homme fait, il se plaisait au labourage ; il connaissait ce qui convient à la Terre les céréales convenables étaient semées et donnaient des récoltes tout le monde le prenait pour modèle ⁵⁴⁰. L'empereur Chouen fit de lui cet éloge : « Au temps où le peuple « aux cheveux noirs était affamé, vous, Heou-tsi, vous avez semé a et transplanté les cent céréales ⁵⁴¹ ! » Il tenait ainsi les promesses d'une enfance riche en prodiges : grand et fort, dès ses jeunes ans, il savait à peine manger que, déjà, il cultivait heureusement la terre : « Ses grands haricots flottaient au vent comme des bannières ! Ses moissons, semées en lignes, étaient très belles ⁵⁴² ! »

Ces labeurs héroïques, on pouvait les présager dès ses premières [179] heures. Écoutez plutôt l'hymne qui les chante et qui éclate ⁵⁴³ joyeux comme un Noël (54).

Or, dans la ruelle, abandonné,
Bœufs et moutons l'ont protégé !
Or, au bois bas, abandonne,
Bûcherons s'y sont rencontrés !
Or, sur la glace, abandonné,
Par un oiseau il fut couvé !
Et l'oiseau puis alors de fuir !
Heou-tsi puis alors de vagir !
Qu'on l'entend loin ! Qu'on l'entend bien !
Ses cris emplissent le chemin !

C'était, certes, une image bien émouvante que celle de la Nativité abandonnée du petit Heou-tsi et un admirable contraste avec ses saintes origines et la gloire promise à ce fils du Ciel. Comme pour toutes les autres légendes du cycle de Heou-tsi, il n'est guère possible d'y voir autre chose que le souvenir de rites anciens magnifiés par la poésie panégyrique ; on y retrouve, à l'occasion d'un Héros et sublimée par le fait même, la pratique de l'abandon de l'enfant sur le sol.

⁵⁴⁰ SSEU-MA TS'IEN, CHAVANNES, I, 210.

⁵⁴¹ *Ibid.*, p. 82.

⁵⁴² *Ta ya*, II, 1, str. 4.

⁵⁴³ *Ibid.*, str. 3.

Nous connaissons, par un texte assez récent, un cas où le père refuse de relever l'enfant déposé sur le sol, parce que, né dans un jour néfaste – le 5 du cinquième mois – on peut prévoir pour lui une destinée malfaisante ⁵⁴⁴. Entre le rite du dépôt et l'exposition définitive, la distance n'est pas très grande. Un cas célèbre d'exposition est celui de Pao Sseu ⁵⁴⁵, femme funeste qui perdit le roi Yeou, qui faillit ruiner la dynastie des Tcheou, et qui, dès sa naissance, était chargée d'une irrésistible puissance néfaste. Elle était née, elle aussi, d'une vierge-mère, mais dans d'horribles conditions maléficientes. Dans les temps anciens, deux dragons s'étaient présentés à un souverain Hia comme d'anciens princes de Pao ; ils ne voulurent se retirer qu'après avoir laissé de leur écume sur une pièce d'étoffe que l'on garda, cachée dans un coffret. Longtemps après, un prédécesseur du roi Yeou eut l'imprudence d'ouvrir le coffret ; l'écume se répandit dans le palais ; comme on ne pouvait l'enlever, le roi fit venir des femmes toutes nues pour vociférer contre elle ; elle se transforma en reptile, pénétra dans le gynécée et vint féconder une petite fille de sept ans. À quinze ans, celle-ci mit au monde une [180] fille ; « sans avoir eu de mari, elle enfanta ; saisie de crainte, elle exposa son enfant ». Or, en ce temps-là, Siuan, le roi alors régnant, effrayé par une prédiction, avait donné l'ordre d'arrêter, pour les mettre à mort, un homme et une femme détenteurs d'un arc de mûrier dont parlait cette prophétie inquiétante ; ce furent eux précisément qui, fuyant la colère du roi, trouvèrent la petite fille gisant sur un sentier et criant. Ils l'emmenèrent dans leur fuite à Pao (naturellement) où elle grandit et d'où elle revint, sous le nom de Pao Sseu, afin d'être, pour son malheur, la favorite du roi Yeou.

Pao Sseu avait sa mission à remplir ; l'abandon ne put rien contre elle et la persécution du roi Siuan la servit. Heou-tsi, de même, n'eut point à souffrir de son délaissement. Lorsque les vers du Che king furent devenus la proie de la critique et que des chroniqueurs, comme Sseu-ma Ts'ien ⁵⁴⁶, les eurent transformés en matière historique, on soupçonna que, si Kiang Yuan avait abandonné son enfant, c'était parce qu'elle le méprisait de n'avoir point de père ⁵⁴⁷, ou bien pour le soustraire à la persécution de l'empereur, son mari, lequel ne savait point d'abord « se

⁵⁴⁴ Cf. *Si king tsa ki* chap. II (prédestination au suicide ou au parricide).

⁵⁴⁵ SSEU-MA TS' IEN, CHAVANNES, I, p. 281 et SUIV.

⁵⁴⁶ *Ibid.*, p. 209 et suiv.

⁵⁴⁷ *Ibid.*, III, p. 7 et suiv. (note de TCH'OU CHAO-SOUEU, interpolateur de SSEU-MA TS' IEN).

conformer aux (ordres du) ciel, ne (les) trouvant point assez clairs » ⁵⁴⁸. On ne voit rien de tout cela dans le *Che king*, mais il était naturel que cette explication se présentât, dès que la naissance parut miraculeuse et qu'on ne se rendit plus compte que les pratiques employées par Kiang Yuan pour favoriser sa grossesse étaient d'un usage courant. L'auteur des *Annales de Wou et de Yue* ⁵⁴⁹ affirme que Kiang Yuan, quand elle eut marché sur les traces du géant, que son corps eut frémi comme au contact viril et qu'elle se trouva enceinte, eut peur d'être accusée du forfait de débauche. Alors, dit-il ingénieusement, mais à l'inverse du Livre des vers, elle fit des sacrifices pour demander de n'avoir point d'enfant ; comme le ciel ne l'exauça pas, elle exposa Heou tsi. Sseu-ma Tsien, plus fidèle à ses documents, quand il met en prose historique la légende de Heou-tsi, se borne à ajouter deux gloses : Parce que c'était néfaste (55), Kiang Yuan exposa son fils, et (les trois expositions faites) parce que c'était faste, elle le recueillit ⁵⁵⁰.

[181]

Les gloses des auteurs chinois sont intéressantes par l'embarras qu'elles montrent en voulant expliquer le délaissement du jeune fils du Ciel : elles trahissent un état d'esprit dont aurait pu sortir plus nettement le thème de la persécution du nouveau-né. Leur principal avantage est de faire sentir que, dans ce cas privilégié d'une conception miraculeuse et d'une naissance sans souillure, le nouveau venu a tout de même une épreuve à subir : il lui faut manifester par ses propres moyens, il lui faut faire sa preuve qu'il mérite d'être recueilli et élevé et qu'il n'est point né sans avoir droit à la vie. Dans le grossissement particulier à la légende poétique, l'abandon de l'enfant sur la terre apparaît comme une ordalie mythique.

Notons d'abord que l'épreuve est d'un caractère total. D'après les rites, l'enfant, avant d'être porté aux bras, est laissé sur le sol trois jours, et cette période de temps, symboliquement complète, suffit à épuiser la durée : l'enfant en sort com-

⁵⁴⁸ Opinion de MAO, glose à *Ta ya*, II, 1.

⁵⁴⁹ Début du livre.

⁵⁵⁰ SSEU-MA TS'IEN et son interpolateur TCH'OU (*qui avaient consulté des versions diverses du Che king*) donnent sur quelques points des indications différentes : bois bas (*Che king*) = forêt de montagne (SSEU-MA TS'IEN) ; bœufs et moutons (*Che king*) = bœufs et chevaux (SSEU-MA TS'IEN). SSEU-MA TS'IEN, de plus, s'est efforcé de donner à la légende une couleur de vraisemblance : il dit : « bœufs et chevaux ne le foulèrent point aux pieds », au lieu de « le protégèrent ».

plètement éprouvé. Mais que le mythe a de plus puissants moyens d'expression ! Heou-tsi, avant qu'il ne soit recueilli, doit être abandonné à trois reprises. Il prend d'abord contact avec la terre habitée, puis avec le sol des forêts, enfin avec l'eau glacée ; abandonné chaque fois dans un milieu qui semble plus hostile, chaque fois son heureuse fortune lui amène des secours plus inespérés. Dans l'étroite ruelle, les bœufs et les moutons non seulement évitent de l'écraser, comme Sseu-ma Tsien se borne à dire, mais encore, le Che king l'affirme, ils le protègent et en prennent soin ; perdu dans la forêt déserte, amis inattendus, des bûcherons viennent à lui ; et quand il est laissé sur la glace mince d'un étang – quel secours attendre contre l'eau ou le froid ? – le secours lui vient des airs : un oiseau vole vers lui, qui (c'est le plus touchant dévouement) d'une de ses ailes le soutient et de l'autre le recouvre et le réchauffe. De la triple épreuve, il sort vainqueur.

Et chaque épreuve lui vaut de nouveaux amis et une alliance plus complète avec la Nature. Sol des villes, terre des bois, eaux des étangs lui sont propices ; animaux domestiques, hommes, bêtes sauvages l'assistent. N'est-il pas de la lignée du grand Ancêtre Civilisateur, de la lignée de Houang-ti qui mit la terre en culture et favorisa le développement des oiseaux et des quadrupèdes ? Ne faut-il point qu'il devienne Heou-tsi, Prince des [182] Moissons qui a la Vertu d'aider la Nature (56) ⁵⁵¹ ? Cette Vertu, il la tient de race, il la manifeste et il l'acquiert. Son génie se forme à l'épreuve : dès qu'il l'a subie, on lui reconnaît, tout enfant encore, une fermeté de montagne, conforme au vouloir d'un géant (car il est né du pas d'un géant) ⁵⁵². Ainsi l'épreuve avive et met au clair ce qui doit constituer sa personnalité. C'est par une manifestation éclatante de puissance personnelle qu'il y met fin : quand l'oiseau s'est enfui, Heou-tsi se met à crier de cette voix sonore à laquelle on reconnaît une grande âme ⁵⁵³ ; son intonation de bonne école montre en lui le chef-né : on l'entend loin, on l'entend bien, ses cris emplissent le chemin. Sa mère peut le recueillir ; il fera honneur à sa famille et saura commander en Prince.

Si, dans l'épreuve, au contact de la Terre, sa valeur intime se révèle, s'il se voit assister de toutes les espèces d'êtres et fait ainsi alliance avec la Nature, en même temps, par le prodige de cette ordalie splendide, du jugement même du Ciel, il est

⁵⁵¹ *Ta ya*, II, 1, str. 5.

⁵⁵² SSEU-MA TS'EN, CHAVANNES, I, p. 210.

⁵⁵³ Comp, les jeunes fils du roi Siuan exposés sur le lit.

reconnu son fils. « Le Ciel, qui engendra Heou-tsi, le distingua, par des miracles, des autres hommes, désirant par là rendre manifeste sa Vertu transcendante ⁵⁵⁴. » Les miracles de cette Nativité, dès qu'on les attribue à la volonté du Ciel, sont, de sa part, un aveu de paternité. Lorsque Kiang Yuan relève Heou-tsi de terre, c'est, au nom de son père et par son ordre : Heou-tsi est le fils du Ciel. Pour qu'il devînt clair qu'il était bien tel, pour que fût prouvée son essence divine, pour qu'il pût montrer à l'épreuve qu'il avait en lui de quoi devenir le Médiateur des hommes auprès du Souverain d'En-haut, pour qu'il le devint en effet, il fallait d'abord qu'il restât dans l'abandon et couché sur la Terre.

L'ensemble de mythes qui constitue la légende de Heou-tsi a une cohésion qui est, pour nous, d'un grand enseignement. Génie agraire, en qui se personnifie la Puissance du Sol cultivé, il tient son pouvoir d'une alliance avec les choses de la Terre, alliance conclue à sa naissance par le fait d'un contact pathétique, et prolongé avec les manifestations diverses de la Nature. Héros fondateur d'une race seigneuriale, âme permanente d'un groupe familial à laquelle vont se réunir les âmes individuelles dès que le culte laisse tomber les personnes dans l'oubli, il doit sa pérennité au fait d'avoir été conçu par la vertu des rites pratiqués [183] par les communautés autochtones dans leurs Lieux Saints ; associé du Ciel, qui commande aux saisons et pourvoit à la prospérité de l'année, il tient l'emploi de Médiateur auprès de cette Puissance suprême, parce qu'il est le premier d'une Race de chefs chargés par un peuple agricole de promulguer le Calendrier, Loi de l'Alliance des hommes avec la Nature : ensemble cohérent de croyances où apparaît la marche d'une pensée religieuse dont les créations vont se diversifiant et s'enrichissant – à mesure que de l'idée-souche, fortement et confusément sentie d'une parenté unissant un groupe d'hommes au Sol qui les nourrit, sortent : la conception de Puissances agraires et de Génies civilisateurs, celle d'Ancêtres fondateurs et de Héros éponymes, celle de l'unité du Monde et d'un Pouvoir régulateur ; – à mesure qu'à la primitive communauté agricole se superposent la famille fondée sur l'autorité domestique et l'État régi par un Chef. Mais l'idée organique d'une Alliance entre la Terre et l'homme reste au centre de toutes ces croyances : dans le mythe de Heou-tsi, l'exposition sur le sol, par lequel cette alliance se crée, occupe la place

⁵⁵⁴ *Glose de MAO à Ta ya*, II, 1, str. 3.

d'honneur ; le Héros porte le titre de Prince des Moissons (57), mais son nom personnel – par lequel sa nature intime est exprimée – est K'i (58) : (celui qui fut) Exposé ⁵⁵⁵.

Vu à travers le développement qu'ont su lui donner la pensée religieuse et la poésie dynastique, le rite du dépôt sur le sol laisse deviner ce qui est sans doute sa raison d'être : c'est une épreuve ; imposée au nouveau venu qui entre dans la vie et pénètre dans un groupe familial, elle crée (tout autant qu'elle suppose) une intime parenté entre le postulant et la Puissance-juge : savoir le Sol nourricier de la Race.

III

Il faut encore retrouver et les sentiments sociaux et les structures sociales dont ces faits sont l'expression, dont ces mythes ne sont que les représentations, dont ces rites ne sont que les gestes.

M. MAUSS,
Année sociol., IX, p. 266.

Ordalie mythique ou métaphore d'édification, l'usage d'exposer l'enfant ne s'est conservé dans la littérature qu'à l'état de concrétion. Peu nombreux sont les textes (c'est là le désavantage constant des études chinoises), mais, dès qu'on a su en [184] fixer le caractère, ils livrent des faits qui peuvent (ici se trouve le profit de ces études) être mis en leur place dans une série où ils prennent tout leur sens ; – et, de plus, on peut trouver des séries analogues pour y comparer utilement celle qu'on vient d'établir.

Pour y être né, on ne pénètre point d'un seul coup dans le groupe domestique ; l'entrée se fait par étapes et, si je puis dire, à mouvements décomposés : le geste initial se prolonge pendant toute la période qu'il inaugure, et la période suivante

⁵⁵⁵ SSEU-MA TS'INN, éd. CHAVANNES, I, p. 210.

s'ouvre par un geste nouveau qui la domine. L'initiation à la vie d'un groupe se découpe en une suite de stages, ouverts, chacun, et clôturés par une cérémonie qui, à être à la fois initiale et terminale, prend une apparence ambiguë : elle semble supprimer le passé et créer l'avenir ; les rites qu'on y emploie ont l'air ou bien de tendre à une élimination, ou bien à une création. Stages ou cérémonies, gestes initiaux ou gestes continués, les pratiques s'ordonnent en un mouvement d'ensemble et concourent à une même fin ; elles se conditionnent les unes les autres et se relayent ; réparties dans des temps différents, correspondant à des périodes de durée concrète et de nature singulière, elles forment un tout qui n'est point homogène et qui recèle pourtant une certaine continuité.

Ce n'est qu'à sa 3^e année qu'un garçon est mêlé, non point à toute la vie de famille, mais à la vie commune du gynécée : alors il sait parler ⁵⁵⁶ et l'on met fin par une cérémonie à sa nourriturc. [185] – Pendant 3 ans, il a dû vivre dans un certain isolement, confié à la garde de sa mère (ou de sa nourrice) : il a appris

⁵⁵⁶ Le *Han che war Tchouan*, chap. 1, dit : « Un homme, à la naissance, n'est point complet à cinq points de vue ; ses yeux ne voient pas ; – il ne peut pas manger, – marcher, – parler, – engendrer. A 3 mois, il distingue et peut regarder ; – à 7 mois les dents poussent et il peut manger, – à un an ses os sont devenus solides et il peut marcher ; – à 3 ans les fontanelles se soudent et il peut parler ; – à 16 ans le sperme s'écoule et il peut engendrer. Le *yin* et le *yang* s'opposent : Le *yang* évolue sous l'action du *yin* : un garçon a des dents à 8 mois, et change de dents à 8 ans ; à 16 ans (8 x 2) le sperme commence à s'écouler. Une fille a des dents à 7 mois et en change à 7 ans ; à 14 ans (7 x 2) le sperme commence à s'écouler. Le *yang* évolue sous l'action du *yin* ; le *yin* sous l'action du *yang*. » D'après une théorie, en effet, le nombre du petit *yin* est 8, celui du petit *yang* 7. (Comp. « Ta tai », *Li ki*, chap. 80 et *Chouo wen* v^o (59) ; voir encore *Kao Yeou*, glose à HOUAI-NAN TSEU, chap. 23, *Tchang Cheou-tsie*, glose à SSEU-MATS'IEN, CHAVANNES, V, p. 287 et *Houang-ti nei king*, chap. 1). Il s'ensuit que le retour d'âge a lieu à $7 \times 7 = 49 = 50$ ans et le terme de la virilité à $8 \times 8 = 64 = 70$ ans (cf. *Li ki*, « Nei tsö », COUVREUR, I, p. 661). Ces spéculations ont pour but de concilier les théories cosmogoniques sur le *yin* et le *yang*, certains faits d'expérience et le fait que le nombre 7 a une valeur religieuse : l'embryon est formé à 7 mois (naissance à 10 mois) ; – la dentition se fait à 7 mois et à 7 ans ; à 7 ans séparation des filles et des garçons, à 10 ans, le garçon sort du gynécée ; – la retraite (vieillesse) se fait à 70 ans (le terme théorique de la vie étant 100 ans). J'ai montré [dans « La vie et la mort » (*Annuaire de l'Ecole des Hautes Etudes*, section des sciences religieuses, 1920-1921)] que 10 était pour les Chinois le nombre des durées totales ; 3 le nombre des durées totales affectées à des stages, 7 (= 10-3) la période complémentaire d'un stage. Exemple : l'enfant vit trois ans (les trois premières années) avec sa nourrice, sur les dix ans qu'il passe dans le gynécée (stage d'entrée) ; il vit trois ans séparé des filles (les trois dernières de ces dix années) sur les dix ans qu'il passe dans le gynécée (stage de sortie) Un homme (dont la vie – théoriquement – est de 100 ans) pénètre à 30 ans dans la société civile et en sort 30 ans avant la mort (à 70 ans). La période complète de coefficient 10 se décompose en deux périodes de coefficients 3 et 7 (ceci de deux façons différentes $10 = 3 + (4 + 3) = (4 + 3) + 3$). D'où la valeur caractéristique du nombre 7, le rôle qu'il jouait, et les spéculations par quoi les Chinois ont voulu expliquer cette valeur, (voir p. 203 et suiv.)

d'elle à marcher (un an) et à manger (7 mois). – Au 3^e mois ⁵⁵⁷, l'enfant pris sur les bras par la mère, avait été présenté au père (il savait alors regarder et était capable de rire) : le père, le flattant de la main et le faisant rire, lui donnant, avec un nom personnel, une personnalité et l'intelligence, avait ordonné qu'on prît soin de l'élever : il était alors devenu quelqu'un dont on ne pourrait certes pas porter déjà le deuil, mais à la mort de qui il serait permis de pleurer ; ses cheveux avaient été coupés pour la première fois et arrangés de manière à montrer symboliquement qu'il deviendrait un fils pieux ; il avait reçu de son père la paumée et avait ainsi commencé à lui être affilié ; sa mère avait pu le porter sans que pour cela il ait continué d'empêcher les rapports entre son mari et elle - tous deux, après un repas analogue à celui de leur mariage, avaient repris commerce ensemble. La cérémonie avait mis fin à la fois à l'isolement de la mère et à celui de l'enfant. – Avant le 3^e mois, la mère a vécu séparée ; l'enfant, de même, confiné dans une pièce spéciale, seul avec la femme chargée de le porter et de le nourrir. – C'est au 3^e jour seulement (il avait alors su prouver sa vitalité par ses vagissements) qu'on avait commencé de le porter ; sur l'ordre du père, averti de la naissance et qui lui-même en avait averti les ancêtres, mais en l'absence des parents, un vassal l'avait relevé de terre et remis à la nourrice : l'enfant avait cessé de jeûner et d'être exposé à terre, quand, dans toutes les directions, on avait dispersé des flèches, avec l'arc exposé, depuis 3 jours, à la grande Porte, l'un des dieux lares de la maison. – Pendant les 3 premiers jours, l'enfant a jeûné, abandonné à terre, tandis que l'arc suspendu signalait la maison où un garçon venait de naître. – A la naissance, geste dramatique, il avait été déposé sur le sol.

[186]

Ce stage de 3 ans qui se décompose en 3 périodes (de la naissance au 3^e jour – du 38 jour au 3^e mois – du 3^e mois à la 3^e année) dont les premières, les plus courtes, les plus émouvantes, sont ouvertes par le geste rituel le plus puissant, n'est point imposé pour entrer dans le groupe familial au seul nouveau-né. La nouvelle épousée peut toujours être renvoyée dans sa famille (sauf trois cas d'exception), mais il est blâmable de l'abandonner sans raison grave, si le mariage a duré 3

⁵⁵⁷ Le « Nei tsö » décrit tout au long la cérémonie – avec ses variantes : selon la classe sociale du père, le rang de la mère, et le fait que l'enfant est aîné ou cadet, *Li ki*, COUVREUR, I, p. 665 à 672.

ans ⁵⁵⁸ ; – au 3^e mois elle est considérée comme une (60) épouse, au sens plein du mot, et le deuil porté pour elle est complet ⁵⁵⁹ : car c'est le mois où elle commence à participer au culte des Ancêtres ; on fait alors une cérémonie pour la présenter dans leur Temple ⁵⁶⁰ ; à la même date les chevaux et les gens de son escorte reçoivent congé et rentrent dans la maison natale ⁵⁶¹ ; – avant le 3^e mois, la nouvelle venue (61) vit dans une espèce de retraite et ne doit point prendre part aux travaux domestiques ⁵⁶² ; le 3^e jour elle est reçue par les beaux-parents et se sert de l'escalier réservé aux maîtres de la maison ⁵⁶³ : alors cesse, dans sa nouvelle famille, l'interdiction de faire de la musique et, chez ses propres parents, on éteint les flambeaux qui brûlaient comme pour un mort ⁵⁶⁴ ; – les 3 premiers jours avaient été, dans les deux familles, des jours lugubres.

Les rites chinois marquent merveilleusement le procédé d'approche ; l'assimilation s'obtient par l'écoulement d'une durée totale (trois jours : 3 est un total), durée qui est dotée d'une efficacité sui generis par un rite initial et qui est emboîtée dans des durées de, valeur analogue, mais de nature plus diluée – l'unité de mesure étant accrue, mais le spécificatif numérique restant constant – chaque prolongation étant elle-même adaptée à une fin, moins essentielle mais plus complexe, par un rite initial secondaire. De même que les stages de 3 ans et de 3 mois agissent surtout en prolongeant l'effet du stage de 3 jours et en consolidant les résultats déjà acquis en principe, de même les cérémonies qui les ouvrent servent essentiellement à marquer [187] le chemin parcouru et à donner un élan nouveau à la poursuite de la fin fixée par le rite premier.

De l'espèce d'équivalence fonctionnelle qu'il y a entre les durées emboîtées, il résulte que (sans modifier profondément la valeur des différents stages et étapes) des pratiques peuvent, pour des raisons de convenance, se détacher de l'un des ensembles cérémoniels pour s'adjoindre à un autre. Si les beaux-parents sont

⁵⁵⁸ Voir *Fêles et chansons*, LXVI., v., 41.

⁵⁵⁹ « Tseng tseu wen », *Li ki*, COUVREUR, I, p. 430.

⁵⁶⁰ *Yi li*, notes au chapitre du « Mariage », STEELE, I p., 36.

⁵⁶¹ *Tsouo tchouan*. TCHENG, 9^e an., LEGGE, p. 371. Le nom de la cérémonie (62) indique qu'alors la livraison de la fille au mari est définitive.

⁵⁶² Voir *Che king*, COUVREUR, p. 113 et GRANET, Coutumes Matrimoniales, *supra*, p. 85, n. 1.

⁵⁶³ *Yi li*, « Mariage », STEELE, I, p. 30-31, « Kiao t'ö cheng », *Li ki*, COUVREUR, I, p. 610 et « Houen yi », *ibid.*, II, p. 646.

⁵⁶⁴ Voir « Kaio t'ö cheng », *Li ki*, COUVREUR, I, p. 661 et « Tseng tseu wen », *ibid.*, p. 429.

morts, la bru ne pourra être reçue par eux le 3^e jour, mais, le 3^e mois, elle sera présentée à leur Temple. Le fils posthume d'un souverain recevra son nom près de la tablette de son père le 30 mois (comme si le père était vivant), mais, si le mort n'est point enterré, le nom sera donné devant le cercueil, le 3^e jour ⁵⁶⁵. Cette possibilité de déplacement des actes cérémoniels a été certainement utilisée, en bien des cas, pour accorder le schéma rituel avec les changements de conception et d'étiquette qui résultaient d'une nouveauté dans l'organisation sociale. Une bonne partie des rites affectés d'abord au 3^e jour de la naissance a dû passer au 3^e mois, s'agglomérant alors aux pratiques anciennes de la fête des relevailles, lorsque l'accroissement de la dignité paternelle eut rendu plus redoutable le premier contact entre le père de famille et l'enfant à peine délivré des souillures de la naissance : ainsi les rites veulent que le 3^e jour, l'enfant, relevé de terre par le vassal qui le premier le porte, soit reçu de ses mains par sa nourrice, et la mère n'apparaît qu'au 3^e mois ; mais, puisque les femmes des plébéiens et des nobles ordinaires nourrissaient leurs enfants, elles devaient, sans doute, les recevoir elles-mêmes, au moins dans l'ancien temps, à la cérémonie du début de la nourriture, le 3^e jour ⁵⁶⁶.

L'analyse comparée du procédé d'approche ne met pas seulement en évidence l'équivalence des stages emboîtés sous l'impulsion dominatrice du rite initial : elle fait encore sentir que ce, rite n'est pas un commencement absolu, mais plutôt un point culminant ou un centre. Au temps de repos des 3 premiers mois, retraite nuptiale, correspond, avant le, mariage, une retraite de 3 mois ; la fiancée vit alors dans le Temple [188] de sa famille natale. Elle l'abandonne au 3^e mois ; au 3^e mois après les noces, elle peut entrer dans le Temple Ancestral du mari. Les 3 premiers jours du mariage sont lugubres 3 jours avant la cérémonie, le fiancé jeûne pour s'y préparer sans doute, la future en fait autant. Au bout de cette retraite renforcée, le 3^e jour, la fille, pour sortir de la maison natale, prend l'escalier de l'Ouest, celui des étrangers ; le 3^e jour des noces, elle utilise, dans sa visite aux beaux-parents, l'escalier de l'Est, celui des maîtres de la maison. De même, pendant 3 mois avant l'accouchement, la femme enceinte vit en recluse ; l'accouchée

⁵⁶⁵ « Tseng tseu wen », *Li ki*, COUVREUR, I, p. 410 à 415.

⁵⁶⁶ Il y a aussi de grandes chances pour que certaines interdictions caractéristiques des trois premiers jours du mariage aient été étendues aux 3 premiers mois dans les hautes classes de la noblesse (voir Coutumes matrimoniales, Appendice, p. 91-94). La dation du nom qui, dans la famille organisée agnatiquement, ne se fait qu'au 3^e mois (par l'autorité du père) a dû d'abord se faire le 3^e jour (et sans doute par la mère. tel semble être le cas pour *Heou tsi*).

aussi doit rester recluse pendant 3 mois. Au 3^e mois avant la naissance, le mari, s'il est plébéien, abandonne la maison à sa femme ; il y rentre après la cérémonie des relevailles, le 3^e mois. Quand la naissance est imminente, il jeûne (le jeûne, en théorie, est de 3 jours) ; pendant les 3 jours qui la suivent, il lui faut encore jeûner pour se préparer au sacrifice qui annonce la naissance aux ancêtres. L'enfant passe ses 3 premiers jours à vagir, laissé à terre, sans nourriture ; sa mère, pour sa nourriture, pour son coucher, pour la musique qu'elle entendait, s'était, dans son intérêt, soumise, les 3 derniers mois de la grossesse, à de nombreuses interdictions ⁵⁶⁷.

L'acquisition de qualités nouvelles, qui méritent l'incorporation à un groupe défini, ne peut se faire sans que d'abord soient mises au clair les qualités anciennes que les nouvelles vont recouvrir au point de sembler les supprimer. Avant de quitter sa famille, l'épousée doit se pénétrer de l'influence qui émane du lieu le plus sacré de la maison natale : le droit qu'elle a d'entrer par mariage dans une famille se voit quand elle a rendu manifeste le fait qu'elle appartient à une famille d'un autre nom. Le rite central de l'entrée dans un groupe est précédé de pratiques qui semblent, à première vue, préparer cette entrée en rompant les attaches avec un autre groupe, mais ces attaches ne sont jamais toutes rompues : l'influence de la cérémonie centrale, même propagée pendant une triple durée totale à travers les stages successifs et les rites d'étape, n'efface point les qualités anciennes qui demeurent une condition à l'acquisition des nouvelles ; la femme mariée est désignée, jusqu'à la mort, par le nom de sa famille originelle ; même éteints les flambeaux qui, dans la maison natale, semblent l'emblème d'une mort, même renvoyée l'escorte qui l'a conduite, elle reste la fille de tels parents, elle [189] leur doit des visites, elle leur doit le deuil ⁵⁶⁸ ; si elle est répudiée ⁵⁶⁹, elle ne deviendra pas sui juris, mais retombera sous leur autorité ⁵⁷⁰ – elle ne pourrait plus être répudiée, si sa famille natale était détruite. Le procédé d'approche semble se doubler d'un procédé d'éviction et l'entrée supposer une sortie : en fait, l'accroissement de person-

⁵⁶⁷ Voir « Ta tai », *Li ki*, chap. 48 et *Sin chou*, l. c.

⁵⁶⁸ Le deuil est abaissé d'une classe : simplement pour montrer que, le mariage fait, l'autorité suprême sur la femme appartient au mari. *Yi li*, « Deuil », STEELE, II, p. 20.

⁵⁶⁹ « Tsa ki », *Li ki*, COUVREUR, II, p. 197 : formes de la répudiation.

⁵⁷⁰ « Ta tai », *Li ki*, chap. 80. Il y a 3 cas où la répudiation est interdite. 1^o « quand (la femme) a eu (une famille où on l'a prise) et qu'elle n'a plus (de famille) où revenir » ; 2^o quand elle a aidé à porter le deuil des parents du mari ; 3^o quand, s'étant marié pauvre, (le mari) est par la suite devenu riche.

nalité, l'acquisition d'un sacré nouveau, s'accompagne bien de pratiques par lesquelles un autre sacré s'élimine – tout momentanément et seulement pour prévenir un mélange – mais par lesquelles aussi ce fonds ancien s'affirme et, d'une manière sous-jacente, se consolide.

L'entrée d'un nouveau-venu dans un groupe y détermine un trouble et une émotion qui vont se propageant comme des ondulations concentriques toujours plus faiblement marquées ; la première vague d'émotion qui se limite au cercle le plus étroit et à la plus courte durée, est aussi la plus franchement dessinée ; l'émotion centrale propagée dans un temps plus long et dans un milieu plus complexe prend à mesure un aspect moins simple et des traits moins saillants, mais c'est toujours la même émotion ; si les périodes successives de sa manifestation apparaissent comme autant d'ensembles hétérogènes, elles ont entre elles une espèce de parenté rythmique qui se décèle au coefficient numérique de leur durée. Le progrès correspondant à la première période et au geste initial qui, continué tant qu'elle dure, la constitue, ne peut pas être entièrement différent des progrès postérieurs qu'il conditionne : sous les dépassements réalisés par eux et par lesquels le progrès précédent semble être oblitéré, il doit être possible, si l'on a saisi le rythme de cette progression (qui se manifeste par vagues successives et qui, pourtant, est continue), de retrouver l'efficacité particulière de ce premier moteur qui donne sa loi au mouvement d'ensemble.

Or, remontons, en le prenant assez loin, le cours de la vie d'un garçon. À 30 ans, il se marie, reçoit un emploi à la cour seigneuriale et possède une maison hors de l'habitation paternelle ⁵⁷¹ ; il demeure à part, car son mariage et son inféodation lui assignent dans la société une place distincte ; la cérémonie [190] de majorité qui a rendu possibles et l'inféodation et le mariage, est celle même qui, à 20 ans, l'a affilié à son père ⁵⁷² : dès qu'ont été définitivement acquises les qualités qu'impliquent les rapports de fils à père, s'est ouverte la possibilité d'acquisitions nouvelles ; le fils gagne le moyen, non pas, certes, de sortir du champ d'influence de la parenté agnatique, mais, du moins, de pouvoir pénétrer dans un milieu où jouent des influences plus complexes ; il échappe en partie à l'exclusive puissance paternelle par les conséquences mêmes de la cérémonie qui a fondé

⁵⁷¹ « Nei tsō », *Li ki*, COUVREUR, I, p. 674 et p. 625.

