@

LA RELIGION CHINOISE

dans son développement historique

par
Henri MASPERO
(1883-1945)

Un document produit en version numérique par Pierre Palpant,
collaborateur bénévole

Courriel : pierre.palpant@laposte.net

Dans le cadre de la collection : "Les classiques des sciences sociales"
dirigée et fondée par Jean-Marie Tremblay,
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi

Site web : <http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiquesdessciencessociales/index.html>

Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque
Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi

Site web : <http://bibliotheque.uqac.quebec.ca/index.htm>

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

à partir de :

La religion chinoise dans son développement historique,

Par Henri MASPERO (1883-1945)

Texte repris dans *Le taoïsme et les religions chinoises*, NRF, Éditions Gallimard, 1971, pages 7 à 86.

Edité pour la première fois par Paul Demiéville, dans les
Mélanges posthumes sur les religions et l'histoire de la Chine,
Bibliothèque de diffusion du Musée Guimet, Paris 1950.

Pour les équivalences entre les translittérations pinyin et efeo, utiliser les
tableaux du [site sinoptic](#)

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

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

Édition complétée le 30 novembre 2004 à Chicoutimi, Québec.

TABLE DES MATIÈRES

Notes

- I. — La religion antique
- II. — La crise religieuse de l'époque des Royaumes Combattants.
- III. — Le Taoïsme.
- IV. — Le Bouddhisme.
- V. — Le Confucianisme.

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

I

La religion antique

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

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

La famille, cellule fondamentale de la société chinoise ancienne, n'est bien connue que dans la classe patricienne. Dès les temps les plus anciens, cette famille patricienne était essentiellement agnatique ; le nom se transmettait de père en fils ; les filles en sortaient à leur mariage pour s'agréger à la famille de leur mari ; le chef en était le fils aîné de la femme principale, à moins qu'il n'eût une tare physique le rendant inapte à rendre le culte aux Ancêtres. Au-dessous de la famille *stricto sensu*, il y avait la gens, *xing* : c'était l'ensemble de toutes les familles portant la même gentilité, Ji, Si, Zi, Yun, etc., et se donnant le même premier ancêtre : Souverain Millet *Houji* pour la gens Ji ; pour la gens Si, Yu le Grand, le héros mythique qui fit écouler les eaux du déluge et fonda la dynastie Hia, etc. La gens était une unité religieuse, liée par le culte du premier ancêtre, sanctionnée par la règle d'exogamie. Unité très dispersée, les familles du même gentilité étant éparses aux quatre coins du monde chinois. Mais la règle d'exogamie était absolue, et ne souffrait aucune exception ; quelque distante que fût leur résidence, le mariage était

interdit entre personnes de même gentilité. Ce serait une erreur de croire, comme on l'a fait parfois, que la règle d'exogamie impliquât pour les garçons la nécessité d'aller chercher leurs femmes parmi les filles d'un autre village ; encore moins a-t-on le droit de supposer qu'elle donnait lieu à des échanges organisés de filles entre villages voisins.

L'élément fondamental de l'organisation tant laïque que religieuse était la seigneurie, exactement comme dans le monde grec la cité. Dans la seigneurie, la société laïque reposait sur deux faits : le groupe familial et la possession de la terre seigneuriale ; de même la religion reposait sur deux cultes : Ancêtres et dieux du Sol. Les deux cultes n'étaient que la transposition sur le plan religieux des deux faits fondamentaux de la société — les Ancêtres sont la famille divinisée comme le dieu du Sol est la seigneurie divinisée. Ces deux cultes, on les trouvait à tous les degrés : chez les particuliers, dieu de l'Impluvium *zhongliu* qui est le dieu du Sol de la maison, assisté des dieux des diverses parties de l'habitation, et Ancêtres familiaux ; dans la seigneurie, dieu du Sol de la seigneurie *she* assisté du dieu des moissons et des dieux des montagnes, des fleuves, des lacs, des localités diverses du territoire seigneurial, et Ancêtres seigneuriaux ; pour l'empire, Grand dieu du Sol Royal *dashe* ou *wangshe* assisté du dieu des Moissons, des dieux des Cinq Pics et des Quatre Mers et des lieux célèbres de l'empire, et Ancêtres Royaux.

A eux deux, ces cultes symbolisaient la seigneurie.

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

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

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

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

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

Un d'eux cependant avait la sienne, c'était le grand dieu du Sol Royal qu'on appelait le Souverain Terre *Houtu*, et sa légende expliquait comment il avait gagné de ne pas être déplacé et de rester dieu du Sol permanent. A l'origine, la terre non encore peuplée était le domaine de Gonggong, un monstre au corps de serpent avec un visage d'homme, des cheveux vermillon et des cornes. Le Seigneur d'En Haut, désireux d'aménager le monde terrestre, envoya contre lui le Maître du Feu *Zhuyong*, qui dut remonter au Ciel sans avoir réussi dans sa mission. *Zhuanxu*, envoyé ensuite, le vainquit et le chassa jusqu'au bout de la Terre, à l'angle Nord-Ouest où, dans sa rage, avant de mourir, le monstre voulut se venger en détruisant le monde : il se précipita à coups de cornes sur le mont Puzhou qui soutient le ciel en cet endroit, espérant faire tomber le ciel sur la terre ; il abattit la montagne en partie, et le ciel tomba, restant légèrement incliné depuis ce temps vers le Nord-Ouest (c'est pourquoi l'étoile polaire n'est pas au zénith) ; et la terre pencha vers le Sud-Est (c'est pourquoi tous les fleuves de Chine coulent vers le Sud-Est) ; mais il fut tué avant d'avoir achevé la ruine de la montagne. Son fils Goulong, héritier de la terre son domaine, se soumit et aménagea la terre pour la culture. C'est pourquoi il est devenu le Souverain Terre à qui les hommes sacrifient. A la fin de la dynastie Hia, le vainqueur voulut le renverser comme dieu du Sol de la dynastie vaincue, mais nul ne put arracher de sa place la tablette du dieu et il fallut reconnaître qu'il était pour toutes les dynasties le dieu du Sol de l'empire entier. Un poète du début du III^e siècle A.C., Qu Yuan, le décrit sous le nom du Comte Terre Tubo, dans un poème intitulé « Le Rappel de l'Âme », comme un monstre pareil à son père :

*Le Comte Terre est neuf fois enroulé sur lui-même ; ses cornes sont acérées ;
Ses muscles sont épais, ses griffes ensanglantées ; il chasse les hommes vite, vite ;
Il a trois yeux, une tête de tigre, un corps gros comme un bœuf ;
Il aime à se repaître des hommes.*

Il était naturel que le souverain du Sol devînt le souverain des morts, puisqu'en les enterrant, on les déposait chez lui ; et que son domaine souterrain fût regardé comme la prison où il les retenait. Telle était en effet la croyance populaire sur laquelle les Taoïstes bâtirent plus tard leur représentation du séjour des morts non sauvés, que le Souverain Terre, appelé par eux l'Agent Terre, Tuguan, garde jalousement dans ses Geôles Sombres, au sein des Neuf Obscurités, près des Sources Jaunes.

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

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

De plus chaque montagne, chaque fleuve, chaque lac, chaque accident de terrain avait sa divinité dont la puissance s'étendait plus ou moins suivant l'importance du site auquel elle présidait. La plupart de ces divinités n'eurent sans doute jamais une personnalité bien marquée (non plus que les divinités analogues dans le monde méditerranéen) ; une seule en montre une bien nette, c'est la divinité redoutable du fleuve le plus dangereux de toute la Chine, le terrible Fleuve Jaune aux inondations subites et énormes, le Comte du Fleuve *Hebo* comme on l'appelait. On le voyait parfois passer dans le Fleuve, sur son char traîné par des tortues aquatiques. Il avait sa légende qui racontait ses démêlés avec les dieux de ses affluents et avec les seigneurs riverains, comment il enleva la femme de l'un et en représailles se vit voler ses bœufs, et d'autres aventures. Son culte était sauvage comme sa colère. En deux endroits au moins, les riverains lui offraient chaque année une fille en mariage : on l'étendait sur un lit d'apparat, puis on lançait le lit dans le fleuve, et on le laissait dériver au fil de l'eau jusqu'à ce que le courant l'eût englouti. Fantastique et cruel, on le vit frapper de maladies inguérissables un prince qui, pour des raisons rituelles, lui refusait les offrandes qu'il réclamait ; ou encore faire perdre la bataille à un général qui lui avait refusé un bonnet orné de perles de jade dont il avait pris la fantaisie, et qu'il lui avait demandé en songe. Les autres dieux des fleuves et des montagnes n'ont guère eu qu'une notoriété locale. De même, au ciel, le Comte du Vent et le Maître de la Pluie sont restés des divinités assez vagues ; et la Mère du Soleil, *Xihe*, qui le baigne chaque matin et conduit son char, la Mère de la Lune, *Chang'e*, tiennent plus de place dans le folklore que dans le culte. A côté, peut-être au-dessus, le Seigneur d'En Haut *Chang-ti* était le souverain du ciel où il gouvernait les âmes des morts, au moins celles des souverains et des princes, et du haut duquel il châtiât les rois et les seigneurs dont la Vertu était déficiente.

Chaque famille noble avait ses Ancêtres dont la puissance correspondait à celle de la famille elle-même. Les Ancêtres des Rois protégeaient non seulement la famille royale, mais l'empire entier ; ceux des seigneurs protégeaient la seigneurie et ses habitants ; ceux des simples particuliers, la famille, la maison et tout ce qui en dépendait, serviteurs, animaux, champs, moissons. Les hymnes cérémoniales du *Livre des Vers* montrent les Ancêtres du Roi « à la droite et à la gauche du Seigneur d'En Haut », qu'ils servaient dans le ciel quand, à la fin du deuil, on avait accompli pour eux le sacrifice *di*,

dont le nom même signifie qu'il fait du défunt un *di*, c'est-à-dire un seigneur comme le Seigneur d'En Haut lui-même. Les âmes des ministres et des grands-officiers, à leur tour, servaient celles des rois et des princes dans le ciel. Dans ce monde céleste, les âmes étaient nourries par les offrandes de leurs descendants : aussi quand la chute de la dynastie des Shang interrompit les offrandes sur les tombeaux des rois enterrés près de l'ancienne capitale, l'esprit de l'un d'eux privé de nourriture vola les offrandes que faisaient à leurs propres Ancêtres les seigneurs de Wei installés à proximité ; un des morts ainsi dépouillé alla s'en plaindre à son petit-fils en un songe, et celui-ci institua des offrandes à cet esprit pillard.

Survie des âmes dans la tombe, séjour aux Sources Jaunes, ce domaine souterrain du Souverain Terre, séjour au monde céleste du Seigneur d'En Haut, séjour enfin au Temple Ancestral bâti pour les loger, les croyances relatives au destin des morts étaient multiples, et bien que la multiplicité des âmes elles-mêmes en chaque homme eût pu fournir les éléments d'une systématisation, on ne songea jamais à les organiser de façon cohérente. D'ailleurs le culte ne s'occupait guère des croyances et ne tenait compte des Ancêtres qu'autant qu'ils venaient assister aux banquets qu'on leur offrait, descendant sur terre pour en jouir et possédant provisoirement leur petit-fils ou un descendant plus lointain chargé de les représenter ; ce représentant du mort était appelé le Corps ou le Cadavre *shi*.

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

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

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

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

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

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

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

L'enterrement ne se faisait que beaucoup plus tard, lorsque le tombeau était prêt ; et, comme la construction en exigeait un temps plus ou moins long

suivant le rang du défunt, les Rituels avaient codifié un délai. C'était une procession à laquelle tous les parents et les amis prenaient part : en tête s'avancait, en dansant et en brandissant sa hallebarde des quatre côtés, un *fangxiang*, sorcier qui voit et chasse les mauvaises influences ; puis, sur un char à quatre roues, venait le cercueil enveloppé de toile blanche, suivi de la bannière inscrite du nom du mort, de ses chars quand il y avait droit, et d'une voiture chargée de victimes. Les fils venaient ensuite, vêtus de blanc, appuyés sur le bâton de deuil, puis les parents et les amis. Tout ce monde se rendait en hurlant au lieu de sépulture. Arrivé là, on descendait le cercueil dans le tombeau de façon que la tête du mort fût tournée vers le Nord ; et les lamentations s'interrompaient. A ce moment on amenait les victimes, hommes et femmes d'abord, ou leurs substituts, puis victimes animales, et on les descendait dans le caveau. De retour à la maison, le fils aimé, se rendant au Temple des Ancêtres, déposait une tablette provisoire près de celle de l'aïeul et faisait pour la première fois une offrande à son père comme à un Ancêtre ; et pour la première fois l'esprit du mort prenait possession du petit-fils chargé de le représenter *shi*, venant, en la personne de celui-ci, prendre part au banquet funèbre, mangeant quelques bouchées, buvant quelques gorgées de vin et s'en allant. Ce dernier rite montrait visiblement le mort devenu Ancêtre. A partir de ce moment, il habitait le local spécial réservé aux Ancêtres, le Temple Ancestral ou Grand Temple comme l'appellent les Chinois ; la tablette portant son nom prenait son rang à côté de celle de son grand-père et en face de celle de son père ; elle devait y recevoir un culte régulier jusqu'à ce que, les générations nouvelles la repoussant de place en place, elle finît par être remise dans un magasin d'où elle ne sortait qu'une fois par an lors du sacrifice collectif à tous les ancêtres de la famille.

Chez les plébéiens, peuple de paysans, le culte suivait exactement le rythme des travaux des champs. Au début du printemps, le commencement en était marqué dans chaque village par l'ouverture cérémonielle de la terre ; on annonçait la nouvelle au dieu du Sol, car, souverain divin du territoire du village, il veut savoir tout ce qui s'y passe. Mais, avant de commencer réellement les travaux, il fallait encore chasser les mauvaises influences, restes de l'hiver, saison de froid, et de stérilité. Et comme, dans la Chine ancienne comme en beaucoup de pays, la fécondité de la terre et celle des familles apparaissaient comme liées, c'étaient les mêmes cérémonies qui, en chassant l'influence mauvaise de l'hiver, marquaient le commencement de la saison agricole et le commencement de la saison des mariages. Chaque pays avait pour cela des fêtes différentes où jeunes gens et jeunes filles jouaient le premier rôle. Au Zhou et au Zheng (Nord du Henan actuel), ils allaient ensemble au confluent des rivières Zhou et Wei quand venait le dégel, et les jeunes filles, une orchidée à la main, appelaient les deux espèces d'âmes humaines *hun* et *po*, pour les réunir, ramenant ainsi pour l'année nouvelle la fécondité. Au Chen (Sud-Est de la même province), ils dansaient ensemble sur un tertre Yuan en agitant des plumes d'aigrette. Et presque partout ils allaient chanter par groupes ou par couples dans la campagne, et leurs chants

s'achevaient dans des unions en plein air. La fête du dieu du Sol était connue pour se terminer par des scènes que réprouvait fort la morale des Lettrés au temps des Royaumes Combattants. Ces mœurs n'étaient pas particulières aux Chinois : elles étaient celles de tous les peuples agricoles de l'Asie du Sud-Est, et on les rencontre encore partout où les circonstances locales ont retardé le développement propre de certaines tribus, ou les ont tenues à l'écart des grands courants de civilisation, chez les Lolo par exemple ou les Miaozi ou les Tai. J'ai assisté à des fêtes de ce genre chez les Tai-Noirs du Haut-Tonkin, et vu au printemps jeunes gens et jeunes filles partir de leurs villages en groupes, et faire quelquefois deux à trois jours de marche dans la forêt pour aller chanter dans la grotte que la tradition a consacrée à cette coutume.

