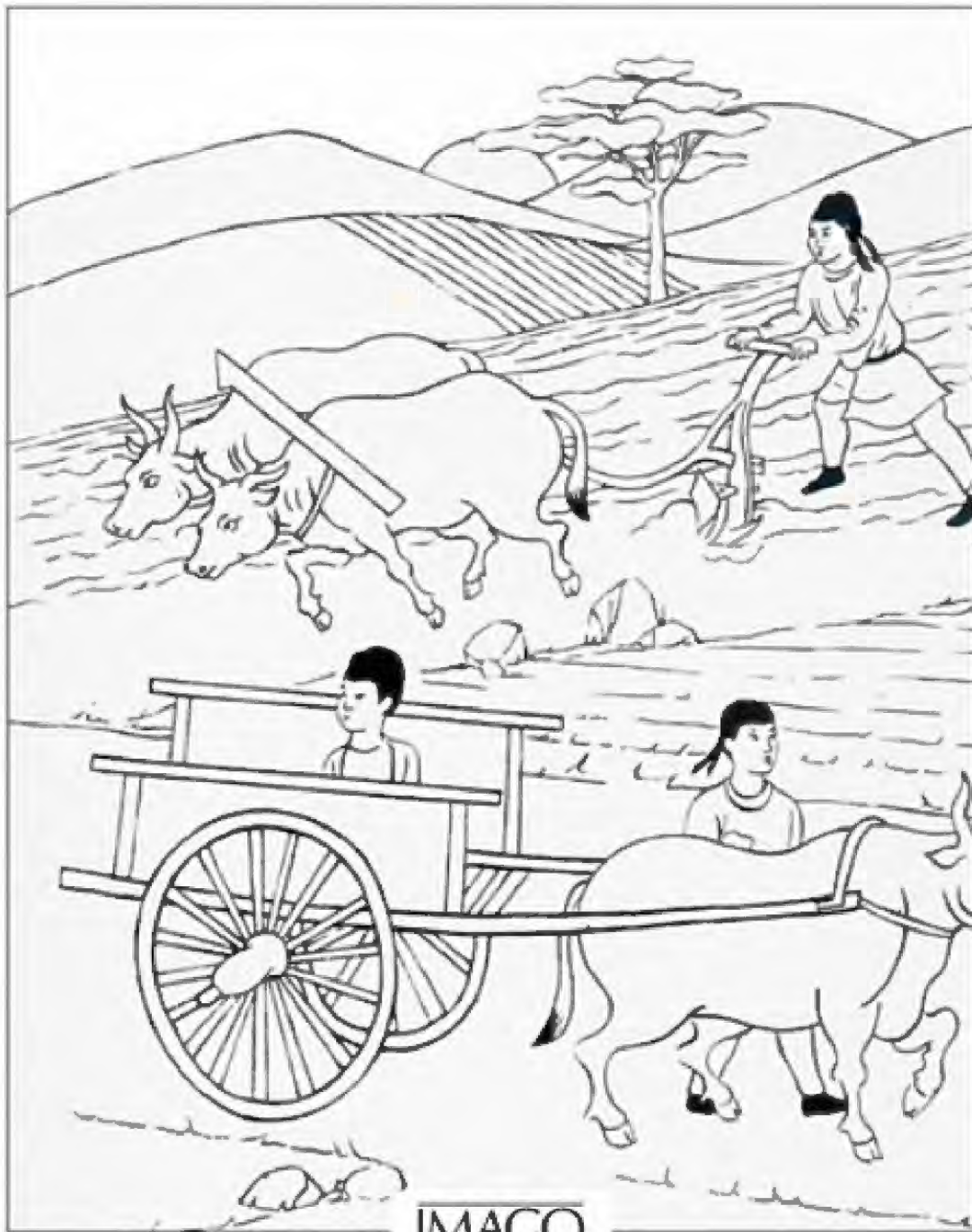


MARCEL GRANET

La religion des Chinois

Préface de Georges Dumézil



IMAGO

MARCEL GRANET

LA RELIGION DES CHINOIS

PREFACE DE GEORGES DUMEZIL



EDITIONS
IMAGO

ISBN : 978-2-902702-53-4

© Editions Imago, 1989

7 rue Suger 75006; Paris

info@editions-imago.fr

www.editions-imago.fr

Sommaire

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR

Page de titre

Page de Copyright

PRÉFACE

INTRODUCTION

CHAPITRE PREMIER - LA RELIGION PAYSANNE

CHAPITRE II - LA RELIGION FÉODALE

CHAPITRE III - LA RELIGION OFFICIELLE

CHAPITRE IV - LES RENOUVEAUX RELIGIEUX

CONCLUSION - LE SENTIMENT RELIGIEUX DANS LA CHINE MODERNE

PRÉFACE

Mes seuls titres à mettre mon nom auprès de celui de Marcel Granet sont l'étendue de ma dette envers lui, et aussi, peut-être, la leçon que comporte la nature de cette dette : essayant depuis plus de dix ans de défricher un tout autre domaine, embarrassé dans des problèmes philologiquement, historiquement, sociologiquement bien différents des siens, c'est pourtant de lui, après cette longue recherche, assez vaine, dans les ténèbres, que j'ai reçu mon fil d'Ariane, c'est-à-dire moins une méthode qu'une attitude devant les textes et le courage qu'il faut pour s'y tenir, envers et contre tous. Aujourd'hui, c'est une vue assez facilement admise, même parmi les historiens les plus conservateurs, que quantité de vieux documents qui prétendent narrer des faits sont en réalité des morceaux d' « idéologie illustrée », où les faits — quand faits il y a. ce qui n'est même pas toujours le cas — ont été pliés selon des doctrines, conformés à des cadres de pensée préexistants, souvent très archaïques, qu'il est essentiel de découvrir et d'explorer. Il n'en était pas ainsi dans les années trente de ce siècle. Pendant deux ans, de 1934 à 1936, j'ai été admis à écouter les conférences de Granet, exactement les explications de biographies de sorciers qu'il faisait à l'Ecole des Hautes Etudes; et c'est en 1938 qu'a commencé, sur la comparaison des religions indo-européennes, la période de ma vie que, après trente ans d'autocritique, j'espère encore pouvoir appeler utile : or qu'ai-je fait, sinon appliquer à la plus vieille « histoire » romaine, Scandinave, indienne, l'instrument d'observation et d'interprétation que Granet avait mis au point sur la chinoise? Cette fécondation, ou ce sauvetage, d'une discipline par une autre, ce dressage en plein vol d'un esprit près de désespérer par un esprit en possession de tous ses moyens donnent la mesure du maître : un grand sinologue, certes et, avec Marcel Mauss, le meilleur de nos sociologues; mais aussi, par-delà les bornes de sa matière, un humaniste à l'échelle de notre temps.

En 1934, quand je l'ai approché dans l'épanouissement de sa cinquantaine, il avait publié presque toutes ses grandes œuvres : les deux livres frères, *Fêtes et Chansons* en 1920, *Danses et légendes* en 1926; et aussi les deux volumes qu'Henri Berr avait obtenus pour la collection « L'Evolution de l'Humanité », *La Civilisation chinoise* en 1929, *La Pensée chinoise* en 1934. Tout jeune, les deux premiers m'avaient fasciné. Plus tard, devant l'insuccès évident de ma propre recherche, revenant à Paris en 1933 comme modeste chargé de conférences temporaires à l'Ecole des Hautes Etudes après huit ans d'enseignement à l'étranger, il me sembla donc naturel, nécessaire, d'entrer dans le laboratoire où tant de textes recevaient une vie nouvelle. La merveille est que Granet m'accepta. Il était sévère — comme je l'étais devenu moi-même — pour tout ce que j'avais publié jusqu'alors; et la première conversation que j'eus avec lui, au printemps de 1934, fut dure : si j'avais eu des illusions, elles se seraient évanouies. Du moins définit-il d'emblée le service qu'il pouvait me rendre : non pas des conseils particuliers qu'il n'était pas préparé à donner, non

pas la transmission d'un savoir ni d'une technique, mais le spectacle d'un artisan — ce fut son mot — occupé à faire avouer aux textes tout ce qu'ils recèlent de pensée. Sans ombre de vanité mais conscient de sa valeur, il ne doutait pas qu'on pût apprendre à vaincre en le regardant faire.