⁵⁷² « Kouan yi », *Li ki*, COUVREUR, II, p. 637 et suiv.

cette puissance. – Avant cette cérémonie qui a fait de lui un homme et un fils, avant 20 ans, il n'a point du tout vécu dans le cercle d'action de la famille agnatique et de la puissance paternelle (celle-ci n'a révélé son empire futur que par des signes prémonitoires) et il a dû porter à la ceinture le sachet de parfums distinctif de la toilette féminine ⁵⁷³ (sa virilité ne s'est jusqu'alors manifestée qu'en quelques occasions notables). Mais à la cérémonie de la 20^e année, quand le père, faisant de lui un membre majeur du groupe familial, lui a fait donner, avec un habit d'homme fait, un nom viril, le rite achevé, il est allé rendre visite et faire offrande, sur la porte du gynécée, à sa mère qui l'a salué la première ⁵⁷⁴. Or, depuis ses 15 ans (puberté), un garçon est à l'âge où il peut, dans les cérémonies du culte féodal, prendre la place que tient une fille dans les fêtes populaires ⁵⁷⁵ : c'est donc après que s'est révélé en lui, avec une force telle qu'on a pu l'utiliser rituellement, un certain fonds de nature féminine, qu'il abandonne enfin ses attributs féminins. De 10 à 20 ans, le garçon a fait son éducation hors de la maison paternelle, non point sous la direction du père ou de ses parents en ligne masculine, mais confié soit à des anciens, soit à la famille de sa mère ⁵⁷⁶ : il est reçu dans la classe des jeunes gens, il est accepté dans la famille agnatique, seulement quand ont été mis au clair les liens qui l'unissent aux parents maternels et affirmée l'espèce de parenté qu'il y a entre vieillards et enfants (une même alimentation leur [191] convient ⁵⁷⁷ ; garçons et filles peuvent s'asseoir sur la même natte à moins de 7 ans ⁵⁷⁸ ; à plus de 70, un mari peut serrer ses effets personnels aux mêmes endroits que sa femme) ⁵⁷⁹. – Si le garçon est envoyé à 10 ans hors de la maison paternelle, jusque-là il doit vivre dans la partie la plus reculée de la demeure ; – jusqu'à 7 ans, il reste

⁵⁷³ « Nei tsö », *Li ki*, COUVREUR, I, p. 624.

⁵⁷⁴ *Kouan yi*, l. c. et *Yi li*, « Majorité », STEELE, I, p. 9. Cette visite marque sa sortie définitive du gynécée : il prend congé de sa mère.

⁵⁷⁵ Voir *Fêtes et chansons*, p. 157 et suiv. et p. 169.

⁵⁷⁶ « Nei tsö », *Li ki*, COUVREUR, I, p. 673. « Wang tche », *ibid.*, p. 301 et « Wen wang che tseu », *ibid.*, p. 470-2. Voir SSEU-MA TS'IEN, éd. CHAVANNES, IV, p. 29, p. 46, p. 63, et principalement p. 59. Le rôle de l'oncle maternel, peu observable dans les textes anciens, est d'une importance marquée dans les usages modernes. Cf. la coutume actuelle des marchands qui font faire à leur fils leur apprentissage chez un confrère, et des lettrés qui confient à un autre lettré, l'éducation de leurs enfants.

⁵⁷⁷ Les aliments sucrés, tendres, succulents. « Nei tsö », *Li ki*, COUVREUR, I, p. 627 et p. 655 et suiv. – De même, enfants et vieillards échappent aux châtiments du droit pénal : « K'iu li », *ibid.*, p. 9.

⁵⁷⁸ « Nei tsö », *Li ki*, COUVREUR, I, p. 661.

⁵⁷⁹ *Ibid.*, p. 673.

dans le gynécée, complètement mêlé aux filles. – Pendant les trois premières années, il n'a de contact qu'avec la mère qui l'élève ⁵⁸⁰ (au 3^e mois le père lui donne la paumée et on le coiffe en garçon). – Pendant les 3 premiers mois, il n'a de contact qu'avec la femme qui le nourrit (au 3^e jour, un vassal du père le porte, et, pour lui, l'on tire de l'arc, arme virile). – Pendant les 3 premiers jours, il n'a de contact qu'avec la Terre (on l'expose un moment sur le lit du père de famille) ⁵⁸¹.

Sous les Tcheou (3^e dynastie royale), on enterrait les enfants morts de 16 à 19 ans dans le cercueil qui était d'usage commun sous les Yin (2^e dynastie) ; ceux qui mouraient de 8 à 15 ans dans le cercueil employé sous les Hia (1^{re} dynastie) ; ceux enfin qui mouraient de 3 mois à 7 ans dans le cercueil en usage dans les temps antérieurs aux 3 dynasties royales ⁵⁸² : aux plus jeunes convenaient les rites les plus anciens. De même, en avançant en âge, un jeune Chinois, comme s'il refaisait pour son compte les étapes de la civilisation de son pays, n'arrivait à être incorporé dans la famille agnatique et le groupe féodal qu'après avoir subi l'influence conservée de l'ancienne famille utérine et de l'ancien mode de groupement où l'autorité appartenait aux anciens ; il ne se rapprochait du père et ne vivait au milieu des hommes qu'après avoir passé, sous l'autorité de sa mère, ses premiers jours parmi les femmes ; et, avant tout autre apparemment, c'était à la Terre qu'il avait d'abord fallu le présenter.

De la même manière que les révolutions sociales, d'où étaient sorties les structures nouvelles, n'avaient point oblitéré complètement les formes anciennes qui avaient conditionné leur avènement, de la même manière les sacralisations récentes (qui dans [192] la vie infantine correspondent à ces révolutions), tout en impliquant des désacralisations qui semblent éliminer les qualités d'abord acquises au moment où elles apparaissent portées à leur point de perfection, de la même manière ces sacralisations, qui marquent les divers sommets de l'onde de sacrement déterminée par le rite central de la naissance, ne font, essentiellement, que manifester la puissance propagée de ce rite, puissance affirmée par les créations complexes qu'il conditionne. Déposer l'enfant à terre et l'y laisser trois jours, c'est

⁵⁸⁰ La mère plébéienne nourrit l'enfant dès le 3^e jour : elle est sa nourrice ; mais le rapport de mère à fils n'est établi qu'au 3^e mois, quand, à la cérémonie des relevailles, le père remet l'enfant à la mère pour qu'elle l'élève.

⁵⁸¹ Tels sont les 3 premiers signes prémonitoires du pouvoir paternel et du caractère viril de l'enfant : rites d'approche.

⁵⁸² « T'an Kong », *Li ki*, COUVREUR, I, p. 118.

préparer sa présentation à sa nourrice, à sa mère, aux femmes de la maison, au père, aux parents paternels, aux membres du même groupe féodal ; – c'est le mettre à même d'acquérir la qualité substantielle qui lui permettra d'entrer dans différents systèmes de relations ; – c'est créer en lui une aptitude à des apparentements divers ; – c'est le présenter à une Puissance qui est l'origine de tous les liens humains et le premier principe de la cohésion sociale : la Terre natale.

Ainsi, la Terre est créatrice de parenté et d'affiliation. Pourquoi ? Et pourquoi, d'autre part, est-elle conçue comme une nourrice, comme une puissance féminine qui confère des attributs féminins ? Et, puisqu'il ne faut voir dans aucun rite un commencement absolu, puisque tous impliquent une progression et comme une sortie hors d'un état antérieur, de quoi sépare-t-on l'enfant quand on le dépose sur le sol ?

À mesure que l'enfant pénètre dans la famille, sa personnalité incomplète d'abord, se constitue : le houen, l'âme-souffle, ne lui vient qu'après le p'o, l'âme corporelle ; les premiers jours il ne sait que pleurer ; à 3 mois il peut rire et il sait voir ; à 7 mois, les dents poussent, il peut manger ; à 1 an, il marche ; à 3 ans, il parle ; à 7 ans, il change de dents ; à 15 ans ($(7 \times 2) + 1$) il est pubère ⁵⁸³. L'embryon, 3 mois après la conception, est formé ; ayant atteint sa pleine maturité, à 7 mois, il se prépare à venir au monde ⁵⁸⁴.

À 70 ans, le vieillard se prépare à quitter le monde ⁵⁸⁵. Quand il meurt, il abandonne, par étapes, sa famille et sa personnalité. Le mourant, comme l'enfant naissant, est déposé sur le sol. Lorsque [193] l'on a recueilli le dernier souffle sur de l'ouate, quand on a en vain rappelé l'âme-souffle qui, la première, s'en va, tous pleurent autour du mort couché sur la terre (de même, sur le sol, pendant 3 jours, l'enfant vagit) ; comme on met le nouveau-né sur le lit, on y met le mort et on l'y habille ; au mort, comme au petit garçon, on donne un talisman de jade : on le lui fait tenir dans la bouche. La maison du mort est signalée comme celle de la nais-

⁵⁸³ Voir les références de la note 1, p. 184.

⁵⁸⁴ *Pouo ya*, chap. 6.

⁵⁸⁵ Voir au *Li ki*, « Nei tsö », COUVREUR, p. 649, les préparatifs funéraires faits pour les vieillards à partir de 60 et surtout de 70 ans. *Ibid.*, p. 651, à 70 ans on quitte la vie publique. Voir une explication de la retraite à 70 ans dans le « Tseng tseu wen », *Li ki*, COUVREUR, I, p. 418. Comp. « Wang tche », *ibid.*, p. 315 et p. 320. « K'iu li », *ibid.*, p. 9. La vie a son terme théorique à 100 ans ; à 70 ans commence la retraite qui, théoriquement, doit durer 30 ans.

sance, non point, cependant, par un simple attribut sexuel, mais par une bannière où sont inscrits le nom de famille et le nom personnel qui définissent le défunt ⁵⁸⁶. – Au 3^e jour, on le porte au cercueil et, non pas dans la chambre, mais près des degrés par où s'en vont les hôtes ; on l'enterre, légèrement, et la tête vers le Sud comme un vivant ⁵⁸⁷. – Au 3^e mois, on le transporte, pour l'y enterrer profondément, la tête au Nord, au Nord de la ville, au cimetière de famille, où il retrouve tous les autres Ancêtres. – Trois ans la maison reste vide : le fils ne peut venir l'habiter qu'à la fin du deuil. Ainsi, après des rites parallèles à ceux de la naissance et qui durent 3 jours, il se fait, au 3^e jour et au 3^e mois, deux cérémonies d'enterrement, comme il y a, pour l'enfant, au 3^e jour et au 3^e mois, deux cérémonies de réception. Si le nouveau-né n'est vraiment chez lui dans la maison qu'au bout de 3 ans, c'est aussi au bout de 3 ans que le mort n'y est plus le maître. Sous l'impulsion du rite initial commun, par les effets développés du dépôt sur le sol, l'enfant entre dans la famille et le défunt en sort ⁵⁸⁸.

C'est mal dire : le défunt ne sort pas de la famille ; il ne fait que délaisser la communauté des vivants ; du même pas qu'il s'en éloigne, il approche de la communauté des Ancêtres. Sitôt le souffle recueilli, sitôt le houen rappelé, on fait une tablette provisoire, valable tant que dure l'enterrement provisoire, et qui, comme le corps du mort, est gardée dans la maison. Un peu après l'enterrement définitif, lorsque le corps est réuni à celui des [194] aïeux, on fait une tablette définitive que l'on place dans le Temple Ancestral ; mais jusqu'à la 3^e année, elle n'y a pas de chez soi : elle est associée à celle du grand-père. Ce stage écoulé, le deuil fini – quand le mort n'est plus le maître de la maison –, il reçoit, avec sa tablette, une place à lui dans le Temple Ancestral ; il y jouit d'honneurs particuliers : il a ac-

⁵⁸⁶ Les cérémonies du début de la mort sont décrites dans le *Yi li*, chap. XXVI, STEELE, II, p. 45 et suiv. et dans le « Sang ta ki », *Li ki*, COUVREUR, II, p. 202 et suiv. Voir encore « T'an kong », *ibid.*, I, p. 199 et suiv.

⁵⁸⁷ « T'an kong », *Li ki*, COUVREUR, I, p. 204, glose de K'ONG YING-TA.

⁵⁸⁸ Sur les rites des 3^e jour, 3^e mois, 3^e année, voir « T'an kong », *ibid.*, p. 116 (comp. *ibid.*, p. 127 et p. 142). La sortie de la maison est bien marquée par le même traité (*ibid.*, p. 150) : progression à la fois continue et rythmée. Le coefficient des premières périodes du deuil peut varier en fonction de la dignité du défunt : cf. « Wan tche », *ibid.*, p. 286. La durée du grand deuil (3 ans) est constante. On attribue à Confucius une assimilation des 3 années du deuil aux 3 années que dure la nourriture de l'enfant. « San nien wen », *ibid.*, II, p. 586. Dans ce dernier traité se voit l'indication de la valeur totale des différentes périodes de deuil, p. 584-5.

quis, dans le monde des Ancêtres, une personnalité ⁵⁸⁹. – Celle-là aussi doit périr : 3 ans après la mort de son descendant, à la cinquième génération (souche comprise), la tablette de l'Ancêtre perdra sa place et ses honneurs particuliers ; réunie aux tablettes des plus anciens aïeux, elle sera conservée auprès de celle du fondateur de la famille ⁵⁹⁰ : dès lors, le défunt, corps et âme, a fait retour à la masse ancestrale, et son nom, dont l'emploi cesse d'être interdit dans la parenté ⁵⁹¹, peut servir à donner rang et personnalité, dans la famille vivante, lors de la cérémonie du 3^e mois, à un nouveau-né ⁵⁹².

La tablette est le centre du culte ancestral ; mais, pour rendre plus sensible, dans les cérémonies, la présence de l'Ancêtre, on devait lui constituer un représentant vivant (63) : ce ne pouvait être qu'un de ses descendants ; encore fallait-il qu'il appartînt à la même moitié de la famille, comme c'est le cas, par exemple, pour un petit-fils ⁵⁹³, – les membres d'une famille étant répartis en deux groupes par générations alternées. Le chef du culte, pour rendre hommage à son père, s'inclinait devant son propre fils et le servait comme il eût fait pour son père ⁵⁹⁴ (fait extraordinaire, [195] selon les règles de la morale classique !) : c'est qu'il voyait alors en son fils le représentant de son propre père. Et l'on devait porter le deuil du fils pour le père à la mort d'un fils aîné (65), « corps véritable de l'ancêtre » ⁵⁹⁵.

⁵⁸⁹ Sur les tablettes provisoires et définitives, sur l'association aux offrandes faites au grand-père et l'assignation d'une place spéciale, voir aussi le « T'an kong », *ibid.*, p. 201 et 205 sqq. Comp. « Fang ki », *ibid.*, II, p. 413.

⁵⁹⁰ Voir *Li ki*, COUVREUR, I, p. 288 note et schéma (Wang tche) ; comp. Tseng tseu wen », *ibid.*, p. 435. (Noter l'usage de réunir pendant le deuil les tablettes des ancêtres autour de celle du plus ancien auteur de la famille : de même tous les parents se groupent autour du chef du deuil.) « Sang fou siao ki », *ibid.*, p. 746 et « Ta tchouan », *ibid.*, p. 785.

⁵⁹¹ Sur le tabou du nom des parents défunts voir « K'iu li », *Li ki*, COUVREUR, I, p. 56 et suiv. « Tsa ki », *ibid.*, II, p. 179 et p. 193. Sur la levée du tabou correspondante, voir « T'an kong », *ibid.*, I, p. 241. Noter l'usage de la clochette à battant de bois. Rap. « Yue ling », *ibid.*, p. 342 : voir GRANET, Cout. matr., *supra*, p. 85, n. 4.

⁵⁹² L'emploi d'un nombre défini de noms personnels pour une famille déterminée n'est, en aucune façon, attesté pour l'ancienne Chine. De nos jours, souvent le premier des deux caractères formant ce nom est commun à tous les membres d'une même génération et choisi dans une devise, adoptée par la famille, qui semble être d'ordinaire composée de 5 caractères ou de 4 ou d'un multiple de 4. Cette méthode dite des (64) devrait être étudiée de près.

⁵⁹³ « T'an kong », *Li ki*, COUVREUR, I, p. 205 et p. 241. « Kiu li », *ibid.*, p. 47. « Tseng tseu wen », *ibid.*, p. 455. « Tsi t'ong », *ibid.*, II, p. 336 (66). Voir encore « Fang ki », *ibid.*, II, p. 413 et « Kiao tö cheng », *ibid.*, I, p. 613.

⁵⁹⁴ « Tsi t'ong », *Li ki*, COUVREUR, II, p. 335.

⁵⁹⁵ *Yi li*, « Deuil », STEELE, II, p. 11.

Ces usages supposent une croyance à la réincarnation des morts dans leur propre famille. Les textes en donnent quelques témoignages directs : Pao Sseu est une réincarnation des princes de Pao ⁵⁹⁶ ; la naissance du roi Mou est le fait d'un prince de Fang, aïeul de sa mère ⁵⁹⁷ ; celle du comte Lan (orchidée) de Tcheng, le fait d'un prince de Yen, ancêtre, lui aussi, de sa mère ⁵⁹⁸ : dans ce dernier cas, ce n'est point seulement la vie qui est donnée par l'ancêtre, mais aussi, emblème végétal, le nom personnel.

La naissance de Lan (orchidée), seigneur de Tcheng, nous est contée d'une manière qui rappelle avec précision les pratiques des fêtes du mariage dans le pays de Tcheng. Lorsque les auteurs chinois voulurent expliquer pourquoi, dans ce pays, les couples de fiancés cueillaient des orchidées sur les bords de la Wei, ils dirent qu'en passant la rivière avec ces fleurs on se proposait de rappeler, par le geste et la voix, l'âme-souffle, le houen, pour l'unir au p'o, à l'âme corporelle. Les penseurs, en effet, avaient admis, dès leurs plus anciennes spéculations, que la personnalité humaine résulte de l'union d'un houen à un p'o, que la rupture de cette union, le houen partant le premier, opère la mort, et que son établissement, le houen arrivant le dernier, donne la vie ⁵⁹⁹.

Le mourant, étant placé à terre, lorsqu'on avait recueilli son dernier souffle, tous pleuraient autour de lui ; puis quelqu'un montait sur le toit, et, tourné vers le Nord, rappelait le houen, pour qu'il revint s'unir au p'o, en agitant les vêtements du défunt et en criant, par 3 fois, son nom personnel ⁶⁰⁰. A la cérémonie du 3^e mois, où le cercueil est définitivement et profondément mis en terre, un sage, vanté pour son sens du cérémonial ⁶⁰¹, [196] fit 3 fois le tour de la tombe en poussant

⁵⁹⁶ Voir plus haut.

⁵⁹⁷ *Kouo yu*, « Tcheou yu », I^{re} Partie.

⁵⁹⁸ *Fêtes et Chansons*, p. 200 et suiv.

⁵⁹⁹ *Tsouo tchouan. Tchao*, 7^e an., LEGGE, p. 618 (comp. la traduction du P. WIEGER, *Textes philosophiques*, p. 110). Le sage ministre *Tseu-tch'an*, questionné sur la survie, répond : « Quand un homme est engendré, au début de l'évolution (embryonnaire) il y a ce qu'on appelle le *p'o*. Quand est né (ce) *p'o*, (la partie) *yang* (de ce *p'o*) s'appelle le *houen*. » Les commentaires de *K'ong Ying-ta* font du *p'o* l'âme sensitive, du *houen* l'âme intelligente. Ne retenons que l'essentiel du texte, savoir que la formation d'une personnalité humaine se fait en deux temps, le *houen* n'apparaissant qu'après le *p'o*.

⁶⁰⁰ « K'iu li », *Li ki*, COUVREUR, I, p. 85. « T'an kong », *ibid.*, p. 199-200. « Li yun », *ibid.*, p. 503. « Sang ta ki », *ibid.*, p. 204 et suiv.

⁶⁰¹ « T'an kong », *Li ki*, COUVREUR, I, p. 246. Confucius admira la science du cérémonial montrée par le héros de cette anecdote. Comp. « Kiao t'ö cheng », *ibid.*, p. 612-3. Au *p'o*

des cris et en disant : « Que la chair et les os retournent à nouveau à la Terre ! c'est le Destin ! mais le souffle-houen, il n'y a pas d'endroit où il ne puisse s'en aller ! il n'y a pas d'endroit où il ne puisse s'en aller ! » Et lui-même, il s'en alla : il avait, par ce rite, profondément scellé et triplement enclos dans la terre ce qui devait lui revenir ; et, définitivement, il en avait disjoint le houen, l'âme-souffle, qu'il espérait bien, laissant le corps avec celui des ancêtres, ramener avec lui pour lui faire habiter le Temple Ancestral, supportée par la tablette définitive. L'œuvre, alors achevée, n'avait-elle point été inaugurée et réalisée en principe par les rites des premiers jours ? Le dépôt sur le sol, la criée, le rappel du houen, obtiennent cette dissolution de la personnalité que la pensée consciente se représente comme une séparation de l'âme souffle et de l'âme corporelle, et comme un retour, retour à la terre commune des parents, retour à la demeure commune des aïeux. Sans doute le retour se fait-il d'une marche moins simple et moins rapide pour les parties hautes de la personnalité (dont le souvenir, plus vivace, est conservé, pendant quatre générations, par le culte des ancêtres quand celui-ci s'est établi) ; mais, enfin, l'essentiel de la mort, que réalisent les premiers rites, est d'être un procès de désincarnation et de retour à la masse ancestrale.

Inversement, la naissance, résultat d'une incarnation d'ancêtre, implique un procédé d'éviction et le délaissement de la masse ancestrale. Naître, c'est, d'abord, sortir de la communauté des morts : le naissant meurt à la famille des Ancêtres comme l'épousée meurt à sa famille originelle ; d'où le caractère lugubre des premiers jours et des jours symétriques qui les précèdent ; d'où cet abandon du nouveau-né et ses pleurs.

Naître, c'est encore passer d'une existence indistincte à une vie individualisée ; c'est acquérir une personnalité. Pour empêcher que celle du mourant ne se dissolve et, aussi bien, pour constater qu'elle s'est dissoute et pour en prendre acte ⁶⁰², les parents hurlent à la mort et crient le nom personnel, rappelant [197] ainsi le houen pour l'unir au p'o. La personnalité est d'autant plus lente à se former que

semblent s'adresser les libations qui transportent l'effet du sacrifice jusqu'aux sources souterraines ; au *houen*, les exhalaisons (graisse brûlée avec de l'armoise) qui transportent l'effet du sacrifice au delà du toit, jusqu'au ciel.

⁶⁰² La criée, le recueillement du souffle et le rappel du *houen* sont des procédés de mise en demeure. Par la façon dont il se conduit, quand ils sont employés, celui pour qui l'on procède se prouve, ou non, mort ; on lui donne les moyens de la preuve et il est contraint de la faire : s'il ne reconstitue pas sa personnalité, elle *doit* se dissoudre.

l'organisation sociale est plus complexe : dans la famille agnatique, l'enfant n'en a vraiment gagné une (et encore point complètement) ⁶⁰³ qu'au 3^e mois, quand il reçoit de son père (qui l'excite à rire) un nom personnel. Mais au temps qu'évoquent les mythes, c'est Kiang Yuan, c'est la mère, qui relève Heou-tsi de terre et qui, à ce moment même, lui donne son nom personnel ⁶⁰⁴. Heou-lsi met fin à son épreuve par ses vagissements sonores ; les garçons de race royale que l'on expose sur le lit pleurent bruyamment, et l'on s'en réjouit comme d'un heureux présage ; quand le grand Yu veut rappeler d'un trait la naissance de son fils ⁶⁰⁵, il se borne à reproduire l'onomatopée qui peint les premiers cris. Ces cris de l'enfant exposé les 3 premiers jours (comme les rires du 3^e mois) marquent, en effet, l'apparition d'une personnalité qui mérite d'être définie par un nom : l'âme, c'est le nom et c'est la voix ⁶⁰⁶. Quand il hurlait à la naissance, le nouveau-né prouvait sa vitalité, affirmait son droit à la vie, ou, si l'on veut, rendait manifeste à la fois et confirmait la réunion au p'o de ce houen qui vient en dernier lieu et qu'on pense pouvoir attacher au p'o en criant le nom personnel. Alors la réincarnation était parfaite et paraissait valable ; l'épreuve était subie et la preuve donnée du retour à la vie, de la rentrée dans la famille des vivants.

Qu'il y ait formation ou dispersion d'une personnalité, procès d'incarnation ou de désincarnation – quel que soit le sens du changement – le fait essentiel est toujours le passage d'une section de la parenté dans une autre. Pour naître ou pour mourir, pour entrer dans la famille vivante ou dans la famille ancestrale (et pour sortir de l'une ou de l'autre), il y a un seuil commun, la Terre natale. Elle n'est point seulement le lieu où s'inaugurent la vie et la survie, elle est aussi le grand témoin de l'initiation au genre d'existence nouveau : elle est le pouvoir souverain qui décide le succès de l'ordalie latente dans cette initiation. La Terre natale apparaît comme une Puissance d'où émanent les [198] Vertus caractéristiques d'une Race, qualités communes à la masse confuse des aïeux et au groupe complexe des

⁶⁰³ L'affiliation n'est complète qu'à la majorité.

⁶⁰⁴ Voir plus haut, p. 180, le texte de SSEU-MA TS'EN.

⁶⁰⁵ *Chou king*, chap. « Yi-tsi ». Yu, pour montrer qu'il est homme de devoir, rappelle par des traits essentiels son mariage et la naissance de son fils, événements auxquels il ne consacra que le moins de temps possible. Reproduire l'onomatopée caractéristique des vagissements lui suffit pour exprimer que, *la naissance sitôt acquise*, il est parti travailler aux canaux de la Chine.

⁶⁰⁶ Idée qui a persisté ; voir WIEGER, *Folklore chinois*, p. 79 (voir aussi p. 65 et p. 66 et, pour un exemple de réincarnation dans la famille p. 334. et suiv.).

vivants, et dont il faut d'abord qu'on se pénétre si l'on veut passer dans l'un ou l'autre groupement. Quand on dépose sur la Terre le nouveau-né ou le mourant, c'est à Elle de dire si la naissance ou la mort sont valables, s'il faut les prendre pour des faits acquis et réguliers. C'est à la Terre que l'on demande de définir le statut de chacun des membres de la famille : elle est le juge suprême qui assigne à chacun la place qui convient. Si personne ne se hasarde à porter l'enfant avant que la Terre ne l'ait porté, si, pour avoir le moyen d'acquérir plus tard les qualifications multiples que supposent les relations humaines, celui-ci (comme le mourant) doit d'abord s'imprégner, au contact du Sol natal, de ses qualités essentielles, si ce rapprochement avec la Terre apparaît comme la condition première de tout apparemment, qu'est-ce à dire sinon que la Terre natale est la grande Parente ? – et que le fond de toute solidarité est la solidarité territoriale ? Déposer sur le Sol, pour que ce maître souverain du rite de la naissance et de la mort, à qui l'on fait appel, fasse le départ de ceux qui doivent ressortir de la masse ancestrale ou de la famille vivante et les sépare soit de l'un, soit de l'autre groupe, c'est (affirmant que le principe premier de toute cohésion est une consubstantialité territoriale) vouloir, par ce contact solennel aux moments critiques du cycle de morts et de renaissances qui constitue toute existence, recréer, pour chaque individu, cette consubstantialité essentielle.

Le rite du dépôt sur la Terre implique l'idée d'une identité substantielle entre la Race et le Sol. Cette idée se traduit, en effet, par le sentiment d'autochtonie qui est le plus vif de ceux que nous pouvons saisir aux débuts de l'histoire chinoise ⁶⁰⁷ ; l'idée d'une alliance étroite entre un pays et ses habitants est une croyance si profonde qu'elle est restée au cœur des institutions religieuses et du droit public ⁶⁰⁸. Elle s'exprimait anciennement par le plus vieux des cultes de la Chine, celui des Lieux Saints. Mais cette alliance implique des rapports d'un ordre plus général que ne sont les rapports de famille ; si la consubstantialité territoriale est au fond de la consubstantialité domestique, elle la [199] dépasse : et, en effet, portée par l'onde rituelle que propage le geste du dépôt sur le sol, l'enfant pénètre dans le

⁶⁰⁷ Voir « Tan kong », *Li ki*, COUVREUR, I, p. 131. Noter le proverbe : « Le renard mourant tourne la tête vers la colline natale. »

⁶⁰⁸ Idée du pouvoir régulateur qu'un chef doit posséder à la fois sur son peuple et sur la Terre, sur les hommes et sur la Nature. Voir GRANET, *Fêtes et chansons*, p. 202 et p. 250.

groupe des parents, puis aussi dans le groupement de familles qu'est la société politique. Les fêtes des Lieux Saints n'étaient point les fêtes particulières d'une famille, mais celles de toute une communauté agricole ; la solidarité qui s'établissait à leur occasion correspond à une organisation essentiellement territoriale où ne peut déjà avoir grande force l'idée de parenté, du moins en tant qu'elle implique celle de filiation et de lignée ancestrale. Mais quand le culte des Lieux Saints, principes d'alliance et réservoirs collectifs des âmes d'un Pays, prend la forme d'un culte des Centres Ancestraux ⁶⁰⁹, demeures des âmes d'une famille –, quand la famille organisée est fortement attachée au sol qu'elle cultive – la représentation que l'on se fait des liens unissant l'homme à la Terre s'enrichit de valeurs nouvelles ; le sentiment, confus et profond, d'une consubstantialité s'accompagne alors de celui d'une puissance génératrice.

Peut-être peut-on comprendre à quoi tient ce développement de l'idée-souche. Les enfants étaient enterrés selon de plus vieux usages, on l'a vu, lorsqu'ils mouraient plus jeunes ⁶¹⁰. Aux temps de la troisième dynastie, les enfants morts entre 8 et 11 ans étaient enterrés, selon les rites de la première dynastie (Hia), dans le jardin ⁶¹¹. Il y a de grandes chances que l'enterrement dans l'enclos domestique, ou même dans la maison, ait été la coutume ancienne. D'après les rites des Yin (deuxième dynastie), on devait faire participer à la mort les cinq dieux lares de la maison et cela par des pratiques qui impliquent une espèce de destruction symbolique ⁶¹². La demeure, en tout cas, devenait inhabitable pendant le deuil ; les sur-

⁶⁰⁹ Voir *ibid.*, p. 130, n. 6, p. 156 et p. 238. La comparaison des légendes relatives aux naissances du Dieu agraire *Heou-tsi* et du sage Confucius montre bien le passage de l'idée de Lieu Saint à celle, plus définie, de Centre Ancestral. *Heou-tsi* eut la stature et la fermeté d'un géant : il était né du pas d'un géant. Confucius avait le crâne en forme de colline *Kieou* (67) : sa mère le conçut en priant sur la colline (*K'ieou* (68)) *Ni* (69) ; il porta les noms de *K'ieou* et de *Ni* (cf. *ibid.*, p. 130, n. 6 et SSEU-MA TSIEN, éd. CHAVANNES, V I p. 288 et suiv.). *Heou-tsi* était né pour être le Prince des Moissons d'un pays : sa mère le conçut par des pratiques analogues à celles qu'employaient les filles du pays de *Tcheng*, par exemple, quand elles obtenaient des réincarnations aux fêtes du Lieu Saint de *Tcheng* où toutes les familles du pays se trouvaient réunies. La naissance de Confucius avait été désirée pour fournir un chef de culte (son père ayant déjà un fils, mais infirme et impropre aux choses sacrées) à la famille *K'ong* : sa mère le conçut en allant prier sur la colline où était le Temple Ancestral de la famille *K'ong*.

⁶¹⁰ Voir plus haut, p. 191.

⁶¹¹ « Tseng tseu wen », *Li ki*, COUVREUR, I, p. 460.

⁶¹² « T'an kong », *Li ki*, COUVREUR, I, p. 157.

vivants devaient l'abandonner et se construire [200] une cabane ⁶¹³. Aux temps historiques, si l'enterrement définitif se fait hors de la maison, l'enterrement provisoire continue de s'y faire et c'est l'essentiel : le mort se désincarne inhumé dans le sol domestique ⁶¹⁴ ; le corps retourne à la Terre ; l'âme (au moins celle de ceux qui ne sont point morts avant l'âge viril, et qui ont eu des descendants, de ceux qui avaient la puissance d'engendrer ou la capacité paternelle) hante le coin sombre de la maison où est le lit du père de famille ⁶¹⁵. Quoi d'étonnant si, une fois établies les croyances qui sont à la base du culte des Ancêtres, le Sol domestique, principe reconnu de consubstantialité dorénavant conçu comme le séjour des âmes ancestrales attendant leur réincarnation, soit apparu comme doué d'un pouvoir générateur ⁶¹⁶ ?

Mais le coin sombre que hantent les âmes des auteurs de la race est aussi le grenier où l'on conserve les semences (« enclose en elles est de la vie » ⁶¹⁷, disent les hymnes) qui lèveront dans le champ domestique. Quoi d'étonnant si les idées mêlées de puissance procréatrice et de puissance nourricière sont devenues les attributs de la Terre natale ?

La Terre natale, parente, féconde, nourricière a, en outre, des attributs féminins ; c'est une mère, c'est la Mère. Au temps des Tcheou, les graines destinées à

⁶¹³ Sur la cabane de deuil, voir « Sang ta ki », *Li ki*, COUVREUR, II, p. 239 et suiv. ; « Tsa ki », *ibid.*, p. 120 et p. 163 ; « Fou wen », *ibid.*, p. 555 ; « Kien tchouan », *ibid.*, p. 573 et suiv. et p. 581.

⁶¹⁴ Comp. l'usage *Lolo*. Le cadavre est enterré provisoirement au côté de la maison et s'y décompose ; les parents surveillent attentivement cette décomposition. Quand est fait l'enterrement définitif, on procède à une cérémonie pour réunir l'âme du nouvel Ancêtre à celles des Ancêtres de la même génération – auparavant cette âme demeurait isolée dans un coin de la maison. Voir BONIFACY, B. E. F. E. O., VIII, p. 548, p. 552 et p. 541.

⁶¹⁵ Les parents morts avant leur majorité ne reçoivent point d'offrandes dans ce coin sacré et n'ont pas, non plus, le droit d'avoir un représentant : ils n'ont point engendré. Cf. « Tseng tseu wen », *Li ki*, COUVREUR, I, p. 457 et p. 455.

⁶¹⁶ On trouvera quelques éléments d'une étude des représentations chinoises anciennes relatives à la survie dans GRANET, La vie et la mort, *Annuaire de l'Ecole des Hautes Etudes*, section des Sciences religieuses, 1920-1921 (*infra*, p. 203 et suiv.). Les libations du culte funéraire sont dites atteindre les sources profondes, c'est-à-dire les *Sources jaunes*, situées sous terre, non loin du pays natal, vers le nord. De ces sources semblent s'échapper en même temps (au printemps) l'eau des fontaines qui jaillit après avoir été tarie l'hiver et les âmes que l'on peut faire se réincarner à l'aide de rites pratiqués sur l'eau des fontaines. Des Sources jaunes, séjour des morts, vient aussi le (70) T'ien-kouei, principe des sécrétions fécondes de l'homme et de la femme.