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

*Aux jours du troisièm e mois, nous prenons nos houes ;
Aux jours du quatr ièm e mois, nous partons (du village),
Avec nos fem m es et nos enfants,
Q uinous apportent à m anger en ces champs m érid ionaux .*

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

Les travaux absorbants de l'été et de l'automne, et l'éloignement des villages, ralentissaient pour un temps le rythme des fêtes, à moins qu'il n'y eût une longue sécheresse et qu'on ne dût demander la pluie. Ce cas excepté, ce n'est que vers la fin de l'année que la vie religieuse reprenait son activité, avec la fin des travaux des champs. Au neuvième mois, les paysans faisaient « rentrer le feu » et se réinstallaient dans leurs maisons du village : une lustration chassait les influences de l'été devenues nocives pour la période de repos qui s'ouvrait ; on annonçait au dieu du Sol le retour au village. Puis, la moisson faite, les grains engrangés, l'année se terminait par la fête de la moisson, grande fête paysanne à laquelle tous, seigneurs et manants, devaient prendre part, également vêtus en paysans. On l'appelait la « Grande Fête en l'honneur des Huit qu'on va chercher » *bazha* ou *dazha*. On y présentait toutes les espèces d'offrandes, produits de la culture, de la chasse, de la pêche. L'esprit principal était le Premier Moissonneur ; à côté de lui, on sacrifiait au Premier Laboureur, au Premier Constructeur de Digue, au Premier Bâtitteur de Huttes ; et ensuite aux esprits des chats mangeurs de rats, à ceux des tigres

mangeurs des sangliers : en un mot, à tous les esprits qui présidaient aux divers moments de la culture ou protégeaient la moisson. C'était une vaste mascarade : les esprits des chats et des tigres étaient représentés par des enfants et des hommes masqués et déguisés, qui se comportaient comme les animaux dont l'âme les possédait, sautant, criant, griffant. Les offrandes étaient consommées sur place en un grand banquet qui s'achevait en une vaste orgie. C'était la fin de tout travail des champs pour l'année. Désormais nul ne devait plus toucher à la terre, même les animaux devaient être écartés des pâturages et rentrer à l'étable, et les hommes s'enfermaient dans les maisons en lutant les portes. L'interdit était sur le sol jusqu'à ce que le printemps ramenât le recommencement du cycle des cérémonies.

Les cérémonies saisonnières des seigneurs et de la Cour Royale ne différaient guère de ces fêtes paysannes que par une solennité et une pompe plus grandes ; mais c'étaient exactement les mêmes. Aucun village ne pouvait célébrer une fête avant que le seigneur ne l'eût célébrée lui-même au lieu qu'il habitait. Le roi ouvrait la terre de son domaine au « Champ du Seigneur » (c'est-à-dire du Seigneur d'En Haut), *diji*, terrain dont la récolte était réservée à la fourniture du grain pour les sacrifices. Dès que le jour faste avait été fixé par la divination, le Grand Scribe l'annonçait au roi en disant — « Dans neuf jours, la terre sera remuée ; que le roi se purifie respectueusement, et qu'il dirige le houage sans rien changer ! » Au jour dit, le roi commençait par offrir un *suovetaurile* à l'Ancêtre de l'Agriculture, la Grande Offrande comme disaient les Chinois, taureau, bélier et porc ; puis, vêtu en paysan, il enfonçait lui-même la houe dans le sol et soulevait trois mottes de terre ; après quoi les ministres, les grands-officiers et tous les gens de la Cour, chacun suivant son rang, achevaient le houage de mille arpents.

Quelques-unes de ces fêtes — ouverture du sol pour le désacraliser, ouverture de la saison des mariages par le sacrifice au Haut-Entremetteur, sacrifices du printemps et de l'automne au dieu du Sol, sacrifices pour la pluie en été —, en se transposant ainsi en fêtes royales ou seigneuriales, prenaient un caractère particulier. Le sacrifice du printemps au dieu du Sol était suivi d'une revue des troupes qu'on présentait au dieu et qui prêtaient serment devant son tertre servant d'autel. Dans le Domaine Royal et dans quelques principautés (par exemple Lu au Shandong, et Song au Anhui, mais non chez Jin au Shanxi, autant qu'il semble), la série des fêtes s'ouvrait au printemps et se finissait en automne par un sacrifice au Seigneur d'En Haut ; au printemps, c'était le sacrifice sur l'Autel du Ciel, tertre rond en plein air, sans temple, dans la banlieue Sud de la capitale *Nanjiao* ; en automne le sacrifice se faisait au Temple Ancestral, ou dans cet énigmatique Palais Sacré, le *Mingtang*. Celui-ci paraît avoir été l'antique demeure royale au temps où le roi, personnage sacré, ne se mêlait pas à la foule des hommes mais vivait, au milieu d'interdits, dans un palais entouré d'un fossé plein d'eau ; mais à l'époque historique, et quand furent écrites les odes sacrificielles du Shi (VIIIe-VIIe siècle), ce n'était plus que le temple du pouvoir royal autour duquel les Ritualistes du IVe et du IIIe siècle A.C. ont créé une atmosphère mystique impénétrable.

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

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

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

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

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

*Le pieux habile reçoit la déclaration (des esprits)
Et va la porter aux pieux descendants ;
De bonne odeur est le pieux sacrifice,
Les mânes sont satisfaits des boissons et des mets ;
Ils vous accordent un bonheur centuple
Tels vos désirs, telles vos réalisations !
Pour toujours ils vous accordent les plus hautes faveurs
Par dizaines de mille, par centaines de mille.*

Après le départ de l'Ancêtre, tous les assistants mangeaient ses restes en un banquet ; on en envoyait même une partie à ceux des descendants qui n'avaient pu être présents. Ainsi la continuité du lien de famille se resserrait

chaque année pour tous les membres dans la communion du repas sacré où l'on mangeait les offrandes à l'Ancêtre commun.

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

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

II

La crise religieuse de l'époque des Royaumes Combattants

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

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

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

C'étaient deux conceptions toutes différentes du sens des cérémonies religieuses, et en général des rapports de l'homme avec le sacré, répondant à deux niveaux de culture eux-mêmes différents. Il semble que la seconde conception ait peu à peu gagné du terrain avec le développement de la civilisation et les progrès intellectuels : les cérémonies magico-religieuses imposant au sacré la volonté du célébrant parurent d'une brutalité barbare, incompatible avec le caractère de souverains qu'on tendait à attribuer aux dieux à mesure qu'ils se personnalisaient. Mais les cérémonies d'un caractère magico-religieux ne disparurent pas pour cela du rituel. Tout ce qu'il arriva, c'est qu'elles tinrent une place de plus en plus restreinte dans la vie religieuse ; les cérémonies importantes de l'année furent celles qui s'adressaient à des dieux personnels, Seigneur d'En Haut et dieux du Sol en particulier, Ancêtres aussi.

Les dieux de l'antiquité n'avaient pas tous réussi à s'individualiser parfaitement et à sortir de la foule de leurs congénères ; il y avait trop de dieux du Sol pour que chacun pût avoir une physionomie bien nette. Mais du moins tous étaient-ils conçus comme des personnes véritables, vivantes et agissantes,

et non comme des entités impersonnelles, des forces magico-religieuses ainsi que se le sont figuré certains sinologues qui ont transporté dans la religion antique les idées des Lettrés sur les divinités de la religion officielle moderne. Ils ne différaient guère des êtres vivants qu'on voit sur terre : le Seigneur d'En Haut est un géant anthropomorphe qui, lorsqu'il se promène sur la terre, laisse les énormes traces de ses pas imprimées sur le sol ; le Comte du Fleuve est décrit souvent comme un grand poisson ; le Comte du Vent était un oiseau à tête de cerf ; le Maître du Tonnerre était un dragon à tête d'homme qui se frappe le ventre pour produire les roulements du tonnerre ; le Maître de la Pluie était peut-être un crapaud. Mais c'étaient des hommes ou des animaux ou des monstres doués de qualités surhumaines :

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

dit le scribe Yin à propos de l'apparition d'un esprit au pays de Guo (2). Ils avaient leurs goûts et leurs préférences, comme le Comte du Fleuve qui convoitait le bonnet orné de jade de Zi yu, général de Chu, et qui lui apparut en songe pour le lui demander, lui promettant en échange la victoire sur son adversaire le prince de Jin ; le général refusa de le lui sacrifier et fut vaincu à Chengpu au bord du Fleuve Jaune (3). On leur sacrifiait afin de s'attirer leur bienveillance, et non pour déclencher une force impersonnelle, Ying de Zhao vit en songe un messager qui lui dit (4) :

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

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

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

Et à un autre (6) :

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

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

Si l'État est pauvre, les offrandes de grain et de vin ne seront pas pures ; si le peuple est peu nombreux, ce qui est offert au Seigneur d'En Haut et aux esprits ne sera pas abondant ; si le gouvernement est troublé, les sacrifices n'auront pas lieu aux temps fixés... Le Seigneur

d'En Haut et les esprits diront : « Qu'est-ce qui vaut le mieux pour moi, d'avoir ou de n'avoir pas cet homme ? » Et ils diront : « Pour moi, que j'aie ou que je n'aie pas cet homme, cela ne change rien ! » Et le Seigneur d'En Haut et les esprits feront descendre des châiments et des calamités (7).

Ces idées qu'exprime aussi clairement et fortement le grand philosophe Mozi au Ve siècle A.C. étaient courantes. S'il survient quelque calamité sur le domaine d'un prince qui a bien accompli les sacrifices, il n'en comprend pas la cause et se plaint des dieux. C'est le sujet d'une ode du *Shijing* (8) :

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

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

*La sécheresse est très grande,
La chaleur est intense ;
Je ne cesse de faire des offrandes pures
Depuis la Banlieue jusqu'au Palais ;
Pour les dieux d'en haut j'ai présenté, pour ceux d'en bas
j'ai enterré (mes victimes).*

*Il n'y a pas de dieux que je n'aie honorés ;
Mais le Souverain M illet est impuissant
Et le Seigneur d'En Haut n'est pas favorable.

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

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

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

Les « offrandes abondantes et pures », les « victimes parfaites, grasses et d'une seule couleur », le seigneur les offrait naturellement pour lui-même, mais aussi pour son peuple. Ce n'est pas lui seul que « les esprits soutiendront » : c'est toute la population, c'est la seigneurie entière, territoire et habitants. Tout le culte à tous les degrés consistait en cérémonies publiques où offrandes et prières étaient faites pour un groupe constitué, famille, seigneurie, etc., par le chef de ce groupe. Mais les membres du groupe se sentaient participer au culte rendu pour eux, et cette participation était rendue apparente par le fait qu'ils assistaient aux cérémonies et partageaient les offrandes. La religion reposait essentiellement sur la solidarité étroite du seigneur, qui rend le culte, et des sujets qui y participent : reproduisant sur le plan divin l'organisation de la société seigneuriale, elle était tellement liée à elle qu'elle ne pouvait manquer d'être entraînée dans sa ruine.

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

Cette destruction des seigneuries porta un coup mortel à la religion antique. Elles avaient joué dans le monde chinois un rôle analogue à celui des cités dans le monde hellénique, unites à la fois politiques et religieuses qui donnaient (avec moins d'intensité qu'en Grèce) un centre à la vie locale. Leur disparition laissa les esprits désemparés. Aux temps anciens, où les seigneurs avaient été fort nombreux, leurs domaines n'avaient jamais été si étendus que les habitants ne pussent se rendre au chef-lieu pour les fêtes, sacrifices au dieu du Sol, aux Ancêtres du prince, fête de la moisson, etc. ; et ainsi pouvaient-ils se sentir d'autant plus réellement associés au culte que les assistants

mangeaient les restes des offrandes et prenaient une part personnelle au sacrifice par cette sorte de communion. C'est cette participation directe au culte qui rend la religion antique vivante et présente au paysan. La disparition des seigneuries lui ôta ce caractère : les centres de culte disparurent avec les seigneuries, et avec eux les cérémonies seigneuriales elles-mêmes.

Quand, au lieu de nombreuses petites seigneuries, il n'y eut qu'une dizaine de grandes principautés, et que par suite le culte, au lieu d'être rendu en plusieurs centaines d'endroits du monde chinois, ne le fut plus qu'en une dizaine de centres, toute participation directe de la population au culte devint impossible. Les nouvelles principautés étaient trop étendues pour que le peuple entier pût venir de tous les coins du territoire assister aux cérémonies. Celles-ci subsistèrent comme par le passé, mais en quelques rares endroits seulement. Là où elles subsistèrent, elles gagnèrent en splendeur et en pompe à mesure que s'accroissaient la richesse et la puissance des princes. Mais, célébrées dans une capitale lointaine, elles devinrent affaire de cour d'où le peuple se trouva peu à peu exclu. La solidarité religieuse du seigneur et des sujets, si aisément perçue quand il vivait au milieu d'eux sur un petit domaine, se sentit à peine quand le seigneur fut transformé en un grand prince vivant au fond de son palais, loin des paysans. Les cultes princiers s'étiolèrent dans l'atmosphère des cours où les cultes agraires n'avaient plus rien à faire ; et ils ne subsistèrent que par tradition. Les cultes paysans restèrent vivants, mais isolés ; ayant perdu tout contact avec les cultes seigneuriaux, d'ailleurs pauvres et sans pompe, ils apparurent bientôt aux yeux des gens de cour comme des superstitions grossières dont ils ne reconnaissaient plus la parenté avec leurs propres cérémonies. Le divorce fut complet lorsque la principauté de Qin eut unifié la Chine et que son culte seigneurial, le seul qui survécût, devint le culte impérial. Celui-ci s'est conservé traditionnellement jusqu'à la révolution de 1911 ; mais il n'était plus que l'affaire du souverain, des gens de la Cour et des Lettrés, des ministres et des fonctionnaires ; et si en principe le peuple formait la communauté des fidèles de ce culte, ce n'était qu'en principe.

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

Entre les familles seigneuriales d'une part et les paysans de l'autre s'était formée peu à peu une troisième classe, qui tenait à la fois des deux autres, noble d'origine, mais pauvre comme les paysans : c'était la classe des scribes,

première ébauche de la classe des Lettrés qui devait prendre par la suite une telle importance dans l'histoire de la Chine. Et cette classe nouvelle, à mi-chemin des deux autres, eut bientôt ses aspirations propres qui firent d'elle un foyer perpétuel d'agitation et de transformation sociale et religieuse.

L'origine de cette classe était ancienne. A l'origine, les seigneurs distribuaient les domaines et les villages de la seigneurie à leurs parents proches pour les administrer ; mais ce système rudimentaire d'apanages familiaux, outre qu'il en résultait une administration déplorable et qui ne rapportait guère au prince, devenait souvent dangereux pour lui quand un de ses frères, trop bien apanagé, était pris d'ambition ; aussi en vint-on un peu partout à chercher des agents plus dociles et plus sûrs à qui confier les fonctions administratives.

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

C'est de cette classe que sortirent K'ongzi (Confucius), Mengzi (Mencius), Xunzi, Mozi, Zhuangzi, etc. : en un mot, tous les grands écrivains et philosophes de cette période. Entre l'aristocratie des cours princières et la plèbe paysanne, les scribes lettrés formaient une sorte de bourgeoisie intellectuelle dont l'influence ne fit que grandir avec le temps. Plusieurs disciples de Confucius et de Mozi furent intendants de grands-officiers de Lu ou d'autres principautés ; ceux qui ne réussissaient pas à faire une carrière administrative fondaient des écoles où ils enseignaient aux générations nouvelles la bonne doctrine : ce fut le cas de Confucius, semble-t-il. C'est dans cette classe que naquit le mouvement philosophique et que la pensée religieuse se développa.