Peu à peu, nos rapports devinrent plus confiants. Aux côtés de mes deux ou trois condisciples d'alors, qui sont tous aujourd'hui d'éminents sinologues, il m'arriva de risquer des questions. Puis, en 1938, quand je pus enfin faire état, sur mon domaine indo-européen, de résultats probables, j'allai plusieurs fois dans la maison de Sceaux les exposer à Granet, les discuter avec lui : de cette épreuve, ils sortaient simplifiés, éclairés, nettoyés, parfois transformés. Avec tristesse et dépit, je suppose souvent ce que, après 1941, Granet vivant m'eût évité de tâtonnements et de détours.

Mon témoignage n'est donc que celui d'un élève étranger, qui ne saurait avoir l'outrecuidance de présenter une œuvre de son maître sinologue. Le lecteur, porté dès l'abord au milieu de séduisants et difficiles problèmes, n'a d'ailleurs pas besoin qu'on lui présente « le fauve », comme disait Eschine d'un autre grand homme, encore moins qu'on le lui explique. En même temps qu'un savant, Granet est un écrivain qui sait le pouvoir de ce qu'il faut oser nommer de son vieux et noble nom, la rhétorique. Sans artifice mais avec beaucoup d'art, il anime ses démonstrations et les rend persuasives. La langue est ferme. L'obscurité et la fausse profondeur, où se complaisaient tant de ses contemporains, sont bannies. Pas de lenteur et pas de hâte. Les formules frappantes qu'il cisèle en grand nombre, les expressions provocantes ou paradoxales qu'il ne dédaigne pas, ne font que souligner des articulations vraiment importantes de l'analyse ou de la glose et ne prétendent jamais valoir par elles-mêmes.

Tel il était déjà dans sa parole, dans les cours que j'ai entendus. Il arrivait à l'Ecole avec deux ou trois livres seulement — de beaux livres, soignés. Sa mémoire lui permettait une innocente coquetterie : il n'apportait guère de notes, pas de dossier, ce qui ne l'empêchait pas d'accumuler, quand il fallait, références et citations. Il commençait très simplement, avec une souveraine sûreté de syntaxe et de vocabulaire; puis l'éloquence venait, contrôlée, vite réprimée, et il servait dans une forme élégante et familière le fruit de ses recherches et de ses réflexions. Parfois l'helléniste qu'il hébergeait en lui intervenait dans des excursus que ses publications n'ont pas tous recueillis. Je me rappelle les longues minutes, l'heure peut-être, où, ayant rencontré plusieurs fois dans un texte le joli caractère qui se lit *jáng*, « céder », et qui contient curieusement la clef de la « parole » avec un élément phonétique de dix-sept traits, il évoqua, un doigt dans son livre refermé, les conseils, les règles que la philosophie pratique et l'étiquette chinoises ont amassés autour de cette notion; puis il passa à la scène de l'*Agamemnon* où le chef de chœur essaie de fléchir Cassandre qui, « tirée de sa ville fraîchement prise, ne sait pas porter le mors », et refuse de descendre de son char malgré les ordres de Clytemnestre : « Va, lui dit-il, va, malheureuse, évacue ce char, cède à cette nécessité, étrenne ton joug... » Et Grandet poursuivit, dans Homère, dans Euripide, cette morale du recul, de l'*eikein*. qu'il ne plaçait sous la lumière du *jáng* que pour faire ensuite ressortir de subtiles, d'immenses différences. Et nous rêvions, sachant que, dans sa vie scientifique à laquelle ne manquaient pas les batailles, l'homme qui nous parlait se montrait aussi peu flexible que la

fille de Priam.

Le style de Granet, par bonheur, est si semblable à l'homme que je ne puis rouvrir ses livres sans entendre la voix bien timbrée qui s'est tue il y a quarante années.

septembre 1980

Gorges DUMEZIL,
septembre 1980 de l'Académie Française

INTRODUCTION

Voilà un homme avec qui tu peux parler ; tu ne lui parles pas : tu perds un homme.

Voici un homme avec qui tu ne dois pas parler; tu lui parles : tu perds une parole.

Propos de Confucius, XV, 7.

Ce livre se compose de quatre chapitres que suit une conclusion. Le deuxième et le troisième chapitres traitent de la religion féodale et de la religion officielle. Ils groupent les faits répartis de part et d'autre du plus grand événement historique du passé chinois : la fondation de l'unité nationale sous forme d'Empire. Avant l'Empire, antérieurement au II^e siècle avant J.-C., le pays était divisé en seigneuries confédérées, apparentées moins par l'étroitesse des rapports politiques que par une certaine unité de civilisation : unité complexe où l'on pourrait délimiter des aires suffisamment différenciées ; le travail reste à faire et, dans le tableau que je présente de *la religion féodale*, je n'ai pas cherché à tenir compte des singularités provinciales. J'ai voulu donner une définition du type moyen de la vie religieuse dans les diverses seigneuries. Je dois ajouter que ce type moyen a quelques chances d'être un type particulier, par la faute des documents qui proviennent presque tous d'un État situé dans le Chantong, l'État de Lou. Il y a des raisons sérieuses de penser que, dès les temps féodaux, les coutumes de Lou étaient considérées comme *normales* ; mais il est vrai que ce fut surtout à l'époque impériale qu'elles furent prises pour *normes*. D'où il suit que l'obligation où l'on est de décrire la religion féodale d'après celle de l'État de Lou n'a pas de grands inconvénients pour qui s'attache à établir d'ensemble l'évolution de la religion chinoise. Et même, puisque la religion féodale, sous l'aspect qu'elle avait à Lou, fut conçue comme un modèle par ceux qui présidèrent à l'élaboration des rites plus tard suivis par les classes officielles, elle mérite d'être connue dans le détail. Le chapitre qui y est consacré sera le plus long de ce livre. Cultes et croyances seront étudiés sous leurs aspects principaux de façon à faire pressentir leur fortune future, de façon aussi à montrer leurs rapports avec l'organisation sociale de l'époque où ils constituaient le fond de la vie religieuse. Ce sont avant tout des cultes et des croyances de milieux urbains, ou, pour mieux dire, les cultes et les croyances des cours établies dans les villes seigneuriales. Le chapitre commencera donc par une description de la vie urbaine, de la vie noble.

Le troisième chapitre commencera de même par la description d'un milieu spécial : milieu d'aspect surtout corporatif et formé par une classe assez définie

de gens qu'on désigne dans l'usage par le nom de *lettrés*. Ils se groupaient en écoles rivales et dont les doctrines étaient sans doute assez distinctes ; des raisons de fait mirent au premier rang l'école de Lou dont Confucius était le patron. Bien que Confucius ait vécu pendant la période féodale, j'étudierai la pensée confucéenne au moment où elle eut une influence effective et servit à soutenir la construction d'une religion constituée, celle dont l'appui parut nécessaire à l'Empire naissant. On l'appelle parfois *religion confucéenne*, on pourrait la dire aussi impériale ou même nationale ; elle mérite ce dernier nom par son extension et surtout parce qu'elle est une expression excellente du caractère national, si, du moins, on le définit en considérant les classes moyennes de la société. Au vrai, c'est la religion des lettrés ; c'est une religion de classe, tant par ses origines qui sont professionnelles que par le caractère de ses adeptes. Je l'ai appelée *la religion officielle*. Cette qualification expliquera tout de suite pourquoi je me suis moins attaché à énumérer les créations mythologiques — la plupart eurent une fortune médiocre — qui correspondent au développement de ce système cultuel de formation artificielle, qu'à exposer les aspects moraux et psychologiques des usages religieux qu'ont pratiqués les classes influentes de la nation chinoise. J'étudierai donc principalement le succès de ce qu'on peut appeler le « formalisme rituel » dans la haute bourgeoisie de la Chine. Le cas est assez curieux d'une religion sans clergé, d'une religion dont la partie dogmatique est sans importance véritable, religion simplement fondée sur le conformisme social et à base de positivisme moral, pour que soit justifiée la place assez large qui lui sera donnée dans cet exposé.