⁶¹⁷ Formule poétique consacrée. Cf. *Che king*, « Tcheou song », III, 5 et 6, COUVREUR, p. 439 et 441.

ensemencer le champ royal n'étaient point conservées dans la chambre du Fils du Ciel, mais dans les appartements de la Reine : elles l'étaient à titre de [201] présage d'une belle descendance, et la Reine avait pour charge, aidée des autres femmes royales, de faire germer ces grains ⁶¹⁸. Si, dans la maison noble, le père de famille met son lit où sont les semences et où hantent les âmes, c'est qu'il a usurpé la place de la mère de famille. Il fut un temps où la famille était utérine et où un mari, dans la maison conjugale, n'était qu'un gendre ⁶¹⁹ ; l'usage s'en est longtemps conservé. Quand on ne le pratiquait plus, il restait encore que l'habitation était chose féminine, dont l'homme n'occupait vraiment que les abords extérieurs ⁶²⁰. Chez les gens du, peuple, quand mari et femme, aux environs d'une naissance, doivent rompre pour un temps leur union, c'est le mari qui vide la place, c'est la mère de famille qui l'occupe ⁶²¹. Et, d'ailleurs, presque tous les cas de réincarnation que nous connaissons ne sont-ils point le fait d'ancêtres de la femme ⁶²² ? Ainsi, parce que, lorsque la famille reçut une forte organisation, la filiation reconnue était la filiation utérine, la Terre, quand ils l'imaginèrent douée d'un pouvoir générateur, devint pour les Chinois la Terre-mère.

Il y a, dans les représentations que les Chinois se sont faites de la Terre, une diversité qui s'explique parfaitement. Elle apparut, d'abord, sous l'aspect neutre du Lieu Saint, comme le principe de toute solidarité ; représentation qui correspond à un sentiment intense et vague d'autochtonie et à une organisation essentiellement territoriale. Dans l'ensemble de conceptions et d'images que détermina une organisation de la famille fondée sur la filiation utérine, la Terre domestique fut aperçue sous les traits d'une puissance maternelle et nourricière. Avec l'apparition de la famille agnatique et du pouvoir seigneurial, le Sol revêtit l'apparence virile des chefs qui se le partageaient, génie du fief, génie du lit du maître de maison. Mais,

⁶¹⁸ Voir le texte du *Tcheou li* et la glose de TCHENG dans : Coutumes matrimoniales, *supra*, p. 84, n. 3.

⁶¹⁹ *Chouen* accède à l'Empire comme gendre de *Yao* (SSEU-MA-TS'ÏEN, CHAVANNES, I, p. 73). *Ts'in Che-houang-ti* lutte contre la coutume des maris-gendres (71) (*ibid.*, II, p. 168). (En Annam, le code des Le cherche encore à l'interdire : *B. E. F. E. O.*, X, p. 35.) L'usage s'en est maintenu jusqu'à nos jours. Voir P. HOANG, *Mariage chinois*, p. 99 et suiv. (avec quelques exemples historiques).

⁶²⁰ La vraie maison (72) c'est le gynécée.

⁶²¹ Voir plus haut, p. 188.

⁶²² Voir plus haut p. 195, les cas du roi *Mou* et celui du comte *Lan*.

à cet âge encore, le sentiment subsista de la Terre-mère et, quand le culte impérial du Ciel eut fourni un soutien sublime à l'idée de puissance paternelle, [202] la Terre retrouva par opposition, de façon éclatante, tous ses attributs féminins ⁶²³.

La même évolution explique les modifications survenues dans le rituel de l'enfance et dans la pratique du dépôt sur le sol. A l'époque classique, c'est par l'ordre du père, chef de culte, que s'opèrent les cérémonies diverses de la réception dans la famille ; c'est lui qui donne le nom personnel ; l'affiliation de l'enfant au père, fait récent, étant lente à obtenir, la dation du nom est reculée au 3^e mois ; le 3^e jour, le père n'est représenté que par un vassal à la cérémonie du portage ; la mère elle-même n'y est point présente, écartée qu'elle est de son enfant par une espèce de participation à la dignité maritale dans les hautes classes de la noblesse, elle ne peut plus le nourrir pour elle, comme pour le père, les intermédiaires se multiplient ⁶²⁴. Des rites d'approche sont devenus nécessaires pour créer l'affiliation agnatique : au dépôt sur le Sol s'ajoute, pour le garçon, l'exposition sur le Lit, génie du lieu, masculin, qui le virilise et en fait un fils de famille ; dans la joie des naissances mâles, cette exposition semble l'essentiel du rite et prend un air de parade. Mais, grâce aux filles qui ne pénètrent point, pour ainsi dire, dans le cercle agnatique et qui doivent quitter la terre domestique, se maintient le souvenir du rite ancien : l'abandon pendant trois jours sur la Terre-mère, féconde et nourricière.

⁶²³ M. CHAVANNES (*Dieu du sol, l. c.*) a, selon mon gré, mis trop uniquement l'accent sur les représentations masculines données au Soi sur lequel s'exerce le pouvoir seigneurial.

⁶²⁴ Au vassal chargé de porter l'enfant correspond une gardienne ; la mère ne prend qu'exceptionnellement l'enfant dans les bras ; le père ne peut l'y porter (le grand-père le peut : grand-père et petit-fils agnatiques sont déjà parents en droit *utérin*).

[203]

ÉTUDES SOCIOLOGIQUES
SUR LA CHINE

LA VIE
ET LA MORT

CROYANCES ET DOCTRINES
DE L'ANTIQUITÉ CHINOISE ⁶²⁵

[Retour à la table des matières](#)

⁶²⁵ Article paru dans l'*Annuaire de l'École des Hautes Études*, section des Sciences Religieuses, 1920-1921.

[205]

L'idée centrale de la spéculation chinoise est la conception d'une stricte solidarité entre le Monde et l'Homme. Les penseurs se représentèrent les lois de l'évolution naturelle à l'aide d'une mystique des nombres : ils tentèrent aussi d'expliquer par des arrangements numériques le cours de la vie humaine. Ils firent preuve de grande habileté ; ils réussirent à retrouver par raisonnement quelques faits d'expérience : les observations d'ordre empirique se trouvèrent dès lors intégrées dans un système du Monde.

Ce système étant, par tous, conçu à peu près de même, il n'y a pas grande variété dans les exemples typiques que je vais donner de raisonnements sur la vie humaine.

Soit (pour prendre un point de départ) à justifier la règle qu'un homme doit se marier à 30 ans, une fille à 20 ans ⁶²⁶. – Une année est, dans le temps, un tout ; le

⁶²⁶ J'analyse ici deux textes dont voici la traduction : 1° (*Chouo wen*, vo (1) « = embryon : (2) *sseu*, figure dans (l'enveloppe) l'enfant dont le corps n'est point entièrement formé. Le souffle originel (3) a son point de départ (au caractère cyclique) *tseu* (enfant) [voir la figure] ; le mâle, par une marche vers la gauche, au bout de 30 (stations), la femelle, par une marche vers la droite, au bout de 20 (stations), se trouvent ensemble à (la station marquée par le 6° caractère cyclique) *sseu* (qui figure l'embryon). Ils sont mari et femme ; la grossesse se fait à *sseu* ; *sseu* est l'enfant ; il naît à 10 mois ; un garçon, à partir de *sseu* (par une marche vers la gauche), arrive (au bout de 10 stations) à (la station marquée par le caractère cyclique) *yin* (la 3°) ; une fille, à partir de *sseu* (par une marche vers la droite), arrive à *chen* (9° caractère cyclique). C'est pourquoi les années d'un garçon ont leur origine à *yin*, celles d'une fille à *chen*. » – 2° (*Kao Yeou*, glose au chap. 23 de *Houai-nan tseu*) « Pourquoi (un homme) se marie-t-il à 30 ans ? Quand le *yin* et le *yang* ne sont point séparés, ils naissent ensemble à (la station marquée – Nord-plein – par le caractère cyclique) *tseu* (enfant). Le mâle, à partir du nombre *tseu*, par une marche vers la gauche, au bout de 30 ans (= 30 stations cycliques) est à (la station) *sseu* (embryon) ; la femelle, à partir du nombre *tseu*, par une marche vers la droite, au bout de 20 ans (= 20 stations) est à *sseu* (embryon). Ils s'unissent comme mari et femme. C'est pourquoi les Saints, en raison de cela, ont fixé les rites et fait prendre femme à 30 ans et mari à 20 ans. S'ils ont un garçon, (celui-ci), à partir du nombre *sseu* (embryon), par une marche vers la gauche, au bout de 10 (mois de gestation = 10 stations cycliques) trouve *yin* (3° station) : c'est pourquoi le nombre (-maître de la vie) d'un garçon a son origine à *yin*. Une fille, à partir du nombre *sseu* (embryon), par une marche vers la droite, au bout de 10 (stations), trouve *chen* : c'est pourquoi le nombre (-maître de la vie) d'une fille a son origine à *chen*. La planète de l'année (Jupiter) en 12 ans fait sa révolution ; la voie du

point initial où l'on fait commencer et finir le cercle est indiqué par le caractère cyclique qui est le premier de la série duodénaire marquant les étapes du [206] cycle : les 12 caractères de la série correspondent soit à des mois, soit à des heures doubles, soit – en vertu de la liaison constante des espaces aux temps – à des 1/12 d'horizon. Le point initial est placé au Nord plein, au solstice d'hiver, à minuit : il est symbolisé par le caractère (4) tseu qui signifie « enfant, œuf, graine, semence » ; les 11 autres caractères suivent dans l'ordre de la succession des temps, c'est-à-dire, pour un observateur orienté face au Sud (comme on doit l'être en Chine), en allant vers l'Est et vers la gauche. Parcourir le cycle en allant vers la droite (Ouest) serait aller à contresens, dans l'ordre inverse de la succession des temps ⁶²⁷. La 6^e station cyclique dans l'ordre normal (en comptant, à la chinoise, termes compris) est marquée par le caractère sseu qui veut être la figuration d'un embryon (5). Le temps-origine, le point initial, le solstice d'hiver, minuit, le Nord (tseu « l'enfant, la semence ») est l'endroit où coexistent sans séparation les deux principes cosmogoniques sexués dont l'action inverse et l'influence antithétique constituent la durée : quand ils se séparent, ils s'écartent du point initial par des voies opposées ; le yang, principe mâle, actif, prééminent, suit la voie normale (conforme à celle du soleil) il parcourt les étapes cycliques en marchant vers la gauche le yin, principe féminin, les parcourt en marchant vers la droite (à contresens). A partir de tseu « point d'origine, enfant, semence », tous deux n'arrivent à sseu « embryon » (6^e station dans l'ordre normal) et ne s'y rencontrent qu'après avoir parcouru un nombre inégal de stations. Ils s'y rencontrent, par exemple, quand le principe femelle a parcouru 20 stations (termes compris), et le principe

ciel en 12 (stations) est complètement (parcourue) ; c'est pourquoi un seigneur, à 12 ans est majeur et prend femme : à 15 ans, il engendre un fils. » Noter que pour *Kao Yeou*, les stations cycliques ont valeur de nombres.

⁶²⁷ Les 12 caractères cycliques marquent aussi les 12 stations de la révolution de Jupiter (cf. CHAVANNES, SMT, t. III, p. 655). La marche de Jupiter (son mouvement apparent se faisant à l'inverse de celui du soleil) se fait vers la droite : or, Jupiter est dit le *yang de l'année*. Le *yin de l'année* (corps céleste fictif, antithétique à Jupiter) poursuit sa marche vers la gauche (dans le sens de la succession des caractères cycliques). On notera que, tout au contraire, dans les textes précédemment analysés, la marche dans le sens normal (vers la gauche) caractérise le mâle (*yang*) et la marche inverse la femelle (*yin*). De fait, la gauche est le côté mâle, la droite le côté féminin (cf. « Nei tsö », *Li ki*, COUVREUR, t. I, p. 675-676) ; (la marche vers la gauche est celle du soleil, essence du *yang*). La gauche était, en effet, considérée comme le côté noble chez les gens du peuple, « qui prenaient pour règle l'ordre céleste » (Voir GRANET, *Polygynie sororale*, p. 28) ; la droite était préférée par les gens distingués, qui prenaient pour règle l'ordre terrestre. On devine, à travers les variations des théories, d'importantes transformations sociales.

mâle 30 stations : l'union dont provient l'embryon, le mariage, doit donc se faire quand la femme a 20 ans, le garçon 30 ans.

De la même manière s'expliquent les nombres constitutifs du cours de la vie masculine ou féminine. L'embryon étant formé [207] (à sseu, 6^e station), son évolution se poursuit pendant dix mois. [« Le grand nombre du ciel a son terme à 10 (nombre total)... le souffle du yang débute au 1^{er} mois (solstice d'hiver, tseu) ; il sort sur terre, fait naître, pousser, nourrit et fait grandir (les produits de la terre) jusqu'à ce que son action arrive à plein effet : la récolte a lieu au 10^e mois. L'homme, de même, naît au 10^e mois (de la grossesse, termes compris) ; il s'accorde au nombre du Ciel ⁶²⁸. »] Pour un embryon mâle l'évolution se poursuit (dans l'ordre normal) par la gauche : la 10^e station à partir de sseu étant yin (3^e station), les années d'un homme ont leur principe à yin. L'évolution de l'embryon femelle, faite par une marche vers la droite, conduit la fille à naître à chen (9^e station cyclique) : les années d'une femme ont leur principe à chen. Yin et chen, stations cycliques orientées, correspondent à une direction, partant à un élément, partant à un nombre. « Le lieu de naissance du principe male est yin (qui correspond à) l'essence du bois (printemps : yin est orienté à l'Est). Le lieu de naissance du principe femelle est chen (qui correspond à) l'essence du métal (automne : chen est orienté à l'Ouest) ⁶²⁹. » Or, si la disposition des nombres-maîtres dans le système du Yue ling affecte au bois-printemps les nombres 3, 8 [8 = 3 (+ 5), 5 est le nombre central, le nombre du centre et de l'élément Terre], et au métal-automne les nombres 4, 9 [9 = 4 (+ 5)] ⁶³⁰ – dans le système du Ming T'ang ⁶³¹, [208] sys-

⁶²⁸ Texte du *Tch'ouen ts'ieou fan ton*, chap. 43 – 10 est un nombre complet : le changement d'âge se fait tous les 10 ans (cf., « K'iu li », *Li ki*, COUVREUR, t. I, p. 9) ; une période de dix ans forme un tout, une période complète où doivent se traduire les effets des actes qui y ont été accomplis : par exemple, le châtement des crimes. Voir GRANET, *Fêtes et chansons anciennes*, p. 195.

⁶²⁹ Texte du *Chen sien tchouan* : (6).

⁶³⁰ « Yue ling », *Li ki*, COUVREUR, t. I, p. 330 et suiv., et p. 410 (tableau).

⁶³¹ Le « Ta tai », *Li ki* (chap. (7)) affecte un nombre à chacune des 9 salles carrées composant le bâtiment carré où doit se faire la promulgation des règlements mensuels (*Yue ling*) ; ces nombres sont énumérés dans l'ordre 2, 9, 4, 7, 5, 3, 6, 1, 8, ce qui implique une disposition en carré magique orienté, le Sud étant (à la chinoise) placé en haut, LEGGE (*Yi king*, Sacred books of the East, t. XVI, p. 18) a montré que le *Lo chou* (l'un des diagrammes sur lequel prétend s'appuyer une des dispositions des 8 trigrammes divinatoires) correspondait à un carré magique : il admettait qu'il s'agissait là d'un jeu arithmétique d'invention récente. Le texte du « Ta tai », *Li ki* montre : 1^o que cet arrangement remonte au moins à l'époque de la rédaction des rituels ; 2^o qu'il correspondait à d'importantes pratiques religieuses (calendrier) ; 3^o qu'il existait au moins deux systèmes d'orientation des nombres (celui du *Yue*

tème du carré magique orienté ⁶³², les nombres du bois-printemps sont encore 3, 8, mais ceux du métal-automne sont 2, 7 (4, 9 sont passés au feu-été ; 1, 6 restent à l'eau-hiver) ⁶³³. En vertu de ce dernier système, la station yin = Est confère au garçon qui naît sous son influence le nombre-maître 8, qui commande le développement masculin ; – la station chen = Ouest confère à la fille le nombre-maître 7, qui commande le développement féminin.

	S			
	4	9	2	
E	3	5	7	W
	8	1	6	
	N			

On pouvait arriver à la même conclusion par une autre voie ⁶³⁴. Les deux principes antithétiques du binôme yin-yang évoluent chacun sous l'influence adverse de l'autre : de même, le développement masculin doit être réglé par un nombre féminin = yin, et inversement le développement féminin doit être réglé par un nombre masculin = yang. Or 8 (= printemps-Est) est le nombre du jeune yin (6 =

ling, celui du *Ming t'ang*). – Je crois qu'il ne serait pas impossible de montrer que ces deux systèmes sont en rapport : 1° avec les deux arrangements des trigrammes ; 2° avec deux systèmes de division de l'année, l'un rattachant l'automne à l'hiver (9 + 6 = 15), le printemps à l'été (8 + 7 = 15) : c'est la disposition dite de *Fou Hi* (les 4 trigrammes *yang* sont disposés du N.-E. au S. ; les 4 *yin*, du S.-W. au N.), – l'autre groupant l'été avec l'automne (trigrammes *yin* du S.-E. à l'W. – nombres forts impairs 9, 7 et faibles pairs 4, 2), et l'hiver avec le printemps (trigrammes *yang* du N.-W. à l'E. – nombres forts pairs 6, 8, faibles impairs 1, 3), – c'est la disposition dite du roi *Wen* (voir dans LEGGE, *l. c.*, la disposition des trigrammes).

⁶³² J'ai signalé par un trait renforcé, dans le schéma du carré magique, les couples de nombres, l'un faible, l'autre fort (le faible inférieur à .5, le fort = au faible + 5, et nécessairement l'un pair et l'autre impair), qui correspondent à un orient.

⁶³³ On notera que, dans le *Yue ling*, comme dans le *Ming t'ang*, l'hiver-Nord et le printemps-Est gardent les mêmes valeurs numériques : l'automne-Ouest et l'été-Sud échangeant seuls leurs valeurs.

⁶³⁴ *Han che wai tchouan*, chap. 1 : « Le yin évolue par l'effet du yang, le yang par l'effet du yin ; c'est pourquoi, pour un garçon, à 8 mois, la dentition pousse ; à 8 ans, elle change ; à 16 ans, les humeurs sexuelles commencent à s'écouler ! pour une fille, à 7 mois, la dentition pousse ; à 7 ans, elle change ; à 14 ans, les humeurs sexuelles commencent à s'écouler. » Comp. « Ta tai », *Li ki*, chap., 80.

hiver-Nord étant le nombre du yin pur ou vieux yin), et 7 (= automne-Ouest) est le nombre du jeune yang (9 = été-Sud étant le nombre du yang pur ou vieux yang). [9 et 7 sont les grands (supérieurs à 5) nombres impairs (= yang) ; 6 et 8, les grands nombres pairs (= yin) ⁶³⁵.] D'où il suit que la vie féminine doit être commandée par 7 et la vie masculine par 8. Mais aussi, les nombres-élémentaires du yin et du yang ⁶³⁶ étant respectivement le (premier) nombre-pair : 2 et le (premier) nombre-impair : 3, ces deux nombres doivent intervenir pour régler le cours de la vie.

Restaient à faire les vérifications d'expérience. On constatait donc :

1° Dans l'ordre physique ⁶³⁷ : « Pour une fille à 7 ans les [209] humeurs (8) des reins arrivent à la plénitude, la dentition change, la chevelure s'allonge ; à 2 x 7 ans, (l'influence des eaux du) Septentrion ⁶³⁸ (9) (Tien kouei) arrive, le vaisseau jen entre en communication, le vaisseau t'ai-heng arrive à la plénitude ⁶³⁹, les menstrues s'écoulent à temps réglé ; (la fille peut) donc avoir des enfants ; à 3 x 7 ans, les humeurs des reins sont étales, les dents de sagesse ⁶⁴⁰ poussent donc et la taille est au maximum de croissance ; à 4 x 7 ans, les tendons et les os sont solides, la chevelure est au maximum de longueur, le corps a la plénitude de sa force ⁶⁴¹ ; à 5 x 7 ans, le vaisseau yang-ming ⁶⁴² s'affaiblit, le visage commence à se dessécher, les cheveux commencent à tomber ; à 6 x 7 ans, le vaisseau san-yang ⁶⁴³ s'affaiblit vers le haut, le visage se dessèche entièrement, les cheveux commencent à blanchir ; à 72 ans, le vaisseau jen est vide, le vaisseau t'ai-heng s'affaiblit et se rapetisse, (l'influence des eaux du) Septentrion est épuisée, la vertu de la terre n'entre plus en communication, le corps tombe donc en ruine, et (la

⁶³⁵ Voir LEGGE, *op. cit.*, p. 365 et 423 (note).

⁶³⁶ *Ibid.*, p. 422.

⁶³⁷ Texte du *Houang-ti nei king*, chap. 1.

⁶³⁸ L'expression que je rends par : (l'influence des eaux du) Septentrion est faite du caractère Ciel suivi du caractère cyclique houei : elle désigne l'orient Eau du Nord, considéré comme une émanation du principe céleste.

⁶³⁹ Le vaisseau Jen préside à (la formation de) l'embryon ; le vaisseau T'ai heng est le réservoir (mot à mot « mer ») du sang.

⁶⁴⁰ Ces dents sont désignées par une expression analogue à la nôtre (10).

⁶⁴¹ 4 x 7 ans est à mi-chemin entre 2 x 7 et 7 x 7, points extrêmes de l'influence du Tien kouei.

⁶⁴² Le vaisseau Yang-ming exerce son influence sur le visage. Il commence au nez.

⁶⁴³ Le vaisseau San-yang se termine à la tête. Les femmes, au cours de la vie, ont excès de souffle (11) et insuffisance de sang, à cause des pertes mensuelles.

filles) ne (peut) plus avoir d'enfants. – Pour un homme, à 8 ans, les humeurs de ses reins sont au complet, la chevelure s'allonge, la dentition change ; à 2 x 8 ans, les humeurs des reins arrivent à la plénitude, (l'influence des eaux du) Septentrion arrive, le sperme (12) coule abondamment, le yin et le yang sont en harmonie ; (l'homme) peut donc avoir des enfants ; à 3 x 8 ans, les humeurs des reins sont étales, les tendons et les os sont forts et robustes, les dents de sagesse poussent donc et la taille est au maximum de croissance ; à 4 x 8 ans ⁶⁴⁴, les tendons et les os arrivent à la plénitude de leur force, les chairs sont bien fournies et solides ; à 5 x 8 ans, les humeurs des reins s'affaiblissent, les cheveux tombent, les dents se dessèchent ⁶⁴⁵ ; à 6 x 8 ans, les humeurs du yang ⁶⁴⁶ s'affaiblissent et s'épuisent vers le haut, le visage se [210] dessèche, les cheveux grisonnent sur le crâne et les tempes ; à 7 x 8 ans, les humeurs du foie ⁶⁴⁷ s'affaiblissent, les tendons n'ont plus la force de mouvoir (le corps), (l'influence des eaux du) Septentrion s'épuise, le sperme diminue, le viscère des reins s'affaiblit, le corps tout entier est à bout ; à 8² ans, les dents et les cheveux tombent ⁶⁴⁸. Les reins sont les maîtres de l'eau, ils reçoivent le sperme (l'essence) des cinq viscères supérieurs (13) et des six viscères inférieurs (14), et ils l'emmagasinent ; lorsque les cinq viscères sont arrivés à la plénitude, (le sperme) peut donc s'écouler ; mais, quand les cinq viscères sont tous affaiblis, les tendons et les os tombent en dissolution, (l'influence des eaux du) Septentrion est épuisée, les cheveux sur le crâne et les tempes blanchissent, le corps s'alourdit, on ne peut marcher droit, et il n'est plus (possible) d'avoir des enfants... Ceux à qui le Ciel a accordé une longévité extraordinaire, leurs vaisseaux ne cessent point d'être en communication, leurs reins conservent un excédent d'humeurs ; mais, bien que (de telles gens puissent alors) avoir des enfants, les hommes ne peuvent absolument pas passer (l'âge de) 8² (ans) et les femmes celui de 7² (ans) sans que le sperme (mot à mot : « l'essence et le souffle ») du Ciel et de la Terre ne soit entièrement épuisé. » – « Pour un garçon, à 8 mois, les dents poussent ; à 8 ans, il change de dents ; à 8 x 2 (16) ans, la vertu du gang se répand ; à 8² (64) ans, la vertu du yang s'interrompt. Pour une fille, à 7 mois, les

⁶⁴⁴ 4 x 8 : mi-temps entre 2 x 8 et 8 x 8.

⁶⁴⁵ Les reins président aux os : les dents sont des excédents (excroissances ?) d'os (15).

⁶⁴⁶ Produits du vaisseau *Yang-ming*.

⁶⁴⁷ Les humeurs du foie nourrissent les muscles ; celles des reins, les os. Les humeurs du foie nourrissent les muscles ; celles des reins, les os.

⁶⁴⁸ Les humeurs du *yang* sont épuisées.

dents poussent ; à 7 ans, elle change de dents ; à 7×2 (14) ans, la vertu du yin se répand ; à 7^2 (49) ans, la vertu du gin s'interrompt ⁶⁴⁹. »

2° Dans l'ordre social : « Un garçon se marie à 30 ans, une fille à 20 ans, parce que le nombre du yang est l'impair, celui du yin, le pair ⁶⁵⁰. » – « Un garçon lie son cœur à 25 ans, une fille est fiancée à 15 ans : c'est sous l'influence du yin et du yang. Le nombre du yang est 7, le nombre du yin, 8 ; un garçon (yang et évoluant par l'influence du yin) change de dentition à 8 ans ; une fille à 7 ; le nombre du yang est l'impair (c'est-à-dire 3) : $3 \times 8 = 24$, ajoutez 1 = 25 : à 25 ans, un garçon lie son cœur. Le nombre du yin est le pair (2) : en doublant 7 (2×7), on obtient 14 ; ajoutez 1, cela fait 15 ; donc à 15 ans une fille est fiancée. Dans les deux cas, on ajoute 1 pour manifester qu'on lie son cœur spécialement à 1 (seule personne) : on lie son cœur pour endiguer la [211] débauche ⁶⁵¹. » – « Sept ans, c'est yin ; 8 ans, c'est yang : $8 + 7 = 15$: les nombres du yin et du yang sont au complet : il y a désir d'union (on fiance la fille) ⁶⁵². » – « Le yang (garçon), quand il est jeune, se parfait par le yin ; grand, il se parfait par le yang : à 20 ans (pair), (un garçon devient) majeur, à 30 (3 dizaines) ans (impair), il se marie. Le yin, quand il est jeune, se parfait par le yang ; grand, il se parfait par le yin : une fille, à 15 (impair) ans, est majeure ; à 20 ans (pair), elle se marie ⁶⁵³. » – À 7 ans, on sépare les filles des garçons ⁶⁵⁴ –, à 7 ans (2° dentition), une fille peut concevoir miraculeusement : elle met son enfant au monde à 15 ans ⁶⁵⁵. – Avant 50 ans ($= 7 \times 7$: le changement d'âge ne se faisant que tous les dix ans [période complète ⁶⁵⁶]), une femme doit coucher régulièrement avec son mari ; à 70 ans ($= 8 \times 8$), un mari peut serrer ses objets personnels aux mêmes endroits que sa femme ⁶⁵⁷ ; il est alors

⁶⁴⁹ Commentaire de TCHANG CHEOU-TSIE à SSEU-MA TS'EN. Cf. trad. CHAVANNES, t. V, p. 287, n. 2.

⁶⁵⁰ *Po hou l'ong*, « Mariage ».

⁶⁵¹ *Ibid.*

⁶⁵² *Ibid.*

⁶⁵³ *Ibid.*

⁶⁵⁴ Voir « Nei tsö », *Li ki*, COUVREUR, t. I, p. 673.

⁶⁵⁵ Histoire de la naissance de la reine Pao Sseu, SSEU-MA TS'EN, CHAVANNES, t. I, p. 282-283.

⁶⁵⁶ « K'iu li », *Li ki*, COUVREUR, t. I, p. 9.

⁶⁵⁷ « Nei tsö », *ibid.*, p. 661.

spécifiquement vieux ⁶⁵⁸, prend sa retraite ⁶⁵⁹, se prépare à la mort ⁶⁶⁰, et ne peut plus se marier (sauf au cas où il a besoin d'une auxiliaire pour le culte des Ancêtres ⁶⁶¹ ».

On le voit : faits physiques, dentition, puberté, ménopause, etc., faits sociaux : majorité, fiançailles, mariage, retraite, etc., toute la vie humaine était réglée de façon à montrer que l'homme participait à l'harmonie du Monde révélée par les jeux numériques de ses principes constitutifs, le yin et le yang. Le travail scientifique arrivait à donner une valeur de lois naturelles à des données de l'expérience commune ou de la pratique sociale, en les intégrant dans un système ordonné de concepts. Les facilités d'explication fournies par le symbolisme arithmétique, qui était le langage scientifique de l'époque, rendaient sans doute ce travail assez aisé mais, si puéril qu'il puisse paraître, il ne s'est point fait à vide : il a au moins le mérite d'avoir noté et conservé des faits.

[212]

C'est un fait, important pour nous à connaître, que le rapport établi par les anciens Chinois entre le temps de la vie active et la durée de la puissance génératrice. À 7 ans ⁶⁶², commence la séparation des sexes ; à 70 ans, elle se termine ; à

⁶⁵⁸ « K'iu li », *ibid.*, p. 9 : à 70 ans, on est « vieux ». Il y a aussi un nom pour l'enfant de 70 jours (SSEU-MA TS'IEU, CHAVANNES, t. I, p. 26), 7 décades mènent au 3^e mois.

⁶⁵⁹ « Nei tsö », *ibid.*, p. 651, et « K'iu li », *ibid.*, p. 9.

⁶⁶⁰ « Nei tsö », *ibid.*, p. 649.

⁶⁶¹ « Tseng tseu wen », *ibid.*, p. 418.

⁶⁶² A 7 ans, bien que, en théorie, ce dût être, pour les garçons, à 8 ans ; mais la théorie (profitant, au reste, de l'observation que les garçons sont en retard sur les filles) n'a pas voulu enregistrer le fait à la lettre. La deuxième dentition, (première manifestation de la sexualité [voir plus haut, p. 211, n. 5]) s'écrit à l'aide d'un caractère (16) composé du signe « dents » et du signe « 7 ». Le caractère imaginé pour la dentition de 8 ans, particulière aux mâles, est, au contraire, un caractère artificiel (17). Il y a, du reste, un nom commun aux enfants de moins de 7 ans : (18) (« K'iu li », *Li ki*, COUVREUR, t. I, p. 9). – L'âge de 7 ans est le début d'une période de trois ans, qui finit à 10 ans, et qui est un stage préparatoire à la sortie du gynécée, comparable, d'une part, au stage précédant la mort, qui va de 70 à 100 ans [10² terme théorique de la vie, qui s'écoule en 10 périodes de dix ans (cf. « K'iu li », *l. c.*) : 10 et 100 correspondant à des durées totales, décomposables en deux périodes inégales de coefficients 7 et 3 – ainsi, un jeûne dure dix jours, sept jours pour le jeûne du début, trois jours pour le jeûne terminal, qui est plus dur : cf. « Li ki », *ibid.*, t. I, p. 560, – 3 étant, coefficient des durées totales spécialement affectées à des stages, stages divers du deuil, de la naissance, du mariage. Si la période de coefficient 10 se termine par une période de coefficient 3, c'est aussi une période de coefficient 3 qui l'ouvre, 10 = 7 + 3 ou 3 + 7, la période médiane (4) étant rattachée (4 + 3 = 7) soit à la période liminaire (3), soit à la période ter-

70 ans, le vieillard est libéré des dures observances du deuil ⁶⁶³ ; jusqu'à 7 ans, un enfant, s'il meurt, est pleuré, mais on ne porte point de deuil pour lui ⁶⁶⁴. À 70 ans, le vieillard prend sa retraite et se prépare à la mort ⁶⁶⁵ (à 7 mois, le fœtus est formé et se prépare à naître) ; à 7 ans, le garçon se prépare à entrer dans la vie commune des écoles ⁶⁶⁶. Avant 7 ans, après 70 ans — de même que dans la mort ⁶⁶⁷ — il n'y a point de différenciation sexuelle. La vie active [213] — la vie, car, jusqu'à 7 ans, on ne fait qu'y entrer et, après 70 ans, qu'en sortir ⁶⁶⁸ — s'étend des premières aux dernières manifestations de la puissance génératrice.

Où est la source de cette puissance génératrice ? D'où vient la vie ?

La fécondité, d'après le Houang-ti nei king, est déterminée par l'arrivée du kouei céleste (18 bis) qui est considéré comme une émanation du principe céleste, correspondant à l'orient Nord qui est eau. « Le caractère kouei (18 ter) représente graphiquement, dit le Chono wen, l'image des eaux qui, de quatre directions, coulent et entrent dans l'intérieur de la terre. » Phonétiquement, le mot évoque l'idée de mensuration (19) : « en hiver, les eaux (glacées) et la terre étant planes, on peut

minale (3) : $10 = (3 + 4) + 3$ et $3 + (4 + 3)$. Ainsi, les dates critiques de la vie masculine, 30 et 70, divisent cette vie en 3 périodes : stage d'entrée dans la société des vivants (3), stage de sortie (3) — le terme théorique de la vie étant 10^2 , — période médiane (4). De même pour l'enfance (dix premières années) et la gestation (10 mois)], *comparable, d'autre part, au stage de l'embryon avant la naissance, qui s'étend du 7^e au 10^e mois* [période de retraite de l'accouchée et d'éducation du fœtus (cf. « Nei tsö », *ibid.*, p. 662 : COUVREUR écrit par erreur « au dernier mois », il faut lire « au 7- mois » ; cf. « Ta tai », *Li ki*, chap. 48]. — La merveille est qu'après avoir substitué 8 ans à 7 ans, la théorie ait pu retrouver le nombre 70 : elle y est arrivée en égalant 82 à 70 en raison du principe qu'une période de dix ans formant un tout, le changement qui doit se produire à 64 ans ne se produit qu'à 70, au changement de catégorie d'âge (de même la ménopause qui doit se produire à 7^2 ans ne fait effet qu'à 50 ans).