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

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

Il semble qu'un des premiers points qui les ait choqués quand ils se mirent à réfléchir aux rapports de l'homme et des dieux, ce soit la grossièreté et l'inconvenance de cette espèce de marché que constituait le sacrifice, cet échange presque commercial de victimes grasses et pures contre des faveurs divines ; et ils voulurent qu'on attachât moins d'importance à la perfection matérielle des cérémonies qu'à la perfection morale des officiants et des participants : certains affirmèrent que les dieux ne se laissent pas acheter par des sacrifices et que seule compte la vertu désintéressée du sacrifiant. D'autres, plus radicaux, soutinrent que les dieux n'existent pas, ou que, s'ils existent, ils ne s'occupent pas des affaires humaines. Dès le Ve siècle, le philosophe Mozi mentionne avec réprobation l'athéisme de certains de ses contemporains (9) :

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

Avant Mozi déjà, les opuscules d'auteurs et de dates divers qui forment le *Shujing* (en laissant de côté les chapitres faux) se partagent entre deux tendances : les uns croient aux esprits, les autres essaient de se passer d'eux dans leur explication du monde. L'auteur d'un de ces opuscules, la « Grande Harangue » (*Taishi*), est des premiers et range parmi les griefs contre le tyran

Zhou de la dynastie Shang et les raisons pour lesquelles « le Seigneur d'En Haut ne l'avait pas en grâce et fit descendre sa perte », le fait « qu'il déclarait que les sacrifices sont inefficaces ». Le conflit dura toute la dynastie des Zhou, et la tendance athéistique ne triompha dans la classe lettrée qu'au temps des Han ou peu avant. Il ne prit d'ailleurs jamais une forme aiguë : l'absence de clergé organisé et de grands centres de culte l'en empêcha, et aussi le soin que prit la tendance novatrice de conserver les formes extérieures du culte en éliminant la croyance aux dieux personnels.

Ainsi se trouva peu à peu écartée la notion de dieux personnels, à laquelle se substituait celle de forces impersonnelles que le seul jeu des rites bien accomplis mît en action, sans qu'il fût nécessaire de leur attribuer une volonté consciente, et par là même arbitraire. C'est ainsi que le Seigneur d'En Haut céda la place au Ciel, le Souverain Terre à la Terre, etc. Les philosophes contribuèrent, comme dans le monde grec, à hâter cette évolution. Il y eut des divergences entre leurs diverses conceptions, et c'est ce foisonnement d'opinions qui fut la cause de la brillante floraison philosophique des IV^e et III^e siècles A.C. Mais, à travers leurs efforts, leurs recherches, leurs essais, leurs spéculations de toute sorte, on peut voir se dessiner deux courants qui répondent aux tendances générales des esprits en matière religieuse dans la Chine de cette époque ; ou plutôt ces tendances ne représentent-elles que la manifestation chinoise des deux attitudes qui, toujours et partout, se sont partagées les esprits sur les questions religieuses fondamentales, l'attitude rationaliste et l'attitude mystique. Il s'y mêlait des préférences pour les formes collectives de la religion ou pour la religion personnelle. L'un de ces courants était une tentative rationaliste pour donner de la religion une explication scientifique, en la vidant de tout contenu irrationnel (c'est-à-dire paraissant irrationnel aux gens du temps), tout en en conservant les formes extérieures ; il s'accompagna d'un mouvement philosophique qui donna un éclat particulièrement vif à la littérature du temps. Le second fut une recherche de religion personnelle, visant à suppléer à tout ce qui manquait au culte officiel avec ses cérémonies de groupe.

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

III

Le Taoïsme

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

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

On savait que l'homme a de nombreuses âmes qui se séparent à la mort ; mais on ne savait guère ce que chacune d'elles devenait. Plusieurs croyances existaient simultanément : vie dans la tombe ; vie souterraine aux Sources Jaunes, dans les prisons obscures du Comte Terre ; vie bienheureuse dans le Ciel auprès du Seigneur d'En Haut. Il semble que l'on hiérarchisât en quelque sorte ces destinées diverses suivant le rang des morts : le commun des hommes allait aux Sources Jaunes dans les Neuf Obscurités ; les rois et les princes, grâce à des cérémonies particulières, montaient auprès du Seigneur d'En Haut ; les grands seigneurs qui n'avaient pas droit à ces rites, mais qui voulaient éviter le sort commun, arrivaient à se faire une existence dans leur

temple funéraire, à proximité de la tombe. Mais cette hiérarchisation n'était elle-même qu'une croyance entre plusieurs, et une anecdote sur un prince Zheng du VIII^e siècle A.C. montre que les princes eux-mêmes pouvaient après leur mort aller aux Sources Jaunes. Brouillé avec sa mère parce qu'elle avait soutenu un de ses frères révoltés, ce prince avait fait le serment téméraire de ne plus la revoir en ce monde ; plus tard, pris de regret, il fit creuser une galerie souterraine profonde, et là, dans le domaine souterrain du Comte Terre, près des Sources Jaunes, il put la rencontrer sans violer son serment.

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

*O âme, reviens ! Ayant quitté le corps habituel de ton seigneur,
que fais-tu dans les quatre directions ?
O âme, reviens ! A la région orientale il ne faut pas te confier !
L'Homme-Long, de mille coudées, ce sont les âmes qu'il poursuit.
Les dix soleils se succèdent ; ils fondent les métaux, ils
liquéfient les rochers ;
Eux, ils sont habitués (à cette chaleur), mais l'âme qui va là sera
liquéfiée.
Âme, reviens ! Il ne faut pas te fier à cette région !
O âme, reviens ! Dans la région méridionale il ne faut pas
t'arrêter !
Les Fronts-Tatoués et les Dents-Noires offrent de la chair
humaine en sacrifice,
Et avec les os ils se font du bouillon.
C'est le pays des vipères et des serpents et des pythons larges
de cent lieues.
L'hydre mâle à neuf têtes va et vient, rapide, soudaine,
Et gober les hommes réjouit son cœur !
O âme, reviens ! Dans la région occidentale, le danger, ce sont
les sables mouvants larges de mille lieues.
Si en tourbillonnant tu entres dans la source du Tonnerre, tu
seras pulvérisée ; ne reste pas là !
Si par chance tu échappes, c'est là dehors un désert stérile,
Plein de fourmis rouges grosses comme des éléphants, et de
guêpes noires pareilles à des potirons.*

*Les Cinq Céréales n'y poussent pas, mais seulement de l'herbe :
c'est ce qu'on mange !
Cette terre dessèche les hommes : ils cherchent de l'eau sans
en trouver.
Tu iras, errant çà et là, sans trouver jamais rien où te
raccrocher, dans cette immensité sans fin.
Reviens, reviens ! Je crains que tu ne te jettes toi-même dans le
malheur !
O âme, reviens ! la région septentrionale, il n'y faut pas rester !
La glace entassée forme des montagnes, la neige qui vole couvre
mille lieues.
Reviens, reviens, il ne faut pas rester là !
O âme, reviens ! Ne monte pas au ciel !
Tigres et panthères en gardent les Neuf Portes ; ils mordent et
blessent les hommes d'ici-bas.
Un homme à neuf têtes y coupe l'arbre aux neuf mille branches.
Des lups aux yeux perçants vont et viennent ;
Ils lancent les hommes en l'air et jouent avec eux, puis les
jettent dans un gouffre profond,
Pour obéir aux ordres du Seigneur d'En Haut ; et ensuite ils
vont dormir.
Reviens, reviens ! Dans tes allées et venues, je crains que tu ne
te mettes en danger !
O âme, reviens ! Ne descends pas au sombre séjour !
Le Comte Terre a neuf replis, ses cornes sont acérées ;
Muscles épais et griffes ensanglantées, il poursuit les hommes
vite, vite ;
Il a trois yeux et une tête de tigre, et son corps est comme un
bœuf.
Tous ces monstres aiment la chair humaine.
Reviens, reviens ! J'ai peur que tu ne te jettes dans la détresse !*

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

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

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

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

Dans une de ces histoires (12), l'esprit d'un mort est si bien identifié avec la sorcière dont il occupe le corps temporairement, qu'après une première apparition il annonce à son interlocuteur qu'il reviendra en ces termes : « Dans sept jours, au côté ouest de la ville nouvelle, il y aura une sorcière et vous me verrez. » Et, dans cette nouvelle entrevue, il parle par la bouche de la sorcière toujours à la première personne. *L'Histoire des Han Antérieurs* (13) confirme la croyance générale de l'époque en faisant dire à une sorcière, Li Niu hui, au cours d'une consultation : « L'empereur Hiao wou (141-87) est descendu en moi. » Et Wang Tch'ong, vers la fin du 1^{er} siècle de notre ère (14), l'atteste encore en se défendant de l'admettre :

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

C'est à cette école que les Taoïstes, qui pouvaient assister chaque jour à de telles pratiques, apprirent à faire sortir les âmes de leur corps pour les envoyer parcourir le monde à la recherche des dieux jusqu'au ciel ; mais ce ne fut pas sans transformer profondément les procédés et les buts de la sorcellerie. Il est probable que leurs techniques d'extase, aussi bien que leurs régimes

diététiques, ont quelque chose à faire avec celles des sorciers et sorcières. Une preuve en est l'un des termes par lequel les Taoïstes désignent l'extase : l'« entrée d'un esprit » *guiru* ; ce terme ne s'explique que si l'extase taoïste descend de la possession des sorcières, car une telle expression s'applique fort mal à l'extase taoïste. La possession est bien conçue comme « l'entrée d'un esprit » chez les sorcières ; elle s'accompagne, semble-t-il, d'une idée d'union sexuelle, idée que j'ai déjà retrouvée très nette chez les sorcières jarai, dans la chaîne annamitique ; même s'il n'y a rien de pareil, l'esprit entre dans le corps de la sorcière, parle par sa bouche, agit par ses membres. Rien de tout cela dans l'extase taoïste : l'union mystique avec le Tao impersonnel devait nécessairement exclure toute trace d'érotisme, et l'idée même d'entrée d'un esprit est inadéquate : le Tao n'a pas à « entrer », il est déjà en nous comme en toute chose. Une autre expression désignant l'extase taoïste, « l'oubli » *wang*, est également empruntée aux sorcières : on la trouve dans un des *Neuf Chants*. C'est à peu près tout ce que nous savons des rapports entre la sorcellerie et les origines du Taoïsme.

Ce qui caractérise les Taoïstes, c'est qu'ils cherchèrent bientôt à se passer de rites désordonnés pour obtenir les trances mystiques. Les uns, comme au III^e siècle P.C. Hi K'ang et ses amis, les Sept Sages de la Forêt de Bambous, avaient recours au vin pour arriver à sortir d'eux-mêmes. D'autres prétendaient y arriver par la seule méditation, comme dans l'école de Zhuangzi et de Liezi, les grands maîtres du Taoïsme mystique aux IV^e et III^e siècles A.C.

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

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

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

La première année, raconte-t-il lui-même, je fus simple ; la seconde, je fus docile ; la troisième, je compris ; la quatrième, je considérai (mon moi) comme un objet

extérieur ; la cinquième, je progressai ; la sixième, un esprit me pénétra (c'est la transe extatique) ; la septième, je fus divinisé ; la huitième, je ne sentis plus si j'étais mort ou vivant ; la neuvième, j'obtins le Grand Mystère (c'est l'Union mystique) (16).

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

Unifiez votre attention. N'écoutez pas par l'oreille, mais écoutez le cœur ; n'écoutez pas par le cœur, mais écoutez par le Souffle. l'oreille s'en tient à entendre, le cœur s'en tient à s'appliquer aux choses ; c'est le Souffle qui, lorsqu'il est vide, saisit la réalité. L'Union avec le dao ne s'obtient que par le Vide ; ce Vide, c'est le Jeûne du Cœur (17).

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

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

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

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

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

presque tous ceux qui a étudiaient le *dao* ». Pour Zhuangzi, ce n'étaient là que des « gens du monde »

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

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

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

Les cérémonies religieuses du Taoïsme antique, antérieur à notre ère, ne nous sont pas connues. Vers le milieu du II^e siècle de notre ère, un maître *daoshi*, Zhang Jue, eut la révélation que l'avènement de la Grande-Paix *taiping*, qui devait commencer le paradis sur terre, viendrait le jour où le Ciel Jaune remplacerait dans le gouvernement du monde le Ciel Azuré, et que ce remplacement allait se produire avec le renouvellement prochain du cycle sexagénaire (les Chinois ne comptent pas par siècles, mais par cycles de soixante ans), l'an 184 P.C. ; il se mit à prêcher repentir des péchés et institua des cérémonies de pénitence publique. Les missionnaires qu'il envoya dans tout l'empire lui recrutèrent des adhérents par centaines de mille ; il leur

faisait porter un turban d'étoffe jaune, afin que le Ciel Jaune les reconnût pour siens (de là le sobriquet qui leur fut donné de Turbans jaunes), et exigeait d'eux une redevance de cinq boisseaux de riz par an, afin de se racheter de leurs fautes passées (d'où le nom de « Doctrine des cinq boisseaux de riz » qui resta attaché à sa secte). En vingt ans, tout l'Est de la Chine fut converti, c'est-à-dire probablement que les diverses communautés taoïstes existantes se rallièrent toutes à celle de Zhang Jue ; mais il ne sut pas profiter de son succès ; excellent chef religieux, il n'avait aucune qualité de chef militaire. Il semble du reste avoir cru que la Grande Paix s'établirait spontanément et sans lutte, car on ne voit pas que les Turbans Jaunes aient fait aucun préparatif de révolte. En 183, la Cour des Han, émue de ses progrès, le fit attaquer ; les généraux impériaux l'assiégèrent dans la ville où il résidait ; il y fut tué au bout de quelques mois, et la révolte, privée de chef, fut noyée dans le sang. Il subsista quelques îlots, un dans le Nord aux ordres d'un certain Zhang Yan qui, après une vingtaine d'années, finit par se soumettre aux Wei au début du III^e siècle, un autre dans l'Ouest, dirigé par un personnage appelé Zhang Lu, qui dura à peu près autant et fut, lui aussi, soumis par le futur fondateur de la dynastie des Wei en 214 P.C. L'organisation de Zhang Lu était sous des noms différents toute pareille à celle de Zhang Jue : cette identité incite à croire qu'ils n'avaient fait l'un et l'autre qu'adapter à leur usage l'organisation de toutes les sectes taoïstes qui les avaient précédés, organisation qui a survécu à leurs essais d'unification.

Les cadres de l'Église taoïste au temps des Six Dynasties et sous les Tang avaient encore beaucoup de traits de ceux de la secte des Turbans Jaunes des Han Postérieurs. Vers le VI^e siècle P.C. les fidèles étaient groupés par la communauté de culte en des sortes de paroisses. Le chef de chaque communauté était le Maître ou Instructeur *shi*. Les Fonctionnaires *zhuguan* formaient une hiérarchie à trois degrés, pour les fidèles riches de grande piété, pour les fidèles riches tièdes, pour les fidèles pieux mais pauvres : les Coiffés et Coiffées du Bonnet *nanguan* et *nüguan*, les Patrons *zhuzhe* et les Enseigneurs des Talismans *lusheng*, le premier et le troisième grade comportaient une sorte d'initiation à l'âge de dix-huit ans. Les Fonctionnaires du premier et du deuxième grade étaient chargés d'aider de leur bourse les fidèles dans le besoin, en particulier en cas de maladie ; ils avaient aussi à faire les frais du banquet du début de l'année. Le commun des fidèles formait le Peuple Taoïste *daomin*. Les Fonctionnaires dépendaient de l'Instructeur ; ils le marquaient en allant lui rendre hommage chaque année à jour fixe, sous peine de rétrogradation dans la hiérarchie.