La place accordée au Bouddhisme et au Taoïsme se trouvera par cela même peu étendue et je devrai refuser toute place à nombre de religions importées, Manichéisme, Nestorianisme, Mahométisme, etc. Pour ce qui est des dernières, j'en ai pris aisément mon parti ; étudier leur histoire en Chine pourrait servir plutôt à compléter à l'aide de documents chinois leur histoire d'ensemble qu'à faire connaître la vie religieuse de la Chine. Mais, pour le Bouddhisme, cette remarque n'est plus vraie et le cas est tout autre pour le Taoïsme. On désigne de ce dernier nom un mouvement de pensée ancien et complexe. Anciennement il semble correspondre à un courant d'idées philosophiques où, tout de suite, se sent un esprit sectaire ; puis on voit cette métaphysique inspirer un clergé et animer un culte : une religion apparaît qui s'efforce de devenir nationale et qui garde toujours l'allure d'une religion de secte. Et de même que, sous un aspect métaphysique, le Taoïsme a tout l'air d'exprimer une conception spécifiquement indigène du système du monde, de même, constitué en religion, il est le refuge naturel où viennent s'abriter les coutumes et les traditions populaires que la religion officielle, dans son dessèchement progressif, a bannies. Si cette vue est juste, le Taoïsme devrait occuper une bonne part de ce livre ; mon excuse est que je puis à peine dire que je la crois juste : le Taoïsme n'est pas connu ¹. La même excuse ne vaudrait pas pour le Bouddhisme. Mais une raison de symétrie me justifie à ne pas lui donner plus de place qu'au Taoïsme ; cette raison n'est point de pure forme : si je le considère sous son aspect proprement chinois (le seul qui importe ici), je ne crois pas inexact de définir le Bouddhisme comme un mouvement sectaire (d'origine étrangère, mais peu importe) tendant à suppléer aux insuffisances de la religion officielle. J'ai donné le titre : *Les Nouveaux religieux en Chine*, au

quatrième chapitre, que je consacre au Bouddhisme et au Taoïsme ; je les étudie tous deux, je l'avoue, à titre surtout complémentaire et en tant qu'ils signalent en Chine des besoins de la vie religieuse que la religion officielle ne satisfaisait pas au gré de tous, sinon des lettrés. Il convenait donc de parler un peu de la lutte que les tenants de la religion d'État soutinrent contre les fidèles des religions sectaires. La victoire des premiers vaut d'être notée, ainsi que la tendance syncrétique qui fut le résultat du combat.

La tendance syncrétique passe pour être la règle de la vie religieuse dans la Chine moderne, symbolisée par la formule, toujours reproduite, des *trois religions*. Me voici amené à parler de la façon dont j'ai conçu mon chapitre de conclusion et aussi mon chapitre de début. Ce sont ceux où, pour des raisons diverses, la part de l'équation personnelle est la plus grande. Mon premier chapitre a pour sujet *la religion paysanne*. Le fait qui, avec la fondation de l'unité nationale, domine l'histoire chinoise est la création de la vie urbaine et l'établissement de la hiérarchie féodale ; mais pour reconstituer la religion paysanne et l'état de la Chine quand la société était toute rurale, il faut procéder à l'aide d'inductions. Il se trouve, du moins je l'ai cru, que, par extraordinaire, un document permet de faire ces inductions dans de bonnes conditions méthodiques. Tout est conjectural en histoire, et puis, comment faire ? Sans cette introduction où j'essaie de montrer ce qu'était le vieux fond religieux de la race, quel moyen de comprendre soit le développement de la religion officielle sous ses deux formes successives, développement qui s'est fait par voie d'abstraction, de schématisation. d'appauvrissement à partir de ce fond primitif, soit la tactique des sectes, qui, aux dépens de cette religion appauvrie, ont voulu renouveler l'esprit religieux et qui ont donné à leur foi conquérante figure nationale ou air populaire en empruntant à ce même vieux fond des éléments désintégrés de croyance ou de culte ? Et ce serait peut-être, dans l'ensemble, le même fond que l'on retrouverait. si l'on interrogeait la masse paysanne, qui est la substance même du pays, pour décrire l'état présent de la vie religieuse. Mon dernier chapitre traite de la religion actuelle. Il ne pouvait être question ici d'énumérer les pratiques et les croyances qu'on peut observer aujourd'hui dans l'ensemble des pays chinois. Puisqu'il fallait

choisir et que tout choix est arbitraire, je suis allé **à** l'extrême. J'ai surtout utilisé des observations personnelles pour tenter de définir l'attitude d'un Chinois moderne à l'égard de ce que nous appelons la religion : j'ai essayé de donner la mesure des *sentiments religieux* dans la Chine de nos jours. Tout ce que je puis dire de mes observations. c'est qu'elles sont de bonne foi. La meilleure foi du monde conduit-elle à la vérité ? Je ne le soutiendrai pas dans un livre dont la religion est le thème. En le terminant, j'ai indiqué un problème qui intéresse un certain nombre de Chinois et quelques Occidentaux : quel avenir est réservé en Chine à la religion ? Il convenait de poser la question. Devais-je y répondre véritablement ? Inutile de dire qu'un historien des religions ne peut croire posséder le don de prophétie.

CHAPITRE PREMIER

LA RELIGION PAYSANNE

La vie rurale.

L'opposition de la vie urbaine et de la vie rurale est un trait essentiel de la société chinoise. Cette opposition, qui est ancienne — l'existence simultanée des villes et des villages est attestée par les plus vieux documents — était, sans doute, plus marquée dans l'antiquité qu'elle le fut dans la suite. Aux temps historiques de la période féodale, les campagnards, à l'inverse des citadins, préféraient la gauche à la droite : rien, on le sait, ne distingue autant deux groupes de population que le principe d'orientation qu'ils ont adopté. Nous n'avons pas, pour le moment, le droit de penser que la distinction fût fondée sur une différence de race ; elle ne semble pas non plus correspondre à une séparation en castes fermées : les échanges étaient constants entre les deux parts de la population, et les exemples abondent de personnages historiques qui passèrent de l'une à l'autre. L'opposition tenait au mode de groupement et au genre de vie : dans les textes, œuvres des milieux urbains, elle s'exprime en termes de sentiment qui veulent suggérer une inégalité de valeur. La vie rurale s'oppose à la vie urbaine comme la vie paysanne à la vie noble. L'essentiel est que les campagnards, les gens du commun, les plébéiens avaient des mœurs qui leur étaient propres ; cela, les Rituels aristocratiques le marquent d'un mot : « Les Rites ne descendent pas jusqu'aux gens du peuple. »

Ces mœurs du vulgaire, nous ne les connaîtrions pas, s'il ne nous avait été conservé, dans une Anthologie poétique, tout un lot de chansons, devenues respectables aux gens de cour des villes seigneuriales par l'utilisation symbolique qu'ils en faisaient. Ces chansons, plus ou moins remaniées par eux et déformées, sont constituées par des thèmes, des dictons poétiques, où se sent l'inspiration rustique. Les thèmes une fois groupés, l'analyse sociologique peut réussir à restituer, dans ses traits les plus généraux, une image de la vie rurale. Si méthodique que soit le travail de restitution, et même quand il est confirmé après coup par l'examen des traces laissées dans la littérature savante par les usages populaires, l'image obtenue ne peut être qu'une image générique. Elle vaut pour l'ensemble des pays chinois et pour une vaste période de temps mal déterminée ; elle élimine les particularités locales et historiques : dommage après tout médiocre et sensible seulement aux fanatiques de l'histoire épris de faits individuels et de précision chronologique. Les chances sont moindres qu'elle enregistre des singularités : le dommage serait plus sérieux et mérite d'être signalé.