⁶⁶³ « Nei tsö », *ibid.*, p. 651.

⁶⁶⁴ *Yi li* Deuil, STEELE, t. II, p. 27.

⁶⁶⁵ « Nei tsö », *ibid.*, p. 649.

⁶⁶⁶ *Ibid.*, p. 673.

⁶⁶⁷ Un mari et sa femme, durant la vie conjugale, ont chacun leur natte pour dormir ou manger (« Yi li, « Mariage », STEELE, t. I, p. 24-26). Morts, on leur fait des offrandes communes et pour eux deux on ne dispose qu'un seul escabeau. « Tsi t'ong », *Li ki*, COUVREUR, t. II, p. 334. Comparer GRANET, *Chansons* anciennes, XLIII, p. 77 : « Vivants, nos chambres sont distinctes ; morts, commun sera le tombeau ! », et Coutumes matrimoniales, *T'oung pao*, t. XIII, p. 546 et *supra*, p. 86.

⁶⁶⁸ Un vieillard et un enfant de moins de 7 ans ne tombent pas sous le coup des lois pénales (« K'iu li », *ibid.*, p. 9). Tous deux ont droit à une alimentation particulière (aliments sucrés, tendres, succulents) [cf. « Nei tsö », *ibid.*, p. 627, 55 et suiv.].

faire des mesures ». Kouei est un caractère cyclique, le dernier du cycle dénaire ; il est habituellement associé au caractère précédent jen (20), qui, d'après le même texte, figure un embryon et équivaut phonétiquement au mot « gestation » (21) ⁶⁶⁹. Jen, dit-on encore, est la station du Nord, point où le yin est à l'apogée et où naît le yang. Jen et kouei associés correspondent à tout l'hiver et au quadrant Nord ; dans une rose à 24 vents ⁶⁷⁰ (correspondant à une division d'une année de 360 jours en 24 demi-mois de 15 jours), le caractère tseu « enfant, semence » ⁶⁷¹ (qui appartient au cycle duodénaire) est [214] orienté au plein Nord, encadré à l'Ouest par jen, à l'Est par kouei. Tout le Nord est eau : kouei semble spécialement désigner une eau souterraine située un peu à l'Est du plein Nord.

Dans les terres classiques de la Chine du Nord, l'hiver est une saison sèche : il ne pleut point ; les sources tarissent ou faiblissent ; l'eau disparaît sous la glace ⁶⁷² : et pourtant l'hiver est la saison consacrée à l'eau ⁶⁷³. Quand, avec les der-

⁶⁶⁹ Jen est aussi rapproché de (22) qui a le sens général de « porter », mais à qui l'on donne d'ordinaire, dans ce cas, la valeur de (21) « porter un enfant, gestation ».

⁶⁷⁰ Telle qu'elle est décrite au chapitre « T'ien wen » de *Houai nan tseu* [tous les caractères du cycle duodénaire sont utilisés – 4 d'entre eux marquant les directions cardinales – ; les 4 directions d'angle (N.-E., S.-E., S.-W., N.-W.) sont caractérisées par des noms spéciaux ; les 8 autres orientés sont marqués par 8 caractères du cycle dénaire : (les deux caractères restants formant un groupe réservé au centre – et aux jours non compris dans les 310 qui forment la période centrale de l'année placée après le dernier mois de l'été : cf. « Yue ling », *Li ki*, COUVREUR, t. I, p. 371.) Ces 8 caractères, groupés par 2, encadrent, dans cette disposition, les 4 directions cardinales. Ces groupes de 2, dans le système du *Yue ling*, correspondent chacun à un quart d'orient et à une saison pleine – et à une planète : jen kouei = Mercure, planète de l'eau et du Nord. Cf. SSEU-MA TS'EN, t. III, p. 379].

⁶⁷¹ SSEU-MA TS'EN, chapitre des « Tuyaux sonores » (CHAVANNES, t. III, p. 305), explique phonétiquement Tseu par (23) « se multiplier », kouei par « mesurer », jen par « porter ». M. Chavannes considère ces explications comme de simples jeux de mots : jeux de mots, si l'on veut, mais qui correspondent à des associations d'idées traditionnelles ; on va voir que ce n'est point un simple effet de l'imagination systématique si le Nord-hiver est le lieu d'origine des puissances vivifiantes.

⁶⁷² La sécheresse de l'hiver est bien notée dans les dictons agricoles recueillis dans le *Yue ling* (*Li ki*, COUVREUR, t. I, p. 330-410) et dont la plupart servirent d'emblèmes aux 24 demi-mois (cf. *Fêtes anciennes*, p. 53 et suiv.) : « (après l'équinoxe d'automne, 8^e mois), l'eau commence à disparaître des chemins (*Yue ling*, loc. cit. p. 382) ... (9^e mois), la gelée blanche commence à se former (*ibid.*, p. 386) ... (10^e mois, le premier de l'hiver), l'eau commence à se glacer, la terre commence à se geler, le faisan plonge dans la grande rivière (la *Houai*) et se transforme en huître ; l'arc-en-ciel se cache et ne paraît plus (*ibid.*, p. 391) ... (11^e mois : solstice), la glace devient plus épaisse (*ibid.*, p. 398) ... les sources d'eaux s'émeuvent (*ibid.*, p. 403) ... (1^{er} mois). le vent d'Est amène le dégel (*ibid.*, p. 332) ... (2^e mois : équinoxe), la pluie commence à tomber (*ibid.*, p. 340). »

⁶⁷³ Au 11^e mois (solstice), on sacrifie « aux quatre mers, aux grands fleuves, aux sources célestes, aux gouffres, aux étangs, aux puits, aux sources (*Yue ling*, *ibid.*, p. 401) ». SSEU-MA

nières pluies de l'automne, ont cessé les derniers travaux des champs, les hommes vont se calfeutrer dans leurs maisons, mais non point sans avoir, dans la grande fête des récoltes, donné, pour la morte-saison, congé aux choses fatiguées d'avoir servi ⁶⁷⁴ : ils inaugurent la saison sèche dans une invocation solennelle en invitant « l'eau à se retirer dans ses conduits ». Ils l'enferment ainsi dans son refuge habituel ⁶⁷⁵, comme ils s'enferment eux-mêmes dans le village natal, et, tant qu'elle séjourne en ce lieu de repos, ils pensent qu'elle rénove ses vertus particulières. L'hiver est une saison de vie retirée où les choses, retournées à leurs demeures originelles, se préparent à un effort nouveau, et surtout l'eau qui, rajeunie, devra, au printemps, fertiliser les champs. L'hiver, saison sèche, est consacré à l'eau parce qu'il est le temps où elle fait retraite et reconstitue ses énergies latentes.

Les images ébauchées, les sentiments conçus dans les anciennes fêtes agraires et saisonnières, où éclatait la solidarité de l'homme et de la nature, sont devenus les éléments des spéculations d'une pensée savante qui veut constituer un système du Monde. Pour [215] cette pensée, l'hiver est le temps de retraite du principe, actif, du yang : c'est l'époque d'une occlusion universelle où les émanations du Ciel étant remontées dans les hauteurs, celles de la Terre étant descendue dans les profondeurs, le Ciel et la Terre ne communiquent plus ⁶⁷⁶ : saison morte où le yin, principe obscur de vie repliée et latente, enveloppe tout et le yang lui-même. « Quand l'activité du yin est à son apogée (solstice d'hiver), vers le Nord, elle atteint au pôle boréal ; vers le Bas, elle atteint aux sources jaunes : aussi ne creuse-t-on plus la terre et ne fore-t-on plus de puits ; toutes choses restent enfermées et cachées ; les animaux hibernants mettent leurs têtes dans leurs trous ⁶⁷⁷. » Le

TS'ÏEN signale des sacrifices faits à l'occasion du gel et du d gel (CHAVANNES, t. III, p. 440-447). Cf. *Pin fong* t. I, *Che king*, COUVREUR, p. 165.

⁶⁷⁴ J'ai montré (*Fêtes et chansons anciennes*, p. 184 et suiv.) que la fête de la fin de l'année agricole, *Pa-t ha*, est aussi une fête inaugurale de la morte-saison : en constituant l'hiver, les paysans de la Chine ancienne invitaient toutes les choses de leur monde à prendre, comme eux, leurs quartiers et leurs habitudes d'hiver.

⁶⁷⁵ Ils renvoient aussi dans leurs repaires : la terre, les insectes, les plantes, les arbres (*ibid.*, p. 185).

⁶⁷⁶ Voir *ibid.*, p. 186, et *Yue ling*, *loc. cit.*, p. 336 et 393 (formule officielle correspondant à l'invocation des *Pa-tcha*).

⁶⁷⁷ *Rouai non tseu*, chapitre « T'ien wen ». « ... (Au solstice d'été), quand l'activité du yang est à son apogée, vers le Sud elle atteint au pôle austral, vers le Haut au ciel rouge (ciel du Sud ou Sud-Ouest), aussi n'aplanit-on point de tertre et ne monte-t-on point sur les toits (voir, en sens contraire, *Yue ling*, *loc. cit.*, p. 364) ; toutes choses se multiplient ; les cinq céréales poussent en abondance. » On notera que le ciel rouge opposé aux sources jaunes est dit être en haut et celles-ci en bas. *Houai nan tseu* oppose ailleurs, comme le Bas au Haut, les trois

yang, sous l'enveloppement du principe d'inertie, reconstitue ses forces, et, quand l'influence de celui-ci est précisément au point extrême, le yang s'émeut ⁶⁷⁸ (24), et toutes choses s'émeuvent et bourgeonnent ; « l'activité du yang est alors toute ramassée au fond des sources jaunes » ; « elle (s'élance comme en) frappant du talon les sources jaunes et elle en sort ⁶⁷⁹ ». Aussitôt « les sources d'eau s'émeuvent » ⁶⁸⁰ elles aussi, et, tout de suite encore, « la pie commence à nicher, le faisan quête, la poule couve » ⁶⁸¹. On est aux temps que marquent tseu (multiplication), jen (gestation), et aussi kouei, orient des eaux du Nord, emblème des eaux qui, de quatre côtés, entrent dans la terre ⁶⁸².

Lorsque, jouant avec des notions générales toutes concrètes [216] encore et bien proches des sentiments et des images éveillés chez les paysans chinois au rythme des saisons et de la vie agricole, les penseurs voulurent expliquer le rythme constitutif de la durée, ils imaginèrent que le principe actif du Monde, avant de déployer à nouveau son énergie renouvelée, devait la restaurer par un temps de retraite : le lieu où le yang, enveloppé de yin, se reposait et reprenait force, ils le placèrent dans les profondeurs – le yin, c'est l'obscur et le couvert, – que remplissait l'eau – le yin est eau, – vers le Septentrion – le yin est Nord.

Mais, ces profondeurs de l'eau septentrionale, d'où ils voyaient jaillir le renouveau ⁶⁸³, s'ils leur firent place dans leur système du Monde, ils n'en inventèrent –

sièmes sources au neuvième ciel (chap. 2) et la terre jaune au neuvième ciel (chap. 6) ; la glose dit que la terre jaune est au-dessous des sources jaunes.

⁶⁷⁸ Le tube qui correspond au 11^e Mois (solstice d'hiver) est dit *Houang tchong*. *Houang* = « jaune ». *Tchong* veut dire « réunir », mais évoque aussi, phonétiquement, l'idée de « être ému, remuer » (simple différence de clé dans l'écriture). Le tube sonore *Houang-tchong* est ainsi nommé parce qu'il correspond au temps où l'activité du yang, réunie dans les profondeurs des sources jaunes, s'émeut. Toutes choses alors s'émeuvent et bourgeonnent (25) (*Po hou t'ong* : chapitre des cinq éléments). Cf. glose à *Houai nan tseu*, loc. cit. – Cf. *Ki tchoung Tcheou chou*, chap. 51 : « Le yang s'émeut dans les sources jaunes. » Voir encore SSEU-MA TS'EN, t. III, p. 400.

⁶⁷⁹ SSEU-MA TS'EN, CHAVANNES, t. III, p. 304.

⁶⁸⁰ *Yue ling*, loc. cit., p. 403.

⁶⁸¹ *Ibid.*, p. 405.

⁶⁸² TCHENG WANG-TCH'ENG, *Yue ling*, glose à *jen Kouei* (1^{er} mois d'hiver) : « (Ces termes désignent le temps de) claustration des choses..., le moment où la gestation de toutes choses se fait dans les profondeurs. »

⁶⁸³ Voir *Po hou t'ong*, chapitre des cinq éléments : « La place de l'eau est au Nord..., l'activité du yin, étant dans les profondeurs des sources jaunes, porte et nourrit toutes choses. » Cf. HAN WOU-TI NEI TCHOUAN : « L'essence sacrée de l'eau est dans les sources du yin polaire. »

pas plus que de leurs principes cosmogoniques, – ni l'existence ni les attributs : ce furent des croyances traditionnelles qu'ils utilisèrent. Les paysans qui invoquaient l'eau dans la fête des Pa-tcha savaient bien dans quelles régions ils l'invitaient à se retirer. Si les savants appellent ce domaine du yin, dans les profondeurs du Nord, où est l'eau, les sources jaunes, le nom n'est point d'eux : les sources jaunes, ce sont, dans la pensée populaire, le pays des morts et, pour cette même pensée, c'est au pays des morts que se trouvent les sources de la vie.

Un comte de Tcheng (722 av. J.-C.) n'était point aimé de sa mère ; elle complota contre lui avec son fils préféré ; le comte finit par se fâcher, exila la douairière et jura : « Avant d'être arrivé aux sources jaunes, je n'aurai plus d'entrevue avec elle ! » Comme, plus tard, il se repentait de son impiété et voulait revoir sa mère, avant la mort, sans violer sa foi, un bon vassal lui affirma que, s'il creusait la terre jusqu'aux sources, faisait un tunnel et, là, rencontrait la princesse, nul n'y trouverait à redire ⁶⁸⁴. Ainsi, ces sources jaunes, où les savants logeaient le yang pendant la morte-saison [217] pour qu'il s'y préparât à renaître, cette contrée de l'eau d'où émanait, croyait-on, le T'ien-kouei « la puissance génératrice », ces sources que l'imagination populaire ne plaçait point si loin que ne fit la pensée théorique, point si loin qu'on ne pût, sans trop violer un serment, leur substituer un tunnel creusé de main d'homme, elles étaient le lieu souterrain où s'en vont les morts : telles étaient au moins les croyances, au VIII^e siècle avant notre ère, dans le pays de Tcheng.

Tcheng, petit pays coupé de collines, est, de tous les pays de l'ancienne Chine, celui où les traditions populaires se sont le mieux conservées ⁶⁸⁵ : si nous trouvons dans ses annales la mention des sources jaunes où hantent les morts, nous

⁶⁸⁴ *Tsouo tchouan*. Hi 1^{re}, a LEGGE, p. 6 (cf. SSEU-MA TS'EN, CHAVANNES, t. IV, p. 454). Le commentaire se borne à dire : « Ces sources sont jaunes parce qu'elles sont à l'intérieur de la terre » (l'élément terre est jaune : loess ?). L'absence presque totale de gloses montre que la notion de sources jaunes était d'usage commun : mais, si l'on rencontre assez fréquemment mention de ces sources à titre de logement des principes cosmogoniques, il n'en est, pour ainsi dire, pas parlé dans les textes classiques (pas du tout dans les rituels). Cela tient à ce que l'on a appelé le positivisme de la pensée chinoise. Si la formule célèbre de Confucius : « Toi qui ne sais rien de la vie, que (peux-tu) savoir de la mort ? » n'a point la valeur absolue qu'on lui prête – c'est un fait que le philosophe évitait de parler des choses de l'autre monde ; il pensait que l'homme doit se tenir à distance des *chen* et des *kouei*, et blâmait les gens de l'époque des *Yin* qui s'étaient montrés trop familiers avec eux. Un sage ne doit pas plus parler des choses divines qu'il ne doit montrer du doigt les lieux où sont les dieux.

⁶⁸⁵ Voir *Fêtes et chansons anciennes*, p. 156, 160, 200-202.

savons, d'autre part, qu'en un lieu consacré de la région, les jeunes garçons et les jeunes filles, au moment du dégel, quand s'éveillent les sources, venaient, à l'aide des premières fleurs poussées dans les coins humides, rappeler les âmes sur les eaux. Les jeunes gens échangeaient, comme des bouquets d'accordailles, mais aussi comme des gages de fécondité ⁶⁸⁶, ces fleurs dont le parfum amenait à eux des âmes – fleurs écloses dans le lieu saint aux premiers jours du renouveau. Quand les savants nous racontent que le yang, après une retraite aux pays souterrains du Nord, renaît pour féconder toutes choses et éveille les sources avec la vie, ne devons-nous pas, à cet écho des croyances anciennes, entendre la pensée de jadis : savoir qu'aux temps propices des fêtes du printemps et des fiançailles, des âmes, au terme de leur séjour au pays des morts, s'échappaient des sources jaunes, flottant sur les eaux des fontaines sacrées, prêtes à s'incarner pour une vie nouvelle ⁶⁸⁷ ?

[218]

Si le yang des philosophes est logé, par eux, pendant sa retraite annuelle, dans un refuge analogue à celui que l'imagination commune prêtait aux âmes attendant une réincarnation, les principales caractéristiques des sources jaunes doivent pouvoir s'expliquer par les pratiques relatives aux morts.

Les sources jaunes sont dans les pays du Nord. Or, la mort détermine un renversement de toutes les valeurs qui implique un changement d'orientation : pendant la période de l'enterrement provisoire, le mort est couché la tête au Sud,

⁶⁸⁶ Cf. *ibid.*, p. 104-108, 155-157 et 200-202. SSEU-MA TS'IEU (CHAVANNES, t. III, p. 400) indique la liaison entre le réveil des sources et l'apparition des *orchidées* (au solstice d'hiver).

⁶⁸⁷ Voir, pour des croyances tibétaines analogues, Grenard dans DUTREUIL DE RHINS, *Mission scientifique en Haute-Asie*, Partie II, p. 401-403. (Cf. *Fêtes et chansons anciennes*, p. 281.) Comparer les pratiques modernes qui consistent à recueillir les *kouei* (esprits) en faisant flotter sur les rivières des lumières piquées dans des écorces de fruits d'eau ou des fleurs de lotus : ces fêtes ont de nos jours une couleur bouddhique (voir, par exemple, WIEGER, *Morale et usages*, p. 385 ; DEGROOT, *Fêtes annuellement célébrées à Emouy*, t. II, p. 421, 443, note 2.) – Il y a sans doute un rapport entre les pratiques de réincarnation des âmes sur les eaux à l'aide de plantes d'eau, et les pratiques du culte des ancêtres (où les femmes sont spécialement chargées d'offrandes végétales, tirées de plantes aquatiques) – tout spécialement, les pratiques de l'offrande faite, trois mois après les noces, par l'épousée arrivée au terme de la retraite nuptiale. Cf. GRANET, *Coutumes matrimoniales*, *supra*, p. 91 ; et *Fêtes et chansons anciennes*, LIV, LIX et LXVII B. – On trouvera un ensemble de preuves de l'existence dans la vieille Chine de la croyance à la réincarnation et à un cycle de morts et de renaissances dans un article que publiera la *Revue archéologique* (1921) sur « Le dépôt de l'enfant sur le sol », *supra*, p. 157.

comme un vivant ; mais, quand on l'enterre définitivement, on le place la tête au Nord, du côté de l'ombre où il s'en va ⁶⁸⁸ : c'est en se tournant vers le Nord que, le souffle expiré, on a rappelé le Houen enfui, pour bien constater que la dissolution de la personnalité est définitive ⁶⁸⁹. Aux temps classiques ⁶⁹⁰, le mort est enterré au Nord des villes : là, sont les cimetières où l'on réunit les corps des ancêtres. Ainsi, quand il quitte le monde des vivants, dominé par une orientation nouvelle, le mort s'en va du côté du Septentrion.

En même temps son corps fait retour à la terre : « Que la chair et les os retournent à nouveau à la terre ! », criait-on au moment du deuxième enterrement ⁶⁹¹, quand on se décidait à mettre le corps dans une fosse profonde ⁶⁹². Le corps, qu'on scelle alors dans la terre et qu'on enclôt définitivement dans cette demeure en faisant trois fois le tour de la tombe, doit être enseveli aussi bas que possible, mais sans atteindre pourtant aux sources d'eau ⁶⁹³. Atteindre à ces sources est un idéal que se permet seul un orgueil démesuré : Ts'in Che-houang-ti, quand il fit construire le tombeau colossal où il fut enterré (en 209 av. J.-C.), le fit creuser par d'innombrables ouvriers jusqu'aux troisièmes sources ⁶⁹⁴. [219] Mais, s'il y a trop de superbe à procéder ainsi, s'il est sacrilège d'ouvrir trop profondément la terre ⁶⁹⁵ et de vouloir introduire tout droit le corps du défunt au pays des morts, c'est

⁶⁸⁸ Cf. « T'an kong », *Li ki*, COUVREUR, t. I, p. 203, gloses de TCHENG et de K'ONG YING-TA.

⁶⁸⁹ *Ibid.*, p. 201. La philosophie admet que l'homme a deux âmes, le *Rouen* et le *P'o*, dont la séparation produit la mort. Le *Rouen*, l'âme-souffle, part la première.

⁶⁹⁰ Il y a quelques traces de l'usage d'un enterrement définitif dans l'enclos domestique. Voir « Le dépôt de l'enfant sur le sol ».

⁶⁹¹ Cf. « T'an kong », *ibid.*, p.246 : enterrement définitif : moment où s'opère définitivement la dissolution de la personnalité et où l'on distrait le *Houen* à tout jamais du corps.

⁶⁹² Cf. *ibid.*

⁶⁹³ Cf. *ibid.* Témoignage de modération rituelle.

⁶⁹⁴ Cf. SSEU-MA TS'IEN, CHAVANNES, t. II, p. 194. Cf. t. III, p. 715. M. Chavannes a d'abord traduit : « jusqu'à l'eau », puis rectifié par « très profondément ». Il faut comprendre plus littéralement, comme le montre la comparaison : 1° avec la citation du *T'an kong* faite précédemment, 2° avec le texte de HOAI-NAN TSEU cité p. 215, n. 2, qui identifie les *troisièmes* sources aux sources jaunes. Trois (nombre total) indique que ces sources sont au plus bas de l'uni vers ; de même (voir même note), le neuvième (3²) ciel est au plus haut de l'univers. L'expression « *neuvièmes* sources » comme celle de « sources jaunes » s'emploie littérairement pour désigner la tombe.

⁶⁹⁵ C'est un présage funeste, un miracle néfaste que la terre s'entr'ouvre jusqu'aux sources (Cf. SSEU-MA TS'IEN, *ibid.*, t. V, p. 273, note 2). (Il ne faut pas que les demeures du ciel et de la terre restent ouvertes, en hiver : cf. « Yue ling », *Li ki*, COUVREUR, t. I, p. 399.) (En hi-

bien jusqu'aux sources profondes que l'on veut faire pénétrer les libations offertes dans les cérémonies du culte ancestral ⁶⁹⁶.

Orientés vers le Septentrion, enterrés profondément, nourris de libations filtrant à travers la terre, rassemblés dans des cimetières au Nord des villes, les morts devaient habiter en des souterrains remplis d'eau qu'avec un respect croissant et une vue plus large du monde l'on recula jusqu'au pôle. L'habitude des vivants de tourner le dos aux pays des ombres (l'orientation normale face au Sud) fit naître l'idée que le Sud était en haut et le Nord en bas ⁶⁹⁷ : les régions boréales furent imaginées sous l'aspect d'un vaste souterrain par où les eaux, convergeant des quatre directions, pénétraient à l'intérieur de la terre ⁶⁹⁸. Là fut placé le pays des morts et, plus tard, la demeure du yin et le lieu de retraite du yang, enveloppé par le principe adverse et prêt à renaître ; de là émana la puissance génératrice qui donne et constitue la vie, le Tien-kouei ⁶⁹⁹, que l'on imagina participant de l'essence de l'eau. Puisqu'un sujet doit se tourner vers le Nord ⁷⁰⁰, le Septentrion était prédisposé à devenir le siège des puissances qui commandent le respect et la crainte : s'il y a apparence qu'au VIII^e siècle avant J.-C. les gens de Tcheng ne plaçaient point au dehors des limites de leur pays les sources jaunes où habitent un temps les âmes, vers la même époque, à la cour royale, régnait l'idée que résident au Nord ceux à qui l'on doit s'adresser pour donner force à une imprécation. « Je ⁷⁰¹ prendrai ces calomnieux, je les [220] jeterai aux loups et aux tigres ⁷⁰² ! Si tigres ni loups ne les dévorent, je les jeterai aux Maîtres du Nord

ver, saison de l'eau, il est défendu non seulement de creuser profondément, mais même d'entamer le moindre forage. Cf. plus haut, p. 215, le texte de la note 2.)

⁶⁹⁶ Voir « Kiao t'ö cheng », *Li ki*, COUVREUR, t. I, p. 612. Cf. « Tsi yi », *ibid.*, t. II, p. 291 : Les libations s'adressent au *P'o*, âme du corps ; le parfum des offrandes brûlées est pour le *Houen*.

⁶⁹⁷ Voir le texte de *Houai nan tseu*, p. 215, note 2. Les Chinois, dans une disposition graphique des orients, placent le Sud en haut, le Nord en bas.

⁶⁹⁸ Cf. l'explication graphique de *Kouei*.

⁶⁹⁹ Dans la langue moderne, *Tien kouei* a encore le sens de « menstrues ».

⁷⁰⁰ Le maître, face au Sud, est au Nord du vassal.

⁷⁰¹ Le texte (*Che king*, « Siao ya », COUVREUR, p. 258) est rapporté à un eunuque vivant aux temps du roi *Yeou* des *Tcheou* (782-771 av. J.-C.).

⁷⁰² Les tigres sont des animaux du Nord : « Les tigres commencent à s'accoupler » est un terme calendaire du 11^e mois (solstice d'hiver). Cf. « Yue ling », *Li ki*, COUVREUR, t. I, p. 398. Le loup commence à tuer à la fin de l'automne, *ibid.*, p. 385.

⁷⁰³. Si les Maîtres du Nord ne les prennent point, je les jetterai aux Maîtres des (régions) Augustes ⁷⁰⁴ (du Ciel) ⁷⁰⁵ ! »

Avant l'essor que prirent, dans les cours royales, les cultes astronomiques, avant que les aïeux héroïques, réunis à la cour céleste du Souverain d'En-Haut, n'en revinssent, comme envoyés du Ciel, pour assurer les réincarnations ⁷⁰⁶, les morts séjournèrent sous terre, aux sources jaunes, non loin des fontaines sacrées du pays natal où l'on allait, au renouveau, recueillir les âmes. Pays des morts et réservoir de vie, telles apparaissent, dans les croyances anciennes, ces sources mystérieuses dont on ne parlait guère, – avant que ne leur eussent fait place, dans leur système du Monde, les penseurs qui, à l'aide du jeu des nombres et des entités cosmogoniques, s'appliquèrent à démontrer l'unité de l'univers et le rythme de la durée, primitivement sentis sous des symboles plus concrets.

⁷⁰³ Glose de *K'ong Ying ta* : Le Nord est la région du Grand Yin. L'expression (26) indique « la possession, le pouvoir » ; suivie d'un nom de pays, elle sert à désigner le maître du lieu.

⁷⁰⁴ (27) désigne les puissances célestes : le Ciel n'est point nommé, mais indiqué par une de ses épithètes les plus courantes.

⁷⁰⁵ (28). Ce texte rapproche de façon remarquable les puissances du Nord des puissances du Ciel, qui apparaissent comme plus lointaines encore et logées dans la même direction Nord. Le siège du Souverain d'En-haut est, en effet, le pôle céleste du Nord (la Grande-Ourse) : là aussi est un pays des morts, tout au moins des morts glorieux que célèbre un culte princier. Mais ceci est un autre problème.

⁷⁰⁶ Voir le récit d'une réincarnation, au pays de *Tcheng*, faite selon des procédés antiques (don d'une orchidée), mais opérée par un aïeul qui apparaît sous l'aspect d'un envoyé du Ciel, à la page 201 des *Fêtes et chansons*. L'anecdote est datée de l'année 649 av. J.-C. – Sur l'association d'idées - solstice d'hiver, réveil des sources, apparition des orchidées, voir SSEU-MA TS'IEU, CHAVANNES, t. III, p. 400.

[221]

ÉTUDES SOCIOLOGIQUES
SUR LA CHINE

LE LANGAGE
DE LA DOULEUR
D'APRÈS LE RITUEL
FUNÉRAIRE DE
LA CHINE
CLASSIQUE 707

[Retour à la table des matières](#)

[223]

Mon intention n'est pas de reprendre sur nouveaux frais la démonstration que M. M. Mauss a donnée dans son article sur *L'expression obligatoire des sentiments* ⁷⁰⁸. Les faits chinois que je veux exposer n'auraient point, pour la preuve, autant d'autorité que les faits australiens : ils ne sont pas empruntés à « des populations suffisamment primitives au sens propre du terme » ⁷⁰⁹, mais à un peuple déjà pourvu d'une civilisation savante et complexe. Je les extrais de *Rituels* dont la rédaction suppose une remarquable activité de la pensée réfléchie ⁷¹⁰. Ils n'ont plus assez de fraîcheur pour donner à sentir qu'à ses débuts le langage des sentiments est « éminemment marqué du signe de la non spontanéité, de l'obligation la plus parfaite » ⁷¹¹.

J'ai montré ailleurs ⁷¹² qu'à un temps où l'organisation sociale de la Chine était des plus simples (organisation longtemps conservée dans le peuple des campagnes), les émotions de l'amour, au moment même où elles naissaient, ne pouvaient s'exprimer qu'au moyen de formules stéréotypées et de gestes conventionnels : les jeunes gens ne se faisaient, alors, la cour qu'à l'aide de thèmes obligatoires, perpétuellement repris par une improvisation traditionnelle ⁷¹³. On ne peut guère douter que la douleur ne se soit de même manifestée, dès l'abord, en thèmes obligatoires.

⁷⁰⁸ M. MAUSS, *L'expression obligatoire des sentiments*, in *Journal de psychologie*, 1921, pp. 425-434.

⁷⁰⁹ *Ibid.*, p. 426.

⁷¹⁰ Je prends principalement ces faits dans le *Li ki (Mémoires sur les rites)* dont la rédaction appartient à l'école confucéenne. Ces mémoires, dans l'ensemble, commentent les faits contenus dans le *Yi li (Livre du cérémonial)*. Ce dernier ouvrage, exposé d'ensemble, exposé de faits, doit aussi, pour sa rédaction définitive, être attribué aux disciples de Confucius ; les usages qu'il rapporte remontent, de façon certaine, à une époque sensiblement antérieure au V^e siècle avant Jésus-Christ.

⁷¹¹ MAUSS, *l. c.*, p. 426.

⁷¹² GRANET, *Fêtes et chansons anciennes de la Chine*, Paris, Leroux, p. 89 à 94.

⁷¹³ *Ibid.*, p. 90 et principalement app. I.

Mais ce que peut montrer l'étude des rituels féodaux du deuil que je vais analyser ici, c'est le développement de ce langage de la douleur ; on va voir qu'il consiste en une symbolique minutieusement ordonnée : langage véritable dont les grammairiens, je veux [224] dire les ritualistes, établissent les règles et maintiennent la correction, langage aussi où l'analyse philosophique sait retrouver une logique qui s'accorde avec l'ordre intelligible de l'univers.

J'étudierai le rituel du deuil dans son ensemble : les rites oraux n'y occupent qu'une faible place, car dans le deuil on doit cesser de parler ; mais les gestes qui manifestent la douleur sont des signes aussi clairs, aussi intelligibles, aussi coordonnés que pourraient l'être les mots et les phrases.

*
* *

Les pratiques par lesquelles s'expriment les sentiments provoqués par une mort forment deux groupes assez distincts. Qui porte le deuil est tenu de signifier sa douleur par un certain nombre de manifestations qui se font à moments déterminés : à l'occasion de cérémonies ; il doit de plus modifier de façon complète sa manière de vivre : il se prive de toutes les commodités dont il jouissait en temps normal. Les pratiques de cette deuxième espèce, qui sont d'ordre négatif, qui correspondent à des interdictions, présentent un caractère évident d'obligation. Elles se résument en une espèce de participation à l'état du mort, participation qui implique une exclusion quasi complète de la vie sociale. Expulsés de la société, comme le mort lui-même, ses proches se soumettent à une quarantaine. Leur retraite ne les met aucunement à même d'exprimer dans l'indépendance des sentiments qui soient libres et spontanés ; elle ne leur permet même pas de se recueillir dans l'intimité d'une réunion de famille. De même que la mort retranche le défunt de la vie familiale, le deuil supprime, dans le courant des jours, les rapports entre parents. Chacun, strictement isolé, est contraint à la vie la plus ralentie qui soit, et, dans ce néant, ne doit point avoir plus de sentiments actifs que le mort lui-même.

Cet état d'hébétude – cette stupeur produite par un coup douloureux – est si peu un réflexe purement physiologique ou psychologique, qu'il est, nous allons le voir, strictement dosé dans chaque cas, et sévèrement contrôlé, entièrement commandé par le public.

La mort a chassé le défunt de son lit et l'oblige, abandonnant par étapes sa maison, à faire retour à la terre. Les proches accourent à la maison mortuaire, non pour l'occuper (jusqu'à la fin du deuil, nul ne succède au mort, qui reste le maître du logis), mais pour vivre aux abords de la demeure familiale, et non point en [225] commun : chacun se retire dans une cabane particulière ⁷¹⁴. Parce qu'il y a des règles qui imposent dans chaque cas une quantité fixe de douleur et des manifestations appropriées, la cabane n'est pas toujours faite de même. Pour le fils principal, le successeur cultuel, elle est adossée au mur de clôture de la maison familiale ; pour les autres fils, elle doit seulement être construite dans un lieu sombre et retiré ⁷¹⁵. Le mort étant, aux premiers temps, mis au cercueil et non enterré, la hutte de ses fils est faite de branchages et non crépie. Après l'enterrement définitif, on en bouche les fentes avec de la paille et des roseaux et on la crépit à l'aide de terre glaise, mais à l'intérieur seulement. La deuxième année du deuil, le fils habite dans une cabane de terre battue, non crépie. Au début de la troisième année, le sol de la cabane est noirci et les murs passés au blanc ⁷¹⁶. A la mort d'une mère, mêmes règles, si le père est déjà défunt ; s'il est encore vivant, les fils se retirent, dès le début, dans une cabane véritable, faite de terre, mais non crépie ⁷¹⁷.