Le rôle des Instructeurs était à peu près celui de nos curés de paroisse. Leur fonction était héréditaire de père en fils, puis, en l'absence de fils, de frère aîné à frère cadet, les enfants des femmes de second rang étant exclus. C'était l'armature solide de toute l'organisation ; et ils sont les ancêtres directs des Instructeurs d'aujourd'hui, tels qu'ils existent encore en certaines provinces, et que par exemple De Groot les a retrouvés à Xiamen (Amoy)

toujours sous le même nom (*shigong*, prononcé localement *sai-kong*, « Monsieur l'Instructeur ») et remplissant toujours le même rôle. Il est possible que, dès ce temps comme aujourd'hui, le père commençait l'éducation de son fils, puis l'envoyait auprès d'un maître réputé pour l'achever, et qu'à dix-huit ans celui-ci recevait l'initiation qui lui donnait le droit d'exercer.

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

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

Sous les Six Dynasties, on attribuait en bloc aux « Trois Zhang », c'est-à-dire aux chefs des Turbans Jaunes du II^e siècle, l'origine de toutes les fêtes collectives ; les rituels en sont certainement plus récents. Quelques-uns de ces Jeûnes étaient obligatoires, comme le Jeûne du Talisman d'Or célébré chaque année à l'intention du souverain pour écarter les cataclysmes, éclipses, inondations, famines, et contribuer à l'établissement de la Grande Paix *taiping*, et le Jeûne du Talisman de Jade qui avait pour but le salut de tous les hommes, fidèles ou infidèles ; les autres étaient célébrés à la demande des

fidèles, comme le Jeûne de Boue et de Charbon, destiné à guérir des maladies qui sont la suite du péché, ou le Jeûne du Talisman jaune par lequel on délivrait des enfers les âmes des ancêtres jusqu'à la septième génération.

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

Ceux qui mènent une vie pure, exempte de péchés, ceux qui se repentent sincèrement des péchés qu'ils ont commis, et qui suivent avec zèle les offices de la pénitence, seront sauvés, c'est-à-dire qu'après leur mort, ils échapperont aux Géôles Sombres ; ils descendent cependant chez l'Agent Terre, mais ils y remplissent des charges de fonctionnaires et d'employés, et sont au-dessus de la foule des infidèles qui croupissent dans les ténèbres. Ils n'en sortent qu'après avoir été rachetés par leurs descendants ; ils montent alors au Ciel où ils occupent des postes inférieurs dans la hiérarchie céleste. C'est que tous, quoique fidèles taoïstes, sont morts et qu'on n'obtient d'entrer directement au paradis que si l'on sait échapper à la mort. C'est à quoi s'efforçaient d'arriver les Adeptes Taoïstes, les *dao shi*, par une série d'exercices et de pratiques destinés à « nourrir le Principe Vital » et à rendre le corps immortel.

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

Pour « Nourrir le Principe Vital », il faut écarter les causes de mort : la principale, ce sont les céréales, car le souffle des céréales fait naître à l'intérieur de nous-mêmes des démons malfaisants, les Trois Vers ou les Trois Cadavres, qui nous rongent l'un le cerveau, le second le cœur, et le troisième le ventre, et causent ainsi notre mort. « Interrompre les céréales » est le régime diététique essentiel ; il s'accompagne de drogues et d'exercices respiratoires dont le but est de parvenir à « se Nourrir de Souffle ». On remplace peu à peu les souffles grossiers du corps par le Souffle Originel pur : le corps devient léger et, quand le remplacement est entièrement achevé, on devient immortel. L'alchimie y aide aussi lorsqu'on absorbe le cinabre parfaitement pur, les os deviennent d'or et la chair de jade, et le corps est incorruptible.

De plus, en se nourrissant des souffles, on renforce le souffle en soi ; en conduisant le souffle aspiré par le nez à travers le corps jusqu'au ventre où il se mêle à l'Essence, et en le faisant remonter

Car la moelle épinière jusqu'au cerveau, on renforce l'union du souffle et de l'Essence et on « Nourrit l'Esprit », l'empêchant de se dissoudre.

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

IV

Le Bouddhisme

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

Le Bouddhisme, comme on sait, venait de l'Inde. Il y était né vers le VI^e ou le Ve siècle A.C., et y avait connu un court triomphe quand, au III^e siècle, s'était converti le roi Açoka qui venait d'uni fier une grande partie de l'Inde en un empire. Puis il avait eu une carrière politique moins grandiose, mais remarquable encore, dans le Nord et le Nord-Ouest de l'Inde, sous les dynastes grecs, puis parthes, puis kushan, qui s'étaient succédé dans le bassin de l'Indus après la conquête d'Alexandre : le roi grec Ménandre au II^e siècle A.C., le roi kushan Kanishka au 1^{er} ou au II^e siècle P.C. ont laissé le souvenir de pieux convertis dans les traditions bouddhiques. Par la conversion des Kushan dont l'empire s'étendait au Nord jusqu'en Bactriane, le Bouddhisme avait commencé à se répandre hors de l'Inde et, par les grandes routes de commerce d'Asie Centrale, il avait atteint les petits royaumes que formaient alors les oasis du bassin du Tarim.

Les Chinois conquièrent les pays d'Asie Centrale à la fin du II^e siècle avant notre ère, et entrèrent alors en relations directes avec la Bactriane, la Parthie et l'Inde ; les rois kushan envoyèrent des ambassadeurs, et c'est sans doute vers ce temps qu'à la suite des commerçants qui apportaient en Chine le jade de Khotan, ainsi que les tapis de Perse et du Cachemire, et remportaient en Occident de la soie, les premiers missionnaires s'introduisirent. Il y avait au milieu du 1^{er} siècle P.C. une communauté bouddhique installée à la cour d'un prince feudataire, le roi de Chu, dont l'apanage comprenait le Nord de la province actuelle du Jiangsu ; un siècle après, une autre communauté était assez florissante à Luoyang, la capitale, pour attirer sur elle l'attention de l'empereur Huan qui, vers 140, fit des cérémonies bouddhiques et taoïques dans le Palais. C'est vers ce temps aussi, au milieu du II^e siècle, que les premières traductions de livres bouddhiques furent faites en chinois.

Le Bouddhisme apportait en Chine une nouvelle doctrine de salut, et cela fit qu'au début les Chinois virent en lui une variété barbare du Taoïsme, en sorte que c'est parmi les Taoïstes qu'il recruta ses premiers fidèles. Et pourtant les doctrines étaient non seulement très différentes, mais presque opposées sur tous les points fondamentaux. Les Taoïstes recherchaient la survie de la personnalité humaine ; le Bouddhisme niait l'existence même de

la personnalité : pour les Bouddhistes, il n'y a pas de Moi. Les Taoïstes prétendaient prolonger indéfiniment le corps et le rendre immortel ; pour les Bouddhistes le corps, comme toutes les choses composées, est essentiellement impermanent ; bien plus, il n'a qu'une existence nominale, de « désignation » comme ils disent, et seuls ont une existence réelle les éléments simples qui le composent.

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

C'est que le Bouddhisme est une religion bien compliquée pour la prédication orale, et que l'œuvre de traduction, qui seule pouvait le faire connaître réellement, s'avérait des plus difficiles. La langue chinoise, à l'époque des Han, bien qu'assouplie par une littérature déjà considérable, avait encore beaucoup de peine à exprimer les idées philosophiques : ce qui était le plus gênant, c'était que, les mots étant invariables, il était impossible de rendre exactement les mots abstraits dont le vocabulaire bouddhique abonde, et il fallait se contenter d'à-peu-près. Matériellement même, du reste, le travail de traduction se faisait dans des conditions pénibles ; le missionnaire, même s'il arrivait à parler chinois, ne pouvait apprendre à l'écrire ; il lui fallait se faire aider d'une équipe indigène destinée à mettre en langue écrite correcte ses explications orales. Bien des erreurs et des quiproquos devaient nécessairement se produire. Les traductions ne s'améliorèrent réellement que lorsqu'il y eut des maîtres, soit chinois, soit étrangers, qui savaient les deux langues ; ce ne fut qu'au début du Ve siècle de notre ère qu'un religieux d'Asie Centrale, Kumârajîva, organisa avec la protection d'un empereur, lui-même d'origine barbare, un bureau de traduction très supérieur à tout ce qui l'avait précédé. Il publia des livres nouveaux, retraduisit des livres mal traduits, répandit à flots les exemplaires de son œuvre et eut une influence immense : c'est à partir de ce moment que le Bouddhisme prit un essor vigoureux, et commença à rivaliser sérieusement avec le Taoïsme. Après lui les traductions continuèrent de plus en plus nombreuses et de plus en plus précises jusque vers le VIIIe siècle ; divers bureaux de traduction reprirent à intervalles le travail de celui de Kumârajîva, en particulier celui de Paramârtha au milieu du VIe siècle, ceux de Xuanzang vers la deuxième moitié du VIIe siècle et de *Yijing* aux confins du VIIe et du VIIIe siècle, celui d'Amoghavajra au début du VIIIe siècle. Leur œuvre fut considérable, et celle des traducteurs travaillant séparément ne fut pas moindre. On ne peut dire que cet énorme travail ait apporté grand-chose à

l'évolution proprement religieuse du Bouddhisme en Chine. Les traductions des grandes œuvres des docteurs bouddhistes de l'Inde, celles de Nâgârjuna au Ve siècle, celles alors toutes récentes d'Asanga et de Vasubandhu au VIe siècle, fournirent des thèmes importants à la spéculation philosophique chinoise, non seulement bouddhique, mais aussi taoïste et même confucianiste, et par là elles agirent profondément sur la pensée chinoise ; mais les effets sur le développement de la religion elle-même furent loin d'être égaux à ceux de la période d'introduction. Presque tout ce qui a passé de Bouddhisme dans la religion chinoise y est entré au début, au temps des Han et des Trois Royaumes, quand il était à demi confondu avec le Taoïsme ; c'est celui-ci qui, en faisant siennes certaines notions bouddhiques, les a ramenées à une forme un peu terre à terre, mais immédiatement assimilable, et les a rendues ainsi accessibles à la masse des Chinois. Le reste a pénétré lors du renouveau du Bouddhisme sous les Sui et les Tang, par la secte du Tiantai celle du Dhyâna *chanzong* et la secte tantrique *zhenyanzong* mais ce renouveau fut essentiellement monastique, et son effet sur les fidèles laïques ne s'est fait sentir que lentement et faiblement.

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

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

Le Bouddhisme arriva en Chine ayant déjà une longue histoire, en sorte que doctrine et pratique étaient bien établies. Il acceptait, comme toutes les écoles de l'Inde au temps où il se forma, la croyance à ce que nous appelons d'un mot impropre la transmigration : les hommes et tous les êtres vivants après la mort renaissent en un autre corps pour une existence heureuse ou malheureuse suivant les actes accomplis dans les existences précédentes ; qui a fait le bien renaît parmi les dieux ou les hommes, qui a fait le mal renaît animal ou démon. La roue de la transmigration tourne indéfiniment sans que nul puisse jamais échapper aux conséquences de ses actes. L'existence ressemble à la situation d'un homme suspendu à une frêle racine au-dessus d'un gouffre plein de feu, et au-dessus de sa tête un serpent venimeux le guette ; mais, dans cette position déplorable, quelques gouttes de miel tombent d'une ruche posée sur une branche au-dessus de sa tête, et, oubliant tous ses

périls, l'homme s'agite pour les happer au passage : telle est la condition de l'homme enlacé dans les liens de l'existence sensuelle.

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

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

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

Les écoles dont les idées eurent le plus de succès en Chine allaient encore plus loin : elles niaient la réalité des éléments constitutifs eux-mêmes. Selon la doctrine du Grand Véhicule (c'est le nom que se donnaient ces écoles, pour marquer leur conception plus large des méthodes de salut, celles des écoles rivales étant taxées de Petit Véhicule), rien n'existe réellement : c'est dans l'esprit de l'être vivant que tous les phénomènes se produisent, et c'est son ignorance qui les lui fait prendre pour réels. Chacun de nous se crée ainsi un monde heureux ou malheureux, un paradis ou un enfer, non pas à son gré, mais en conséquence de ses actes antérieurs qui ne lui laissent pas la liberté de

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

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

Le Bouddhisme, comme le Taoïsme, distinguait deux degrés de vie religieuse : la vie monastique et la vie laïque. Le moine renonce à se marier, à posséder des biens qui lui soient propres, vit d'aumône, ne mange qu'une fois par jour avant midi, se livre à la méditation et progresse ainsi dans la voie de la délivrance. On verra les moines chinois du VI^e ou du VII^e siècle arpenter les routes de l'Asie à travers mille dangers pour faire l'œuvre pie la plus excellente, le « Don de la Loi », en rapportant dans leurs pays des livres et en

les traduisant. D'autres, entre le VII^e et le XII^e siècle, cherchent le salut dans la contemplation seule et fondent cette école du Dhyâna, en chinois *chan*, qui est devenue célèbre en Europe sous son nom japonais de *zen* : ils croyaient pouvoir atteindre en cette vie même, par la contemplation, les plus hauts degrés de la vie religieuse, et même momentanément l'état du Bouddha. Mais les fidèles laïques s'en tenaient aux œuvres pies qui procurent de bonnes rétributions. Le paradis hindou ne pouvait pas avoir beaucoup tenté les Chinois, d'imagination plus sobre. Mais certains Bouddhas avaient créé des paradis plus chastes que celui d'Indra : Maitreya le messie, Amitâbha surtout, dont le paradis est à l'Ouest. Quiconque une seule fois en sa vie pense avec ferveur au Bouddha Amitâbha ira après sa mort dans cette Terre-Pure de l'Occident où le sol est d'or et d'argent, où les plantes portent pour fleurs et fruits les sept pierres précieuses, où une brise délicieuse fait remuer les feuilles de jade des arbres en une musique charmante, où on ne naît pas, mais on éclôt en un bouton de lotus, évitant ainsi à la fois naissance et mort et exempt de la transmigration. Des confréries de dévots d'Amitâbha se formèrent très tôt, qui se réunissaient pour des exercices pieux, des prières en commun ; certains, peu sûrs de leur force de concentration, se faisaient murer dans une cellule, n'ayant qu'une petite ouverture pour leur nourriture, et ils y restaient sans voir personne des semaines ou des mois, méditant dans la solitude, et pensant à Amitâbha.

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

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

Elles n'eurent jamais le caractère violent et passionné des cérémonies taoïstes ; le chant et la musique avaient été, suivant la tradition, interdits par le Bouddha ; c'étaient en principe des récitations des livres saints, avec des prières psalmodiées en simple mélodie, des offrandes de fleurs, de gâteaux et d'encens devant la statue du Bouddha, accompagnées de gestes des officiants qui avaient une valeur symbolique ou magique ; les fidèles y assistaient et récitaient les prières avec les religieux, mais sans avoir jamais le rôle capital

qu'ils ont dans la cérémonie taoïste. Parfois, cependant, la cérémonie sans sortir de ce cadre un peu austère s'animait ; une sorte de mimique représentait les actes que le récitant déclamait. A la cérémonie pour le salut des ancêtres morts, un bonze coiffé du bonnet en forme de fleur de lotus, tenant à la main le *kakkhara*, la « verge d'étain » comme disent les Chinois, aux anneaux sonores, figurait en une sorte de danse Dizang parcourant les enfers, et forçant les démons à ouvrir les portes des prisons où sont enfermés les damnés ; et pour marquer l'ouverture de chaque porte, d'un coup de sa baguette, il cassait un bol de terre cuite. Le défunt délivré par lui passait le fleuve infernal dans une barque, et des moineillons mimaient le mouvement des rameurs en assaisonnant leur chant de plaisanteries plus ou moins risquées. Pour la délivrance des noyés, on lançait sur la rivière des flottilles de fleurs de lotus en papier, portant chacune une bougie allumée pour que les noyés s'en servissent comme de barques pour « passer à l'autre rive » et être délivrés. Ces fêtes, dont beaucoup se célèbrent encore aujourd'hui, donnaient aux fidèles la vie religieuse personnelle profonde qu'ils recherchaient, sans tomber dans les explosions taoïstes.