Au début de la période féodale (elle finit à peu près au II^e siècle avant notre ère ; elle était commencée six siècles auparavant et, apparemment, depuis longtemps), sans doute aussi à sa fin, certainement avant qu'elle n'ait commencé et peut-être encore après qu'elle fut terminée, dans l'ensemble des

pays formant la Confédération chinoise (c'est-à-dire dans la région moyenne du Fleuve Jaune, surtout dans sa partie orientale, vraisemblablement aussi dans quelques pays limitrophes, vers le Sud), voici, à peu près, ce que devait être la vie aux champs.

Les paysans habitaient dans des villages placés sur une hauteur et enclos en général d'une haie vive. Certains étaient troglodytes, peut-être presque tous le furent-ils anciennement. Le plus souvent ils bâtissaient en torchis et en pisé des maisons qui avaient la forme d'un four. Les murs et la toiture étaient si frêles qu'un rat ou un moineau pouvaient les percer. Au centre du toit une ouverture carrée laissait passer la fumée du foyer et l'eau de pluie, qu'on recueillait. Sur la face méridionale s'ouvraient une porte à l'Est, une petite fenêtre à l'Ouest. La maison ne formait qu'une seule pièce. Dans le coin Sud-Ouest, le plus sombre, on conservait les semences ; c'était là aussi qu'on allait dormir, sur des nattes de paille ou de jonc. Chaque maison avait son enceinte particulière. Tout autour était un verger planté surtout de mûriers. Les basses terres étaient réservées aux cultures ; les sillons, tracés de l'Est à l'Ouest et du Sud au Nord, se croisaient, et les champs étaient carrés, séparés par des bordures en friche qui servaient de chemins, et où étaient construites de petites cabanes : elles abritaient les travailleurs, ils y demeuraient pour surveiller leurs récoltes, et, sauf pendant la morte-saison, ils ne quittaient point leurs champs. Ils ne voyaient leurs femmes qu'aux repas : elles les leur apportaient, aidées des enfants. Tant que les pluies rendaient possible le travail, les paysans tiraient du limon fertile chanvre, pois, céréales, le millet surtout, qui était le fond de leur nourriture. Le grain battu et engrangé, ils remontaient au village, réparaient les toitures, bouchaient les fentes des murs et s'enfermaient dans les maisons pour laisser passer les froids durs et secs de l'hiver : ils se reposaient, comme la terre, fatigués d'avoir produit. Pour les femmes, au contraire, ce n'était point alors la morte-saison : elles filaient le chanvre et tissaient les vêtements. Les deux sexes se relayaient au travail : celui-ci, réglé par un rythme alternant, se modelait sur la succession des saisons humides et sèches, si bien marquée dans les plaines de l'Asie orientale.

Tout au long de l'année, dans les champs cultivés en commun, comme dans leur village enclos, les paysans n'ont de rapports qu'avec les membres de leur parenté. Un village enferme une vaste famille très unie et très homogène. Les liens du sang, la filiation naturelle n'introduisent pas de véritables divisions dans cette large communauté : un neveu n'est pas moins qu'un fils ni un père plus qu'un oncle. La vie de ménage elle-même n'entraîne guère de sentiments exclusifs : tous les jeunes gens d'une génération, frères ou cousins (c'est tout un), épousent des femmes également sœurs ou cousines. Dans cette vaste famille, l'affection maternelle elle-même n'arrive pas à prendre un air d'affection jalouse : s'il y a préférence, elle va aux enfants de la sœur aînée. De même, toutes les tantes sont appelées *mères* : la plus respectée n'est point celle dont on est né, mais celle qui par son âge (ou par l'âge de son mari) a rang de mère de famille. L'âge et la génération, en effet, tels sont les seuls principes de classement à l'intérieur de la communauté domestique ; elle est dirigée ou, pour dire mieux, représentée par le membre le plus âgé de la génération la plus ancienne : on l'appelle le *doyen* ou le *père*. Ce dernier mot, qui a le sens de chef, s'emploie à la suite du nom de la famille, lequel semble être aussi celui du village. Le nom, emblème de la communauté, est le signe d'une sorte d'identité

accrue par son étalage en public, perdait, dès l'instant où sa confiance en elle-même était portée au plus haut point, ses sentiments usuels de défiance à l'égard des familles voisines. La pénétration entre les différents groupes était d'autant plus violente, plus pathétique, plus intime, plus absolue que leur isolement et leur occlusion étaient, en temps normal, plus complets.

Les assises des communautés rurales consistaient en de puissantes orgies où s'affirmait à la fois la force du groupement familial et du groupement politique. Marquant les temps du rythme selon lequel alternait le travail féminin et masculin, elles avaient le caractère de grandes fêtes sexuelles où s'opéraient les échanges matrimoniaux, grâce auxquels chaque groupe possédait de façon permanente des otages de tous les autres et leur envoyait des délégués : ces fêtes de la concorde paysanne étaient aussi des fêtes du mariage, des fêtes de la fécondité. Marquant les temps du travail rustique, inaugurant son succès à venir, célébrant son succès passé, c'étaient encore de grandes fêtes agraires où l'orgie alimentaire se mêlait à l'orgie sexuelle. Elles arrachaient soudain les individus à leur vie monotone ; elles suscitaient brusquement chez eux les plus profondes espérances que puisse concevoir un peuple agricole : elles excitaient au plus haut degré l'activité créatrice de la vie intérieure. Les pratiques et les croyances, qui naquirent de cette activité exceptionnelle, ont commandé le développement de la religion chinoise : cultes publics et cultes familiaux, cultes des ancêtres et cultes agraires, voire même culte du ciel sont sortis de ces fêtes de la fécondité humaine et naturelle où l'esprit domestique se révélait dans toute sa force, tandis que se créait le sens social.

Lieux Saints et fêtes paysannes.

Les assemblées des communautés rurales se tenaient en des lieux consacrés : c'était hors des champs cultivés, dans une partie du territoire soustraite à l'appropriation domestique et aux utilisations profanes, sur un sol qui pour tous était saint. De ces Lieux Saints l'emplacement est assez bien désigné pour certains pays ; pourtant tout ce que je puis décrire, c'est l'aspect général, le paysage rituel des Fêtes. Elles demandaient, pour déployer leurs pompes traditionnelles, un terrain varié avec des bois, de l'eau, des vallons, des hauteurs. Là se répandait la foule des pèlerins, venus de loin, en char souvent, vêtus des habits de la saison, frais tissés, et dont l'éclat tout neuf disait la prospérité de chaque famille. Sous leurs beaux atours, les femmes, d'ordinaire invisibles, enfermées dans le hameau, se montraient en bandes et éblouissaient comme des nuées ; elles semblaient, avec leurs robes à ramages, leurs coiffes grises ou garance, belles comme la mauve ou la fleur de cirier. Des groupes se formaient où se renouaient les vieilles relations ; se tirant par la manche, se prenant les mains, tous se livraient à la joie des rencontres longtemps, impatientement attendues et qui devaient être de brève durée. Dans l'enthousiasme de ces assemblées solennelles, ils parcouraient en tous sens le terrain, le remplissaient de leur bonheur et sentaient ce bonheur s'accroître des souvenirs retrouvés au contact du témoin de toutes les joies puissantes de leur race. Ce contact bienfaisant d'où leur semblait venir un prodigieux