Dans la cabane de deuil, point de literie. Un fils y couche d'abord sur de la paille, la tête appuyée à une motte de terre, « s'affligeant ainsi de ce que (le corps de) son père est dans la terre » ⁷¹⁸. Plus tard, après l'enterrement définitif, il a droit à une couche de joncs, dont les têtes sont coupées, mais qui ne sont point assemblés en natte (il y a droit tout de suite, si, son père vivant encore, il s'afflige de la mort de sa mère). Au bout d'un an, dans sa cabane de terre battue, il possède une vraie natte. Il ne reprendra l'usage du lit que la troisième année, un mois après être entré en possession de la maison, le deuil fini. Pour un deuil qui, selon le droit chinois, exige moins de privations, on couche sur une natte ordinaire ; pour

⁷¹⁴ Voir « San nien wen », *Li ki*, trad. COUVREUR, II, p. 581. « Kien tchouan », *ibid.*, p. II, p. 573. « Wen sang », *ibid.*, II, p. 556. « Sang ta ki », *ibid.*, II, p. 239. Cette règle implique une rupture, non seulement de la vie de famille, mais de la vie de ménage ; maris et femmes sont séparés ; le coït est interdit pendant tout le deuil, cf. « Sang ta ki », *ibid.*, II, p. 241.

⁷¹⁵ « Sang ta ki », *Li ki*, COUVREUR, II, p. 238.

⁷¹⁶ *Ibid.*

⁷¹⁷ « Kien tchouan », *ibid.*, p. 573.

⁷¹⁸ « Wen sang », *ibid.*, p. 556.

les deuils moindres, on a l'usage d'une literie complète ⁷¹⁹. Les femmes et les enfants ne sont point condamnés, quelle que soit la perte qu'ils aient faite, à vivre dans la cabane et à coucher sur la paille ⁷²⁰.

[226]

Enfermé seul dans sa hutte, comme le mort dans le cercueil, le patient du deuil, entièrement excommunié, non seulement ne peut plus exercer de fonctions publiques ⁷²¹, ni faire ou recevoir des visites ⁷²², ni accepter de présents personnels ⁷²³, mais encore, en aucun cas, il ne peut avoir de compagnie ⁷²⁴. Cependant, exclu de la société, il demeure, dans sa retraite, sous le contrôle public. Tandis que la maison chinoise est, toujours soigneusement enceinte de murs qui défendent la vie privée, la hutte reste grande ouverte jusqu'au troisième mois (enterrement définitif) ; on y adapte alors une porte ; elle n'est protégée par une clôture qu'au bout d'un an. Seul, un seigneur, personnage redoutable, peut, dès l'abord, enfermer sa douleur derrière une palissade : encore celle-ci doit-elle être fragile, perméable et faite de roseaux ⁷²⁵. On le voit, la douleur, même sous sa forme la

⁷¹⁹ « Kien tchouan », *ibid.*, II, p. 573.

⁷²⁰ « Sang ta ki », *ibid.*, II, p. 241. « Tsa ki », *ibid.*, II, p. 183. L'atténuation de la douleur exigée des enfants et des femmes tient à des causes multiples que je ne puis exposer ici. Il y a pourtant une raison qui doit être signalée. Si les femmes, en particulier, échappent aux brimades du deuil qui, en général, accablent ces sujets *minoris resistentiae* (cf. MAUSS, *art. cit.*, p. 430, n. 1), c'est que, dans la civilisation chinoise au moment où je la prends, les pratiques du deuil sont loin d'être des pratiques à fin principalement négative : elles n'ont pas seulement pour but de purger l'impureté mortuaire, mais elles qualifient à l'héritage des *sacra* ; pour une part, ce sont des rites de succession, dont doivent être en partie exclus femmes et mineurs, qui ne sont point en état de succéder au culte et qui se trouvent exemptés des bénéfices et des charges de la douleur. Les textes chinois (« Sang fou sseu tche », *Li ki*, COUVREUR, II, p. 763) disent, de façon expressive, « qu'ils ne sont point en état de se rendre malades » ; traduisez : qu'étant *minoris resistentiae*, ils ne sont point qualifiés pour les actes ascétiques, pour les rites d'émaciation qui, en l'assimilant au mort, habilite quelqu'un à lui succéder.

⁷²¹ « Tsa ki », *ibid.*, II, p. 178.

⁷²² *Ibid.*, p. 177, 175.

⁷²³ *Ibid.*, p. 170. Toutes ces prescriptions sont susceptibles de variations en fonction de la quantité de douleur à manifester, étant donné : la *distance de droit* qui existe dans l'organisation chinoise entre le sujet et l'objet du deuil, et la *distance de temps*, qui, depuis la mort, a distendu les obligations du patient.

⁷²⁴ « Sang ta ki », *ibid.*, II, p. 239.

⁷²⁵ *Ibid.*, p. 238. Le cas du seigneur est assez instructif. Chargé de dissiper les effets redoutables de la mort du puissant personnage qu'était son père, la quarantaine, pour lui, doit être plus sévère et l'isolement mieux assuré ; sa douleur mérite plus d'égards ; mais le contrôle peut encore s'exercer sur elle, car la fragile clôture qu'on lui octroie est à claire-voie. Nous

plus passive – l'état de prostration lui-même, – est mesurée au juste par les conventions sociales, et elle est tellement obligatoire que l'excommunication du patient ne le sauve point d'un contrôle constant.

Sous cette surveillance de sa douleur, l'homme en deuil entretient son état d'hébétude et de prostration. Couché sur la paille, à peine vêtu d'étoffes à trame lâche, il ne parle pas, il ne fait point de gestes, il ne prend pas de soins de propreté, il ne mange pas, ou, [227] plutôt, il ne parle, il ne se lave, il ne se nourrit que dans la mesure où les conventions sociales le lui ordonnent, et seulement quand cela lui est commandé.

Il suffit de voir les habits du patient pour savoir quelle est la classe de son deuil (il y a cinq classes d'habits, et le vêtement que l'on doit porter signale la quantité d'obligations qui incombent à chacun à un moment donné du deuil, à raison de sa proximité avec le mort) et pour pouvoir dire aussitôt, constatant que la chaîne de la toile est de 3 *cheng* de fils (3 x 81 fils), de 4 à 6, ou de 7 à 9 *cheng*, etc. (1^{re}, 2^e, 3^e classe, etc.) ⁷²⁶, qu'il ne peut que dire oui ou non par signe (1^{re} classe), qu'il peut répondre aux questions mais non parler le premier (2^e classe), qu'il peut parler mais en évitant la discussion (3^e classe), ou, enfin, qu'il peut discuter, sans aller toutefois jusqu'à y prendre du plaisir ⁷²⁷.

Cette interdiction nuancée de l'usage de la parole est d'intérêt public : selon ses besoins, la société l'aggrave ou la suspend. Un seigneur en deuil peut rompre le silence en faveur du royaume (et non point de sa seigneurie particulière), un grand-officier ou un noble de même en faveur de leur seigneur (et jamais dans l'intérêt de leurs affaires privées) ⁷²⁸. Inversement, un roi illustre la mémoire de son père et son propre règne en n'ouvrant point la bouche durant les trois années du deuil : manifestant ainsi et acquérant une vertu qui rend la dynastie à nouveau florissante ⁷²⁹. Une manifestation héroïque de ce genre serait tout à fait blâmable

retrouverons plus d'une fois l'idée que la douleur, mesurée par le prix de la perte, importe, par l'éclat qui lui est donné, au prestige du patient.

⁷²⁶ « Kien tchouan », *ibid.*, II, p. 574. Le nombre des fils augmente avec la classe jusqu'à la 5^e où l'habit, fait d'une espèce de soie, a moins de fils à la chaîne que celui de la 4^e. A partir de la 2^e classe, trois nombres sont indiqués : il n'y a point là matière à liberté ; chaque nombre correspond à une nuance de deuil, à une sous-classe. Par exemple, la chaîne de 4 *cheng* correspond au deuil d'un fils pour sa mère, le père étant vivant.

⁷²⁷ *Ibid.*, II, p. 570. Cf. « Sang fou sseu tche », *ibid.*, p. II, p. 706.

⁷²⁸ « Sang ta ki », *ibid.*, II, p. 239.

⁷²⁹ « Sang fou sseu tche », *ibid.*, II, p. 705. « T'an kong », *ibid.*, I, p. 220.

chez les gens du commun : elle serait marque de démesure. La musique, expression caractéristique de la joie, est interdite durant tout le deuil ; on peut seulement toucher du luth après l'offrande qui en précède immédiatement la fin. Un homme qui, après cette offrande, chanta et joua d'un instrument à vent fut blâmé comme un peu trop pressé : « un mois plus tard, il eût fait une action louable » ⁷³⁰. Mais plus sévèrement blâmé fut *Mong Hien-tseu*, qui, tout en faisant réinstaller ses instruments de musique, se refusa à en jouer. « Le deuil de *Hien-tseu* est supérieur d'un degré à celui des autres » dit Confucius ⁷³¹. Ainsi les [228] conventions sociales donnent la mesure exacte, et le public intervient pour faire respecter les règles.

Cette intervention est encore plus nette dans le cas des formes les plus dures des pratiques d'émaciation. La nourriture des gens en deuil est réglementée minutieusement : nombre et heures des repas, qualité des mets, quantité, tout est fixé pour que le patient soit affaibli exactement autant que le veut la définition de son deuil. Aucun repas les trois premiers jours de la mort d'un père, une poignée de riz ou de millet en bouillie et de l'eau même régime s'il s'agit d'une mère et si le père n'est plus en vie ; s'il vit encore, ce régime est réduit à deux jours ⁷³². À mesure que le deuil s'avance et pour les parents moins proches, des repas réglés sont permis, qui ne comportent d'abord que des fruits et des légumes, puis des conserves, puis du vin doux, puis du vin, puis de la viande, en commençant par de la viande sèche ⁷³³. Obligatoirement moins sévère pour les enfants, les femmes, le régime est adouci pour les vieillards à proportion de leur âge ⁷³⁴, pour les malades durant leur maladie ⁷³⁵.

Pas plus qu'il n'est permis de se soustraire au jeûne, il n'est permis de l'exagérer ; ce serait risquer de ne pas aller jusqu'au bout du deuil ⁷³⁶ : crime grave que prévient l'intervention du public. Les cadeaux de nourriture sont les seuls qu'on

⁷³⁰ « T'an kong », *ibid.*, I, p. 123.

⁷³¹ *Ibid.*, p. 129.

⁷³² « Kien tchouan », *ibid.*, II, p. 571.

⁷³³ *Ibid.*, 572. « Tsa ki », *ibid.*, II, p. 176. « Sang ta ki », *ibid.*, p. 222 et suiv.

⁷³⁴ « K'iu li », *ibid.*, I, p. 49. « Tsa ki », *ibid.*, II, p. 175.

⁷³⁵ *Ibid.*, p. 48. Mais un malade en deuil qui mange de la viande et boit de la liqueur doit mettre dans sa boisson et sa nourriture de la cannelle et du gingembre (vertus purificatrices). « T'an kong », *ibid.*, I, p. 137.

⁷³⁶ *Ibid.*

puisse alors recevoir ; mieux, on est obligé de les accepter ⁷³⁷. Le seigneur peut inviter à manger le vassal en deuil, sitôt fait l'enterrement de son père ; trois jours après la mort d'un grand officier, il ordonne de préparer de la nourriture pour les proches ⁷³⁸. Les trois premiers jours, quand il est interdit d'allumer du feu dans la maison mortuaire, les voisins interviennent ; ils préparent et apportent la bouillie et l'eau de riz ⁷³⁹ ; ils ne permettent pas les excès qui pourraient seulement séduire un philosophe outrecuidant : rester sept jours sans porter à ses lèvres une goutte d'eau ⁷⁴⁰. Seuls, les princes doivent s'affaiblir au point de ne pouvoir se lever sans le secours d'autrui ; pour le commun, il suffit de ne pouvoir [229] marcher sans l'aide d'un bâton ⁷⁴¹. Ce serait ' une grande faute de se rendre malade et, par exemple, de perdre la vue à la suite de manifestations anormales de douleur ⁷⁴². De même, il y a une mesure à garder dans l'abandon des soins de propreté : l'on ne doit pas, en règle générale, se laver la tête et le corps, *sauf aux jours de cérémonie funéraire* : on devra cependant se laver si l'on a un ulcère ou une plaie ⁷⁴³.

À chaque situation sociale, à chaque degré de parenté, à chaque moment du deuil correspond un ralentissement obligatoire, nettement défini, de la vie sociale, intellectuelle et physique. Ce ralentissement est marqué par un système de manifestations négatives : telle espèce de retraite, telle quantité de silence, tel genre de jeûne, tel petit nombre de fils dans la chaîne de l'étoffe qui le revêt, voilà les signes cohérents par lesquels le patient doit exposer la douleur qui l'abat, au public qui juge de la correction et du bon accord des signes employés. La retraite commandée aux proches d'un mort est constituée par un ensemble de pratiques ascétiques, obligatoires, de nature conventionnelle, d'intensité fixée, étroitement coordonnées entre elles, qui doivent être susceptibles d'un contrôle minutieux et exac-

⁷³⁷ « Tsa ki », *ibid.*, II, p. 170.

⁷³⁸ « Sang ta ki », *ibid.*, II, p. 226. « T'an kong », *ibid.*, I, p. 203.

⁷³⁹ « Wen sang », *ibid.*, II, p. 552.

⁷⁴⁰ « T'an kong », *ibid.*, I, p. 135 : il s'agit de *Tseu-sseu*, disciple de Confucius, sévèrement blâmé, au reste, pour cette incartade.

⁷⁴¹ « Sang fou sseu tche », *ibid.*, II, p. 763. Un prince, qui dispose d'un grand personnel, n'a point besoin de conserver des forces pour les cérémonies ; elles pourront se faire sans qu'il ait à fournir d'efforts, même pour parler.

⁷⁴² « T'an kong », *ibid.*, I, p. 138. Le coupable s'en excuse à genoux.

⁷⁴³ « Tsa ki », *ibid.*, II, p. 177 et 176. Une anecdote rapportée au « T'an kong », *ibid.*, I, p. 225, montre bien le caractère obligatoire de la saleté en temps de deuil. Un fils hérite parce que, seul parmi ses frères, il n'a pas voulu, même sous la séduction de la succession apparemment offerte à ce prix, se laver au mépris des règles du deuil.

tement significatives du degré de prostration exigible en chaque cas : termes convenables de l'expression d'une nuance de la douleur, laquelle se mesure en se conformant aux prescriptions traditionnelles et se définit à elle-même en s'exprimant à autrui. Quand le patient se tient coi sous le coup qui l'atteint, quand la société le met en quarantaine, quand la vie de famille est brisée, même alors, il ne lui est pas permis de se livrer à des sentiments intimes, il lui est interdit d'avoir une douleur qui ne puisse pas s'exprimer avec la seule aide d'une symbolique consacrée. Il lui faut employer les mots de tout le monde et les formes fixes d'un langage institué. S'il en est ainsi, c'est que la retraite ne correspond point à un besoin personnel de recueillement, c'est que la famille, bien que chacun vive dans la solitude, est venue tout entière former bloc autour du mort ⁷⁴⁴, c'est que la société, si elle isole la maison mortuaire, en surveille jalousement la tenue, - c'est que l'individu n'est jamais moins autorisé à quelque spontanéité, jamais plus sévèrement contrôlé. Sa prostration et toutes les pratiques qui le font participer à l'état mortuaire ne l'intéressent point seul ; elles intéressent le corps des parents et le groupe social tout entier ; de leur correction dépendent l'achèvement du deuil et la résolution de cet état d'angoisse et d'instabilité que détermine une mort.

*
* *

La stupeur et l'angoisse ne sont pas les seules émotions que provoque la mort ; dans la douleur des proches, se mêlent des émotions plus actives, la peur agressive, la colère. A de certains moments, l'homme en deuil n'est plus un patient qui se tient coi, il se met en garde, il agit. Il se met en défense en s'unissant avec son entourage, il agit en groupe ; d'où les cérémonies de deuil : ensemble de gestes, de manifestations positives faites en corps par tout le groupe de deuil. Chaque individu, échappant à la retraite, cesse de participer par sa prostration et son hébétude à l'état mortuaire, et vient collaborer énergiquement à une action commune grâce à laquelle l'état du défunt sera modifié profondément. Par des gestes appropriés et faits aux époques utiles, le mort, source d'impureté, principe de malaise, d'affai-

⁷⁴⁴ La nécessité du groupement de la famille entière autour du mort est une caractéristique essentielle du deuil : voir, en particulier, le chapitre « Pen sang » du *Li ki*, COUVREUR, II, p. 535 et suiv. Pendant le deuil, les ancêtres eux-mêmes, je veux dire leurs tablettes, doivent être réunis. Les offrandes sont interrompues ; les ancêtres participent au deuil qu'ouvre la mort d'un de leurs parents ; eux aussi entretiennent, par la privation de nourriture, un état convenable de prostration, cf. « Tseng tseu wen », *ibid.*, I, p. 443.

blissement, d'exclusion, va être, grâce à l'effort collectif de ses proches, transformé en un ancêtre, puissance tutélaire, titre de noblesse, principe de confiance et de rayonnement. Cet effort fructueux, qui redonnera à la famille éprouvée tout le prestige auquel elle a droit dans la société, elle ne pourra l'accomplir hors de cette dernière, mais seulement sous son contrôle et avec son secours.

Cette intervention est à tel point nécessaire que, sitôt la mort acquise, le premier devoir des proches est d'en faire part. Dès réception, les familles du même groupe féodal sont obligatoirement tenues d'apporter leurs condoléances ⁷⁴⁵.

[231]

Celles-ci rentrent dans le type des prestations alternatives dont l'échange maintient la solidarité du groupe : elles sont réglées par un protocole minutieux, eu égard au rang de chaque famille ; ce sont des manifestations de la puissance propre à chaque groupe familial, qu'elles servent à classer ; ces cadeaux alternatifs, donnés et reçus à titre usuraire, honorent à la fois qui les donne et qui les reçoit. En les recevant, la famille éprouvée par le deuil obtient l'assurance que la rupture d'équilibre produite par la mort à son détriment n'a atteint que momentanément sa puissance, et elle reprend confiance dans sa destinée. Aussi, l'arrivée des condoléances est-elle le prélude des cérémonies par lesquelles les parents réunis expriment activement leur douleur, avec des fins positives et pour s'en guérir.

Les prestations à titre de condoléances sont d'ordre matériel ou sentimental. Les cadeaux sont utilisés pour le mort dont ils signalent le prestige en donnant plus d'éclat aux rites funéraires ; les honneurs impressionnants qu'il reçoit perpétuent sa mémoire ; il en est dressé une liste qu'on lit solennellement en public ⁷⁴⁶ : véritable consécration qui achemine le défunt vers sa destinée glorieuse d'ancêtre ⁷⁴⁷.

⁷⁴⁵ *Yi li*, « Le deuil noble », STEELE, II, p. 46. Voir « Tsa ki », *Li ki*, COUVREUR, II, p. 117 et suiv.

⁷⁴⁶ « Tsa ki », *ibid.*, II, p. 123.

⁷⁴⁷ Sur les cadeaux, voir « Tsa ki », *Li ki*, COUVREUR, II, p. 144 à 149 ; « Wen wang che tseu », *ibid.*, I, p. 484 (indication de la quantité protocolaire) ; *ibid.*, p. 489 (indication que ces prestations alternatives ont pour fin d'entretenir la concorde) « Chao yi », *ibid.*, II, p. 324 (formules de la donation et formes de la réception) « Sang ta ki », *ibid.*, II, p. 229 (utilisation). Les cadeaux sont : des vêtements, chars, chevaux, jades. Un prince peut donner une

Les survivants reçoivent un tribut sentimental, tribut obligatoire et qui se fait selon des formes protocolaires ⁷⁴⁸. Le porteur de condoléances montre par son costume et sa tenue qu'il prend sa part du deuil, plus ou moins grande selon son âge et les relations qu'il a entretenues avec le défunt, toujours exactement dosée ; il s'est préparé à la visite par de menues interdictions, telle que la privation de musique ⁷⁴⁹. Ses paroles sont fixées par la convention, sa démarche aussi : il ne se permet pas de marcher en tenant les coudes étendus comme les ailes d'un oiseau ⁷⁵⁰.

[232]

L'afflux des visiteurs mesure la respectabilité d'un mort et de sa famille : il se déshonore, celui qui fait à son père des cérémonies funéraires « dont les habitants du voisinage entendent à peine parler » ⁷⁵¹. Si les condoléances font défaut, le déshonneur est absolu : les manifestations actives de la douleur familiale n'ont plus l'occasion de se faire, témoin cette mère ⁷⁵² (renommée pour son sens des bienséances) qui, ne recevant la visite d'aucun collègue de son fils, cessa de se lamenter. Les arrivants sont reçus, selon leur sexe, par le chef du deuil ou sa femme, avec des gestes qui marquent le prix exact de leurs condoléances, c'est-à-dire le prestige social dont est entouré celui qui les apporte, prestige qui, pour la famille affligée, se traduit en une somme déterminée de réconfort ⁷⁵³.

terre ; en ce cas l'acte de donation est déposé dans le cercueil. « T'an kong », *ibid.*, II, p. 229. Les frais du deuil sont considérables : il est fait mention d'un cas où l'on délibéra sur la question de vendre les femmes de second rang du défunt pour pourvoir à ses funérailles. Les cadeaux sont plus considérables encore : dans le cas cité il resta à la famille un bénéfice important. « T'an kong », *ibid.*, I, p. 157.

⁷⁴⁸ Caractère obligatoire marqué dans (Wen wang che tseu », *ibid.*, I, p. 483. Formes protocolaires déterminées par le rang des familles : « Sang ta ki », *ibid.*, II, p. 209 et 246-248. « Tsa ki », *ibid.*, II, p. 172-174, 139, 144 et 153. « Sang fou siao ki », *ibid.*, I, p. 765. « K'iu li », *ibid.*, I, 50.

⁷⁴⁹ « T'an kong », *ibid.*, I, p. 191, sur le costume, *ibid.*, p. 152 et 195. « Tsa ki », *ibid.*, II, 133.

⁷⁵⁰ Marque de dignité. « K'iu li », *ibid.*, I, p. 51.

⁷⁵¹ « T'an kong », *ibid.*, I, p. 139.

⁷⁵² *King Kiang*, mère de *Wen-po*. Voir l'anecdote dans « T'an kong », *ibid.*, I, p. 215. Comp. une autre anecdote, *ibid.*, p. 237.

⁷⁵³ « Sang ta ki », *ibid.*, II, p. 208 à 216 et 244 à 248. « Tsa ki », *ibid.*, p. 132, 166. « Sang fou siao ki », *ibid.*, I, p. 744 et 772.

Les premiers jours, le chef du deuil les reçoit pieds nus, jambes découvertes, le bord inférieur du vêtement relevé et attaché à la ceinture ⁷⁵⁴ : montrant ainsi qu'il participe étroitement à l'état mortuaire, le défunt n'étant point encore recouvert de vêtements. Le corps, paré, est exposé dans la salle de réception aux yeux du public qui prend place en se groupant par sexe et selon les dignités. La famille se dispose en deux chœurs orientés d'hommes et de femmes qui ont chacun leur coryphée, le chef du deuil et son épouse ; ceux-ci saluent d'abord les assistants ⁷⁵⁵, puis chacun, le mort étant vêtu, revêt les insignes symboliques de la quantité de douleur qu'il doit manifester, de la quantité de condoléances qu'il doit apporter ⁷⁵⁶.

L'ordonnance du spectacle étant dès lors parfaite, les acteurs en place, le public à son poste, la cérémonie, le drame commencent. Encore faut-il noter que l'action ne se déclenche que sur l'initiative et au commandement des spectateurs : dans le cas où le protocole permet au seigneur d'assister à ce premier acte du deuil qu'est l'habillement ⁷⁵⁷ du mort, c'est à lui qu'il incombe de faire le premier le geste le plus caractéristique de la scène ; le premier, il se met à genoux pour toucher le cadavre. Ce geste solennel du chef qui représente le groupe social rend possibles les embrassements [233] par lesquels les parents se convainquent et affirment que le mort n'est plus un objet de répulsion dont la proximité provoque une stupeur craintive, et qu'il est mis sur la voie de devenir un ancêtre dont l'approche est bienfaisante. Encore faut-il, pour que les parents de chacun des deux chœurs procèdent à l'attouchement, que le seigneur ait donné à leurs coryphées, le chef du deuil et sa femme, l'ordre d'aller appuyer leur poitrine sur le corps du défunt ⁷⁵⁸.

⁷⁵⁴ « .Sang ta ki », *ibid.*, II, p. 208. La nudité est marque de respect et de sujétion. Quand on a un contact avec le cadavre, on doit se découvrir le bras gauche. « Tsa ki », *ibid.*, II, p. 166, cf. « T'an kong » *ibid.*, I, p. 246 et la note.

⁷⁵⁵ Saluts réglés par un protocole. « Sang ta ki », *ibid.*, II, p. 211.

⁷⁵⁶ *Ibid.*, p. 212.

⁷⁵⁷ Exactement le petit ou premier habillement.

⁷⁵⁸ « Sang ta ki », *ibid.*, II, p. 235. Ce geste de réconfort, dont la famille et le mort ont besoin pour sortir de leur état de torpeur et d'impureté, apparaîtra si l'on songe au danger auquel s'expose le seigneur [il est accompagné d'un sorcier qui pratique des aspersions (*ibid.*, p. 234) et gardé par des lanciers (« T'an kong », *ibid.*, I, p. 1207 et 236 : anecdote, « Sang ta ki », *ibid.*, II, p. 255)] comme étant particulièrement significatif de la nécessité d'une intervention du groupe social, c'est à lui qu'incombe un geste initial de désacralisation. – Inver-

La mise en scène de la douleur familiale, sous sa forme agissante, est rendue possible par un apport de dons et de sympathie ; il faut, pour qu'elle puisse se manifester, qu'elle se donne en spectacle à un public qui l'excite ; c'est par l'assistance qu'en est réglée la représentation ; ce sont les condoléances qui commandent la douleur c'est pour la communauté et par son ordre qu'elle s'exprime elle doit s'exprimer dans un langage conventionnel que tous comprennent.

Ce langage est constitué par des gestes aussi définis, aussi précis que des mots, – gestes, mots, qui doivent être faits, qui doivent être dits par l'acteur qualifié, dans le caractère de son emploi, et au moment de la scène, à l'endroit de la phrase qu'exige la syntaxe rituelle.

Pour ce qui est des attouchements, par exemple : « Un seigneur ou un grand officier s'appuie poitrine à poitrine sur le corps de son père, de sa mère, de son fils principal, et non de ses fils secondaires. Un noble s'appuie sur la poitrine de son frère, de sa mère, de son fils principal et de ses autres fils (pour ces derniers au cas seulement où ils n'ont pas de fils qui leur succède) – (de même la mère). Quand se fait le geste d'attouchement, le père (puis) la mère commencent... Le père et la mère saisissent le corps de leur fils ; le fils s'appuie sur la poitrine du père et de la mère ; la bru pose les deux mains sur le corps de ses beaux-parents ; les beaux-parents touchent de la main le corps de la bru ; la femme tire à elle les vêtements du mari ; le mari saisit le corps de sa femme ; le frère le corps de son frère ⁷⁵⁹. » La belle-sœur aînée ne touche [234] pas de la main le frère cadet de son mari ; et lui ne la touche pas non plus ⁷⁶⁰.

Même précision pour les lamentations et les sauts. Les hommes bondissaient le bras nu ; les femmes sans se découvrir, mais en se frappant la poitrine ⁷⁶¹ ; les hommes bondissaient d'abord à l'exemple du chef de deuil ; puis les femmes à la suite de leur coryphée, puis les assistants ⁷⁶². Les enfants de moins de quinze ans

sement, le seigneur peut, pour raison d'Etat, interdire les lamentations du deuil. « Tsa ki », *ibid.*, II, p. 142.

⁷⁵⁹ « Sang ta ki », *ibid.*, II, p. 236.

⁷⁶⁰ « Tsa ki », *ibid.* II, p. 188, interdiction qui est une trace du lévirat aboli.

⁷⁶¹ « Wen sang », *ibid.*, II p. 553, et « Tsa ki », *ibid.*, II, p. 188, trace des brimades imposées aux femmes avant l'avènement de l'idée que les observances du deuil qualifient à la succession.

⁷⁶² « Tsa ki », *ibid.*, II, p. 142.

ne bondissaient pas ⁷⁶³. Les hommes bondissaient franchement, les femmes sans quitter la terre du pied « à la manière des moineaux » et sur un rythme rendu par les onomatopées « Yin-Yin Tien-Tien » ⁷⁶⁴. On bondissait 7 fois pour le deuil d'un seigneur, 5 fois pour celui d'un grand officier, 3 fois pour celui d'un noble ordinaire ⁷⁶⁵.

Un fils se lamentait en vagissant à la manière des nouveau-nés ⁷⁶⁶. « Celui qui portait les vêtements de la première classe de deuil se lamentait sans que le son s'arrêtât (m. à m. : la voix allant et ne revenant pas) ; celui qui portait les vêtements de la deuxième classe se lamentait, la voix allant et revenant ; pour la troisième classe, après trois modulations le son se prolongeait et mourait ; pour les quatrième et cinquième classes, il devait seulement être d'un ton plaintif ⁷⁶⁷. » Un roi défunt a droit à 9 lamentations, un seigneur à 7, un grand officier à 5, un noble à 3 ⁷⁶⁸. Un enfant n'infléchit point la voix en se lamentant ⁷⁶⁹. Une femme peut se lamenter de nuit pour son fils, non pour son mari ⁷⁷⁰. L'heure convenable des lamentations est aux deux crépuscules. On ne peut pleurer dans la salle de réception qu'un parent du groupe agnatique : un ami du père se pleure devant la porte du temple ancestral ; un maître dans les appartements particuliers ; un ami devant la porte des appartements particuliers ; [235] une simple connaissance dans la campagne ⁷⁷¹ ; le frère d'une femme devant le corps principal du logis ⁷⁷².

Dans le deuil du père, on a pour se soutenir un bâton noir fait de bambou, dans le deuil de la mère un bâton d'éléococa dont le bas est carré ⁷⁷³ ; il a la même

⁷⁶³ *Ibid.*, p. 183.

⁷⁶⁴ « Wen sang », *ibid.*, II, p. 554 : ces onomatopées sont dites imiter le bruit d'un mur qui s'écroule, ou, plus vraisemblablement, du tonnerre.

⁷⁶⁵ « Tsa ki », *ibid.*, II, 141. Je reviendrai sur la symbolique impliquée par ces nombres. « (Li ki », *ibid.*, I, p. 543).

⁷⁶⁶ « Sang ta ki », *ibid.*, II, p. 206. Symbolisme d'inspiration analogue à celui qui veut qu'un fils porte le deuil trois ans, parce que, tout enfant, ses parents l'ont porté dans leurs bras trois ans. Cf. « San nien wen », *ibid.*, II, p. 586. Voir une anecdote dans « T'an kong », *ibid.*, I, p. 159.

⁷⁶⁷ « Kien tchouan », *ibid.*, II, p. 570.

⁷⁶⁸ « Pen sang », *ibid.*, II, p. 548 (cf. « Tsa ki », *ibid.*, p. 184).

⁷⁶⁹ « Tsa ki », *ibid.*, p. 183.

⁷⁷⁰ « T'an kong », *ibid.*, I, p. 215.

⁷⁷¹ « T'an kong », *ibid.*, I, p. 137. Comp. « Pen sang », *ibid.*, II, p. 548.

⁷⁷² « T'an kong », *ibid.*, I, p. 193.

⁷⁷³ « Wen sang », *ibid.*, II, p. 559.

grosseur que la ceinture, laquelle est le cinquième du bandeau de tête ⁷⁷⁴ ; on le dépose pour recevoir les condoléances d'un seigneur, on le porte à la main pour celles d'un grand officier, un homme du moins, car une femme, dans un cas symétrique, le fait tenir par une autre femme ⁷⁷⁵. A la mort d'un seigneur, le fils et sa femme reçoivent le bâton le troisième jour ; dans le groupe de deuil, ceux qui ont rang de grands officiers le reçoivent le cinquième jour et les nobles ordinaires le septième ⁷⁷⁶.

Nature, intensité, quantité, qualité, temps, lieu, rythme, tout est défini et réglé pour chaque chose : toutes parlent un langage concordant. Les moindres incorrections seront sensibles à l'assistance : elle y répondra dans le même langage par une incorrection volontaire. Et, tant est puissant à ce moment le jugement du public, tant est nécessaire l'intervention du réconfort qu'il apporte, cette incorrection aura des effets contraignants. Qu'un geste soit fait par un acteur non qualifié : un assistant qui y répond par un geste pour lequel il n'est point non plus qualifié oblige la famille – même au cas où l'incorrection qu'il blâme était motivée par des intérêts puissants – à revenir à la distribution conventionnelle des rôles de la douleur ⁷⁷⁷. Ce n'est pas assez d'être des signes de valeur objective, de sens clair, les expressions de la douleur s'ordonnent en formules obligatoires qui peuvent servir à enchaîner toute velléité individuelle. La famille éprouvée ne reçoit d'assistance que dans la mesure où sa douleur s'exprime en langage correct et à l'aide des formules [236] exactes, les seules qui, tout de suite comprises, éveillent aussitôt la sympathie. C'est à condition de les employer que l'affligé méritera les condoléances qui le tirent de sa torpeur hébétée et donnent à ses sentiments une forme agissante et une valeur efficace. Il est obligé de faire parler à sa douleur un langage institué, s'il veut, en l'exprimant activement, réparer la perte que son groupe a subie. Et la société, qui a un intérêt supérieur à rétablir l'équilibre interfamilial

⁷⁷⁴ « Sang fou siao ki », *ibid.*, II, p. 754.

⁷⁷⁵ « Sang ta ki », *ibid.*, II, p. 217 et 218.

⁷⁷⁶ *Ibid.*, p. 215, et « Sang fou sseu tche », *ibid.*, p. 703.