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

Les premiers convertis s'étaient groupés d'abord en communautés laïques autour d'un missionnaire et du petit lieu de culte où, par le seul fait qu'il y vivait avec quelques images et quelques livres apportés d'Occident, il avait installé les Trois Refuges, le Bouddha, sa Loi et sa Communauté. La petite chapelle devint monastère au III^e siècle, quand les Chinois commencèrent à entrer en religion en grand nombre ; et les monastères devinrent nombreux et riches à mesure que s'accroissait le nombre des fidèles et que ceux-ci pratiquaient la vertu de l'aumône en donnant aux religieux des terres, des maisons, des esclaves, de l'argent. Dès le IV^e siècle, il y en avait de fort grands, dotés de biens-fonds considérables, remplis de moines nombreux et instruits. Les empereurs de toutes les dynasties les exemptaient d'impôts à qui mieux mieux, avec leurs terres et leurs dépendants ; et ceci était encore une source de richesse, car bien des petits propriétaires cédaient ou vendaient fictivement leurs biens aux monastères, à condition d'y être maintenus comme

tenanciers moyennant une faible redevance ; ils se trouvaient ainsi exemptés des impôts, des corvées, du service militaire.

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

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

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

Un des points les plus discutés était de savoir si le Bouddha a été le maître ou le disciple de Laozi. Au début du IV^e siècle, un *daoshi* nommé Wang Fu (ou Wang Fou) écrivit un « Livre de la conversion des Barbares par Laozi » *Laozi huahu jing* dans lequel, reprenant une légende déjà connue de Liezi au III^e siècle A.C., celle du départ de Laozi pour l'Occident (c'est -à-dire pour le Paradis des Immortels), il racontait comment Laozi, voyant la décadence des Zhou, avait quitté la Chine, emmenant avec lui comme disciple le gardien de la passe frontière, Yin Xi ; arrivé dans les Pays d'Occident, il avait converti à force de miracles le roi des Hu (Barbares Occidentaux) et le roi du Jibin (Inde du Nord-Ouest), présentant son disciple comme un Immortel ayant le rang de Bouddha. Plus tard, quand Çakyamuni était venu au monde, il avait envoyé auprès de lui, pour le surveiller, le même Yin Xi sous le nom d'Ananda. Et enfin, après le Nirvâna du Bouddha, Laozi était descendu lui-même, sous le nom de Mahâkâçyapa, présider le concile où furent mises en ordre les

Écritures bouddhiques. Ainsi chaque religion et chaque personnage étaient mis à leur place : Laozi était l'instructeur suprême, qui veille à la pureté de la loi taoïste et descend en ce monde pour la prêcher ; Yin Xi et Çâkyamuni devenaient des Immortels de haut rang, chargés par Laozi de prêcher cette loi aux Barbares d'Occident parce qu'ils ne valaient pas la peine qu'il la leur enseignât lui-même. De tout cela, on pouvait inférer que, si le Bouddhisme diffère du Taoïsme, c'est d'une part parce qu'il avait été prêché par des maîtres de moindre rang, et de l'autre parce que les Barbares peu intelligents avaient mal compris la doctrine.

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

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

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

Ce fut une belle confusion. La question discutée n'était pas s'il survit quelque chose de l'homme après la mort. Sur ce point, tout le monde était d'accord en Chine, malgré des divergences de détail. Pour les Taoïstes, les âmes humaines, trois *hun* et sept *po*, subsistent et vont habiter aux confins des Géôles Sombres de l'Agent Terre ; les Confucianistes, de leur côté, appelaient

shen l'élément spirituel qui réside dans la tablette funéraire lors des sacrifices aux ancêtres ; et les Bouddhistes, qui croyaient à la transmigration, reconnaissaient l'existence de quelque chose qui transmigre, bien qu'ils eussent de la peine à expliquer en chinois ce qu'était cette chose. Toute la querelle vint du mot *shen*, « Esprit », que chacun employait en un sens différent. Pour les Taoïstes, l'Esprit est un élément matériel, formé de l'union du Souffle originel externe, qui pénètre dans l'homme à la première respiration, avec l'Essence interne propre à chacun. Produit à la naissance, il disparaît à la mort, quand le souffle se sépare de l'Essence ; il est pendant la vie ce qui régit l'homme, ce qui a connaissance, ce qui fait agir bien ou mal. Les Lettrés ne s'intéressaient guère à l'origine du *shen* ni à son rôle dans l'homme, n'en tenant compte qu'après la mort pour les sacrifices funéraires. Et c'est probablement parce que ce mot confucianiste leur parut le plus adéquat que les Bouddhistes, en quête d'un terme chinois pour désigner l'élément incertain qui transmigre de vie en vie (le Moi n'étant pas permanent), le définirent parfois comme *shishen*, l'Esprit Connaissant, quand ils se furent rendu compte de la pluralité des âmes taoïstes *hun* et de leur peu d'importance, et durent par suite renoncer à employer ce mot choisi d'abord.

Ainsi le mot *shen* avait un sens différent dans les Trois Religions. De plus, ce qu'on entendait par « Extinction de l'Esprit » *shenmie* était également différent pour chacune d'elles. Pour les Taoïstes, cette extinction était traduite par la mort ; mais précisément, selon eux, le but de la religion était d'éviter la mort, et les fidèles savaient faire durer éternellement leur Esprit ; la doctrine de l'Extinction du *shen* était donc plutôt une menace à l'usage des incroyants et des méchants qu'une crainte pour les fidèles bien protégés contre ce malheur. Le malheur d'ailleurs ne consistait pas en la suppression de toute survie, mais en ce que la survie bienheureuse au Paradis des Immortels était impossible, les âmes descendant aux enfers. Pour les Bouddhistes et les Lettrés, au contraire, Extinction de l'Esprit signifiait suppression de toute survie après la mort. Ainsi le Bouddhisme et le Confucianisme se trouvaient alliés contre le Taoïsme, bien qu'à tout prendre les Confucianistes fussent les véritables incroyants, les seuls pour qui la survie après la mort fût chose douteuse. Pareille querelle ne pouvait aboutir à rien, et, de fait, les discussions durèrent indéfiniment sans résultat.

Tout cela n'était que discussions de religieux, qui n'intéressaient ni le public taoïste, ni le public bouddhiste et encore moins peut-être les Lettrés. Pour le commun des fidèles, Bouddhisme et Taoïsme comptaient surtout comme pratiques de salut, et toutes ces distinctions n'étaient guère perçues. Chez les religieux, l'immortalité taoïste au Ciel de Grande Pureté, défini comme étant « au-dessus de la forme » *Xing'ershang*, pouvait rejoindre en théorie la vie au ciel bouddhique de Brahmâ *Fantian*, ciel situé dans le monde « sans forme » *wusejie* (*ârûpyadhâtu*) et qui est le dernier stade d'existence avant l'obtention du Nirvâna. Les fidèles ne voyaient pas si loin et se contentaient de l'immortalité soit au Paradis taoïste de Xiwangmu, soit dans

celui du Bouddha Amitâyus, dont le nom signifie en chinois « le Bouddha de Longue Vie infinie » *Wuliangshou Fo* ; entre ces paradis, tous deux concrets et compréhensibles (et tous deux également situés à l'Ouest), ils ne faisaient guère de différence, Bouddhistes comme Taoïstes, ils voulaient avant tout être sauvés, obtenir le salut quel qu'il fût, la vie éternelle bienheureuse ; et la distinction entre les deux religions ne fut jamais bien nette en dehors de certains milieux particulièrement instruits.

Mais, entre religieux, l'antagonisme se faisait toujours plus vif. Les pamphlets se multipliaient, ridiculisant les doctrines ou les cérémonies du camp opposé. Quelquefois, quand on le pouvait, on faisait intervenir l'empereur, qui faisait discuter les docteurs des deux religions devant lui et jugeait tant bien que mal. Les empereurs de la dynastie Tang avaient le même nom de famille que Laozi, Li, et les Taoïstes du VIII^e siècle tâchèrent de tirer profit de cette parenté problématique ; plusieurs empereurs de cette dynastie cherchèrent la drogue d'immortalité. Néanmoins, ce furent les religieux bouddhistes qui eurent la faveur la plus constante, malgré une persécution violente en 845, quand tous les monastères furent fermés et les religieux et religieuses forcés de rentrer dans la vie laïque.

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

Il y avait des moments où, fermant les yeux et assise en méditation, elle récitait ces livres ; ou bien elle déclarait qu'elle était montée au ciel, ou encore qu'un dieu lui avait donné ces livres. Elle prononçait les mots de manière très distincte, comme si elle les avait appris antérieurement ; mais, quand on chargeait quelqu'un de les écrire, elle

s'arrêtait immédiatement, et ne reprenait qu'au bout de plusieurs dizaines de jours ou de plusieurs mois.

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

Un siècle et demi plus tard, un des moines bouddhistes du VII^e siècle, Daoxuan, avait à la fin de sa vie une série de visions. Les dieux lui rendaient visite, causaient avec lui et lui apportaient des révélations de toute sorte, qu'il notait et qu'un de ses disciples publia après sa mort, survenue en 667 (21). C'est exactement de la même façon que, vers le milieu du VI^e siècle, le célèbre écrivain taoïste Tao Hongjing et son disciple voyaient des Immortels taoïstes leur apparaître et leur dicter les révélations qu'eux-mêmes avaient reçues des dieux ou d'autres Immortels.

Une tendance à un certain syncrétisme se faisait sentir : si les Bouddhistes n'admettaient pas qu'on fît du Bouddha Cakyamuni un disciple de Laozi, quelques-uns d'entre eux, en revanche, faisaient de Laozi un Bodhisattva ; Confucius lui-même était donné par certains comme un disciple du Bouddha venu en Chine prêcher la Loi ; mais ces idées ne prirent jamais un très grand développement et disparurent à peu près complètement au temps de la dynastie des Tang.

Si certaines pratiques taoïstes s'introduisaient dans le Bouddhisme, à l'encontre nombre de notions et de pratiques bouddhiques pénétrèrent dans le Taoïsme. C'est ainsi qu'au VI^e siècle Song Wenming imposait à ses disciples le célibat à la manière des moines bouddhistes, et cette pratique se répandit si bien qu'au temps des Tang les communautés de *daoshi* mariés avaient disparu et que tous les *guan* taoïstes étaient peuplés de religieux ou de religieuses célibataires. Certaines idées bouddhiques étaient même acceptées des Lettrés, bien qu'ils n'allassent pas jusqu'à les faire entrer dans le Confucianisme. Un Lettré de la seconde moitié du Ve siècle, séduit par la doctrine bouddhique des vies successives, essaya de la justifier par les Classiques dans un petit écrit intitulé « Traité des Renaissances » *Gengsheng lun*. Puisque les choses, disait-il, sont en nombre limité, ainsi que le dit le *Yijing* (qui en compte 11520), il faut, pour que le monde continue d'exister, que les mêmes choses reviennent plusieurs fois, naissant et mourant, renaissant et remourant sans cesse.

Dès ce temps, la doctrine de la transmigration avait cessé d'être purement bouddhique ; elle avait gagné le Taoïsme et s'était largement répandue dans toute la population. Bien plus, la conception taoïste des dieux se transforma sous l'influence du Bouddhisme. Quelle que fût leur importance théorique, ces dieux que chacun gardait à vue, à l'intérieur de son corps, pour les empêcher de sortir, ne pouvaient jouir d'un grand prestige. Les plus élevés d'entre eux, dont la localisation dans le corps était relativement moins précise, comme le Roi Céleste du Commencement Originel *Yuanshi tianwang* et d'autres Rois Célestes, virent peu à peu leur rôle conçu de façon toute nouvelle, et cette évolution se marqua par l'adoption d'un titre nouveau d'origine bouddhique :

on les appela les Vénérables Célestes *tianzun*, expression qui était la traduction chinoise d'un des titres du Bouddha et qui devint si bien taoïste que les Bouddhistes l'abandonnèrent et la remplacèrent par celle de *shizun* « Vénéré du monde ». Le rôle des Vénérables Célestes, transformé à l'imitation de celui des Bodhisattvas et des Bouddhas tout à la fois, fut dès lors conçu avant tout comme un rôle d'instructeurs et de sauveurs. Le plus grand de tous, le Vénérable Céleste du Commencement Originel *Yuanshi tianzun*, enseigne les livres saints aux dieux, qui se les transmettent de degré en degré jusqu'à ce qu'ils arrivent aux hommes ; c'est lui qui sauve les âmes enfermées dans les Geôles Sombres des enfers et les en fait sortir. Les dieux du Taoïsme ancien pâlirent devant ces divinités nouvelles d'imitation bouddhique. Le *Huang laojun*, qui avait été le dieu principal des Turbans Jaunes et des Taoïstes des Han, des Trois Royaumes et des Jin, céda peu à peu la place au Vénérable Céleste du Commencement Originel, qui est au premier rang dans les « Livres du Joyau Sacré » *Lingbao jing*, et dont l'importance ne cessa de grandir à partir du IV^e et du V^e siècle.

De ce mélange d'idées bouddhiques et taoïques commença à naître peu à peu la religion populaire moderne, où ces idées se sont ordonnées de leur mieux dans le cadre des pratiques traditionnelles. La mythologie se transforma, les divinités prenant sous cette double influence un caractère particulier. En effet, pour les Taoïstes comme pour les Bouddhistes, les dieux étaient des hommes ayant obtenu une position divine par leurs mérites. Dans la hiérarchie taoïste, les petits dieux terrestres de la religion antique, divinités des fleuves, des montagnes, etc., se trouvaient placés au-dessous des rangs des Immortels : c'étaient des fidèles qui n'avaient pas réussi à gagner l'immortalité et à éviter la mort, mais dont les mérites cependant méritaient une récompense. Étant morts, ils échappaient aux enfers et recevaient ces postes divins, d'où leurs efforts leur permettraient de monter jusqu'au rang d'Immortel. De même les dieux bouddhistes sont des hommes à qui leurs bonnes œuvres ont mérité pour un temps le bonheur des paradis célestes. Chez les uns et les autres, la situation de ces dieux n'est que temporaire, avec cette différence toutefois que le dieu taoïste la quitte dès qu'il a acquis de nouveaux mérites qui lui permettent de s'élever plus haut, tandis que le dieu bouddhiste la perd quand ses mérites antérieurs sont épuisés. Aussi la notion s'établit-elle peu à peu dans l'esprit des Chinois que les titres divins sont des fonctions que des titulaires successifs remplissent au cours des âges. Les dieux ne furent plus que des hommes divinisés. Au ciel, le Seigneur d'En Haut céda la place à l'Auguste de Jade ; sur terre, les dieux du Sol devinrent les dieux des Murs et des Fossés *chenghuang*, qui sont des héros historiques ou légendaires devenus dieux. Enfin, dans le monde des morts, l'enfer bouddhique avec son juge des morts, le roi Yama *Yanluo*, et ses compartiments où sont punies séparément les diverses catégories de péchés, se substitue à l'enfer taoïque des Geôles Sombres, où toutes les âmes des morts s'entassaient dans l'obscurité, bons et mauvais pêle-mêle, sous la présidence de l'Agent Terre *Diguan*. Quand en 592 Han Qin un haut fonctionnaire de la dynastie des Sui, célèbre par son équité et par sa droiture, fut sur le point de mourir, le bruit se répandit à la

capitale qu'il allait être Yama dans les enfers, c'est-à-dire qu'il allait remplacer à ce poste celui qui avait tenu l'emploi jusqu'alors et qui devait renaître ailleurs. Une femme raconta qu'elle avait vu des gardes en grand nombre devant la porte de Han Qin comme à l'entrée du palais d'un roi ; et quand elle leur avait demandé qui ils étaient : « Nous sommes venus chercher le roi ! » avaient-ils répondu. Il advint même qu'un malade se rendit chez lui et demanda à être présenté au roi : « Quel roi ? » demandèrent les domestiques. « Le roi Yama ! » Han Qin lui-même accueillit ces bruits comme un hommage rendu à sa justice. « De mon vivant avoir été ministre, après ma mort être le roi Yama, cela me suffit ! » dit-il quand on les lui rapporta.