accroissement de vie intérieure, ils voulaient le rendre aussi intime que possible. Ils éprouvaient la présence d'une puissance tutélaire dont la sainteté jaillissait à tous les coins du paysage, forces bénies que de toutes façons ils cherchaient à capter. Saint était le lieu, sacrés étaient les pentes du vallon qu'ils gravissaient et descendaient, la rivière que, jupes troussées, ils traversaient, les fleurs écloses qu'ils cueillaient, la fougère, les buissons, les ormes blancs, les grands chênes et les fagots qu'ils en tiraient : les feux de joie allumés, l'odeur des bouquets, l'eau de la source où l'on se trempe et le vent qui vous sèche au sortir du bain, tout avait des vertus, vertus illimitées, tout était promesse donnée à tous les espoirs. Et les animaux qui pullulaient et tenaient, eux aussi, leurs assemblées saisonnières, sauterelles qui se rejoignaient sous les herbes, vols arrêtés d'oiseaux de passage, mouettes réunies sur les îlots de sable, oies sauvages qui s'appelaient dans les bois, tous étaient de la fête et participaient à la sainteté du lieu et du moment. Leurs appels, leurs poursuites étaient des signaux, des emblèmes, un langage où les hommes entendaient un écho de leurs propres émotions. Ils se sentaient forts de leur accord avec l'ordre naturel. Leurs fêtes ouvraient et fermaient la saison des pluies : étaient-elles commandées par les premiers, les derniers arcs-en-ciel apparus ? Ou commandaient-elles leur apparition ? Tous, dans ces assises où, à temps rythmés, se forgeait la concorde rurale, exaltés par un sentiment de puissance heureuse, imaginaient qu'ils coopéraient à l'harmonie de la Nature. Leur joie créatrice se tournait en un besoin d'adoration dont bénéficiait le sol consacré à leurs réunions, terre divine où tout méritait un culte, les grands arbres isolés, les bosquets, les étangs, les confluent de rivières, les fontaines jaillissantes, les tertres, les pierres fendues et les roches où semblaient empreints les pas d'un géant.

Mais les paysans de la Chine ancienne, au sortir de leur vie quotidienne, sans doute dure et brutale, mesquine en tout cas, et vide de pensée, ne passaient point sans transition à un pareil état d'exaltation religieuse ; ils n'étaient pas tout de suite prêts pour de grands élans quand ils s'en venaient de chez eux à la Fête commune, lourds d'esprit de terroir, pénétrés d'égoïsme familial, pleins de défiance envers l'étranger. Les groupes divers ne s'abordaient pas sans quelque crainte ; chacun était ému du prestige de l'autre ; mais ne fallait-il pas soutenir l'honneur domestique ? La timidité se dissimulait sous un air railleur ; avec des moqueries les bandes s'affrontaient et échangeaient des défis. Alors la fête commençait ; elle se passait toute en concours : la variété du Lieu Saint fournissait une ample matière à la puissance de jeu qui, dès ce moment déclenchée, cherchait à se déployer. Les œufs d'oiseaux qu'on ramassait, ceux, par exemple, des hirondelles, servaient à des tournois : la récolte des fagots, la cueillette des simples en était encore l'occasion et il y avait des batailles de fleurs. Puis, c'étaient des courses au long de la rivière, au flanc du coteau, courses à pied, courses de chars, courses de bateaux, et surtout le passage du gué qui se faisait par groupes affrontés, les vêtements relevés jusqu'à la ceinture, à grand renfort de provocations et de railleries. De cette émulation sortaient la confiance et la joie ; dans chaque bande, qui avait ses succès et prenait conscience de ses ressources, l'esprit familial se dépouillait peu à peu de sa timidité agressive. Des défis on passait aux cadeaux : les fleurs cueillies s'échangeaient, gages d'amitié qu'on se promettait de garder jusqu'aux réunions prochaines.

pouvaient entrer en ménage qu'après les Fêtes d'automne. Tant que duraient les travaux des champs, les vieux couples eux-mêmes étaient séparés ; les galants n'avaient pas non plus permission de rejoindre leurs promises, sinon de nuit et furtivement. Ils sautaient la haie et, se cachant des parents, faisaient leur cour ; surtout aux temps de la pleine lune, ils chantaient leurs aubades, en prenant grand soin de ne pas se laisser surprendre par le chant du coq. Sans doute, ces entrevues nocturnes étaient chastes. L'opposition entre les sexes était forte au point d'exiger pour leur rapprochement une longue préparation et des temps favorables ; l'union sexuelle paraissait si redoutable qu'elle était interdite pendant de longues périodes. Mais, quand elle était permise et ordonnée, quand, aux fêtes printanières, tous les jeunes gens de la communauté s'unissaient pour la première fois, quel moment unique et pathétique ! L'inspiration poétique leur venait et, eux qui ne devaient plus chanter après le mariage, ils savaient tout d'un coup improviser des danses et des chants selon le génie traditionnel de leur race. Ils faisaient alors participer à leurs émotions puissantes toute la nature environnante : lorsque, dans le Lieu Saint, la glace des rivières fondait aux souffles du printemps, lorsque les eaux redevaient vives et que les fontaines longtemps taries jaillissaient, lorsque tombait enfin la douce pluie fécondante et qu'apparaissait la rosée, quand les fleurs précoces poussaient dans les coins humides, au temps des feuillages renouvelés, des pruniers, des pêchers fleuris, des hirondelles revenues, pendant que les pies bâtissaient leurs nids et que les oiseaux par paires se poursuivaient en chantant, garçons et filles, lorsque eux-mêmes s'unissaient sur la terre sacrée, pensaient que leurs jeunes unions coopéraient au renouveau. Tous les espoirs de fécondité se mêlaient dans leurs âmes : tandis que les œufs qu'ils avalaient, les météores aperçus, les touffes de plantain qu'ils recueillaient au creux des jupes, les fleurs qu'ils s'offraient en gage de fiançailles, leur semblaient contenir des principes de maternité, ils croyaient encore que leurs noces printanières favorisaient la germination universelle, qu'elles appelaient la pluie de saison et qu'enfin, désacralisant la terre, interdite pendant l'hiver aux travaux humains, elles ouvraient les champs aux œuvres fertiles. Témoin consacré de ces besognes magnifiques, le Lieu Saint semblait contenir une infinie puissance créatrice que les Fêtes sans cesse renouvelaient.

Dans ces fêtes du renouveau et de la jeunesse, la communion sexuelle était le rite principal et, de tous temps, le mot de printemps signifia l'idée d'amour. Quand l'amour eût-il pu avoir plus de puissance efficace que dans sa fraîche nouveauté ? Les rites sexuels des fêtes printanières avaient à peine besoin de voir leurs effets complétés par la communion alimentaire ; ils suffisaient, en somme, aux fiançailles. Mais au moment de l'entrée en ménage, établir une identité substantielle, qui rendra possible la vie en commun, devient la préoccupation principale. Une grande orgie de boisson et de nourriture fut l'essentiel des Fêtes d'automne. Les pratiques sexuelles y étaient secondaires ; aussi bien ce n'était point là des fêtes d'initiation et d'inauguration : c'étaient les fêtes de la récolte et de la rentrée au hameau. Elles prirent d'assez bonne heure un caractère particulier et l'aspect de fêtes de village : sans doute, filles et garçons continuaient de s'assembler au Lieu Saint pour y chanter et y danser, mais le centre de la cérémonie fut transporté auprès des aires où l'on venait de battre le grain. C'est là que les familles voisines se conviaient à de

vastes festins. Les hôtes et leurs invités se divisaient en deux bandes, comme pour les joutes de chants d'amour, et formaient des lignes orientées. Ainsi se marquait d'abord l'opposition des groupes locaux. Mais chacun savait le bénéfique qu'il aurait à ne point se réserver jalousement tous les produits de son champ : il n'eût point osé goûter le premier à ses récoltes et il éprouvait d'abord le besoin de faire consacrer sa richesse nouvelle, en usant d'elle largement. Ces largesses importaient à l'honneur de la famille qui en tirait un présage d'abondance : ne fallait-il pas, pour avoir confiance dans l'avenir, que la prospérité présente fût reconnue de tous ? Nul, au reste, n'y perdait, puisque personne n'eût voulu se mettre moins en frais que le voisin. Tous, par ces prodigalités alternées, pensaient s'enrichir des biens les plus véritables : la considération mutuelle et la foi dans l'heureuse Fortune de leur pays. On tuait des agneaux, on apportait des vases de vin, on buvait, on mangeait à satiété. Dans cette commensalité exceptionnelle, tous prenaient conscience d'une espèce d'intimité, différente de celle qui fonde la parenté et, pour ainsi dire, d'essence moins quotidienne, mais qui, par ailleurs, paraissait de valeur supérieure, tant, dans l'ivresse de ces bombances, le sentiment en jaillissait avec force. De part et d'autre, avec une coupe faite en corne de rhinocéros, on se portait des santés : « Dix mille ans de vie ! une vie sans fin ! » Et tous se rendaient grâce.