⁷⁷⁷ A une cérémonie où ce n'était point le personnage qualifié qui tenait le rôle principal (ceci visible dès l'abord à la place et aux vêtements), un assistant, *Tseu-yeou*, revêt un habit incorrect ; le frère aîné du mort s'inquiète aussitôt ; *Tseu-yeou* insiste en allant prendre une place incorrecte : le frère du mort change alors la distribution des rôles du deuil ; *Tseu-yeou* reprend aussitôt la place qui lui convient. Cette conversation, faite à l'aide des symboles de la douleur, avait eu pour effet de faire changer, contrairement aux vœux du frère aîné, chef de famille, mais de façon conforme au droit, l'héritier d'un grand-officier, ministre de la guerre. Voir « T'an kong », *ibid.*, I, p. 154-156.

rompu par la mort, le surveille et le force de rester fidèle à la symbolique traditionnelle. Les gestes de la douleur ne peuvent être de simples réflexes physiologiques ou psychologiques, désordonnés, individuels, spontanés ; ils sont tout à la fois les rites de cérémonies réglées, les mots et les formules d'une langue systématisée.

*
* *

Procédé rituel et langage : les Chinois ont assez bien compris ce double caractère de l'expression de la douleur ; ce qui leur a permis d'en généraliser l'emploi, d'en surveiller la correction et d'en faire un système qui a sa logique et sa métaphysique, d'en analyser le sens moral et la valeur thérapeutique, et, enfin, d'y retrouver le rôle de l'individu et les droits de l'invention personnelle en matière sentimentale.

Les rites du deuil sont utilisés à titre symbolique, employés en manière de langage dans les circonstances les plus diverses. A la grande fête des récoltes, pour signifier qu'on conduit l'année à sa fin, on revêt des vêtements blancs et une ceinture de chanvre, et l'on porte un bâton de coudrier (petit deuil) ⁷⁷⁸. Pour indiquer qu'une fille mariée est perdue pour sa famille, on laisse les flambeaux allumés trois jours entiers comme dans la maison d'un mort ⁷⁷⁹. S'il y a éclipse de soleil, le roi, qui en est responsable, et s'il y a éclipse de lune, la reine, prennent un vêtement de soie blanche ⁷⁸⁰. Un territoire est-il perdu ? tous les vassaux prennent la coiffure de deuil et se lamentent pendant trois jours dans le temple ancestral ; le seigneur s'interdit la musique ⁷⁸¹. Quand l'armée éprouve un désastre, le seigneur, habillé de soie blanche, pleure devant les magasins. Si un temple brûle, il se lamente pendant trois jours ⁷⁸². Un grand officier dont, après trois représentations, [237] les avis n'ont pas été suivis, doit s'exiler et, arrivé à la fron-

⁷⁷⁸ « Kiao t'ö cheng », *Li ki*, I, p. 596.

⁷⁷⁹ « Tseng tseu wen », *ibid.*, I, p. 429.

⁷⁸⁰ « Houen yi », *ibid.*, II, p. 650, vêtements blancs, comme dans le deuil, mais en soie.

⁷⁸¹ « T'an kong », *ibid.*, I, p. 187.

⁷⁸² *Ibid.*, p. 242.

tière, se lamenter, vêtu de blanc, ne plus se laver de trois mois ni coucher avec sa femme ⁷⁸³.

Une aussi vaste extension de la symbolique du deuil (on pourrait multiplier les exemples) suppose que le langage de la douleur était entretenu dans un haut état de correction par le travail de ces grammairiens que sont les ritualistes : il n'est pas besoin d'insister sur ce point, et il suffira de renvoyer aux chapitres « T'an Kong » et « Tseng tseu wen » du *Li ki*, où l'on pourra voir les ritualistes à l'œuvre, décidant des cas d'espèces, minutieusement, par analogie. Mais il faut insister sur l'esprit de système grâce auquel ils accordèrent la symbolique de la douleur avec l'ordre intelligible de l'univers. Le bâton de deuil, à la mort du père, était rond, car, pour le fils, le père est comme le Ciel majestueux, et le ciel est rond ; pour une mère, le bâton avait le bout équatré, car la mère est semblable à la Terre nourricière et la terre est carrée ⁷⁸⁴. Dans les deux cas, le bâton était noir, et l'on employait, pour les habits du deuil le plus dur, du chanvre femelle parce qu'il a un aspect noirâtre : le noir est la couleur du Nord et de l'Hiver, orient et saison de la mort ⁷⁸⁵. Qui portait ce bâton et cet habit était, de plus, tenu d'avoir un teint noirâtre. Les cheveux étaient divisés en deux parties : on déliait la partie gauche à la mort du père, la droite à la mort de la mère ⁷⁸⁶. La droite est le côté féminin, la gauche le côté masculin. La gauche est significative de l'ordre céleste (la marche du soleil se faisant vers la gauche, étant donné l'orientation chinoise), la droite significative de l'ordre terrestre. Le plus grand deuil durait trois ans : trois est indicatif du tout, et, de plus, par l'addition d'un mois intercalaire, tous les trois ans l'année civile concorde avec l'année solaire. Le deuil de deuxième classe est d'un an : « c'est imiter la Nature », car au bout d'un an « les opérations du Ciel et de la Terre et les quatre saisons ont opéré une révolution complète ». Neuf mois (deuil III) sont aussi un tout qui suffit aux fruits de la terre pour se former et mûrir. Cinq mois (deuil IV) : image des cinq éléments primordiaux qui constituent l'univers. Trois mois (deuil V) font une saison, un tout ⁷⁸⁷. Dans leur variété, les durées des cinq types de deuil expriment, par un [238] symbolisme conforme à l'ordre natu-

⁷⁸³ « K'iu li », *ibid.*, I, p. 78.

⁷⁸⁴ Gloses à « Sang fou siao ki », *Li ki*, I, 771.

⁷⁸⁵ « Kien tchouan », *ibid.*, II, p. 568.

⁷⁸⁶ « Sang ta ki », *ibid.*, II, p. 210.

⁷⁸⁷ « San nien wen », *ibid.*, II, p. 584 et 585. Voir en note la glose de *K'ong Ying-ta*. Cf. « Sang fou sseu tche », *ibid.*, II, 698.

rel, le caractère toujours total d'une douleur qui pourtant est nuancée. Les principales cérémonies se font respectivement aux troisièmes, cinquièmes, septièmes jours et mois après le décès pour un noble, un grand officier, ou un seigneur ; dans leur bouche on place 7, 5 ou 3 coquillages précieux ⁷⁸⁸ ; ces nombres rythment aussi les lamentations et les sauts qu'on fait en leur faveur, ils caractérisent leur rang. La couleur de la dynastie *Tcheou* est le rouge : aussi, en son temps, pare-t-on le corps des morts au soleil levant ; au temps des *Yin* c'était à midi, au temps des *Hia*, le soir, car ces dynasties préféraient, l'une le blanc, l'autre le noir ⁷⁸⁹. La symbolique de la douleur est en accord logique avec l'ordre cosmique, l'ordre social, l'ordre historique. Dans son système elle recèle toute une métaphysique ⁷⁹⁰.

Il a été possible, aussi, d'en dégager une psychologie. L'aspect nettement conventionnel qu'a chez eux l'expression des sentiments a tout de suite amené les Chinois à faire le départ entre cette expression et les faits purement physiologiques ou psychologiques. De purs réflexes leur paraissent caractériser les sauvages : c'est la civilisation (ils disent : le cérémonial) qui nous dicte nos sentiments et nous empêche de nous écarter « comme nous y serions portés » d'un homme mort « qui ne fait plus de mouvement et inspire de l'horreur » ; « elle nous apprend à modérer ou à exciter nos sentiments », et fixe « des degrés et des limites à ces sentiments et à leur expression » ⁷⁹¹. Les idées de convention et d'obligation une fois dégagées, la conscience que les manifestations sentimentales sont des rites efficaces a conduit les Chinois à exposer la théorie que ces manifestations ont pour principe une thérapeutique d'invention sociale. Les manifestations passives de l'état de torpeur commandé par la participation à l'état mortuaire leur sont apparues comme des pratiques homéopathiques. Le fils d'un défunt « avait les reins lésés, le foie desséché, les poumons brûlés : il ne portait à ses lèvres ni eau ni bouillon » ⁷⁹². Ils ont discerné, en revanche, dans les manifestations actives et théâtrales, une purgation des émotions mauvaises, un procédé d'évacuation de la douleur à l'aide d'une gesticulation rythmée : « le fils se dénudait le bras gauche et [239] bondissait afin de calmer son cœur et de diminuer son excitation, en don-

⁷⁸⁸ « Tsa ki », *ibid.*, II, p. 184.

⁷⁸⁹ T'an kong », *ibid.*, I, p. 119.

⁷⁹⁰ L'étude de l'expression de la joie, de la musique, amènerait aux mêmes conclusions. Voir le chapitre « Yo ki » du *Li ki*.

⁷⁹¹ « T'an kong », *ibid.*, I, p. 216.

⁷⁹² « Wen sang », *ibid.*, II, p. 552.

nant du mouvement à son corps » ⁷⁹³. On ne peut dire plus nettement que l'expression des sentiments, tant qu'elle se laisse commander par les conventions sociales, a la valeur d'une hygiène.

Dans l'expression des sentiments, quelle est la part de l'individu ? Quelle est la part de l'invention personnelle dans une technique toute conventionnelle ⁷⁹⁴ ? Elle semble consister d'abord et principalement en une certaine puissance de réalisation, en une énergie dans le jeu, qui donne vigueur et jeunesse à la formule stéréotypée : c'est ce qu'on peut appeler une improvisation traditionnelle, dans laquelle les conventions techniques n'excluent pas la sincérité. Ce mot, qui, pour les Chinois, veut dire que l'on se donne entièrement à ce qu'on fait, revient perpétuellement chez les auteurs, si attentifs d'autre part à montrer le côté conventionnel de l'expression des sentiments ⁷⁹⁵. L'invention individuelle se manifeste encore par la trouvaille de nuances justes : elle est alors le fait d'un raffiné qui utilise avec pureté la technique de la langue obligatoire des sentiments, qui a médité sur le génie de cette langue et qui arrive à la parler avec tant d'élégance qu'elle en devient personnelle. Tel Confucius qui, cinq jours après l'offrande terminale du deuil de sa mère, joua du luth sans se permettre d'en tirer des sons pleins, et qui, dix jours après seulement, prit une ocarina et en tira des sons parfaits ⁷⁹⁶. Tels encore *Tseu-hia*, disciple du maître, qui, se présentant à lui à la fin d'un deuil, reçut un luth et s'excusa de ne point encore arriver à le bien accorder, et *Tseutchang*, autre disciple, qui tout de suite accorda l'instrument ⁷⁹⁷. – Ou bien la [240] même science du langage aide à improviser avec correction dans un cas

⁷⁹³ *Ibid.*, p. 553.

⁷⁹⁴ Un excellent moyen de répondre à la question serait d'étudier le jeu des acteurs et la symbolique du théâtre chinois. Les plus célèbres, les plus grands acteurs chinois sont souvent des enfants incapables de rien savoir des passions qu'ils représentent. La valeur de leur jeu semble tenir à l'entraînement qui leur fait assimiler à fond la symbolique traditionnelle et à une certaine puissance de jeu, à une énergie dans le *rendu* qui sont caractéristiques du jeune âge : bref, à des qualités impersonnelles. Qui étudierait le théâtre chinois pourrait réécrire de façon intéressante le *Paradoxe sur le comédien*.

⁷⁹⁵ Sur ce point, voir « T'an kong », *ibid.*, I, p. 142, une anecdote remarquable et un jugement de Confucius. Voir aussi, *ibid.*, p. 141, une autre anecdote où la *sincérité* dans l'expression du deuil arrache à Confucius un présent de condoléances d'une importance exceptionnelle. Voir encore « Won sang », *ibid.*, II, p. 554.

⁷⁹⁶ « T'an kong », *ibid.*, I, p. 129.

⁷⁹⁷ *Ibid.*, p. 153, manifestations contradictoires, personnelles, d'une obéissance plus ou moins docile aux conventions. La musique est l'expression de la joie, on n'en reprend l'usage, à la fin du deuil, qu'en ménageant les transitions et comme à regret ; mais il faut le reprendre.

d'espèce non prévu par la coutume ⁷⁹⁸. Ce qui rend possible ce type d'invention, c'est le respect même et l'utilisation du conformisme : rompre avec lui n'est pas inventer, mais faire une faute de langage, qui est tenue pour une marque d'insincérité ⁷⁹⁹, quand elle n'est point, avouée cyniquement, la révélation d'un cœur rebelle ⁸⁰⁰. – Enfin l'invention procède en étendant, avec plus ou moins de hardiesse, l'usage des signes de la douleur à des cas où cet usage est abusif d'après le droit strict en retard sur les mœurs ⁸⁰¹. Dans ce cas, l'innovation ne portait plus sur l'expression, mais sur le sentiment lui-même. La réflexion sur de telles espèces entraînait la conscience que la symbolique obligatoire convenait essentiellement aux douleurs authentiquées par le droit, et l'on fut conduit à imaginer, pour les douleurs non encore officielles, une forme d'expression qu'on appela « le deuil de cœur » et qui eut un aspect plus libre et plus spontané.

*
* *

La spontanéité n'apparaît dans l'expression des sentiments qu'au terme d'une évolution : par réaction contre le formalisme premier et le ritualisme développé du langage sentimental, et seulement quand la société est assez instable pour que l'individu perçoive une dissonance entre son idéal et l'organisation sociale. Mais, dans une société stable et qui tient à sa stabilité, ce n'est point l'originalité de l'individu ou même les traditions de famille qui commandent le sentiment et son expression.

Tous les événements qui, alors, donnent matière à une émotion comptant véritablement dans la vie personnelle touchent en même temps l'individu et la société tout entière. Au moment où l'amour, la douleur pénètrent dans une âme humaine, le corps social est témoin de l'union sexuelle ou de la mort qui en sont l'occasion et il participe activement au mariage et au deuil qui affectent sa propre composi-

⁷⁹⁸ *Ibid.*, p. 156, 137.

⁷⁹⁹ *Ibid.*, p. 214, innovation dans les places attribuées aux figurants du deuil blâmée comme outrecuidante.

⁸⁰⁰ *Ibid.*, p. 211, refus cynique de jeûner à la mort d'un parent et d'un seigneur, contre qui on prépare une rébellion. La manifestation négative (refus de jeûner), utilisant la symbolique du deuil, signifie la rupture des liens féodaux-familiaux.

⁸⁰¹ Prolongation du deuil de la mère, le père vivant, *ibid.*, p. 131, le droit justifiera plus tard cette invention ; *ibid.*, p. 113 et 249, attitudes divergentes dans la question du deuil d'une mère divorcée et remariée.

tion et son ordonnance. À chaque crise [241] grave de la vie affective correspond une rupture d'équilibre de la vie sociale.

Toute rupture de l'équilibre social (et celle qui détermine la mort plus peut-être que toute autre) provoque une série d'échanges et de prestations obligatoires, matérielles ou morales. La vengeance du sang apparaît essentiellement comme une mise en scène particulièrement dramatique et violente de ce besoin d'échanges, de la nécessité sentie d'un commerce social particulièrement actif et qui donne de la confiance, qui comporte l'assurance d'une restitution de l'équilibre social. Si la vendetta (et, à un plan supérieur, la guerre) sont des manifestations exaspérées (bien que normales et réglées) de ce besoin primordial, le deuil ordinaire correspond à une ordonnance plus paisible des prestations alternatives – de la série des *potlatchs* – rendues nécessaires par les ruptures d'équilibre en quoi se résout la continuité de la vie sociale.

Successivement, à l'occasion d'une mort qui les frappe, chacune des familles qui composent un groupe social est tenue de convoquer les autres aux rites du deuil. Elle leur en offre le spectacle, non pas comme à un public immobile, mais plutôt comme à un chœur antithétique ; et ce chœur, devant qui les émotions douloureuses doivent se manifester, participe à leur mise en scène, en provoque le jaillissement, en contrôle l'expression, juge du jeu et acteur, intéressé, lui aussi, au succès du drame par lequel la famille éprouvée se purge de l'impureté mortuaire, non point uniquement à son propre bénéfice mais au profit encore de la collectivité. La douleur jaillit devant les condoléances qu'on apporte – qui les apporte rend sensible l'obligation de cette douleur – et elle s'exprime sur le patron de thèmes traditionnels, par des manifestations conventionnelles et obligatoires, à chacun imposées et à tous communes, – car elle n'a d'efficace que si son expression, rituelle, claire autant qu'un signe, immédiatement accessible, met automatiquement en jeu la sympathie. Une douleur, s'il était possible, qui voudrait rester tout intime ou qui réussirait à se traduire en termes libres et spontanés, à l'heure de son choix et selon une formule personnelle, qui, en un mot, ne s'accorderait point tout de suite aux vœux du public, n'entraînerait de ce chef aucune participation et ne rapporterait point du tout de réconfort. Bien plus, elle arrêterait son propre développement et, limitée aux formes les plus passives de l'angoisse, elle perdrait, à ne point se manifester convenablement, les bénéfices d'un exercice actif par lequel elle peut être réglée, disciplinée, expulsée.

[242]

Et c'est pourquoi les gestes de la douleur se sont ordonnés en une suite de rites qui sont aussi un système de signes. Ils constituent une technique et une symbolique ; ils forment un langage pratique qui a ses besoins d'ordre, de correction, de clarté, qui a sa grammaire, sa syntaxe, sa philosophie, et, je dirais aussi, sa morale.

[243]

ÉTUDES SOCIOLOGIQUES
SUR LA CHINE

REMARQUES SUR LE TAOÏSME ANCIEN 802

[Retour à la table des matières](#)

[245]

À une confiance extravagante dans l'antiquité des documents chinois a succédé une mode qui n'est pas moins dangereuse : depuis que l'histoire littéraire a décelé le fait que la rédaction des textes conservés est d'époque relativement basse, on ne résiste guère à la tentation d'inférer que la civilisation chinoise n'a qu'une très faible antiquité. Ce postulat, principalement en matière d'histoire religieuse, conduit à un point de vue d'où les faits risquent fort de paraître en fausse lumière. Le Taoïsme et le Confucéisme sont-ils envisagés comme des doctrines récentes et d'histoire courte ? on risquera de ne prêter à ces grands mouvements religieux qu'une base étroite et artificielle ; on se croira en présence de théories philosophiques qui, transposées en dogmes, seraient devenues les principes de deux religions ; on s'efforcera de montrer leur opposition originelle ; on expliquera par des contaminations leurs points communs.

La disparité est sensible entre les œuvres dites taoïstes (*Taoïsme ancien*) qui datent de l'époque des *Royaumes combattants* (IV^e-III^e siècle av. J.-C.) et les œuvres du *Néo-Taoïsme* sensiblement postérieures à l'ère chrétienne. Les secondes font connaître des croyances et des pratiques religieuses ; dans les premières ne se rencontrent guère que des polémiques philosophiques. Elles portent (plus ou moins) la marque d'une personnalité, et paraissent être le fruit d'une expérience de pensée individuelle. Cette pensée est mystique : la seule pratique religieuse qui semble indiquée dans les ouvrages attribués à Tchouang-tseu et à Lie-tseu est celle de l'extase. Si l'on était en droit de considérer la pensée rigoureuse des *Pères taoïstes* comme l'origine du courant religieux qui se révéla un peu plus tard, il conviendrait de voir dans le Taoïsme. une religion sortie d'expériences personnelles et qui, d'abord spéculative et mystique, se serait vulgarisée et grossie de pratiques superstitieuses. Cette vue ne saurait déplaire à ceux qui, ayant confiance

dans la seule exégèse et soucieux avant tout de marquer le rôle de l'individu, ont le désir de chercher les origines dans la personnalité d'un auteur.

L'extase est-elle le tout du *Taoïsme ancien* ? Faut-il admettre que la religion taoïste a pour principe un certain sentiment du [246] divin éprouvé par quelques grandes âmes à une époque à peine antérieure à l'ère chrétienne ?

C'est peut-être là une hypothèse paresseuse. – Elle sera condamnée si l'on peut montrer que certaines des pratiques superstitieuses du *Néo-Taoïsme* sont des pratiques fort anciennes, et font corps avec un ensemble de faits religieux où la faveur accordée aux procédés extatiques s'accorde avec un ordre de préoccupations à la fois très vives et très permanentes dans les milieux taoïstes d'âges divers.

Tel est le cas du *Pas de Yu* (1).

Il s'agit d'une sorte de danse que les *tao-che* dansent encore de nos jours, quand ils procèdent à des incantations, à des envoûtements, quand ils extériorisent leur âme en vue d'une action magique ; en un mot, quand, pour arriver à un haut degré de puissance personnelle, ils désirent entrer en transes. – Entrer en transes. se dit (2) (*t'iao-chen*) : cette expression peut se traduire par « balloter l'Esprit », mais le mot *t'iao* désigne une espèce de *sautillement*, une démarche tantôt précipitée, tantôt hésitante : le corps de l'opérateur est manœuvré comme un pendule par l'Esprit qui s'est emparé de lui.

Le *Pas de Yu* était pratiqué au début de l'ère chrétienne. On en trouve la définition dans le *Pao-p'ou-tseu*, l'un des plus anciens traités du *Néo-Taoïsme*. Voici la méthode : « *Étant en station correcte* (position de départ) *que le pied droit soit en avant et le gauche en arrière.* – Puis, à nouveau, portez en avant le pied droit ; faisant suivre le pied droit par le gauche, mettez-les sur la même ligne : c'est le premier pas. – Puis, à nouveau, portez en avant le pied droit. Puis, portez en avant le pied gauche, et faisant suivre le pied gauche par le droit, mettez-les sur la même ligne : c'est le deuxième pas. – Puis, à nouveau, portez en avant le pied droit ; faisant suivre le pied droit par le gauche, mettez-les sur la même ligne : c'est le troisième pas. »

La méthode du *Pas de Yu* est formulée dans le *Pao-p'ou-tseu* au 17^e chapitre intitulé (3) : monter (sur les monts), *passer à gué* (les fleuves). Ce n'est pas ici le lieu d'insister : 1^o sur l'importance qu'ont gardée, dans tout le cours de l'histoire chinoise, le rituel de l'ascension ou du passage de l'eau au cours des fêtes saison-

nières ; 2° sur la valeur de pratiques de lustration et d'initiation qui était attribuée à ces rites au temps des anciennes fêtes paysannes. Il suffira de remarquer : 1° que l'emploi du *Pas de Yu* (comme la possession de certaines épées magiques) a pour but d'assurer la domination sur les différents Esprits des Eaux et des Monts (par ex. : les *Tch'e-mei*), et que la possession [247] des célèbres *Chaudrons de Yu le Grand* entraînait exactement la même puissance ; 2° que la démarche traînante, une jambe en arrière, par laquelle on se rend maître des *Tch'e-mei*, génies de la pluie ou de la sécheresse, s'exprime aussi par le mot (4) *wang*, lequel se dit des personnes atteintes de consomption et des sorcières que l'on exposait en plein air aux temps féodaux (ou que l'on brûlait) pour vaincre la sécheresse et obtenir la pluie. On sait que l'exposition d'un prince réalisait les mêmes effets. Le même mot *wang* entre aujourd'hui dans l'expression *wang-yi*, nom des poupées dans lesquelles les sorciers, lorsqu'ils entrent en transes, extériorisent leur âme.

Or, le *Pas de Yu* n'est point une invention du *Néo-Taoïsme*. Il est mentionné par des auteurs qui appartiennent à la même période de l'histoire chinoise que les grands philosophes taoïstes.

Che-tseu (chap. 2) parle du *Pas de Yu* et le définit brièvement : « *Les pas* (de chaque pied) *ne se dépassaient point l'un l'autre* » (5), ce qui s'accorde parfaitement avec la formule du *Pao-p'ou-tseu*.

Che-tseu ne présente point le *Pas de Yu* comme une pratique magico-religieuse ; il le présente comme une caractéristique physique de Yu le Grand, fondateur de la première dynastie royale. De même, Lu Pou-wei (chap. 20) emploie, à propos de Yu, la formule (6) « ses pas ne se dépassaient point l'un l'autre ».

Cette formule stéréotypée s'impose aux écrivains de la période des *Royaumes combattants* quand ils décrivent des travaux qui valurent à Yu le Grand d'être un fondateur de dynastie. Yu traînait la jambe à force d'avoir travaillé (7) pour le bien de l'Empire. C'est un fait remarquable que ces grands labeurs aient ainsi déterminé chez lui une maladie nommée (8) (Che-tseu, chap. 2) que l'on décrit comme une espèce d'hémiplégie, une paralysie partielle causée par la consomption, le dessèchement (9) d'une partie du corps.

Plus remarquable encore est le fait que T'ang le Victorieux, fondateur de la deuxième dynastie, était atteint de la même maladie. Mais voici le fait capital :

Siun-tseu, dans la même phrase où il nous dit que l'Ancêtre des Chang était hémiplégique, nous apprend que l'Ancêtre des Hia était *sautillant* (10) (*t'iao*).

Le *Pas de Yu* ne se distingue point des danses qui provoquent l'entrée en transe des sorciers (*t'iao-chen*). La consommation, la démarche traînante, la danse sautillante, la transe extatique sont des faits liés, et on les rencontre dans les légendes relatives à la fondation des dynasties. La danse extatique fait partie des procédés par lesquels s'acquiert un pouvoir de commandement [248] sur les hommes et sur la Nature. On sait que ce Pouvoir régulateur, *dans les textes dits taoïstes comme dans les textes dits confucéens*, se nomme le *Tao*. Le *Tao*, chez les *Pères taoïstes*, sert à nommer le Principe premier de réalisation. L'extase des penseurs taoïstes vise à créer une communion avec le *Tao*. Cette intime pénétration confère à l'extatique des pouvoirs indéfinis qui lui permettent d'agir sur toutes choses sans intermédiaire, par une action d'esprit à esprit.

Dans un ouvrage, actuellement à l'impression, sur les *Danses et légendes de l'ancienne Chine*, je pense prouver que les thèmes du sacrifice et de la danse des Héros Fondateurs sont le centre des mythes politiques (plus ou moins décomposés et plus ou moins reconstruits) qui ont fourni aux auteurs des IV^e et III^e siècles la masse des centons qui servent à illustrer leurs théories. Ces centons, ces thèmes, ces mythes correspondaient à une tradition religieuse encore vivante à l'époque des *Royaumes combattants*. C'est d'elle que se sont inspirés les écrivains qui furent considérés plus tard (quand on les classa par Écoles et qu'on définit l'Orthodoxie) comme les patrons du Confucéisme ou du Taoïsme.

Confucéens et Taoïstes se sont servis de ces thèmes pour édifier une théorie du *Prince* ou du *Sage*. Les Confucéens ont insisté sur l'aspect moral du Pouvoir régulateur : le Prince agit sur le monde par sa moralité. Les Taoïstes ont retenu l'ensemble des recettes magico-religieuses : on sait le rôle que jouent dans les œuvres de Tchouang-tseu et de Lie-Tseu – il y a quelque abus à les prendre pour de simples philosophes mystiques – les tours de sorcellerie et les armes-fées. Mais, chez ces penseurs, le Sage, s'il dispose de toutes les recettes qui servent à créer une puissance personnelle, recourt principalement aux exercices extatiques. Qui peut agir d'esprit à esprit professe le mépris des moyens matériels.

Ni Tchouang-tseu, ni Lie-tseu ne parlent du *Pas de Yu*. – Ce thème est lié chez Che-tseu à un autre thème dont on pourrait montrer qu'il a une origine rituelle

voisine : par suite de ses Labeurs, poils et ongles ne poussèrent plus sur les mains et le corps de Yu le Grand. Tchouang-tseu et Lie-tseu conservent ce thème à titre de fait historique, mais c'est pour se moquer du Héros présenté par les Confucéens comme un monarque matériellement actif. L'extase qu'ils préconisent, ils prétendent l'obtenir par des moyens moins matériels que la Danse. Mais leur Sage a beau être supérieur à toute activité matérielle, il n'en est pas moins présenté comme possédant la *meilleure Politique*.

[249]

Si le Taoïsme avait été d'abord et essentiellement une pure doctrine mystique, on s'expliquerait mal le rôle qu'il a joué au début des dynasties impériales, par exemple, sous les Ts'in et les Han. Il n'est pas douteux qu'il détenait des prestiges dont avait besoin un pouvoir nouveau et qu'il se préoccupait avant tout d'en proposer l'emploi.

Les faits relatifs au *Pas de Yu* nous montrent que le Taoïsme a emprunté ces prestiges à un fond religieux où puisèrent aussi, mais dans un autre esprit, les Confucéens. Sous la politique à prétentions de morale positive, comme sous le mysticisme des penseurs de l'une ou de l'autre École, on peut retrouver (non par l'histoire littéraire, mais par l'analyse des faits) une tradition religieuse commune. Et il apparaît que les *Pères du Taoïsme* ne doivent pas être pris pour les fondateurs du mouvement religieux dit taoïste. Bien plus, il est vraisemblable qu'ils sont en marge de ce mouvement, – à peu près, pourrait-on dire (si toute analogie n'était trompeuse), comme les gnostiques sont en marge du mouvement chrétien. – Une étude des formes anciennes du Taoïsme aura plus de chances d'aboutir si elle se fonde sur la comparaison des traditions néo-taoïstes et des traditions féodales communes que si elle se borne à l'analyse des œuvres littéraires qu'on dit représenter le *Taoïsme ancien*. Ces œuvres sont relativement récentes ; il n'est pas dit que le courant de pensée taoïste ne remonte pas à une antiquité très reculée. L'importance de la magie des métaux dans le Taoïsme et l'importance des mythes techniques dans les légendes politiques semble le démontrer. – On ne peut pas isoler le *Pas de Yu* des Chaudrons de Yu ou de ceux de Houang-ti.

[251]

ÉTUDES SOCIOLOGIQUES
SUR LA CHINE

L'ESPRIT DE LA RELIGION CHINOISE 803

[Retour à la table des matières](#)

[253]

Si l'on veut se faire une idée un peu précise de l'attitude propre aux Chinois à l'égard des phénomènes religieux, il est nécessaire de partir de l'histoire. Celui qui voudrait se tenir aux croyances actuelles, aveuglé par une poussière de faits incohérents ou contradictoires, n'aurait aucun moyen d'en discerner la valeur relative. Il risquerait d'accepter trop vite des classifications médiocrement positives. Les observateurs, selon leurs préjugés personnels, déclarent, tantôt que les Chinois sont le peuple le plus superstitieux du monde, tantôt qu'ils sont dépourvus de véritable esprit religieux. Tous disent que la Chine possède trois Religions. Il est hors de doute qu'il ne s'agit point de trois confessions, même conçues comme à demi hostiles ou comme à demi alliées. Il existe des réguliers bouddhistes ou taoïstes ; sauf exceptions sans portée, un indigène n'est un sectateur ni de Confucius, ni de Lao-tseu, ni du Buddha. C'est arbitrairement que l'on affirmera : les Chinois, dans leur ensemble, pratiquent à la fois les trois Religions, – ou que l'on dira : ils n'en pratiquent réellement aucune.

L'histoire peut, au premier moment, renforcer l'impression de confusion. Il n'est pour ainsi dire pas de religions qui n'aient, à un certain moment, réussi en Chine. Manichéisme, Nestorianisme, Judaïsme, Mahométisme, Catholicisme, y ont connu des jours de succès et, plus que toute autre religion importée, le Bouddhisme a su s'y établir. Cette constatation nous livre un premier fait, savoir : l'extrême curiosité qu'ont les Chinois pour les nouveautés, en particulier pour les nouveautés religieuses. Un deuxième fait et non moins important est le caractère superficiel de cette curiosité. La plupart des religions importées ont subi la persécution. Il ne semble ni qu'elles en aient tiré profit, ni que leur disparition ou leur insuccès relatif s'expliquent par le combat livré contre elles. Pour une bonne part, la fortune d'une religion nouvelle apparaît comme un phénomène de mode intel-

lectuelle. Mais plus encore qu'à la curiosité et à la mode, les nouveautés religieuses sont dues au réveil d'un esprit de secte qui demeure souvent à l'état latent. L'histoire du Bouddhisme chinois est celle d'un pullulement de sectes. Celle du Taoïsme (quand on pourra l'écrire) sera, *sans doute*, celle d'une succession [254] de renouveaux. Une donnée de premier intérêt est fournie par l'allure discontinue de l'histoire religieuse. Certains besoins peuvent demeurer longtemps inactifs ; brusquement, dans certains milieux, ils deviennent impérieux.

Le même aspect de discontinuité est sensible dans les consciences. L'histoire fait surtout apparaître l'intermittence de l'esprit mystique dans la collectivité. L'observation révèle les hauts et les bas du besoin de conformisme : ce besoin, fondamental et pourtant instable, dépend strictement de l'ambiance. Il ne s'agit pas seulement de dire qu'un Chinois sera plus ou moins attentif à se conduire d'après les rites selon qu'il agira dans tel ou tel milieu : le penchant à la pensée orthodoxe et à l'action rituelle peut fléchir jusqu'à révéler un fond de dispositions anarchiques. Il y a dans le Chinois le plus agnosticien ou le plus conformiste un anarchiste et un mystique latent. Si l'on voulait définir l'attitude religieuse d'un individu, la définition ne vaudrait que pour un instant de sa vie. Ceux qui font consister la religion dans des croyances fermes, définies, systématisées, constantes, ceux même qui acceptent de la réduire à un corps d'observances imposées par des sentiments d'une intensité ou d'une valeur spéciales, ont le droit de dire que les Chinois sont superstitieux ou positifs, ou plutôt les deux à la fois, mais qu'ils ne sont pas religieux. Ils pourraient, mieux encore, soutenir à partir des mêmes postulats qu'il y a eu en Chine une multiplicité de sectes religieuses, un amas de phénomènes religieux, mais qu'il n'y a pas de religion chinoise.

La discontinuité est éclatante dans l'histoire religieuse de la Chine comme dans la conscience religieuse des Chinois : ce n'est sans doute point là un trait spécifique, mais il n'a nulle part plus d'importance. Il s'ensuit que, plus que partout ailleurs, seule l'histoire, où s'enregistrent dans de grandes courbes les mouvements de la conscience collective, peut donner à sentir la valeur relative des divers faits religieux.

De toutes les données historiques, la plus immédiatement significative peut sembler d'abord contradictoire. Laissons de côté la mythologie bouddhique, dont les principes d'organisation ne sont point indigènes, et considérons seulement le panthéon de ce qu'on appelle les religions taoïste et confucéenne. Bien que dans la

première apparaissent surtout des tendances mystiques et dans la seconde des préoccupations de morale positive, dans l'une comme dans l'autre, les Dieux foisonnent ; mais ni l'une ni l'autre ne possède une mythologie organisée.