A lutter l'un contre l'autre, le Bouddhisme et le Taoïsme avaient usé leurs forces ; chacun fut assez puissant pour empêcher le triomphe de l'autre, mais non pour assurer son propre triomphe. Et quand, sous les dynasties Tang et Song, le Confucianisme, longtemps retardataire, réussit à constituer sa doctrine définitive, il ne trouva plus devant lui que des adversaires fatigués qui ne lui opposèrent pas une résistance bien sérieuse. Aussi le Confucianisme, qui avait déjà l'avantage d'être la doctrine officielle, n'eut-il aucune peine à prendre le dessus sur les deux autres religions ; toutefois, il ne pénétra guère dans les masses populaires qui ne prirent de lui, comme des deux autres religions, que des éléments isolés, dans le curieux effort de syncrétisme qu'elles firent pour se créer aux temps modernes une religion vivante.

V

Le Confucianisme

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

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

La grande époque du Taoïsme avait été celle des Han et des Six Dynasties, du III^e siècle avant au VII^e siècle après notre ère. La floraison du Bouddhisme s'était produite entre Kumârajîva et la fin des Tang, du IV^e au Xe siècle. La Doctrine des Lettrés commença à se développer à la fin des Tang et eut son apogée sous les Song aux XII^e et XIII^e siècles de notre ère.

Mais elle avait une préhistoire déjà longue, qu'il sera bon de rappeler ici. J'ai déjà exposé comment une classe de scribes lettrés s'était constituée au cours du dernier millénaire avant notre ère, et comment, les princes et les grands ayant recours à eux constamment dans toutes les circonstances où ils avaient besoin de gens instruits, probes et fidèles, ils avaient fini par remplir à peu près toutes les fonctions autres que les hautes charges de cour. On ne peut penser qu'ils aient été parfaitement satisfaits d'une organisation qui faisait d'eux les chevilles ouvrières de la machine gouvernementale tout en les excluant de la plupart des hautes charges héréditaires dans les grandes familles ; ils rêvaient d'une société où le mérite seul fit choisir les conseillers

des souverains. Mais, trop traditionalistes pour être d'esprit révolutionnaire, ils cherchaient cet âge d'or non dans un avenir incertain qu'il leur aurait fallu imaginer de toutes pièces, mais dans le passé lointain des saints rois de l'antiquité, au temps où Yao se choisissait comme successeur un homme du peuple, Shun, à cause de son mérite, en écartant son propre fils qu'il jugeait incapable. Et ils ne manquaient jamais l'occasion de vanter cet âge d'or aux princes de leur temps.

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

Le Roi *wang* [c'est le titre que portait à l'époque antique le souverain suprême de la Chine, avant de prendre celui d'Empereur *huangdi* en 221 A.C.) est le Fils du Ciel *tianzi*, dont l'autorité, d'origine divine, dérive de la Charge *ming* donnée par le Seigneur d'En Haut, ou, comme on dit d'ordinaire, du Mandat Céleste *tianming*. Son trône est l'Auguste Faîte, et lui, par sa position exaltée, est l'Homme Unique *yiren* (c'est un de ses titres) qui sert d'intermédiaire entre le Ciel et les Hommes. Son rôle consiste à mettre en pratique le bon gouvernement et, pour cela, il n'a qu'à faire observer les règles données par le Ciel, les Cinq Relations *wulun*, règles des relations des hommes entre eux, familiales ou individuelles, les Cinq Rites *wuli*, règles des relations des groupes sociaux entre eux et avec les dieux, et les Cinq Châtiments *wuxing* pour ceux qui contreviennent aux Cinq Relations et aux Cinq Rites. Pour l'aider dans le gouvernement, il faut qu'il choisisse bien ses ministres, et il le fait en les examinant au moyen des Neuf Vertus *jiude* : qui en pratique trois est capable de bien régler sa famille ; qui en pratique six est capable de bien gouverner un État ; qui pratique les neuf peut seul bien gouverner le monde et être apte à lui succéder. Et, pour s'assurer de la bonne marche des affaires, il y a les Cinq Vérifications *wuzheng*, c'est-à-dire l'examen des phénomènes célestes, pluie, beau temps, froid, vent, etc. Si le souverain agit bien, le Ciel enverra les Cinq Bonheurs *wufu*, s'il agit mal le Ciel enverra les Six Calamités *liuji*.

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

mauvais gouvernement sur le retrait du Mandat Céleste et sur les phénomènes naturels qui le présagent.

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

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

Le folklore fournissait aux scribes lettrés une image du monde constitué par le Ciel qui recouvre et produit, la Terre qui porte et nourrit, et entre les deux les êtres et les choses. Ils firent de l'Homme (représenté par le souverain) le plus noble des êtres produits, l'intermédiaire entre le Ciel et la Terre, à côté desquels ils le mirent comme l'un des Trois Pouvoirs qui régissent le monde. Il leur est inférieur puisqu'il est produit ; aussi n'est-il pas éternel comme eux. Mais il est seul conscient ; le Ciel et la Terre sont inconscients. Ils suivent leur « voie », leur *dao*, qui est l'alternance régulière du *yin* et du *yang* combinée avec le roulement perpétuel des Cinq Éléments. Le monde va régulièrement tant que l'Homme n'agit pas contrairement à cette voie : tout acte contraire réagit sur le Ciel et la Terre, par suite de la position de l'Homme comme leur égal ; c'est ce qui cause les cataclysmes, éclipses, inondations, et bientôt la chute des mauvais souverains.

Dans les autres théories, la réaction se fait moins directement. Pour la théorie des Cinq Éléments, ce qui fait aller le monde, c'est la double ronde perpétuelle des cinq substances qui la constituent, les Cinq Éléments, Bois, Feu, Terre, Métal, Eau, qui se remplacent constamment de deux façons différentes mais coexistantes, en se produisant et en se détruisant les uns les

autres. Les Cinq Éléments avaient été tirés d'une vaste collection de classifications numériques de toutes choses par groupes de 3, 4, 5, 6, 9, 10, 12, etc., que le folklore chinois, comme celui de tant de peuples primitifs, affectionnait particulièrement. Quand les scribes firent de cette classification incohérente un système d'explication scientifique du monde, ils rattachèrent les uns aux autres tous les groupes de cinq, qui devaient être les plus nombreux, et qui devinrent soit les Cinq Éléments eux-mêmes dans des conditions particulières (les couleurs furent les Cinq Éléments de la vue, les sons, les Cinq éléments de l'ouïe, etc.), soit leurs propriétés diverses. Les Cinq Vertus, base de la morale, et les Cinq Relations, bases de la société, sont les Cinq Éléments envisagés du point de vue éthique, comme les Cinq Points cardinaux (les Chinois firent du centre un cinquième point cardinal) sont les Cinq Éléments du point de vue cosmologique. Mais les Quatre Saisons de leur côté étaient considérées comme dépendant des Quatre Points cardinaux périphériques, parce que la Grande Ourse pointe à chaque saison vers un point cardinal différent ; elles dépendent donc des Cinq Éléments, puisque les Points cardinaux ne sont autres que les Cinq Éléments eux-mêmes. Le mauvais gouvernement, en troublant l'ordre des Cinq Vertus, trouble le roulement des Cinq Éléments, puisque Vertus et Éléments sont identiques, et il dérange aussi la succession régulière des saisons, puisque celles-ci dépendent des Cinq Éléments ; et quand la succession des saisons est dérangée, la Norme Céleste est dérégulée. C'est ce qui se produit lors des cataclysmes. Ceux-ci doivent servir d'avertissement au souverain ; s'il ne réforme pas sa conduite, il perd le Mandat Céleste *tianming*, et la dynastie tombe. Pour avoir une bonne conduite, il doit se conformer au Ciel, et pour cela il n'a qu'à suivre les enseignements des Saints Rois de l'antiquité. Quant aux hommes ordinaires, ils doivent se préparer à être les conseillers du souverain, en cultivant leur personne conformément à ces mêmes enseignements.

La théorie du *yin* et du *yang* est analogue, mais remplace la ronde des Cinq Éléments par l'alternance des deux aspects de la substance primordiale, son repos ou *yin*, et son mouvement ou *yang*. Cette théorie était issue du milieu des devins, qui utilisaient comme livre fondamental le *Yijing*, et de leur recherche d'une base scientifique de la divination et de sa répartition de toute chose en faste et en néfaste, recherche tentée au moyen de l'analyse de 64 hexagrammes qui fournissaient les réponses de la divination. Les 64 hexagrammes divinatoires sont, sur le plan sacré de la divination, exactement ce que sont dans le monde profane les « 10000 choses » (exactement 11520 choses). Aux deux espèces de lignes, les unes pleines, les autres brisées, qui constituent les hexagrammes et qui ne sont, par elles-mêmes, ni fastes ni néfastes, doivent correspondre dans le monde profane deux aspects de la réalité : le *yin* et le *yang*. A la manière des Cinq Éléments, ces deux aspects se succèdent en un roulement infini. Le monde est régi par cette alternance perpétuelle du *yin* et du *yang*, qui en est la « voie » *dao*. C'est cette alternance qui constitue le monde tant moral que physique, et en même temps le régit ; le mauvais gouvernement est une perturbation du monde moral qui trouble cette

alternance, et qui par là amène à la fois des cataclysmes célestes et terrestres, et la chute des mauvais princes.

Le nombre même de ces théories montre qu'aucune d'elles n'avait pleinement satisfait les esprits. Vers le IV^e siècle A.C., une famille de maîtres du royaume de Qi (dans le Nord du Shandong actuel), les Zou, avait eu l'idée de les compléter les unes par les autres en les amalgamant, et, de plus, en y mêlant des notions cosmologiques empruntées à l'Occident et en particulier à l'Inde. L'école des Zou paraît avoir eu un succès considérable ; ses idées furent largement acceptées dans les milieux savants. Elles y devinrent même si courantes qu'on oublia de qui on les tenait ; nous n'en connaissons guère que ce qui a passé dans le Confucianisme et dans le Taoïsme du début des Han, et il est difficile de juger par là de ses doctrines propres. On en vint à considérer celles-ci comme le bien commun de toutes les écoles et à n'attribuer plus aux Zou que quelques idées particulières sur la constitution du monde, qui avaient paru trop singulières et n'avaient pas été admises.

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

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

Parmi les savants, ceux qui faisaient métier d'instruire les jeunes gens et qu'on appelait, d'après le *Zhouli* ou *Rites des Zhou*, les Instruteurs *shi* et les Instituteurs *ru*, étaient naturellement portés à la théorie du gouvernement par l'Homme, puisqu'elle se fondait sur les Livres Classiques, et que ces livres étaient la base de tout l'enseignement. Le monde des savants se divisa ainsi en deux partis antagonistes, l'École des Légistes *fajia* et l'École des Instituteurs

rujia (terme rendu généralement par École des Lettrés), dans une lutte qui ne fut pas seulement philosophique, mais eut son enjeu politique. En effet, vers la fin du III^e siècle A.C., les Qin protégèrent les Légistes et persécutèrent les Lettrés, tandis que finalement, après un demi-siècle d'hésitation, les Han favorisèrent les Lettrés. Cette discussion, qui dura deux siècles, n'a pas de rapport avec l'histoire religieuse de la Chine, mais elle explique comment le nom de Confucius s'est trouvé rattaché à la Doctrine des Lettrés *rujiao* : les écoles qui se réclamaient de lui et de ses disciples furent les principaux adversaires des Légistes. C'est à une théorie de gouvernement opposée à celle des Légistes, et non à une doctrine métaphysique, que le nom de Confucius a servi de drapeau.

A l'époque des Han, la Doctrine des Lettrés, devenue désormais le Confucianisme, était essentiellement une doctrine de gouvernement se fondant sur des principes cosmologiques empruntés à l'école de Zou, et s'appuyant sur l'enseignement des Livres Classiques, enseignement dont on faisait remonter la tradition immédiate à Confucius, mais qui n'était que la transmission de la doctrine séculaire des anciens Rois Saints. Les Cinq Livres Classiques, qui sont aujourd'hui comme la Bible du Confucianisme, étaient sous les Han le « Livre des Mutations » *Yijing*, le « Livre des Odes » *Shijing*, le « Livre des Documents » *Shujing*, les « Printemps et Automnes » *Chunqiu*, le « Livre des Rites » *Lijing*. Ce Canon scripturaire, qui servait de base à l'enseignement dans les écoles des Han, s'était constitué assez tôt, au moins pour une partie. Dès le III^e siècle A.C., il est mentionné dans le *Zuozhuan* et par le philosophe Xunzi ; au temps des Han, on en attribuait la compilation à Confucius. Antérieurement aux Han, la liste contenait un « Livre de la Musique » *Yoking*, tandis qu'il y manquait le « Livre des Mutations », alors considéré comme un simple manuel technique de divination.

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

qui leur a été attribué au temps des Han est relativement clair, et on peut en saisir assez bien l'évolution ultérieure à travers les transformations que des influences diverses, surtout bouddhiques, ont fait subir à leur interprétation.

Le « Livre des Odes » *Shijing*, recueil de pièces de vers anciens d'origines diverses, poésies de cour sur des thèmes populaires et hymnes rituels, avait été pris dès avant les Han comme un livre de morale gouvernementale. La première partie surtout, les « Odes des Principautés » *Guofeng*, formée originellement de petites pièces de toute sorte sur des thèmes populaires, chansons des réunions de jeunes gens au printemps et en automne, chansons d'épousailles, plaintes de femmes délaissées, etc., était considéré comme un véritable cours de morale ; chaque pièce, chaque vers, avait à côté de son sens littéral une interprétation exégétique qui les rapportait aux devoirs des princes ou des ministres et au bon gouvernement ; et cela en a fait par excellence le livre des exhortations et des remontrances au souverain, par le moyen d'allusions qui suggéraient la critique à tout lecteur, sans exprimer rien ouvertement.

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

Les « Printemps et Automnes » *Chunqiu* sont les Annales de la principauté de Lu, patrie de Confucius. C'est une petite chronique sèche des événements se rapportant à la principauté et aux pays voisins. Il n'y a aucun jugement explicite sur ces événements ; mais, dès l'antiquité, on a cru trouver des jugements éthiques implicites dans la manière dont les faits et les noms sont exprimés ou même ne le sont pas : l'emploi d'un nom personnel, la suppression d'un titre, etc., sont des blâmes.