Grâces aussi étaient rendues par les travailleurs des champs à la terre cultivée. S'accompagnant du tambourin d'argile, ils chantaient les travaux et les jours de l'année écoulée ; ils appelaient à prendre part au repas communiel toutes les forces secourables de la Nature ; pendant leurs danses, ils figuraient les animaux qui leur semblaient bienfaisants, chats et léopards. Dans leur ferveur religieuse, ils en arrivaient à un tel degré d'excitation qu'un philosophe de la ville pouvait alors dire d'eux « qu'ils étaient tous comme fous ». Mais cette excitation était bien différente de celle qui animait les réunions de printemps. Aux fêtes de l'abondance, c'étaient les chefs des villages, c'étaient les anciens qui présidaient et elles apparaissaient comme des fêtes de la vieillesse. Elles apparaissaient aussi comme des fêtes de « l'année vieillissante ». Tandis que printemps signifiait : amour, union, joie, automne signifiait : mort, séparation, deuil. On mettait fin aux cultures, on sacralisait la terre, on donnait congé « aux choses vieilles » et fatiguées d'avoir servi ; on les exhortait à prendre, ainsi que faisaient les hommes, leurs quartiers d'hiver, en se retirant par espèces dans leurs demeures originelles. Le temps du froid et de la sécheresse était venu ; on invitait « l'eau à se retirer dans ses conduits » : baguette de coudrier en main, en vêtements de deuil, les vieillards reconduisaient l'année à sa fin. Ainsi, par une fête de la vieillesse était constituée la morte-saison, comme l'avait été le renouveau par les fêtes de la jeunesse. Et les communautés rurales, en sanctifiant leur concorde séculaire, avaient encore réussi à assurer l'ordre de la Nature.

Les croyances antiques.

Le sentiment que le monde naturel et la société humaine sont étroitement solidaires a été l'élément de fond de toutes les croyances chinoises. On a pu

voir comment ce sentiment a dû naître. La vie sentimentale des paysans chinois ne prenait d'intensité, la puissance créatrice de l'esprit ne se manifestait véritablement qu'à l'occasion des Fêtes de printemps et d'automne ; or, ces réunions marquaient les temps du rythme selon lequel se distribuait le travail rural et qui se trouvait coïncider avec le rythme saisonnier. Les communautés assemblées, au moment même où pouvait surgir en elle la conscience du lien social, constataient dans la Nature des récurrences immanquables : la pensée d'harmonie, qui dominait les cœurs, leur apparaissait comme une réalité à deux aspects étroitement solidaires, l'ordre humain et l'ordre naturel. Mais pas plus que la société n'était conçue par eux indépendamment de son milieu naturel, pas plus l'Ordre du monde n'était vraiment distingué des vœux de leurs âmes. Conception toute émotive, qui ne se transformera en système dogmatique qu'après un lent travail de réflexion. Elle n'était dans la pensée paysanne que le principe premier (à peine entrevu en lui-même) de l'efficacité commune à toutes les pratiques des temps de fête, efficacité toujours double, atteignant les hommes par l'entremise des choses et, inversement, les choses par l'entremise des hommes, efficacité de nature indéfinie, indéterminée et d'essence religieuse. Tout dans le Lieu Saint, tout dans les Fêtes était indifféremment bon pour tout ; tous les gestes, toutes les formules des joutes étaient, pour l'ensemble des êtres, comme des signaux et des ordres, toutes les apparences du Lieu Saint étaient, pour les hommes, des symboles contraignants ; mais, emblèmes humains ou naturels, aucun ne paraissait avoir de valeur singulière, aucun n'était imaginé pour une fin spéciale. Le sautellement des sauterelles semblait commander tout un ensemble de règles sociales : la saison des mariages en commun, leur célébration dans les vallons sacrés, la pratique d'épouser hors de la famille et dans la même race, les danses de la joute, les procédés de la cour, l'interdiction des mœurs jalouses, les règles de la fécondité. Et le passage de la rivière par les jeunes gens réalisait tout à la fois la lustration nécessaire à toute fécondité, la réincarnation des âmes flottantes au fil des eaux, l'arrivée de la pluie et le passage d'une saison à l'autre. Un emblématisme, nourri d'émotions fortes et confuses, était l'âme de toutes croyances et de tous cultes.

Le principe d'organisation intellectuelle et pratique de ces données confuses fut le Calendrier. Des joutes chantées étaient nés, non seulement un grand nombre de formules emblématiques, mais aussi l'art de formuler des thèmes saisonniers. Les remarques paysannes notant des récurrences naturelles, mises sous forme poétique, fournirent une masse importante de dictons de calendrier ; ceux-ci analogues par la forme aux thèmes symboliques des Fêtes, stéréotypés, conventionnels, de caractère obligatoire, riches d'ailleurs en eux-mêmes de sagesse traditionnelle, semblèrent posséder, eux aussi, une espèce de pouvoir contraignant. La récolte faite, pour rendre grâce à toutes choses et leur donner, avant l'année nouvelle, leur congé hivernal, les paysans chinois disaient en chœur les travaux et les jours de l'année écoulée ; les centons versifiés de leur calendrier chanté, tout en leur dictant à l'avance leurs besoins futures, leur en présageaient le succès et leur promettaient le concours continué de la Nature. Un tel chant était un témoignage d'obéissance passée, un vœu d'obéissance future à la loi qui obligeait hommes et choses à faire concorder leur action. Il est significatif que les Chinois aient attribué ce poème à leur législateur le plus vénéré : le Calendrier était et devait rester la loi

suprême, valable à la fois pour la société humaine et le monde naturel. Mais les dictons saisonniers, remarques et prescriptions, emblèmes communs à toutes les espèces d'êtres et signaux commandant toute action, dès qu'ils étaient ainsi classés dans un calendrier organisé, recevaient, chacun, du fait même de leur place, une aptitude à devenir le signe distinct d'un sens particulier et d'une efficacité spéciale. C'est ainsi que la réapparition ou la retraite des animaux hibernants, l'épervier transformé en ramier ou le ramier changé en épervier, ne furent plus seulement des emblèmes du Printemps ou de l'Automne, mais, précisément, le signal de la rentrée au village ou de la sortie dans les champs, de la fin de la chasse ou de son ouverture. Symétriquement, les pratiques religieuses ordonnées par ces signaux, sitôt soustraites de l'action d'ensemble des Fêtes, perdirent leurs valeurs indistinctes : chacune, semblant poursuivre une fin particulière, parut avoir été conçue pour cet emploi spécial. Il fut un temps où le passage de la rivière ne servit plus qu'à obtenir la pluie et où on le considéra comme une espèce de rite mimétique tout exprès imaginé pour cette fin déterminée.