Les Dieux chinois ont, plutôt qu'une existence proprement [255] mythologique, une pure existence nominale. Pendant la période impériale (depuis la fin du III^e siècle avant J.-C.) les Dieux nouveaux abondent. Qu'ils émanent de la volonté impériale, ou qu'ils sortent d'une secte, même réduite à un maître et à quelques disciples, ils sont des créations sociales, mais créations d'une société dont l'activité religieuse est plutôt d'ordre pratique que d'ordre intellectuel. Tout dieu n'est que l'emblème verbal du geste rituel ou de l'effusion mystique. Il n'existe qu'au moment où le culte et l'extase le crée bon. Même lorsque les dieux ont une durée historique, ils ne représentent rien de plus qu'une collection de minutes d'activité religieuse. Ils ne dépassent le stade du geste verbal que pour devenir des rubriques de catalogues et posséder seulement la réalité propre aux concrétions littéraires. Ils n'arrivent point à acquérir de personnalité, du moins de personnalité qui soit d'un caractère plus concret que celle qui résulte d'un nom ou d'un emploi. Ils n'ont pas une existence indépendante du culte. Ils ne dominent ni le culte, ni le fidèle. Ils n'ont rien en eux qui attache la pensée et qui excite l'imagination, rien qui exige une commémoration continue, une vénération permanente. Ils n'occupent ni la conscience, ni la vie. Ils paraissent et s'évanouissent. Ils ne sont que des moments du sacré – aussi peu individualisés que possible.

Pendant la période féodale (? – III^e siècle av. J.-C.), l'adhérence du dieu et des manifestations cultuelles paraît étroite, si l'on se fie à la tradition littéraire rituelle ou historique. Le dieu du Sol n'est que l'objet du culte célébré sur l'autel du Sol : culte, autel et dieu ont même nom. Cependant le Dieu est anthropomorphe et porte le nom d'un Héros. Ceci semble d'abord une simple superfétation évhémériste. Observons toutefois que le culte est local – qu'il est la propriété d'un groupe social défini – que, dans les cérémonies, le dieu est représenté par un parent ou un vassal du chef de culte – et qu'enfin sa substance doit être nourrie à l'aide d'essences qui conviennent aussi à ses fidèles. Les caractères uniformes du sacré apparaissent seuls : ils recouvrent pourtant, chez les Dieux féodaux, des traits spécifiques et des individualités. La tradition vivante, que l'on peut atteindre par-dessous la tradition littéraire, montre en effet qu'il a existé (à un certain moment de l'âge féodal) des mythologies qui furent en concurrence, des figures divines qui eurent des

aventures propres, qui luttèrent les unes contre les autres, qui eurent enfin une histoire individuelle avant de s'uniformiser. Les Dieux, les Héros, les Grands Ancêtres, les Patrons féodaux datent sans doute de la période créatrice où se fit la révolution aristocratique [256] dont dérive la Chine féodale. Cette révolution paraît être de date ancienne et de succès rapide et brusque. Bientôt dans le monde des Dieux comme dans celui des Hommes, on voit les emblèmes personnels disparaître derrière les insignes protocolaires. Les attributs des Dieux et des Chefs marquent des degrés dans une hiérarchie abstraite de sacrés plus ou moins puissants plutôt que divers et spécifiques.

Le mouvement dont sortirent l'organisation féodale et les commencements de la vie urbaine affecta faiblement, autant qu'on en peut juger, les milieux, ruraux. Les croyances paysannes sont le fond stable de la religion chinoise. Elles s'expriment globalement dans un sentiment profond d'autochtonie, dans un complexe d'émotions riches, obscures, indémêlables qui, traduit en termes intellectuels, correspond à l'idée d'un lien absolu d'appartenance entre l'homme et sa terre maternelle. Ce sentiment, parce qu'il est concret au maximum, présente quelque chose d'indivisible et ne se prête pas aux jeux d'imagination dont peut sortir une mythologie. En fait, les cœurs paysans sont attachés, selon les âges, à des Lieux Saints ou à des centres de culte sans que jamais soient conçus distinctement des dieux, ou, si l'on veut, sans qu'existe autre chose que des dieux du lieu et de l'instant. Tout le divin entre dans l'émotion religieuse qu'éveille chacun des dieux. La distance est faible entre ces dieux fugitifs et pleins qui naissent incessamment de l'imagination populaire et les Panthées qui sont les créations, abstraites et vides, de la spéculation scolastique ou mystique. Ni les uns ni les autres n'ont de réalité hors de l'instant : aucun n'a une personnalité, une histoire, une légende développée.

Monothéistes, déistes, polythéistes, panthéistes : ces mots ne sauraient avoir en Chine qu'une application incertaine et vague. Les dieux sont innombrables. Aucun n'a de réalité propre. Tous savent s'imposer à un moment du temps. Ils emplissent le monde. Ils ne le régissent pas. Chacun peut inspirer un instant de ferveur. Nul ne domine la vie consciente. Qu'ils prennent vie au moment des fêtes et des pèlerinages, qu'ils servent d'emblèmes à un rite traditionnel ou à un culte savant, ou qu'ils existent à titre de rubriques et soient les insignes d'une méthode d'effusion mystique ou d'un type d'intuition scolastique, ils ne sont que des fulgu-

ractions du sacré, d'un sacré dans lequel baigne la vie entière et qui ne cesse jamais d'être immanent.

L'imagination chinoise paraît manquer d'âpreté et de profondeur : elle ne doue pas ce qu'elle crée d'une puissance de vie qui en impose. Il est clair que son domaine est moins le [257] mythe que le conte : plus précisément, son domaine (au moins depuis le temps héroïque des origines féodales) est, non pas l'épopée ou le drame, mais le roman historique. Elle n'a que faire de dieux vivant hors du temps, hors du monde, ou même dans un passé révolu. Elle ne se soucie que d'apparitions divines, datées, localisées. Elle prête aux êtres divins un air vulgaire, terre à terre, raisonnable. Tel est le principe de cet anthropomorphisme particulier aux Chinois, qui fait dire d'eux qu'ils croient aux esprits et ne croient qu'à des esprits.

Chez les Chinois, l'imagination religieuse est prête à tout instant à créer, si je puis dire, des individuations divines, sans personnalité, espèces d'images génériques du sacré, formelles, vides, stéréotypées, sans relief ni consistance, et, partant, toujours réductibles les unes aux autres. – De même que les dieux foisonnent en Chine et qu'il n'y existe pour ainsi dire pas de mythologie, de même les sectes et les écoles ont pullulé, sans que jamais rien se soit édifié qui ressemble à une grande confession. De même encore, l'histoire religieuse est faite de querelles scolastiques, et jamais un dogme, au sens fort et précis du mot, n'a été élaboré : jamais un système défini de croyances ne s'est imposé rigoureusement. Si l'on peut dire, en gros, que le Confucéisme représente une façon d'orthodoxie, on doit affirmer, en revanche, qu'il n'y eut, en aucun temps, des orthodoxes purs. La pensée religieuse est toujours caractérisée par une tendance au syncrétisme – par une curiosité molle à l'égard des nouveautés – par un attachement à la tradition où l'inertie l'emporte sur la conviction – par une inaptitude aux conceptions précises, aux adhésions profondes, aux partis-pris violents qui occupent entièrement les âmes. À l'absence de besoins dogmatiques correspond l'absence de toute disposition à remettre à un clergé le soin des choses religieuses. Il a existé de petites chapelles bouddhistes ou taoïstes ; mais l'organisation ecclésiastique a toujours été réduite à peu de choses, et jamais un clergé séculier ne s'est occupé de diriger la conscience des fidèles. Parler d'un clergé ou d'une Église confucéens est un pur contre-sens. Les dieux de la Chine ne sont transcendants que dans la mesure où le sacré est toujours transcendant par rapport au profane. Mais, en Chine, le sacré et le profane ne se sont jamais approprié de domaine strictement séparé. Ce n'est pas assez

dire que l'un joute l'autre : c'est par l'effet des circonstances que le même acte s'accompagnera d'émotions religieuses ou sera accompli dans un esprit positif. On sait que certains missionnaires ont vu dans le culte des ancêtres une pratique innocente, et certains autres des manifestations dangereuses [258] de la « superstition ». Les uns et les autres avaient tort ou raison, selon les cas : pour le même individu ce culte est tantôt (ou même à la fois et dans un dosage imprévisible) une pure commémoration des traditions familiales ou l'occasion d'émotions mystiques. Il n'y a pas en Chine un règne séparé du divin. Il n'y a pas un monde des Dieux superposé au monde des hommes. Il n'y a point de domaine auquel on ait à préposer un clergé.

Tout acte intéresse à quelque degré des forces religieuses ; il n'y en a aucun qui en intéresse de façon singulière et très fortement. Dans tous les cas, il suffit, pour agir convenablement, de se conformer à une formule. La conscience religieuse se sent en règle dès qu'elle obéit à une symbolique consacrée. Normalement, l'esprit religieux se confond avec l'esprit social, je veux dire avec le sens du conformisme. Celui-ci consiste dans l'emploi d'une symbolique traditionnelle et de gestes rituels qui assurent d'abord l'ordre intérieur. Cette disposition peut ne s'accompagner que d'une foi très vague. Elle s'accompagne, chez quelques lettrés raffinés, sorte de sacrifice personnel, du sentiment d'une adhésion librement consentie aux lois de la Nature. Une adhésion intégrale de l'individu à ces lois (ainsi se définit la vertu de sincérité) paraît nécessaire au maintien de l'Ordre cosmique. La notion de l'Ordre est une conception métaphysique, espèce de dogme concret, dont l'intuition correspond à une émotion religieuse délicate et profonde. A l'égard de l'Ordre, à l'égard de cette façon de Providence constituée par le sacrifice des volontés individuelles, Confucius avait des élans de foi : il la concevait comme une sorte de Communion des Sages d'où émanait, réalité semi-concrète, un Pouvoir résidant dans l'âme de certains Élus. L'action régulatrice de ce Pouvoir s'étendait aux hommes comme aux choses.

La même notion de l'Ordre (*Tao ou Tao-tö*) se retrouve dans la pensée des sages dits taoïstes. Mais tandis qu'un Confucéen la réalise par un travail délicat de la conscience morale et par un dépouillement raisonné de l'égoïsme individuel, le Taoïste la conquiert, dans un élan mystique, par un renoncement plein d'ambition. Il veut satisfaire un idéal de puissance personnelle, tandis que le Confucéen a d'abord en vue la collectivité humaine. Le Taoïste songe avant tout à un accrois-

sement de sa propre personnalité. Cet accroissement est obtenu par l'extase, par laquelle l'individu, en se dépouillant de toute limitation, s'exalte plutôt qu'il ne s'évanouit. Les méthodes pour provoquer l'extase ne diffèrent guère des recettes qui font acquérir diverses sortes de puissance. L'effusion mystique est le but suprême parce [259] qu'elle procure une puissance omnivalente de réalisation. Cependant toute puissance particulière mérite d'être recherchée comme une approximation du Pouvoir régulateur. Toutes les recettes techniques, tous les procédés d'action efficace peuvent servir à constituer la Vertu du Maître taoïste. Il est un ascète. Il est aussi un savant et un magicien.

Les Confucéens sont considérés comme les représentants de l'orthodoxie, et l'Histoire tend à présenter le Taoïsme comme la doctrine de sectes et de penseurs dont les inventions hérétiques auraient menacé de gâter les saintes traditions. J'admets, pour ma part, que le Confucéisme est une sorte de Réforme. Cette Réforme rejeta toutes les préoccupations technico-magiques pour mettre au premier plan la morale et la politique. Elle tendit à considérer l'idée de l'Ordre régulateur seulement sous son aspect éthique et humain. La victoire lui fut assurée dès les environs de l'ère chrétienne. Depuis, la vie religieuse est, en Chine, dominée, en *temps normal*, par la pratique d'un conformisme accompagné – *très inégalement* et selon les circonstances – d'émotions religieuses, parfois assez vives. Le Taoïsme se borne, à l'ordinaire, à fournir des thèmes spéculatifs à des savants, des méthodes d'extase à des mystiques, des recettes magiques aux gens dans l'embarras. Mais il a présidé, à de certaines heures, à des réveils religieux brusques et rapides. La Chine, gagnée à l'orthodoxie confucéenne, a connu de nombreux renouveaux taoïstes. On pourrait dire que, dans tout Chinois, fût-il le plus déterminé Confucéen, un Taoïste sommeille, si l'on entendait par là que, dans toutes les occasions où un manque d'équilibre affecte suffisamment l'individu pour que l'ordre intérieur ne puisse être tout de suite rétabli par l'effet bienfaisant des préceptes de la symbolique traditionnelle, le Chinois a tendance à essayer une solution mystique. On n'a pas l'impression que ces crises fugitives correspondent à des drames de conscience ni qu'elles laissent des traces profondes. Malgré des sursauts brusques et qui peuvent être saisissants ou terribles, la vie religieuse du Chinois moyen est une vie paisible. Il en est de même de la vie religieuse de la Nation, Elle manque d'âpreté.

La croyance qui domine toutes les autres, est celle d'une étroite solidarité entre l'ordre moral et l'ordre naturel. Les Confucéens ont insisté sur la valeur prédominante de l'éthique. Pour eux, c'est dans l'ordre moral que se trouvent les lois véritables. On pourrait se demander si ce postulat résistera à l'introduction en Chine des sciences occidentales et à la diffusion de l'esprit scientifique. Tant que les Chinois ne verront dans [260] les sciences qu'une collection de recettes efficaces, il n'y aura lieu à aucun changement. Quant à opposer science et religion, la question n'a pour eux point de sens : ils n'ont jamais considéré l'homme ni l'âme (dans la mesure où ils ont une idée de l'âme) comme des domaines réservés. L'idée que les lois sont de nature identique dans l'ordre humain comme dans l'ordre naturel offre de merveilleux avantages pour faciliter les accommodations. Il y a peu de chances que les Chinois réalisent les postulats métaphysiques des sciences plus fortement qu'ils n'ont réalisé les entités religieuses. Ils continueront sans doute à se satisfaire d'un pragmatisme synchrétique en ajustant doucement au goût du jour leur symbolique séculaire. On imagine difficilement que l'effort des propagandistes des religions étrangères ou de nouveaux réveils sectaires, toujours possibles, modifient sérieusement ces dispositions profondes. Un certain manque d'âpreté et de décision dans la vie imaginative, un mélange singulier de pragmatisme un peu mou et de rationalisme facile à satisfaire, semblent interdire aux Chinois les conceptions et les réalisations religieuses qu'inspire une foi intransigeante, ambitieuse, capable de créer comme de détruire. La religion (je serais tenté d'ajouter : pas plus que la pensée spéculative) n'est point devenue, en Chine (et n'a guère de tendances à y devenir), une *fonction distincte* de la vie collective.

[261]

ÉTUDES SOCIOLOGIQUES
SUR LA CHINE

LA DROITE
ET LA GAUCHE
EN CHINE 804

[Retour à la table des matières](#)

[263]

Je m'excuse d'abord auprès de ceux que le titre de ma communication a pu tromper et que la communication va décevoir. Il ne s'agit pas de la gauche à de la droite au sens politique du mot. Dieu merci, je ne me chargerai pas d'expliquer la politique chinoise. Il sera bien suffisant de dire ce que peut être en Chine la mythologie de la Droite et de la Gauche.

Les faits que j'ai à exposer sont assez compliqués ; je m'en excuse. Si j'ai choisi ce sujet, c'est parce que Henri Lévy-Bruhl m'a demandé cette communication un peu impromptu ; c'est aussi parce que cela me permettait de rappeler le beau travail de notre regretté Hertz sur la prééminence de la main droite.

Dans cette étude, Hertz indiquait, deux thèses. La première avait une certaine direction physiologique : elle tendait à expliquer la prééminence de la main droite, au point de vue physiologique, par des raisons d'ordre social ; la seconde thèse, plus générale, avait trait à la classification des faits religieux. Hertz postulait une opposition absolue entre la Gauche et la Droite, opposition analogue, selon lui, à celle du pur et de l'impur qu'il considérait comme plus essentielle que celle du sacré et du profane. La droite et la gauche s'opposent absolument comme s'opposent ce qui est *droit* et ce qui est *sinistre*, ce qui est bon et ce qui est mauvais : c'est là une opposition diamétrale. Aussi Hertz, à ce sujet, parlait-il de polarité religieuse.

Les faits chinois n'apportent rien d'intéressant sur la partie physiologique de la thèse de Hertz ; je la laisserai de côté. Tout au plus pourrais-je vous dire que si les Chinois sont droitiers, cela peut tenir à la raison même que Hertz indiquait : les Chinois sont droitiers *obligatoirement* – du moins à certains points de vue.

Mais ce qui peut rendre, leur cas intéressant, c'est que *si les Chinois sont droitiers, la Gauche est pour eux le côté honorable*. Hertz avait indiqué la difficulté dans son travail. Sans traiter la question, trop compliquée, il avait simplement suggéré l'idée que la Chine ayant une civilisation agricole, c'était peut-être dans la technique agricole qu'il fallait chercher la raison du fait que, tout en étant droitiers, les Chinois préféraient la Gauche.

En fait, s'il y a des raisons techniques à la préférence (du reste limitée) des Chinois pour la Gauche, ces raisons semblent [264] devoir être cherchées non pas peut-être dans la technique agricole, mais dans la technique militaire.

Le point où le cas chinois présente un certain intérêt est relatif à la mythologie de la Droite et de la Gauche : cette dernière est préférée à la Droite, mais la Droite n'est pas néfaste absolument, ni la Gauche toujours faste. On ne retrouve pas en Chine l'opposition diamétrale ou la polarité dont Hertz parlait.

Les Chinois attribuent à la Gauche et la Droite des valeurs inégales, selon les cas, mais toujours comparables. Il ne s'agit jamais d'une prééminence absolue, mais plutôt d'une alternance. Ceci tient à un certain nombre de caractéristiques de la civilisation et de la pensée chinoises. Il n'y a rien d'abstrait dans les catégories chinoises : on y chercherait vainement des oppositions diamétrales, telles que celle de l'Être et du non-Être. L'Espace et le Temps sont conçus comme un ensemble de domaines ayant chacun leurs convenances : au lieu d'oppositions absolues, on ne constate que des corrélations, et, par suite, on n'admet ni indications, ni contre-indications formelles, ni obligations absolues, ni tabous stricts. *Tout est affaire de convenances, parce que tout est affaire de congruences.*

Le problème de la Droite et de la Gauche ressortit d'une question très générale qui est celle de l'*Étiquette*. En Chine, l'étiquette commande à la fois la cosmographie et la physiologie. En elle s'exprime la structure du monde – qui ne diffère point de la structure de l'individu ; l'architecture de l'univers et celle de l'individu reposent exactement sur les mêmes principes. Ce sera donc l'anatomie du monde qui expliquera la prééminence alternative de la Droite et de la Gauche.

Je partirai des faits les plus simples. Les représentations relatives à la Droite et à la Gauche sont strictement obligatoires. Elles sont affaire de rites, c'est-à-dire qu'elles entrent dans un ensemble de règles imposant aux individus leurs attitudes, leurs gestes, toutes leurs façons d'être et de se conduire.

La première de ces règles ou attitudes rituelles est en faveur de la Droite. La main droite est la main du manger. Notons ici une indication en faveur de la thèse de Hertz : dès que les enfants sont capables de saisir les aliments, *on doit* leur apprendre à manger de la main droite. Il y a donc une éducation de la droite, qui a pour but de lui attribuer une certaine prééminence. – Cette éducation porte d'abord sur les gestes relatifs à la nourriture. Sur le fait que la droite est la main du manger, une confirmation précieuse nous est apportée par le nom que les Chinois donnent à l'index : l'index n'est pas le doigt du montrer (d'ailleurs, il est [265] dangereux et défendu de montrer), c'est le doigt du manger. On trempe l'index dans la sauce, et, pour goûter, on suce ce doigt.

Voici, en revanche, une indication qui paraît aller en sens contraire (nous sommes dans le domaine de l'étiquette, c'est-à-dire de la complication). Quand les enfants grandissent, on leur apprend à saluer. Le rituel du salut diffère pour les garçons et pour les filles. Les garçons saluent en couvrant la main droite avec la main gauche : ils *cachent* la droite et présentent la gauche pour saluer. Les filles, au contraire, non moins obligatoirement, saluent en couvrant la main gauche avec la main droite.

On aperçoit déjà que la Gauche et la Droite entrent dans ce grand système de classification bipartite, qu'est la classification par le Yang et le Yin : la gauche est *yang*, elle appartient au mâle ; la droite est *yin*, elle appartient à la femelle. Le yang et la gauche sont mâles, le yin et la droite sont femelles.

Mais le rituel du salut va nous mettre en présence d'une nouvelle complication. En temps de deuil, les hommes saluent à la manière des femmes, c'est-à-dire qu'en ce cas, ils ne présentent pas la main gauche, mais la droite : la main droite doit alors recouvrir et cacher la gauche. Il se produit une inversion, la gauche allant avec le faste et la droite avec le funeste. – Un autre rite de salut et d'hommage consiste à se découvrir les épaules, ou, plus exactement, à se découvrir une épaule. Lorsqu'on va recevoir un châtiment, on découvre l'épaule droite, et lorsqu'on assiste à une cérémonie joyeuse, on découvre l'épaule gauche. Ici encore, et dans un certain nombre de cas du même genre, la Gauche est le côté faste, tandis que la Droite est le côté néfaste.

Passons maintenant à un autre rituel, à celui du présent. Les choses vont aller en se compliquant. D'une façon générale, on donne à gauche et l'on prend à droite.

D'où un usage juridique ; quand deux personnes font un contrat, elles partagent une fiche, une taille ; la moitié gauche est gardée par celui qui a barre sur l'autre, par le créancier ; la moitié droite est à celui sur lequel on a barre, au débiteur. Ici encore, c'est la Gauche qui a la prééminence. – Lorsqu'il s'agit de présents consistant en choses vivantes, le rituel est très compliqué et l'on tend à l'expliquer par des raisons de commodité, qui sont, en fait, inopérantes. – On doit présenter, en les tenant avec une laisse et en donnant cette laisse (car c'est en donnant la laisse qu'on passe la possession), les moutons, les chevaux, les chiens, et les prisonniers de guerre. Pour les moutons et les chevaux, le donateur doit tenir la laisse de la main droite parce que (explique-t-on) les moutons [266] et les chevaux sont des animaux inoffensifs. Pour donner un chien, qui peut mordre, il faut avoir la droite libre, prête à la défensive : on tiendra donc la laisse de la main gauche. La raison est la même, dit-on, dans le cas des prisonniers de guerre. Mais il est difficile de croire, que le motif de commodité, invoqué soit la raison véritable. En effet, les prisonniers de guerre que l'on donne, en les tenant par la main gauche, sont des gens à qui l'on a coupé, ou à qui l'on va couper, l'oreille gauche. Sans doute, le rituel s'inspire-t-il de raisons complexes que dominent certaines conceptions religieuses.

Certains des faits les plus importants de l'étiquette de la Gauche et de la Droite appartiennent au rituel du serment. On connaît deux façons de prêter serment. Il y a d'abord le serment par la paumée. Ce serment (qu'on symbolise dans l'écriture par l'image de deux mains *droites*) se fait en serrant les mains droites. La droite, en ce cas, paraît prédominer. On pourrait penser qu'elle prédomine parce qu'elle est faste. Mais il faut regarder les faits de plus près. Le serment par la paumée est un serment de compagnonnage conjugal ou militaire. Il correspond à une pacification après vendetta. Aussi semble-t-il, le plus souvent, complété par une cérémonie d'alliance sanglante, le *sang* étant pris au bras *droit*. – Or, dans le second type de serment, c'est la gauche qui l'emporte. Lorsqu'on jure face aux dieux, serment solennel, valable en justice, on doit emprunter un peu de sang à la victime. Ce sang doit être pris près d'une oreille qui est, obligatoirement, l'oreille *gauche*. Le sang sert à oindre les lèvres ; on le renifle (et parfois, au lieu de le tirer l'oreille de la victime, on le fait couler du nez du jureur). Les faits diffèrent de ceux qui sont relatifs au serment par la paumée. Ce n'est pas, en l'occurrence, le *sang*, qui est la chose essentielle, c'est le *souffle*. Ce qui compte, c'est l'animation de la parole du

jureur par le souffle emprunté à la victime par l'intermédiaire de son sang. Aussi le sang est-il pris (à l'aide d'un couteau à sonnettes) près de l'organe de l'audition, et, en ce cas, on préfère l'oreille gauche.

Nous constatons donc, dans le cas des serments, une espèce de prééminence pour la droite quand il s'agit des mains, et pour la gauche quand il s'agit des oreilles. Nous allons voir, en effet, que si les Chinois sont droitiers pour les- mains (et aussi pour les pieds), ils sont gauchers pour ce qui est des oreilles (et aussi des yeux). C'est que le haut et le bas du corps s'opposent, pour des raisons dont les médecins sauront nous instruire. – Les médecins (en Chine plus qu'ailleurs) ont besoin (en plus d'un savoir technique qui serait insuffisant) non seulement d'une culture classique, [267] mais encore d'une science universelle. Les principes de leur art sont fondés d'abord sur la connaissance du macrocosme. La connaissance du corps humain en dérive.

Or, le monde, pour sa structure, ne diffère pas du char ou de la maison du Chef. Il se compose d'un toit, qui est rond (c'est le Ciel) et d'une base rectangulaire (qui est la Terre). Entre le ciel et la terre, il y a, les reliant, une ou plusieurs colonnes. La colonne unique représente le chef lui-même ; quand il y a plusieurs colonnes (quatre le plus souvent), elles représentent les ministres, colonnes maîtresses de l'État, ou montagnes situées aux quatre coins de l'espace. – Un des mythes chinois les mieux attestés est le mythe de Kong-Kong, ministre méchant, qui se révolta contre son souverain et défonça soit la colonne maîtresse, soit l'une des colonnes d'angle : il cassa le Mont Pou-tcheou qui est une montagne, ou une colonne, située au Nord-Ouest de l'Univers. Ceci a eu des conséquences assez graves : n'étant plus réunis à l'occident par une colonne, le Ciel et la Terre ont basculé *en sens inverse*. Le Ciel s'est incliné vers l'Ouest, tandis que la Terre s'inclinait vers l'Est. Ceci explique que les astres vont vers le couchant, et que les fleuves chinois coulent tous vers les mers orientales. De plus, le phénomène de bascule s'est compliqué d'un phénomène de glissement, et il en est résulté que le Ciel et la Terre ne sont plus placés exactement l'un sur l'autre.

On a donné de ce mythe de savantes explications d'ordre astronomique. Il a une explication toute simple, que voici : ce mythe veut rendre compte du fait que la capitale qui *doit* être au centre du monde, est, *cependant*, placée dans une situation telle qu'à midi, au solstice d'été, le gnomon y donne tout de même une ombre.

Si le monde n'avait pas été détraqué, le gnomon ne devrait donner aucune ombre à la place qui est celle du Chef.

Mais voici les conséquences pour ce qui est du corps humain. Comme le montre la figure que je trace au tableau, la Terre à l'ouest se trouve manquer, tandis que le Ciel est déficient à l'est. Le Ciel, c'est le Haut, la Terre, c'est le Bas. Or, le corps humain se compose d'un haut et d'un bas. La tête (ronde) représente le Ciel, les pieds (rectangulaires) représentent la terre qu'ils touchent. (Telle est la raison pour laquelle il a longtemps été interdit aux souverains chinois d'exhiber dans leur cour des baladins faisant l'arbre-droit : faire l'arbre-droit, c'est proprement mettre le monde sens-dessus-dessous.) – La tête étant le Ciel, il y a, dans la tête, déficience, comme dans le Ciel, à l'Ouest, tandis que, près de la Terre, dans le bas du corps, il y a déficience à l'Est. *Il [268] suffira de savoir qu'existe une équivalence entre l'Ouest et la droite, l'Est et la gauche*, pour apercevoir que l'œil droit doit être moins bon que l'œil gauche, l'oreille gauche meilleure que l'oreille droite, et qu'inversement l'homme doit être droitier pour ce qui est des pieds, et, *aussi, des mains*.

Ne voyez point, en ceci, une simple invention due à la fantaisie scolastique. Les médecins n'ont rien inventé. L'idée appartient au folklore ancien et s'est traduite dans les rituels. L'usage de couper l'oreille gauche aux prisonniers de guerre est significatif ; il faut y ajouter le fait que, lorsqu'on tire à l'arc sur un ennemi, c'est l'œil gauche que l'on cherche à toucher.

La structure du microcosme dépend exactement, comme on voit, de la structure du macrocosme. Mais comment s'explique la structure du macrocosme ? Je ne surprendrai personne ici en disant que cette dernière s'explique par la structure sociale – laquelle est assez compliquée : c'est de cette complication que provient la préférence alternée pour la Droite ou pour la Gauche.

La structure sociale est commandée par deux grands principes : 1° Par des oppositions régies par la catégorie de sexe et que symbolise l'opposition du Yin et du Yang ; 2° Par des oppositions résultant de l'organisation hiérarchique de la société et qui correspondent à l'opposition de l'inférieur et du supérieur. Voici donc deux couples, Yin et Yang, Haut et Bas, où l'opposition est de type cyclique

et résulte d'une alternance. Avec ces couples se combine le couple Gauche-Droite (pour ne point parler d'autres couples, tels, par exemple, l'Avant et l'Arrière).

Partons de l'opposition du Haut et du Bas, c'est-à-dire de l'inférieur et du supérieur. – L'image de l'Espace, l'image du Monde s'est formée d'après la représentation des assemblées que tient le Chef lorsqu'il reçoit ses vassaux. Le Chef reçoit, debout sur une estrade, le dos au Nord, c'est-à-dire, face au Soleil, c'est-à-dire face à la lumière ou au Yang ; les vassaux se prosternent, face au Nord, face au Yin, et au lieu de tendre leur tête vers le Ciel, ils doivent se tenir front contre Terre. D'où une série d'équivalences : le Haut est l'équivalent du Ciel, et il est l'équivalent du Yang, car, lorsque le Chef se tient face au Sud, il reçoit en plein les rayons du soleil : il assimile alors le Yang, principe lumineux. Il s'ensuit encore que *l'avant* du corps est *yang*, que la poitrine est *yang*. Inversement, le Bas est l'équivalent de la Terre, qui est l'équivalent du *Yin*, qui est l'équivalent de l'Arrière, qui est l'équivalent du dos.

Tout ceci évoque un mythe extrêmement important, car il [269] porte sur un thème essentiel de la mythologie chinoise, c'est le thème de l'hiérogamie. Le Ciel, le Yang, le mâle sont caractérisés par le fait qu'ils couvrent et serrent contre leur *poitrine*, qu'ils embrassent ; au contraire, la Terre, le Yin, la femelle tendent leur *dos* et portent sur le dos. – Je dois rappeler ici que la Terre est une mère, le Ciel un père, que la mère fournit le *sang* et que le père fournit le *souffle*. D'où une série d'équivalences très importantes en médecine chinoise : le Yang correspond à la poitrine ; dans la poitrine est le cœur qui est l'organe du *souffle*. Aussi les médecins savent-ils que le cœur est un viscère simple, le Yang correspondant à l'im-pair. Inversement, le dos est Yin : il est en rapport avec le sang, ou plutôt avec l'ensemble des humeurs fécondes, et le viscère qui correspond au dos est les reins. Les reins forment donc un viscère double (pair = double) qui, du reste, est en rapport avec la danse et les pieds faits pour toucher la Terre (= Yin)...

Du reste, le Yang et le Yin, dans leurs hiérogamies, ne sont pas réduits à une seule position (et ceci a fort heureusement permis aux médecins d'adopter un très grand nombre d'autres équivalences très commodes pour formuler des diagnostics). Dans un des livres de médecine les plus réputés, le dos se trouve, par suite d'une inversion de position, devenir yang, et, dès lors, le cœur passe dans le dos : il ne pourrait rester dans la poitrine, devenir yin (pair), sous peine de se dédoubler.

Voici donc une première opposition, qui est l'opposition du Haut et du Bas, du Chef et du Vassal. Le Chef va avec le sud, le Vassal avec le nord. Vous remarquerez que c'est celui qui se tient au nord, mais face au sud, qui est sous l'influence du Sud, tandis que celui qui est au sud, et face au nord, est sous l'influence du Nord.

L'autre opposition est celle des hommes et des femmes. Les hommes se placeront à l'ouest, c'est-à-dire face au Levant : ils équivalent donc au Levant, bien qu'ils soient à l'ouest. Inversement, les femmes, placées à l'est, équivalent au Couchant, – ce qui va amener un certain nombre d'imbrications et de complications d'étiquette. – Le Chef, se tenant face au Sud, *a l'est à sa gauche*, il en résulte que l'Est vaut la Gauche, et que l'Ouest vaut la Droite, équivalence absolue, qui reste toujours valable. – Le Chef ne se borne pas à recevoir, debout sur son estrade. Le Chef est un *archer* (tel est le nom des seigneurs chinois), et, à ce titre, il est mythologiquement, un Soleil, et, spécialement, un Soleil levant. Par conséquent, tout en étant face au Sud, il est quelqu'un de l'Est. Inversement, les vassaux qui s'opposent à [270] lui, tout en étant des gens qui se tournent face au Nord, sont aussi des gens de l'Ouest, D'où une corrélation essentielle, à savoir : la liaison de l'est et du sud (Yang), de l'ouest et du nord (Yin).

Le Chef est un archer, et, quand il se déplace, il se déplace en char. C'est ici que vont intervenir les données relatives aux techniques militaires. Le Chef, quand il est dans son char, ne peut jamais être que face au sud. L'armée est un camp qui marche, toujours orienté, face au Sud. Ceci se réalise très facilement. Il suffit de faire porter à la tête de l'armée un drapeau rouge, car le rouge est l'équivalent du Sud. Le Chef, puisqu'il marche droit sur son drapeau rouge, a donc toujours, où qu'il aille, l'Est à sa gauche. Sur tous les schémas ayant la valeur de diagrammes religieux, le nord étant placé en bas, et le sud en haut, *l'ouest est placé à droite et l'est est placé à gauche*.

Le Chef, qui est un archer, ne conduit pas son char. Les chars chinois sont montés par trois hommes : le cocher, tout naturellement, doit se placer au milieu, encadré par ses deux compagnons : l'archer, chef du char, et le lancier qui est le vassal, le second du Chef. Or, le lancier, puisqu'il est *droitier*, doit manier sa lance avec la main droite : il ne peut la manier utilement qu'à condition d'être placé sur la droite du char. Il ne reste pour le Chef que la place de gauche. La gauche est donc la place du Chef, et, par conséquent, la place d'honneur. – Ces données vont réagir sur l'ensemble des représentations relatives à la Gauche et à la Droite.