Enfin le « Rituel » *Lijing*, que l'on appelle aujourd'hui *Yijing*, décrivait en détail les principales cérémonies de la vie des patriciens, banquets, tir à l'arc, ambassades, funérailles, etc. ; l'enseignement s'en accompagnait d'un enseignement des formules et de la manière de les réciter, donné par un

récitant *song*, qui apprenait aux étudiants les textes et les mélodies justes sur lesquelles les prononcer. Cet ouvrage perdit de son importance dès les Han Postérieurs, et on lui préféra un recueil de « Mémoires sur les Rites » *Liji*, compilé au 1^{er} siècle A.C.

Tous ces livres sont des ouvrages de dates et d'origines très différentes : les plus anciens, *Shujing* et *Shijing* remontent aux IX^e-VIII^e siècles A.C., tandis que le *Chunqiu* et les appendices philosophiques du *Yijing* sont du Ve et du IV^e siècle, et le « Rituel » est plus moderne encore.

C'est par ces livres que se faisait l'enseignement. Il ne s'agissait pas, à l'époque des Han, d'un enseignement *ex cathedra*, raisonné et suivi, de la doctrine, illustrée à l'aide des Classiques, mais au contraire d'une étude de chaque Livre au cours de laquelle divers points de doctrine étaient enseignés de la manière la plus incohérente. L'explication des Classiques n'avait pas du tout un caractère philologique : ce qui a subsisté des gloses du temps des Han Antérieurs montre que les maîtres ne serraient pas toujours le sens de très près ; ils se souciaient peu du sens littéral, et leurs efforts ou leurs travaux ne cherchaient nullement à le mieux saisir. Ce ne fut qu'avec le progrès des études, vers les dernières années du 1^{er} siècle A.C., que certains Lettrés commencèrent à y prendre intérêt. On loue un maître d'avoir « laissé douteux ce qui est douteux » : il avait bien maintenu la tradition, sans y rien ajouter de son cru. « Cultiver les Classiques » *xiujing*, c'était (et ç'a toujours été pour les Chinois) d'une part savoir lire le texte, ou plutôt savoir le réciter par cœur correctement (de là tant de gloses de prononciation), et de l'autre connaître non pas tant le sens littéral que le sens philosophique de chaque passage, tel que la tradition l'interprétait de façon plus ou moins arbitraire. Le texte lui-même n'était guère qu'un aide-mémoire auquel on accrochait toutes les théories métaphysiques, éthiques, politiques, etc., de la Doctrine des Lettrés. Cet enseignement philosophique était la partie essentielle de l'enseignement de chaque Livre.

On enseignait le Confucianisme, avec les traits propres à chaque école, à propos de chaque Classique. Dans les temps modernes, les différentes matières de l'enseignement se répartissaient entre chacun d'eux : le *Yijing* fournissait la métaphysique, le *Shijing* la morale théorique, les *Rituels* la morale appliquée et les rites, etc. A l'époque des Han, rien de semblable. Chaque maître n'enseignait, la plupart des étudiants n'étudiaient qu'un seul livre ; au moyen de cet unique Classique, on expliquait tout à la fois métaphysique, morale, rites, etc. La divination n'était pas réservée au *Yijing* ; l'école du *Shijing* du pays de Qi avait développé autour des « Odes des Principautés » un système de divination appliquée au gouvernement, des espèces de *sortes virgilianæ* d'un caractère particulier. Une théorie des nombres s'était également greffée sur le *Chunqiu* et le principal titre de gloire de *Dong Zhongshu*, au début du règne de l'empereur Wou (entre 140 et 120), n'était pas d'être un excellent maître exposant très clairement les idées fondamentales du *Chunqiu* telles qu'elles ressortent du Commentaire de

Gongyang, mais bien de savoir tirer de ce livre soit des pronostics des choses futures, soit des explications des choses présentes ou passées. On trouvait les préceptes de l'éthique gouvernementale dans le *Yijing* autant que dans le *Chunqiu* et le *Shijing*. C'est cet enseignement philosophique qui constituait la partie capitale de l'enseignement de chaque école. De même que les textes eux-mêmes, il était considéré comme dérivant de Confucius ; bien plus, il était la parole même du Maître, tandis que les textes n'étaient pas son œuvre propre, mais étaient des ouvrages seulement recueillis par lui, et qui servaient en quelque sorte de crochets porte-idées, à quoi suspendre les développements philosophiques. L'enseignement oral était aussi nécessaire que le Livre écrit ; il en était le complément, l'explication orthodoxe sans laquelle les disciples se seraient égarés. C'est cette exégèse qui compte seule pour l'histoire religieuse depuis les Han (et même un peu avant), à l'exclusion du sens premier des textes, oublié dès le jour où ils furent adoptés comme Classiques.

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

Aussi, lorsque l'enseignement se constitua officiellement à l'époque des Han, les divers maîtres n'étaient-ils nullement d'accord sur les explications de tous les points de chaque Classique. Dans la peur de risquer de perdre quelque chose de la pensée du Saint, on accueillit toutes leurs explications ; et lorsque l'empereur Wou, en 124 A.C., créa à la capitale une école supérieure, la Grande École *taixue*, avec ses Savants Maîtres des Cinq Classiques *wujing boshi*, il fonda pour chaque Livre autant de chaires qu'il y avait d'interprétations diverses enseignées par des Lettrés célèbres : non pas une chaire pour les Livres Classiques mais une pour chaque école particulière de chacun des cinq Livres Classiques.

On ne sait pas au juste combien il créa de chaires ; au 1^{er} siècle de notre ère, il y avait quinze chaires pour les Cinq Classiques. Chacune de ces chaires avait son interprétation propre de son Livre, différente par certains points de celle des autres. Et les maîtres d'une école d'interprétation n'avaient pas même le droit d'adopter une explication venant d'une des autres ; ils devaient enseigner exactement ce qu'ils avaient appris de leurs propres maîtres, sans aucun changement ; en 102 P.C., Xu Fang demanda, dans un rapport à l'empereur, des châtiments pour des maîtres dont les explications n'étaient pas conformes à l'interprétation des anciens maîtres de leur école. Les divergences allaient souvent loin : recension du texte, explications, endroits où les explications s'accrochaient, tout cela pouvait différer. Et cependant, quand les étudiants avaient achevé leurs études, quel que fût le Classique et quelle que

fût l'école de ce Classique que chacun avait choisis, ils avaient tous appris la même doctrine : mieux encore, ils l'avaient tous apprise à peu près de la même façon. Il n'y avait aucun enseignement dogmatique ; jamais le maître n'exposait une théorie d'ensemble ; tout se faisait par de petites touches, des séries de détails à propos de passages des textes. Mais la doctrine que les maîtres suggéraient plus qu'ils ne l'exposaient était bien la même dans toutes les écoles, en dépit de toutes les divergences de détail, et se donnait pour celle des Saints transmis par tradition. De cette doctrine, le fond était la notion de l'interaction de ce que nous appellerions le monde physique et le monde moral, notion dont j'ai exposé ci-dessus les origines.

La Grande École joua un rôle considérable dans l'histoire du Confucianisme et, par là, de la religion chinoise, parce qu'elle devint immédiatement la dispensatrice de la doctrine orthodoxe. A la fin du III^e siècle avant notre ère le Premier Empereur de Qin (c'est ce que signifie le titre de *Qin shi houangdi* qu'il se donna) avait tenté d'organiser un ordre nouveau et, peu favorable à une doctrine qui prônait l'antiquité, il avait persécuté les Lettrés, défendu l'enseignement des Classiques et ordonné de détruire tous les livres anciens. De cet Incendie des Livres (213 A.C.), les Classiques, qu'on apprenait par cœur, souffrirent relativement peu, de même que du changement d'écriture qui se produisit vers cette époque à la suite de l'invention du pinceau. Mais l'interdiction d'enseignement dispersa les écoles, et la guerre civile qui suivit la chute de la dynastie Qin chassa les maîtres. C'est seulement avec la paix des Han qu'ils revinrent mais beaucoup d'entre eux avaient péri dans la tourmente, et bien des enseignements finirent alors. Néanmoins les écoles se reformèrent d'abord privées, comme celle de ce maître Chen qui, au début du II^e siècle A.C., fonda un enseignement du *Shijing* au Chu (dans le Nord du Jiangsu actuel), ou celle de Fu Sheng qui, vers le même temps, enseignait le *Shujing* dans le Qi (Nord du Shandong). Quelques princes apanagés, le roi An de Huainan, qui régna de 164 à 126, le roi Xian de Hejian, mort en 137, attirèrent les Lettrés, recueillirent les livres anciens, créèrent des centres d'étude et des bibliothèques. Quand l'empereur Xiaohui rapporta la prohibition des Classiques (191), il ne fit que reconnaître officiellement un état de choses déjà établi.

C'est dans ces conditions que l'empereur Wou, son petit-fils, en 124 A.C., organisa définitivement l'enseignement public dans tout l'empire en fondant la Grande École, complétée dans chaque commanderie par des écoles où un seul maître devait enseigner ce qu'il savait, un ou plusieurs Classiques. La Grande École des Han Antérieurs est mal connue ; celle des Han Postérieurs était formée d'un ensemble considérable de bâtiments. C'était une espèce de cité universitaire, avec des salles de cours, une bibliothèque, des appartements pour les maîtres et des logements pour les élèves ; le nombre des étudiants y fut toujours considérable : lorsqu'elle fut rebâtie en 130 P.C., on y fit 240 corps de bâtiments, avec 1850 chambres pour loger les étudiants ; et, quelques années plus tard, on y voyait, outre les étudiants réguliers qui y étaient logés,

plus de 30.000 auditeurs. Elle contribua à fixer l'enseignement des Classiques, en même temps qu'elle fut un centre de leur diffusion. Elle dépendait d'un recteur *taichang*, ministre des Rites, qui veillait à ce que l'enseignement fût conforme à la tradition, et jugeait les maîtres accusés de corrompre la doctrine des anciens en introduisant quelque interprétation nouvelle. Les Savants Maîtres *boshi* n'enseignaient pas directement les élèves ; ils étaient assistés de professeurs adjoints appelés Disciples des Savants Maîtres *boshi dizi*, en nombre variable suivant les époques (il y en eut à certains moments jusqu'à dix par chaire) ; ce sont ces Disciples seuls qui recevaient l'enseignement des Maîtres, et ils le transmettaient aux élèves. .

On étudiait chaque classique séparément ; à la fin du 1^{er} siècle de notre ère, quelques-uns commençaient à les étudier tous successivement, comme ce personnage inconnu dont on a conservé un fragment d'épithaphe donnant sa carrière scolaire :

A quinze ans, il entra à la Grande École et apprit les « Rituels » ; à seize ans, il apprit les « Odes » ; à dix-sept ans, il apprit (le *Shujing*) ; à dix-huit ans, il apprit le *Yijing* ; à dix-neuf ans, il apprit le *Chunqiu*.

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

Après une période d'enthousiasme pour l'enseignement ainsi retrouvé et réorganisé, le rapprochement en un seul local de maîtres enseignant, avec une égale autorité, des interprétations différentes du même Livre fit saisir brutalement l'incohérence de la tradition : comment choisir entre ces interprétations qui toutes prétendaient également remonter à Confucius ? Ces divergences étaient particulièrement graves, pour les questions rituelles, qui ne sont pas seulement théoriques, mais aussi pratiques. C'était fort troublant, car il fallait dans chaque cas particulier faire un choix, donc laisser tomber une partie de la tradition : comment être sûr qu'on ne se trompait pas en faisant ce choix ? Dès la fin du 1^{er} siècle de notre ère, de grands écrivains comme Wang Chong et Xu Shen se mirent à composer des ouvrages où ils mettaient en

lumière l'incohérence des traditions, bien plus, les contradictions entre les textes mêmes des Classiques. La belle certitude du début avait disparu ; il semblait que mieux on étudiait les Classiques, plus mal on connaissait la doctrine. L'orthodoxie s'effritait, et on ne savait où ni comment la retrouver.

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

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

La Piété Filiale n'est pas seulement le sentiment naturel des devoirs des enfants envers les parents ; c'est ce sentiment cultivé, réglé, canalisé dans son expression, et étendu à toute la vie morale. Il y a un code de la Piété Filiale qui impose strictement certains actes envers les parents vivants et morts, mais ce n'est pas l'essentiel ; l'essentiel est que l'amour et le respect dus aux parents inspirent et dirigent tous les actes du fils pieux. L'action de la Piété Filiale dépasse l'horizon de la famille dans tous les sens : elle s'étend aux

relations des inférieurs avec les supérieurs, des sujets avec le souverain, et même en général des hommes entre eux, car « qui aime ses parents n'ose haïr autrui, qui honore ses parents n'ose être insolent envers autrui » ; elle atteint son point suprême dans le perfectionnement de soi-même. Le « Livre de la Piété Filiale », *Xiaojing*, composé un peu avant les Han, est le seul livre confucianiste ancien qui donne quelques principes d'éthique sociale pour l'homme qui n'est ni souverain ni ministre, dans ses rapports avec sa famille et avec les autres.

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

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

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

Pour confirmer leurs idées, Wang Su et ses disciples fabriquèrent également quelques apocryphes. En rassemblant de nombreuses traditions sur Confucius, non sans y introduire des passages de leur invention, ils firent un ouvrage qui, malgré son succès, ne réussit pas à s'imposer, les « Entretiens d'école » *Jiayu*. Et surtout ils essayèrent de reconstituer les chapitres, alors tout récemment perdus, du « *Shujing* en caractères anciens » : ils rassemblèrent pour cela des fragments de textes divers, faisant intervenir leurs propres idées dans la manière de les choisir, de les classer et de les présenter, et dans les transitions par lesquelles ils les joignaient ; et ils y ajoutèrent un commentaire de leur cru qu'ils mirent sous le nom de Kong Anguo, un lettré du ne siècle A.C., ce qui justifiait leurs interprétations. Ils arrivèrent ainsi à faire entrer dans ces chapitres et dans leur commentaire leurs vues sur bien des sujets, en particulier à élargir la place du Ciel impersonnel aux dépens du

Seigneur d'En Haut, le dieu personnel suprême, et à trancher diverses questions rituelles.

Le mouvement de réforme gagna peu à peu les autres Classiques. Nombre d'idées à la mode au temps des Han furent oubliées. L'emploi divinatoire de livres autres que le *Yijing* fut abandonné ; les théories de l'école de Qi du *Shijing*, les parties les plus caractéristiques de la doctrine de *Dong Zhongshu*, considérées comme superstitieuses et indignes du Saint, furent délaissées ; même les auteurs les plus célèbres furent frappés par cette nouvelle tendance, quand ils avaient donné dans ces idées, comme Zheng Xuan dans son commentaire sur le *Yijing*. Mais cet ostracisme risquait de faire disparaître la belle cohérence que Ma Rong et Zheng Xuan avaient introduite dans l'étude des Classiques. Et l'on vit reflourir pendant plusieurs siècles les commentaires spéciaux de chaque Classique, si bien que, le morcellement de la Chine en plusieurs États indépendants aidant, l'enseignement officiel redevint tout à fait disparate.

Au VII^e siècle, les fondateurs de la dynastie Tang, voulant mettre de l'ordre dans les rites et dans l'instruction publique comme dans l'administration, firent faire une édition officielle des Classiques, accompagnée de commentaires anciens choisis et d'une paraphrase officielle, appelée « sens correct » *zhengyi* et destinée à mettre d'accord ces divers commentaires : ce fut l'œuvre de Kong Yingda, un descendant de Confucius. Le choix de commentaires anciens éliminait tous ceux qui se rapportaient aux notions de prévision de l'avenir et autres qui avaient perdu du terrain depuis les Han. Le cas est particulièrement net pour le *Yijing* : le commentaire de Wang Bi qui fut choisi avait soulevé toute une polémique depuis sa publication au milieu du III^e siècle ; accepté par les dynasties chinoises du Sud à la Grande École des Jin, des Song et des Liang, il ne l'avait pas été dans le Nord, où la Grande École des Wei Septentrionaux avait conservé le commentaire de Zheng Xuan. Wang Bi, dans la préface de son *Zhouyi*, déclare que le *Yijing* explique le Principe de l'Homme *rendao* ; à la différence de celle de Zheng Xuan, son exégèse était centrée sur l'Homme et avait un caractère essentiellement philosophique.