L'établissement d'un Calendrier est une œuvre d'organisation de la vie religieuse qui demandait l'aide d'une pensée directrice. Celle-ci fut fournie par la conception du *yin* et du *yang*, principes dont l'action concurrente constituait l'ordre humain et l'ordre naturel. Le *yin* et le *yang*, dont la fortune philosophique devait être grande, devinrent assez tôt des entités cosmologiques à l'usage des astronomes; ils n'étaient guère, à l'origine, que des principes élémentaires de classification. Ce sont avant tout deux genres, l'un féminin, l'autre masculin. Toutes choses sont d'un genre ou de l'autre, ou plutôt l'ensemble des unes constitue un groupement féminin, *yin*; l'ensemble des autres un groupement masculin, *yang*. Mais ces catégories concrètes sont aussi des principes actifs. L'Espace est fait de l'opposition du *yin* et du *yang*, le Temps de leur alternance. Ces principes réels, sexués, affrontés, alternants, sont la substance même du Tout, dont par ailleurs ils expriment l'Ordre. C'est ainsi qu'on se représentait la Nature. La représentation qu'on pouvait se faire du monde naturel étant, dès le principe, solidaire de celle qu'on avait du monde humain, la structure de la société devait être le modèle d'après lequel fût imaginée la structure générale du Monde. Or, dans la société paysanne, la division par sexes était la division essentielle, sensible en tous temps dans l'unité élémentaire, la famille, où maris et femmes sont de nom différent, d'essence différente : voilà pourquoi le *yin* et le *yang* sont d'abord deux groupements sexuels. L'activité des hommes et des femmes devait se faire en des lieux, en des temps distincts ; voilà pourquoi le *yin* et le *yang* agissent en opposition dans l'espace, en se relayant dans le temps. L'unité de la société n'était profondément sentie qu'au moment des fêtes saisonnières, aux temps forts du rythme de la vie paysanne : quand le travail masculin allait succéder au travail féminin ou inversement, hommes et femmes se rassemblaient dans le Lieu Saint, et, après s'être disposés en lignes affrontées et avoir chanté alternativement, s'unissaient avec un sentiment profond de concorde et d'immenses espoirs de fécondité. De même, le *yin* et le *yang* se donnent rendez-vous au printemps et à l'automne; ils s'affrontent alors ; selon la saison, l'un appelle et l'autre répond ² ; puis, pour féconder le monde et en constituer l'harmonie, ils s'unissent sexuellement ; leur union splendide se manifeste par l'arc-en-ciel. Séparés après ces noces, ils se relayent dans leurs travaux : le *yin*, comme les femmes, est actif en hiver, et

son activité, qui est d'ordre intérieur, ne peut s'exercer qu'en des lieux retirés, sombres et clos ; le *yang*, comme les hommes, travaille pendant l'été, au plein jour, à grand rendement. *Yin* a pour sens *hubac*, nord de la montagne, sud de la rivière ; *yang* a pour sens *adret*, sud de la montagne, nord de la rivière. Les noms des deux principes s'expliquent par l'aspect du Lieu Saint et sont un souvenir des versants ensoleillés ou sombres où se plaçaient les choeurs opposés de garçons et de filles. C'est que ces deux principes d'organisation de la pensée furent conçus au cours des fêtes saisonnières dont l'ordonnance rendait sensibles à tous les principes d'organisation de la société. Mais, non seulement les deux notions directrices ont tiré du dispositif des Fêtes tous les éléments dont elles sont formées, c'est encore à leurs origines sacrées qu'elles doivent le prestige religieux qui fit leur fortune et le rôle dominateur qu'elles gardèrent, pendant tout le cours de l'histoire chinoise, dans l'ensemble de la spéculation dogmatique ou scientifique.

Liant étroitement ensemble les idées de fécondité humaine et naturelle, les représentations formées au cours des fêtes anciennes ne sont pas seulement à l'origine du travail de pensée qui aboutit à la conception des deux grandes entités cosmogoniques, elles sont aussi les éléments de croyances, qui, dès les temps de la société paysanne, se particularisèrent suffisamment pour servir de fondement à des systèmes distincts d'idées ou de pratiques religieuses.

Le Lieu Saint fut d'abord le principe de toute fécondité. L'acte le plus important des Fêtes, surtout au printemps, était le passage de la rivière. Quand ils traversaient le gué, avant leurs premières unions, les jeunes gens étaient émus d'un vaste espoir de création. Ils imaginaient que leurs danses et leurs chants, leurs gestes, leurs cris d'appel et le parfum des fleurs cueillies attiraient à eux des principes de fécondation. Frémissant au contact des eaux vives, les femmes se sentaient pénétrées comme par des âmes flottantes sur les fontaines sacrées ; celles-ci jaillissaient alors, et il semblait que la venue du printemps avait délivré leurs eaux d'une prison souterraine où les avait encloses la morte-saison. L'idée que les âmes des défunts, quêtant une vie nouvelle au temps du renouveau, s'échappaient, au fil des eaux printanières, d'une retraite souterraine où la mort les avait enfermées, naquit de ces images et de ces émotions. Et l'on se mit à croire que les morts résidaient sous terre ³ dans une demeure profonde, refuge hivernal des eaux, que l'on appela *les Sources jaunes*. Les Sources jaunes, d'abord, parurent toutes proches de la terre natale ; en creusant la fosse des tombes, on pensait les atteindre presque et ouvrir aux âmes un chemin facile vers le pays des morts. Mais la mort détermine un changement d'orientation ; tandis que les vivants ouvrent leurs demeures au Midi et se tournent vers le Sud, les défunts sont enterrés au Nord, la tête au Nord. Dès que les Chinois se firent de leur terre une idée plus vaste et qu'ils voulurent donner aux morts de toute la Chine une demeure commune, ils la placèrent aux extra-mités de leur pays, vers le Nord, et, comme pour eux, le Nord c'était le Bas, les Sources jaunes furent logées dans les profondeurs du Septentrion. On ne pouvait séparer le sort des hommes de celui des choses : l'eau, sacralisée en hiver, était féminine, était *yin* ; on admit que sa résidence, où on la forçait à se retirer pour l'hiver par l'incantation des fêtes d'automne, pôle souterrain où convergeaient toutes les eaux du monde, était aussi la résidence du *yin*. Les Sources jaunes, retraite des âmes aspirant à revivre, furent encore la prison où, vaincu par le *yin*, le *yang*. guettant le renouveau,

attendait le moment où il pourrait frapper le sol du talon, faire jaillir les sources et ramener sur terre la vie et les eaux fécondantes. Et l'on pensa que, retraite des morts et réservoir de vie, les Sources jaunes étaient le lieu d'où émanait le principe des humeurs fécondes qui donnent aux humains la puissance créatrice. Ainsi se développa, à partir d'un vieux rite émouvant, une croyance qui, bientôt, fut utilisée et précisée par la spéculation savante. Dans la pensée populaire, elle dut rester toujours indéfinie et confuse, à peine distincte des images et des émotions qui l'avaient fait naître. Les Sources jaunes étaient choses qu'on évoquait seulement pour les plus terribles serments, et dont on évitait de parler. Quelques pratiques semblent se rattacher à elles, mais aucun culte.