Lorsque le Chef reçoit, sa cour se place face à lui. La répartition des vassaux dans les assemblées de cour sert à qualifier les différents espaces. Parmi les vassaux il y en a trois qui valent comme une projection du Chef : on les appelle les Trois Ducs. Cette trinité représente le Chef sa gauche et sa droite, plus le Centre. Les trois ducs, dont la mission est de doubler le Chef, sont orientés, bien que vassaux, comme le Chef lui-même : ils sont considérés comme faisant face au Sud, et, par suite, le *duc de gauche* est le premier d'entre eux. Il commande à l'Est, c'est-à-dire à la *gauche du monde* : il est donc le plus honoré des trois.

Mais l'ensemble des vassaux s'opposent au Chef. On les considère comme étant effectivement placés face au Nord. L'Est étant la gauche du Chef et la gauche étant le côté honorable, l'Est sera le côté honorable pour ces vassaux placés face au Chef : le plus honoré parmi eux sera, par conséquent, celui de droite ; l'inversion est ici absolue.

Les vassaux ne demeurent pas toujours à la cour ; ils voyagent. [271] Mais quand ils sont sur les routes, ils ne quittent point leurs attitudes de vassaux : de même que le Chef marche toujours face au Sud, les Vassaux vont toujours face au Nord. Pour eux donc le côté honorable demeure la droite et par suite l'ouest. Comme on le voit, l'étiquette, par un assez joli tour de force, a réussi à rejoindre les deux principales formules de classification : l'inférieur placé au Sud face au Nord, le mâle placé à l'Ouest face au Levant. Le vassal prend sur les routes la partie ouest (droite) où il marche sous l'influence du Levant. Aux femmes est obligatoirement réservée la partie Est (gauche) des routes : elles y reçoivent l'influence du Couchant.

Les vassaux font figure de Chefs lorsqu'ils rentrent chez eux ils y sont les maîtres, aussi bien que tout charbonnier. Tout va donc changer une fois qu'ils siègent en posture de Chefs dans leurs maisons. La place du maître de maison, qui se tient face au Sud sur son estrade, est à l'Est, c'est-à-dire à gauche ; la place de la maîtresse de maison sera à l'Ouest, c'est-à-dire à droite.

Ceci a des conséquences importantes : par exemple, le palais du prince héritier est obligatoirement construit à l'Est ; en revanche, la douairière doit nécessairement habiter au Couchant, le palais de l'Ouest – mais on préfère dire « le palais des Mille Automnes », car l'Ouest, c'est l'automne, de même que l'Est, c'est le printemps.

Ici apparaît une nouvelle réussite de l'étiquette : elle est parvenue à lier la femme à l'automne, c'est-à-dire aux récoltes, tandis qu'elle a lié l'homme au printemps, c'est-à-dire aux travaux des débuts de l'année. Ceci entraîne, du reste, des corrélations indéfiniment compliquées : les femmes font pousser les récoltes qu'on fait aussi pousser à l'aide du jeu de la Balançoire. Balançoire et automne ou récoltes s'équivalent : le palais des Mille Automnes, le palais de la Balançoire ou la douairière elle-même, tout cela s'équivaut.

Mais passons au rituel du coucher et de la vie nocturne. Chez lui, le mari est de l'Est, et, quand il se couche, il gardera l'Est ; la femme est de l'Ouest, et, la nuit venue, elle gardera l'Ouest. Seulement, le mari doit se déplacer, c'est un Soleil qui de l'Est vient se coucher à l'Ouest : sa natte, cependant, sera placée à l'est de la natte de la femme. Ici intervient une complication curieuse : quand on se couche, on doit se placer contre la terre, attitude tout à fait différente de celle qu'on a quand, debout, on reçoit les influences célestes, les influences du Haut. A la nuit convient un rituel de type funeste : être couché à même la terre, c'est prendre une attitude comparable à celle des morts. Ceci [272] impose quelques précautions. Le mari et la femme, quand ils se couchent, doivent placer leur tête au Nord, car il ne faudrait pas qu'ils tendent les pieds vers le Nord ; c'est ce que, seuls, font les morts qui doivent diriger leurs pieds vers les cimetières placés au nord des villages et des villes. Dormir les pieds au nord serait, en quelque manière, se suicider. – Il faut donc, pendant la nuit, conserver la tête au nord, les pieds au sud. La femme, toujours à l'Ouest, occupera la gauche, tandis que l'homme, toujours à l'Est, occupera la droite. – L'alternance de la gauche et de la droite, pour ce qui est de leur prééminence rituelle, est constante.

La structure du monde n'explique pas, à elle seule, les faits relatifs à l'étiquette de la Droite et de la Gauche. Le Monde a une structure, une morphologie qui dépend de la structure sociale. Il a aussi une physiologie dont la loi essentielle est un *principe de roulement*, savoir l'alternance rythmique et-cyclique du Yin et du Yang. Le principe de l'Étiquette sera donc de rendre manifeste l'identité de structure du macrocosme et des microcosmes, mais en tenant compte des modifications physiologiques du macrocosme, lesquelles correspondent à des ères différentes, à des changements dans l'ordre du Monde, c'est-à-dire dans l'ordre de la civilisation. Il y a des moments où le Yang commande, des moments où le Yin commande, et,

à chaque alternance, les principes de l'étiquette s'inverseront complètement : là où la Droite prédominait, c'est la Gauche qui va prédominer, ou inversement.

Aussi ne trouvons-nous point en Chine ce mépris ou cette haine pour les gauchers qui caractérisent d'autres civilisations. Un gaucher vaut autant qu'un droitier. Plus exactement, il y a des ères de civilisation, il y a des phases physiologiques de l'Univers où il convient d'être gaucher et d'autres phases où il convient d'être droitier. – Sur ce point, un certain nombre de mythes sont instructifs. Dans les familles de Soleils, on est en général six, et, quand il naît des Soleils, il arrive que trois naissent par la gauche et trois par la droite. Ceux qui sortent du corps maternel par la droite sont entièrement droitiers, ceux qui sortent à gauche entièrement gauchers. Entendez ceci dans le sens le plus absolu. Le héros sera droitier, ou gaucher, au point d'être hémiplégique. Il n'y a en lui de vivant que la gauche ou la droite du corps. Il sera un génie de la Gauche ou un génie de la Droite.

Voici quelques exemples, où l'on verra l'étiquette fonctionner avec une précision rigoureuse. La première dynastie royale, la dynastie des Hia, dont le fondateur est Yu le Grand, est une dynastie qui régna sous le signe de la Terre. A partir de ce fait, les [273] historiens ont pu *déduire* toutes les caractéristiques physiques du fondateur des Hia, y compris les détails de sa naissance. Yu le Grand est sorti du corps de sa mère par le dos, car le dos est yin, et la terre est yin. Il régnait en vertu de la Terre : il avait donc de grands pieds, et il était droitier. Il marchait en laissant toujours traîner sa jambe gauche en arrière ; le pied droit, seul, avançant.

Le fondateur de la dynastie des Yin qui a succédé aux Hia, T'ang le Victorieux, apparaît dans l'Histoire comme un Soleil levant. Il régna en vertu du Ciel. Aussi était-il très grand et tendu vers le Haut. Il sortit du corps de sa mère par la poitrine, qui est yang, et il ne touchait à la terre que par des pieds minuscules. Il était entièrement gaucher et marchait le pied gauche toujours en avant. Gaucher ou droitier, T'ang et Yu sont tous deux hémiplégiques. Ils le sont, d'ailleurs, l'un et l'autre, à la suite du dévouement : ils se sont voués l'un au Ciel, l'autre à la Terre, l'un au génie de la Pluie, l'autre au génie de la Sécheresse.

Telles sont les représentations qui commandent la mythologie et l'Histoire, – car ce que je qualifie de faits mythiques, ce sont, pour un assez grand nombre de nos contemporains, des faits historiques. – Mais ce qui vaut pour la mythologie ou pour l'Histoire vaut aussi pour la médecine. Voici comment naissent les enfants. –

Le principe de toute conception correspond au point qui représente le plein Nord, la mi-nuit, le solstice d'hiver. De là viennent, de là partent le mâle comme la femelle. Le mâle (Yang) est affecté d'une marche vers la gauche, la femelle affectée d'une marche vers la droite. Les hommes se marient à trente ans, les femmes se marient à vingt ans. Si nous comptons sur la rose des douze caractères cycliques, trente stations à partir de *tseu* (enfant, minuit, caractère cyclique initial) nous arrivons par la gauche au caractère cyclique *sseu*, et si nous comptons vingt stations par l'autre côté, par la droite, nous arrivons encore au même caractère cyclique : la femelle et le mâle se rencontrent donc à vingt et à trente ans, au caractère *sseu*. Ce caractère figure l'embryon ; il marque la station qui convient aux conceptions *réelles*. Les enfants, mâles et femelles, naissent donc à *sseu*. Si l'enfant est mâle, il continuera à tourner vers la *gauche*, et comme il doit naître à dix mois (les Chinois comptant termes compris) le lieu de sa naissance sera le caractère cyclique *yin* ; le lieu de la naissance d'une fille (cette fois on tourne vers la *droite*) se trouvera au caractère cyclique *chen*. Vous pouvez voir sur le schéma, où je les ai marqués, les nombres du système décimal qui correspondent aux nombres cycliques *chen* et *yin* ; ce sont les nombres 7 [274] et 8. Toute la vie de la femme est dominée par le chiffre 7 : les femmes font et perdent leurs dents à 7 mois et à 7 ans ; elles sont nubiles à 14 ans et la ménopause a lieu à 49 ans. Les garçons sont dominés par le chiffre 8 (dentitions à 8 mois et 8 ans, puberté à 16 ans, arrêt des fonctions viriles à 64 ans). Ceci n'est pas, non plus, une simple invention due à l'ingéniosité scolastique des médecins, mais est impliqué par quantité de rites très anciens, par un très vieux folklore. Vous avez pu voir que ce qui marche vers la droite, c'est ce qui est femelle ; ce qui marche vers la gauche, ce qui est mâle. Les médecins chinois peuvent répondre sans hésiter quand, avant la naissance, on leur demande de révéler le sexe d'un enfant. Il leur suffit de constater que l'embryon est placé à gauche ou à droite dans le ventre de la mère. S'il est placé à gauche, c'est un garçon, s'il est placé à droite, c'est une fille. – Quand un embryon se déplace vers la droite, c'est donc qu'il appartient à la droite. Ce qui appartient à la gauche doit marcher vers la gauche.

Ici, nous passerons, si vous le voulez bien, à un thème d'étiquette tout à fait différent, savoir le rituel de la réception. Lorsqu'on reçoit un hôte, on va le recevoir à la porte de la cour d'honneur de la maison, et on le conduit à la salle de réception, à laquelle on accède par deux séries de degrés, les uns placés à l'Est, les

autres placés à l'Ouest. Le maître de maison qui doit aller occuper les degrés de l'Est, se place, lorsqu'il reçoit son hôte, face au Nord, à *droite* de la porte, puis il avance, toujours face au Nord, vers les degrés de l'Est en tournant vers la droite. L'hôte marche, placé à gauche, vers la gauche. Nous n'avons pas de renseignement sur la façon dont leurs pieds se déplacent quand ils marchent dans la cour, mais nous savons comment ils montent les degrés des escaliers de l'Est et de l'Ouest. L'hôte qui est, en conséquence, l'homme de la gauche, doit gravir chaque degré en partant toujours du pied gauche, le pied droit ne faisant que suivre. Le maître de maison, à droite, part du pied droit. Inversement, quand il reconduit, les positions étant contraires (tous deux se déplaçant face au Sud), le maître de maison qui est à l'Est (*gauche*) marche cette fois-ci vers la gauche, tandis que l'hôte, qui occupe la droite (*ouest*), se déplace en marchant par la droite.

Il vous est facile de voir sur le schéma où j'ai marqué les caractères cycliques que la marche vers la gauche correspond à l'ordre du temps et des caractères cycliques, à la marche du Soleil : c'est ce que les Chinois appellent l'ordre *conforme* ; la marche vers la droite, opposée à la marche du Soleil, est qualifiée [275 d'ordre *inverse*. – Cet ordre inverse est l'ordre qui convient au sorcier. Le fondateur de la dynastie des Hia, Yu le Grand, qui était intégralement droitier, est un des patrons des sorciers. Son pas, le pas de Yu, est encore dansé par les sorciers ; il consiste, partant toujours du pied droit, à marcher toujours la partie droite du corps en avant.

Il y a, comme vous voyez, prééminence alternée de la Gauche et de la Droite, mais ceci n'exclut pas le fait que la droite est la main la plus exercée. C'est même peut-être précisément pour cette raison que la gauche l'emporte. Un certain nombre de règles importantes d'étiquette pourront le montrer.

L'une de ces règles est significative. Quand naît un héritier, et qu'on s'occupe de lui donner une personnalité (il s'agit d'assurer en lui la liaison d'une âme-souffle et d'une âme-sang) l'enfant est accueilli au nom du père (qui ne doit pas se montrer tout d'abord), par deux de ses principaux vassaux : son chef de cuisine et son chef de musique. Le chef de cuisine se place à droite, et ceci s'accorde avec le fait que la droite est la main du manger, mais très vraisemblablement aussi, avec le fait que la droite est la main du *sang*. Au contraire, le chef de musique se tient à gauche, à la place d'honneur, et ceci va sans doute avec le fait que le Yang, le Ciel et le *Souffle* appartiennent à la Gauche.

Quand on revient de la guerre, et qu'on célèbre un triomphe, le général vainqueur conduit la pompe triomphale armé d'une flûte et d'une hache d'armes (c'est le moment où l'on va couper l'oreille gauche des captifs). Le général tient la hache d'armes de la main droite et la flûte de la main gauche. Dans les choses militaires, considérées comme néfastes, la droite l'emporte, mais le triomphe est regardé comme une cérémonie de pacification, et, en l'espèce, c'est la gauche qui est la main préférée. – La droite n'est qu'une main ministérielle, c'est la main qui agit ; c'est aussi la main qui tue et verse le sang : c'est la main du soldat. Mais ce n'est pas le soldat (placé à droite sur le char de guerre) qui gagne la bataille : c'est le Chef, placé à gauche. Le Chef anime la bataille entière avec son *souffle*, tandis que le soldat ne fait que répandre du *sang*. La place honorable correspond à la main qui n'agit pas, et non pas à la main ouvrière, chargée des besognes vulgaires.

Les caractères qui désignent la gauche et la droite sont formés à l'aide d'un élément qui figure la main, à quoi s'ajoute un autre élément significatif : pour la droite, c'est un signe qui, jadis, figurait un rond. Ceci peut évoquer deux représentations : la droite est la main de la bouche et de la nourriture, et c'est aussi [276] la main des choses rondes, du cercle, du compas. La gauche, au contraire, est spécifiée à l'aide d'un signe qui représente l'équerre. Vous pouvez voir sur cette photo d'un bas-relief qui date du II^e siècle après Jésus-Christ, mais qui s'inspire de traditions anciennes, deux personnages mythiques, qui sont des Héros-fondateurs et forment un couple primordial. Ce sont Fou-hi et Niu-koua, mari et femme, mais aussi frère et sœur, couple hiérogamique et incestueux. Tous deux s'enlacent par le bas du corps, mais la femme, qui est placée à droite, tient de la main droite le compas qui produit le rond ; l'homme, placé à gauche, tient de la main gauche l'équerre, qui produit le carré.

L'alternance rythmée de la droite et de la gauche peut assez bien se comprendre en fonction de l'idée d'hiérogamie. En effet, l'équerre est l'insigne du sorcier. Le mot qui signifie « équerre » signifie aussi « art », et spécialement « art musical » (toujours lié à la gauche). Tous les arts, et la magie en premier lieu, sont évoqués par l'équerre. Si Fou-hi, chef de ce ménage primordial qui inventa le mariage (l'expression « compas-équerre » évoque les bonnes mœurs sexuelles) a pour insigne l'équerre, c'est qu'on le considère comme l'inventeur de la divination et le premier des sorciers. Or, dans la langue ancienne, il y avait un mot signifiant à la fois « sorcière » et « sorcier », mais il y avait encore un mot désignant spécia-

lement le sorcier. Les étymologistes expliquent le fait en disant qu'il y avait besoin d'un mot spécial pour le sorcier, qui doit être à la fois yang et yin : le Chef, le Mage contient en lui le Yang et le Yin, qui se résorbent en lui.

Ce thème s'accorde avec les théories chinoises sur le pair et l'impair. L'impair qui est yang, est une synthèse du pair et de l'impair, du Yin et du Yang. De même, le sorcier, en raison des hiérogamies qu'il sait pratiquer, est homme et femme à la fois, et femme à volonté (le thème des changements de sexe est fréquemment attesté). D'ailleurs, quand le sorcier tient l'équerre productrice du carré, il possède le rond (pour les géomètres chinois, c'est le carré qui engendre le rond). Le rond figure le Ciel, le carré figure la Terre. L'équerre, insigne du sorcier qui la tient de la main gauche, évoque donc le Yin, mais en tant qu'il recèle et produit le Yang : au thème de l'hiérogamie est toujours associé le thème de l'échange d'attributs.

Il y a donc une certaine prééminence de la gauche, de même qu'il y a une certaine prééminence de l'équerre, symbole des arts magiques. Mais cette prééminence n'est qu'occasionnelle, la gauche sort de la droite, comme le rond du carré, à la suite d'un changement du tout au tout, d'une mutation totale ; quand la [277] gauche se mue en droite, comme lorsque le sorcier se mue en sorcière, il ne demeure plus qu'une femme. Il y a roulement et alternance ou prééminence alternée. Il n'y a pas prédominance fixe et opposition absolue.

Cet ensemble de faits relatifs à la mythologie de la Gauche et de la Droite, peut faire apparaître la corrélation qu'on établit en Chine entre la structure de l'Univers, du corps humain et de la société : tout cela, morphologie et physiologie du macrocosme et des microcosmes, forme le domaine de l'Étiquette.

Jamais nous ne constatons d'oppositions absolues : un gaucher n'est pas sinistre, un droitier ne l'est pas non plus. Une multitude de règles font voir que la gauche et la droite prédominent alternativement. La diversité des occasions et des sites impose, à tout instant, un choix très délicat entre la gauche et la droite, mais *ce choix s'inspire d'un système très cohérent de représentations.*

C'est ce point que je voudrais illustrer par un dernier exemple. Puisque notre ami Lévy-Bruhl va nous emmener dîner dans un restaurant qui n'est pas chinois, il n'y aura aucun inconvénient à ce que j'emprunte cet exemple au rituel du service de la table.

Comment faut-il servir le poisson ? Selon qu'il s'agit de poisson frais ou séché, les choses changent du tout au tout. Si c'est du poisson séché, on doit tourner la tête vers l'invité. Mais si l'on sert du poisson frais, c'est la queue qu'il faut tourner vers l'invité. Ce n'est pas tout : il faut encore tenir compte de la saison. Si l'on est en été, il faudra placer le ventre à gauche ; il faudra le placer à droite si l'on est en hiver. Voici pourquoi : l'hiver est le règne du Yin, le Yin correspond au Bas, nous l'avons vu ; le ventre (bien qu'il fasse partie de l'avant) est le bas du poisson ; il est donc Yin. Pendant l'hiver, où règne le Yin, le ventre doit être la partie la mieux nourrie, la plus grasse, la plus succulente. On placera le poisson le ventre à droite en hiver, car on doit manger avec la main droite, et l'on commence par manger les bons morceaux. Le morceau le plus succulent doit donc être à droite. – En été, où le Yang règne, tout changera,

On voit quelle est la minutie des règles d'étiquette. La prééminence de la droite ou de la gauche dépend toujours des occurrences, des circonstances occasionnelles de temps et de lieu. Si j'ai pu expliquer la règle qui commande le service de table en matière de poisson, c'est que j'en ai trouvé l'analyse dans un auteur ancien et compétent : il aurait été impossible de restituer imaginativement les motifs qui justifient ces règles. Je terminerai [278] donc en remarquant que lorsqu'il s'agit d'étiquette, c'est-à-dire de symbolique, tout essai d'interprétation idéologique est dangereux. Il n'y a qu'une interprétation qui vaille, celle que donnent ceux qui joignent à la pratique de l'étiquette une connaissance directe du système de symboles dont elle s'inspire ⁸⁰⁵.

⁸⁰⁵ Au cours de la discussion qui suivit, un sociologue demanda :

— « Que reste-t-il de ce folklore dans la vie actuelle ? doit-on admettre une influence persistante de ces superstitions dans les activités de la vie moderne ? »

— Réponse de Marcel GRANET :

« Il y a trois ans, Paris a reçu la visite d'un Japonais qui a eu l'intention de faire une thèse de Doctorat à la Faculté des Lettres. Il s'est trouvé que j'ai été amené à voir cette thèse. Je l'ai vue et j'ai conseillé à ce Japonais de publier son travail, non pas sous forme de thèse, mais sous forme de livre. Il a paru. Je vous conseille de le lire : vous y retrouverez un certain nombre de faits décisifs sur le point qui vous intéresse.

« En particulier, vous y verrez ceci : si les Japonais ont une *bonne* taille, c'est qu'ils ne sont ni placés comme les Hindous sous l'influence abusive du Yin, ni, comme les Chinois, sous l'influence abusive du Yang, mais sous une bonne latitude. D'autre part, ils reçoivent, du fait de leur Empire insulaire, une influence partagée de la terre et de la mer.

« Mais ce Japonais, qui était venu non seulement pour enseigner et s'instruire, mais pour guérir, avait noté que l'Angleterre était un pays aussi bien situé que le Japon. Or, l'alliance japono-anglaise venait de prendre fin. Il raconte donc, dans son livre, que les Anglais sont grands abusivement, ridiculement, parce qu'ils mangent des pommes de terre et que ces

pommes de terre contiennent une quantité trop considérable de Yin, – ce qu'il explique d'ailleurs avec des formules chimiques. Le Yin a une vertu de dilatation. Les Anglais se sont dilatés abusivement, en hauteur. De plus, ils ont contracté une maladie particulière qui, dans ce livre, s'appelle la « maladie lamentable » : j'ai supposé que c'était le « spleen ». – Les Japonais, en revanche, savent éviter pareil malheur. Si, par exemple, ils mangent certains poissons, et en particulier des carpes, c'est afin de combattre par l'influence dilatante qui est dans la carpe, telles influences rapetissantes.

« Le Japonais en question avait une bonne connaissance des techniques les plus récentes, mais c'était essentiellement un guérisseur. Il a trouvé que les Français n'étaient pas des gens sérieux : ils n'avaient pas la foi et ne guérissaient pas. »

[279]

**ÉTUDES SOCIOLOGIQUES
SUR LA CHINE**

ANNEXE

[Retour à la table des matières](#)

[279]

ÉTUDES SOCIOLOGIQUES SUR LA CHINE

Annexe I

Polygynie sororale

[Retour à la table des matières](#)

ANNEXE	
Polygynie sororale	
1 嫡母	15 右左媵
2 繼母	16 質家
3 慈母	17 親親
4 養母	18 文家
5 續閨女接房女填房女	19 尊尊
6 孟子	20 嫡子
7 繼室	21 伯姬
8 聲子	22 姜
9 仲子	23 叔姬
10 始適夫人	24 姊
11 同姓之國以姪娣媵	25 從嫡
12 夫人	26 媵賤
13 適	27 嫡
14 子	28 御

[280]

Polygynie sororale (suite)

29	姪	43	茗
30	衛	44	己
31	姪	45	正論
32	子	32 bis	陰訟
46	夫人		
33	姪	47	密姪
34	姜	48	姪
35	媵	49	衛
36	兄之子	50	宗女
37	弟	51	因夫人內其女
38	往媵	52	兼備三歸
39	姪	53	歸
40	姜	54	三歸取三姓女也
41	姪	55	有三歸反站
42	叔姜	56	歸

[281]

Polygynie sororale (suite)	
57 氏	71 仁知
58 姓	72 歸
59 備	73 一族父子也
60 共	74 九族
61 恭	75 三女同姓也
62 游	76 姓之言生也
63 遊	77 同姓
64 (不)	78 一族一父子也故取姪婦 以備三不參一族之女也
65 奔之	79 異姓
66 暈	80-81 納女於天子曰備百姓 於國君曰備酒漿於 大夫曰備埽灑
67 衆	
68 繁	82 納：致
69 御	83 廣子姓
70 王御不參一族	

[282]

Polygynie sororale (suite)

84 備	98 族
85 致女	99 一族
86 備數	100 父子
87 問名	101 同姓
88 備數	102 同產
89 伯姑	103 父子
90 姑	104 一族
91 涇	105 三泉
92 姪	106 備物
93 姪	107 物滿
94 密姪	108 奔
95 一族	109 游
96 一姓	110 遊
97 王御不參一族	

[283]

Polygynie sororale (suite)

111	恣彼泉水
亦流于淇
有懷于衛
靡日不思
變彼諸姬
聊與之謀	116	八鸞鏘鏘
不顯其光
諸娣從之
祁祁如雲
韓侯顧之
爛其盈門
112	同姓之女	117	燕燕于飛
差池其羽
之子于歸
遠送于野
瞻望弗及
泣涕如雨
113	姬		
114	河水洋洋
北流活活
施眾穢穢
鱣鮪發發
葭葦揭揭
庶姜孽孽
庶士有暵	118	美媵
		119	江有汜
之子歸
不我以
不我以
其後也悔
115	庶姜謂姪娣		
116	韓侯取妻
汾王之甥
蹇父之子
韓侯迎止
于蹇之里
百兩彭彭	120	配

[284]

Polygynie sororale (suite)

121	維鵲有巢 維鳩居之 之子于歸 百兩御之 維鵲有巢 維鳩方之 之子于歸 百兩將之 維鵲有巢 維鳩盈之 之子于歸 百兩成之	129	送
		130	親御
		131	媵送也
		132	女從者御迎也謂壻從者
		133	名
		134	鄉老
		135	世婦
		136	世臣
		137	長妻
		138	夫人
		139	嬪
		140	世婦
		141	御妻
		142	嬪,世婦
122	盈滿也		
123	滿		
124	御		
125	御		
126	將		
127	送		
128	媵		

[285]

Polygynie sororale (suite)

143	女御	157	齒
144	專夜	158	長
145	九嬪	159	繼
146	女御	160	不齒
147-148	文家	161	里
149	質家	162	國
150	庶人	163	致福
151	氓	164	父
152	里	165	母
153	同類	166	姑
154	同心	167	舅
155	同志	168	姪
156	蹶	169	姑
		170	甥

[286]

Polygynie sororale (<i>suite</i>)			
171	親親	185	正體
172	尊尊	186	命
173	君	187	宗
174	臣	188	小宗
175	命	189	惠
176	朝	190	澤
177	事	191	不積
178	告	192	中國
179	道德	193	至尊
180	化	194	命
181	大夫	195	福
182	祿	196	家
183	尊	197	氏
184	宗子	198	姓

[287]

Polygynie sororale (suite)

199	姬	213	備
200	姬	214	盈成
201	姬	215	致女
202	姬	216	問名
203	姬	217	備數
204	新婚	218	備
205	人君無再娶之義	219	不參一族
206	宗子	220	備物
207	主婦	221	備
208	包	222	歸妹
209	祔	223	撫
210	昭穆	224	娣
211	野合	225	娣
212	昭穆	226	交

[288]

Polygynie sororale (<i>suite</i>)			
227	錯	232	内
228	道其志	233	外
229	御	234	女君
230	來媵	235	女君
231	不求媵	236	君母

[289]

ÉTUDES SOCIOLOGIQUES SUR LA CHINE

Annexe II

Coutumes matrimoniales

[Retour à la table des matières](#)

Coutumes matrimoniales	
1-2 皇清經解 皇清經解續編	15 女子二十而嫁
3 家語. 本命解	16 失時
4 (衛)	17 土人
5 春	18 六
6 地官	19 日
7 媒氏	20 以禮許相奔者矣
8 奔	21 湊與消 方渙渙兮 士與女 方秉蘭兮
9 大媒	女曰. 觀乎. 士曰. 既且.
10 化	且往觀乎
11 以時	消之外
12 失時	洵許且樂
13 鰥	維士與女
14 三十曰壯. 有室	伊其祖詒 贈以勺藥

[290]

Coutumes matrimoniales (suite)

21 漆與洧
瀏其清矣
士與女
殷其盈矣	33 勺
	34 約
	35 約
22 蘭	36 調和
23 蘭	37 結親. 結言
24 蘭	38 離草
25 佩	39 洧之外
26 淑	40 靜女
27 纓	41 匏有苦葉
濟有深涉
深則厲
淺則揭
28 容臭	
29 紛纓	
30 容	有彌濟盈
有鷺雉鳴
濟盈不濡軌
雉鳴求其牡
31 勺藥	
32 勺藥	

[291]

Coutumes matrimoniales (suite)

41	雝雝鳴鴈
旭日始旦
士如歸妻
迨冰未泮

招招舟子
人涉卬否
人涉卬否
卬須我友 | 51 | 使之歸於己 |
		52	壯
		53	歸
		54	牝
		55	其 我
42	匏	56	求其友聲
43	士如歸妻	57	友
44	請期	58	求其
45	歸	59	南有喬木
不可休息
漢有游女
不可求思

漢之廣矣
不可泳思
江之永矣
不可方思 |
46	往		
47	之子于歸		
48	有		
49	士昏禮		
50	士昏禮		

[292]

Coutumes matrimoniales (suite)

<p>59 翹翹錯薪
言刈其楚
之子于歸
言秣其馬   漢……   翹翹錯薪
言刈其萁
之子于歸
言秣其駒</p> <p>漢……</p>	<p>63 林有樸檉
野有死鹿
白茅純束
有女如玉   63 舒而脫脫兮
無感我悅兮</p> <p>63 無使尫也吠</p> <p>64 薪</p> <p>65 能負薪</p> <p>66 以疾</p> <p>67 記</p> <p>68 士昏禮</p> <p>69 誘</p> <p>70 包</p> <p>71 純束</p> <p>72 玉</p>
<p>60 之子于歸</p> <p>61 丘</p> <p>62 結恩情.結親.結言</p> <p>63 野有死麕
白茅包之
有女懷春
吉士誘之</p>	

[293]

Coutumes matrimoniales (suite)

73 悅	85 八蜡
74 也	86 魏：三月 廟見然後執婦功
75 衛	87 未三月 未成為婦
76 (記 du 士昏禮)	88 教于宗室、記 du 士昏禮
77 士昏禮	89 士如歸妻
78 幼學	90 歸
79 絲	91 令
80 謀	92 前漢書
81 降霜	93 孝惠
82 能通二姓之言	94 奔
83 上春詔王	95 奔
84 后使六宮之人而生種稷之種 古者使后宮藏種以其有傳類 蕃孽之祥	96 奔
	97 谷
	98 婦人

[294]

Coutumes matrimoniales (suite)	
99 來婦	106 覲
100 成婦	107 (男女覲精。萬物化生)
101 親之	108 士
102 成昏	109 合體
103 大夫	110 成婦
104 見	111 成昏
105 既見。謂已同牢。而食也 既覲。謂已昏也	

[295]

ÉTUDES SOCIOLOGIQUES SUR LA CHINE

Annexe III

Le dépôt de l'enfant sur le sol

[Retour à la table des matières](#)

Le dépôt de l'enfant sur le sol	
1 古者生女三日卧之牀下弄之 瓦墼而齋告焉卧之牀下明其 卑弱主下人也弄之瓦墼明其 習勞主執勤也齋告先君明當 主繼祭祀也三者蓋女人之常道	5 婁
2 乃生男子 載寢之牀 載衣之裳 載弄之璋 其泣嗶嗶 朱芾斯皇 室家君王	6 洗三
	7 宴室
	8 筭室
	9 辟惡車
	10 婢
	11 輿
乃生女子 載寢之地 載衣之襦 載弄之瓦 無非無儀 唯酒食是議 無父母胎懼	12 廢牀
	13 遷尸
	14 別子
	15 天子
3 專	16 天下
4 婦	17 命

[296]

Le dépôt de l'enfant sur le sol (*suite*)

18	皇考	31	有皇上帝
19	皇天	32	姓
20	皇	33	生
21	昊	34	女
22	明	35	姓名
23	昭	36	姓
24	皇	37	女
25	於	38	姬
26	於皇是周	39	子
27	矣	40	子
28	皇矣上帝	41	依
29	皇	42	馮
30	有	43	問宮

[297]

Le dépôt de l'enfant sur le sol (suite)

44	媒宮	54	誕寘之隘巷 牛羊腓字之
45	姓名		誕寘之平林 會伐平林
46	姓		誕寘之寒冰 鳥覆翼之
47	高媒		鳥乃去矣 后稷呱矣
48	閭宮		實覃實訐 厥聲載路
49	居然生子		
50	其德不回	55	不祥
51	無人道	56	有相之道
52	先生如達	57	后稷
53	思文后稷 克配彼天 立我蒸民 莫匪爾極 貽我來牟 帝命率育 無此疆爾界 陳常于時夏	58	棄
		59	包
		60	成婦
		61	來婦

[298]

Le dépôt de l'enfant sur le sol (suite)

62 教女

68 邱

63 尸

69 尼

64 輩分字

70 天癸

65 正體於工

71 贅婿

66 別父子

72 肉

67 邱

[299]

ÉTUDES SOCIOLOGIQUES SUR LA CHINE

Annexe IV

La vie et la mort

[Retour à la table des matières](#)

La vie et la mort	
1 包	11 氣
2 巳	12 精氣
3 元氣	13 藏
4 子	14 府
	15 骨餘
	16 訖
	17 韶
	18 悼
	18 bis 癸
5 卯 巳 午 未 申 酉 戌 亥 子 丑 寅	18 ter 癸
6 陽生立於寅純木之精陰生立於申純金之精	19 揆
7 明堂	20 壬
8 氣	21 妊
9 天癸	22 任
10 真牙	

[300]

La vie et la mort (suite)

23 滋

24 動

25 鍾動也陽氣聚黃泉之下萬物
萌動也

26 有

27 有昊

28 取彼譖人投畀豺虎
豺虎不食投畀有北
有北不受投畀有昊

[301]

**ÉTUDES SOCIOLOGIQUES
SUR LA CHINE**

Annexe V

Remarques sur le taoïsme ancien

[Retour à la table des matières](#)

Remarques sur le Taoïsme ancien

- 1 禹步
- 2 跳神
- 3 登涉
- 4 迂
- 5 步不相過 人曰禹步
- 6 步不相過
- 7 勞
- 8 偏枯
- 9 枯
- 10 跳

Fin du texte