On arriva ainsi à donner l'explication des Classiques en deux temps : d'une part, un certain nombre d'anciens commentaires, choisis exprès, donnaient l'explication philologique et quelques idées philosophiques fondamentales, en évitant toute tendance exagérée en quelque direction que ce fût, et en présentant autant que possible des idées moyennes ; de l'autre, la paraphrase de Kong Yingda reprenait en détail à la fois le texte et les anciens commentaires, harmonisant les divergences, discutant les points douteux, apportant de loin en loin les opinions d'autres commentateurs pour les accepter ou les repousser, et présentait ainsi, sans avoir l'air d'y toucher, l'interprétation définitive des textes suivant la doctrine orthodoxe officiellement adoptée et fixée par les maîtres de l'époque des Tang.

Dans ce nouvel enseignement, chaque Livre Classique recevait en quelque sorte sa part de la doctrine. La métaphysique était attribuée au *Yijing* ; la philosophie politique se partageait entre le *Shujing* et le *Chunqiu*, le premier donnant les principes généraux du gouvernement et des rapports entre princes et ministres, le second suggérant les règles de chaque cas particulier ; l'éthique gouvernementale ressortissait au *Shijing*, la philosophie des relations entre les membres de la société aux Rituels, surtout au *Liji*, la morale pratique au *Hiao King*. On n'étudiait plus tout l'ensemble des doctrines à propos d'un seul Livre ; il fallait un cycle complet d'études embrassant les Treize Classiques, ou au moins les cinq grands Classiques.

Ce n'est pas une théorie nouvelle qu'apporta l'école des Tang ; c'est une « somme » de tout le travail antérieur, somme raisonnée et raisonnable, qui remettait une fois de plus de l'ordre dans la Doctrine des Lettrés et établissait l'unité dans les esprits comme il venait d'être rétabli matériellement dans l'empire. La compilation de cette énorme somme produisit une véritable révolution dans les études, en supprimant l'obligation de passer par les écoles ; avec ces gloses qui expliquaient phrase par phrase le texte et la tradition, et dont on était sûr qu'elles donnaient l'interprétation orthodoxe, il était possible de se passer de maître, et chacun pouvait étudier les Classiques tout seul sans crainte de tomber dans l'erreur. Aussi les écoles commencèrent-elles à perdre de leur importance, pendant que celle des examens grandissait : les concours devenaient la véritable pierre de touche des Lettrés. Et le Confucianisme y gagna en profondeur : le livre pénétra là où il n'y avait jamais eu d'école ; il atteignit des familles provinciales et de petits lettrés dont les fils, jusqu'alors, s'étaient vus réduits, faute d'école, à un enseignement confucianiste élémentaire. De là le renouveau du Confucianisme, qui marqua l'époque des Tang.

De même que les Lettrés des Six Dynasties avaient travaillé sur l'œuvre de Zheng Xuan, ceux des Tang et des Song travaillèrent sur l'œuvre de Kong Yingda : c'est elle qui a permis la grande floraison philosophique du Confucianisme, et en particulier, sous les Song, aux XI^e et XII^e siècles, le mouvement des Cinq Maîtres, dont le dernier et le plus célèbre, Tchou Hi, élaborait la théorie qui fut érigée en orthodoxie officielle un siècle après sa mort et qui l'était encore au début de ce siècle.

Une fois le premier enthousiasme passé pour l'œuvre de Kong Yingda qui réalisait la mise en ordre de la Doctrine des Lettrés, on avait commencé, exactement comme au temps des Han, à y découvrir des contradictions. Puisque les Lettrés avaient fait leur cet adage de Mencius que « la Nature Humaine est bonne », comment expliquer la « culture de la personne » *xiushen*, ce perfectionnement moral, que préconisait le *Zhongyong* attribué à Confucius ? La difficulté était sérieuse et fut cause de nombreuses discussions sur la Nature Humaine *xing*. Dès la fin des Tang, au IX^e siècle, le grand

prosateur Han Yu, résumant en de courts essais la doctrine orthodoxe sur le *dao*, sur la Nature Humaine, etc., essayait d'expliquer l'existence du mal en dépit de la bonté foncière de l'Homme, par un procédé scolastique de distinction et classification. Il proposait de ne plus considérer la Nature Humaine comme une et pareille chez tous les hommes, mais, au contraire, de différencier trois degrés : chez certains, la Nature est tout à fait bonne, et ils n'ont pas besoin d'être enseignés pour agir bien : ce sont les Saints ; chez d'autres, elle contient du bon et du mauvais et ils ont besoin d'être enseignés ; chez les derniers, elle est toute mauvaise, et aucun enseignement ne les fera bien agir. Ces idées, en se surajoutant au vieux problème des réactions de l'Homme sur l'Univers, sur la Nature Céleste, tendirent à faire de celui-ci un problème de morale et de psychologie plus qu'un problème de métaphysique.

Cette recherche devait ramener au *Yijing*, le seul des Classiques qui tente d'expliquer les relations de l'Homme avec le Ciel, alors que les autres se contentent de décrire les résultats de cette relation. L'étude de ce livre, délaissé à l'époque des Tang, fut remise à la mode vers le milieu du Xe siècle par Li Mu, un des conseillers du fondateur de la dynastie Song ; et un des plus célèbres écrivains du siècle suivant, Su Xun, fit de ce Classique un commentaire nouveau qui eut grand succès.

Son contemporain Shao Yong en reprit aussi l'étude à laquelle il consacra sa vie ; il enseigna avec beaucoup d'éclat de 1040 à 1077. Fortement imbu de Taoïsme et de Bouddhisme, il proposait pour méthode ce qu'il appelait « Précéder le Ciel » *xiantian*. La doctrine vulgaire consiste, expliquait-il, à « Suivre le Ciel » *houtian*, c'est-à-dire à partir de l'étude des choses extérieures pour atteindre à la connaissance du Cœur ou, comme nous dirions, de l'esprit humain ; la vraie méthode, à l'inverse, part du Cœur pour atteindre les « traces », *ji*, c'est-à-dire les choses extérieures. Elle conduit à reconnaître que « les 10000 transformations et les 10000 choses » (tous les phénomènes) naissent dans le Cœur et non à l'extérieur. La secte bouddhique du Dhyâna *Chanzong* enseignait que les phénomènes sont irréels, et que le salut vient de la réalisation de leur caractère irréel, ce qu'elle exprimait par une de ces brèves formules qu'elle aimait : « Le Cœur, c'est le Bouddha ». Cette formule signifie que tout homme a la Nature de Bouddha, mais ne s'en rend pas compte ; quand il s'en rend compte, il est sauvé. Zhao Yong emprunta cette formule en la transposant en termes confucianistes : il déclara que « le Cœur, c'est le Grand-Faîte *taiji* » ; Cœur *xin*, Nature *xing*, Personne *shen*, ces trois termes différents des philosophes bouddhistes, confucianistes et taoïstes, masquent simplement la différence de vue, et ne sont que trois manières de saisir le Tao, présent à la fois dans le monde et dans l'homme. Aussi suffit-il de vider le Cœur de tout ce qui lui est extérieur pour qu'il appréhende ce qui est spontanément en lui, c'est-à-dire le Grand-Faîte ; c'est cette connaissance qui est celle de l'Homme Supérieur.

Les idées de Zhao Yong eurent un énorme retentissement et une grande influence sur les Lettrés du début des Song, dont beaucoup furent ses

auditeurs ; mais elles étaient trop pleines de notions bouddhiques et taoïques empruntées telles quelles pour être admises facilement : on les admira plus qu'on ne les accepta. Leur élaboration se poursuivit pendant un siècle avant que le génie de Tchou Hi (mort en 1200 de notre ère) en tirât un système qui est devenu officiellement la Doctrine des Lettrés *rujiao* depuis le XIV^e siècle.

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

Au temps des Han, on avait donné de cette question une explication métaphysique : elle est fort bien exposée vers le milieu du II^e siècle A.C., par *Dong Zhongshu*, un Savant Maître de la Tradition de Gongyang du *Chunqiu*, dont les idées jouirent d'une vogue considérable au début du règne de l'empereur Wou ; elles paraissent avoir exercé sur la pensée de cette époque presque autant d'influence que plus tard la théorie des Cinq Maîtres sur celle des Song. L'intervalle entre le Ciel et la Terre est rempli de Souffle *qi* sorte de fluide où l'Homme est enfoncé « comme le poisson dans l'eau ». Le Souffle du Ciel est le *yang*, le Souffle de la Terre est le *yin*, et ces deux Souffles en s'unissant produisent l'Unité d'où dérivent toutes choses ; ils ne constituent pas une qualité, parce qu'étant opposition ils ne peuvent jamais commencer d'agir ensemble, mais se succèdent constamment, en sorte qu'il n'y a jamais qu'un seul des deux en action. A cette union des Souffles du Ciel et de la Terre, l'Homme, c'est-à-dire le souverain, se mêle par le Souffle de son gouvernement ; celui-ci n'a pas de peine à se mêler à eux, parce qu'il n'en diffère pas. Le Souffle du *yin* et du *yang* est à la fois dans le monde et dans l'Homme : dans l'Homme, il fait l'amour, la haine, la joie et la colère, dans le monde, le beau temps, le mauvais temps, le chaud et le froid. Les actes mauvais de l'Homme sont donc susceptibles de réagir sur le Ciel et la Terre, produisant des perturbations des Cinq Éléments, éclipses, inondations, prodiges, etc. ; si la cause de ce trouble ne cesse pas, c'est-à-dire si le mauvais gouvernement continue, les perturbations atteindront l'aspect moral des Cinq Éléments, c'est-à-dire les Cinq Vertus, et ainsi le peuple sera troublé et des

révoltes surviendront ; le prince qui gouverne mal perdra le Mandat Céleste et sa dynastie tombera.

Ces idées qui furent acceptées par les Lettrés des Han parurent un peu crues aux Lettrés des époques postérieures. Dès le temps des Tang, on les avait abandonnées et on cherchait une explication moins grossière, en attaquant cette fois le problème du côté psychologique, l'identité de la Nature Humaine et de la Norme Céleste devant servir de terme de passage entre l'Homme et le Ciel, le monde moral et le monde physique. Les Lettrés de la fin des Tang posèrent les données fondamentales du problème comme je l'ai indiqué ci-dessus ; mais il ne fut résolu définitivement que par les maîtres des Song. Après eux, sous les Ming, Wang Yang ming franchit le dernier pas et finit par ne plus envisager que le problème moral lui-même, celui de la Nature Humaine, du bien et du mal, et de la conscience.

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

Selon Tchou Hi, l'univers et chacune de ses parties sont composés de deux principes coéternels, infinis, distincts mais inséparables ; un principe normatif, la Norme *li*, et un principe matériel, le Souffle *qi*. Le premier est imperceptible aux sens, le second peut prendre une forme sensible ; leur réunion constitue la Grande-Unité *taiyi*, qu'on appelle aussi le Grand-Faîte *taiji*, entité infinie, douée d'activité par la présence intime du *li* qui la rend capable de produire en elle-même toutes choses. Le Grand-Faîte, en produisant toutes choses, passe indéfiniment par deux phases : il sort du repos pour être actif, il cesse d'être actif pour rentrer dans le repos. La phase de repos est le *yin*, la phase d'activité est le *yang* ; et cette alternance perpétuelle du *yin* et du *yang* produit à son tour les Cinq Éléments, Bois, Feu, Terre, Métal, Eau, qui se succèdent en un cycle sans fin. Des Cinq Éléments dérivent le Ciel et la Terre, et de ceux-ci toute la création.

Le monde sensible (et en particulier les affaires humaines) est réglé par le Ciel : c'est en tant que recteur suprême du monde qu'on donne au Ciel les titres d'Auguste Ciel *Hautain*, *Hautain*, et de Seigneur d'En Haut *Shanghai*. Cela ne veut pas dire qu'il soit une divinité personnelle. Le Ciel, comme tous les êtres produits, est constitué par une substance matérielle que nous voyons dans la voûte azurée, et par la Norme, le *li*, qui en est le principe recteur. Le *li* régit le Ciel comme l'esprit régit l'homme, on peut dire qu'il est l'esprit du Ciel ; mais son activité ne s'exerce pas à la manière de l'esprit humain : il ne

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

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

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

*

* *

N O T E S

- (1) *Zuozhuan*, COUVREUR, II, p. •430 ; cf. CHAVANNES, [Dieu du Sol](#), 516.
- (2) *Zuozhuan*, C., I, p. •205
- (3) *Zuozhuan*, C., I, p. •398-399
- (4) *Zuozhuan*, C., II, p. •48
- (5) *Zuozhuan*, C., I, p. •87
- (6) *Zuozhuan*, C., I, p. •255
- (7) *Mozi*, VI, 22, traduction FORKE, 305-306.
- (8) *Shilling*, C., p. •391 .
- (9) *Mozi*, VIII, 31, trad. FORKE, 344.
- (10) *Zhaohun*, dans le *Chuci*.
- (11) *Qu Yuan*, *Jiuge* dans le *Chuci*.
- (12) *Zuozhuan*, C., I, p. •279
- (13) *QianHanshu*, j.63, 6b.
- (14) Wang Tch'ong, *Lunheng*, j. 20, trad. FORKE, I, 196.
- (15) *Zhuangzi*, section 6. [css : cf. [Les pères du système taoïste](#), WIEGER, p. •255].
- (16) *Ibid.*, section 27. [cf. [Les pères.... p. •451](#)].
- (17) *Ibid.*, section 4. (texte corrigé par Yu Yue) [cf. [Les pères.... p. •451](#)].
- (18) *Ibid.*, section 22. [cf. [Les pères.... p. •391](#)].
- (19) *Ibid.*, section 23. [cf. [Les pères.... p. •407](#)].
- (20) *Ibid.*, section 19. [cf. [Les pères.... p. •451](#)].
- (21) Peri, *B.E.F.E.-O.*, XVI, III, 46.

I.- [La religion antique](#) — II.- [La crise religieuse de l'époque des Royaumes Combattants](#).

III.- [Le Taoïsme](#). — IV.- [Le Bouddhisme](#). — V.- [Le Confucianisme](#).

[Notes](#) — [Table](#) — [•](#)

Nom du document : religion_chinoise_hm.doc
Dossier : C:\CSS\Envoi021204\maspero_henri
Modèle : C:\WINDOWS\Application
Data\Microsoft\Modèles\Normal.dot
Titre : La religion chinoise dans son développement historique
Sujet : série Chine
Auteur : Henri Maspero
Mots clés : Chine ancienne, Chine antique, Chine classique,
mythologie chinoise, civilisation chinoise, religion chinoise, ancien
China, ethnologie de la Chine, anthropologie de la Chine, taoïsme,
confucianisme, bouddhisme
Commentaires : http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html
Date de création : 27/07/04 21:46
N° de révision : 14
Dernier enregist. le : 01/12/04 14:39
Dernier enregistrement par : Pierre Palpant
Temps total d' édition 21 Minutes
Dernière impression sur : 05/12/04 13:37
Tel qu' à la dernière impression
Nombre de pages : 70
Nombre de mots : 28 940 (approx.)
Nombre de caractères : 164 958 (approx.)