Il en est autrement des croyances relatives à la Terre-mère et aux réincarnations. A prendre, dans les Fêtes, contact de toutes façons avec leur Lieu Saint, les membres d'une communauté rurale entretenaient en eux un sentiment d'autochtonie qui était et est resté le plus puissant de tous ceux que leur race ait connus. Un dicton l'exprimait avec force : « Le renard mourant tourne la tête vers la colline natale. » Entre le pays et les indigènes, il y avait une espèce d'appartenance. La solidarité qui unissait les membres d'un groupe local était d'essence territoriale ; elle semblait fondée par des liens existant entre chacun et le Sol à tous commun ; de fait, la conscience en apparaissait seulement lorsque, sur la terre, se célébraient les noces collectives. Par l'effet d'un transfert d'émotion, c'étaient des communions avec le Sol que ces communions sexuelles au contact du sol ; un sentiment complexe et puissant faisait alors vénérer le Lieu Saint comme le principe de toute fertilité et de tout apparemment — fertilité d'ordre total et dont les manifestations n'éveillaient point l'idée définie de création, apparemment au sens le plus large et d'un ordre supérieur à l'idée spécifique de parenté. Le pouvoir dont on investissait le Lieu Saint restait de nature indéterminée ; il dispensait à l'ensemble des êtres toute espèce de forces fécondes (germes de renouveau et de vies nouvelles) sans posséder les attributs particuliers d'une puissance créatrice ; il dispensait à l'ensemble des familles voisines un sentiment général de concorde et une foi commune dans l'avenir de leur Race, sans posséder les attributs propres à l'auteur d'une famille. C'était sous une apparence neutre, et plutôt sous l'aspect d'un Chef suprême et avec les attributs d'un Pouvoir Régulateur, que l'on vénérât le Lieu Saint ; aussi bien, n'était-il point le lieu des fêtes domestiques, mais celui des fêtes fédérales de l'initiation et des mariages.

Les croyances attachées à l'idée de Lieu Saint ont dominé les représentations que l'on se fit de la Terre ; mais ces représentations prirent une forme plus précise sous l'influence d'images formées dans un autre milieu et d'émotions éveillées à d'autres moments. L'opposition des sexes, maintenue même dans le courant de la vie domestique, conservait au rapprochement sexuel des maris et des femmes, toujours de nom différent et d'essence différente, toute la valeur d'un acte communiel. Ces communions sexuelles, qui se faisaient aussi au contact de la terre, entraînaient l'idée d'une communion avec le Sol, mais avec le Sol domestique. Elles avaient lieu dans le coin sombre de la maison qui servait de grenier et où l'on gardait les semences. Or, la maison appartient d'abord à la femme qui y recevait le mari venu d'un autre hameau et, dès que les rapports de parenté n'apparurent plus uniquement sous l'aspect de la consubstantialité villageoise, dès que le principe d'organisation

de la famille ne fut plus seulement la parenté de groupe et que l'idée de filiation prenant de l'importance commença d'en paraître le fondement, ce furent les femmes qui transmirent le nom, emblème réel de la consubstantialité domestique ; dès lors, les femmes, si je puis dire, furent des mères, quand leurs maris n'étaient encore que des gendres. Entre les mères de famille, les femmes auteurs de la race, les semences engrangées et le Sol domestique, par l'effet contagieux des émotions communielles, il se fit une véritable confusion et un échange d'attributs. De la vie était enclose dans les graines comme dans les femmes ; les graines, déposées près de la couche conjugale, fécondaient les femmes ; les femmes, gardiennes des semences, leur conféraient le pouvoir de germer ; les graines nourrissaient ; les femmes étaient nourrices. La Terre était une Mère, une Nourrice ; ensemencée, elle faisait en dix lunaisons son œuvre de gestation et les femmes l'imitaient ; en Elle, toute vie était enclose ; par Elle se développait toute vie ; Elle recevait les morts en son sein et pendant leurs trois premiers jours nourrissait seule les enfants. Elle était une Puissance maternelle, nourricière, vivifiante. La race naissait d'Elle et tirait d'Elle sa substance. Son contact était nécessaire aux moments décisifs de l'existence : quand on entrait dans ce monde ou qu'on en sortait. Le premier soin était de déposer sur le sol le mourant ou le nouveau-né. Suprême puissance domestique, seule la Terre pouvait dire aux hommes si la naissance ou la mort étaient valables. Elle seule pouvait reprendre ou donner le droit de vivre dans le groupe familial.

Quand, après trois jours de jeûne sur le sol domestique, l'enfant, nourri par la Terre-mère, avait manifesté par des cris sonores la puissance de vie qu'il tirait d'elle, sa mère, à l'exemple du sol, pouvait le porter ; elle pouvait lui donner à manger et lui-même, plus tard, pourrait manger des grains. Il était entré dans le groupe des vivants. Quand le moribond, déposé sur le sol, n'avait pu y ranimer sa vie, malgré la criée de toute la famille, trois jours après la mort, définitivement expulsé du groupe des vivants, on mettait son corps dans la terre. Il y avait une double cérémonie d'enterrement. Le second enterrement se fit, aux temps historiques, hors des villes et des villages, et le cimetière familial fut alors une terre interdite à tout ce qui n'était pas de la famille ; anciennement, il se faisait dans l'enclos domestique. Le premier enterrement se fit toujours dans cet enclos et dans la maison même ; il durait le temps de la décomposition des chairs. La substance du mort pénétrait dans le Sol familial. Il se désincarnait près du coin sombre où l'on conservait les semences qui, mises en terre, germèrent ; et, dans ce même coin, était disposée la couche conjugale où les femmes concevaient des vies nouvelles. Elles imaginaient alors que leur conception était l'œuvre des Puissances fécondes qui émanaient du Sol domestique, que dans le Sol même avait germé la vie qu'elles sentaient croître en elles, et qu'enfin l'enfant qui leur venait avait pris sa substance dans la substance même des aïeux. La croyance s'établit que des principes de vie flottaient dans le coin sombre où les aïeux s'étaient désincarnés : toute naissance parut être une réincarnation d'ancêtre. Comme les femmes concevaient dans leur maison natale, c'était en ligne utérine que devaient s'opérer ces réincarnations : un nouveau-né n'était pas autre chose qu'un ancêtre qui, après un séjour dans la Terre-mère, substance commune des aïeux maternels, reprenait une vie individuelle et réapparaissait dans la portion vivante de la famille.

En même temps que s'élaborait l'idée de Terre-mère, principe de parenté dans une famille attachée à un terroir et organisée selon le système de la descendance féminine, en même temps dans les groupes familiaux, fixés au Sol domestique et confiants dans leur pérennité, se formait la croyance que la substance familiale était éternelle à l'égal de leur Terre, et, comme celle-ci, toujours égale à elle-même. Une mort ne la diminuait point ni une naissance ne l'augmentait : mais tout membre du groupe passait, par la naissance ou la mort, à une forme différente d'existence. La famille se divisait en deux parts : l'une était celle des vivants, fortement unis, mais pourvus des particularités inhérentes à toute existence individuelle ; l'autre, celle des morts, formait une masse indistincte. Il suffira qu'avec une autre organisation de la parenté, des individualités, bien distinctes et pourvues d'une autorité personnelle, apparaissent dans le groupe des vivants, pour que le groupe solidaire des morts semble composé d'âmes individualisées auxquelles on rendra un culte : ce sera le culte des Ancêtres. Il est en formation dès le moment où l'on croit sentir les âmes des morts flotter confusément dans le coin sombre de la maison.

Un culte des morts familiaux et un culte du Sol domestique se fondèrent sur des croyances qui s'étaient développées parallèlement. Dans le coin Sud-Ouest de la maison résidait la masse confuse des génies familiaux, mânes, pénates, lares. Mais l'idée de Terre-mère devait ses premiers éléments aux représentations formées dans les fêtes des Lieux Saints qui se célébraient sur un sol soustrait aux cultures; au culte du Sol cultivé et approprié s'ajouta dans chaque demeure un culte privé rendu au Sol naturel ; le lare auquel il s'adressait en propre était placé au milieu de la maison, à l'endroit où, sous l'ouverture du toit, toutes les forces productrices de la Nature arrivaient, avec les pluies fécondes, à pénétrer, en son centre même, le Sol domestique. D'autre part, lié dès le principe aux cultes agraires, le culte des Ancêtres garda toujours l'aspect d'un culte saisonnier dont les cérémonies principales se firent au printemps et à l'automne, comme se tenaient au printemps et à l'automne les assemblées où s'ébaucha l'idée de réincarnation. Ces assemblées étaient des fêtes fédérales : le culte des Ancêtres n'arriva que très tard (et peut-être n'arriva-t-il jamais complètement) à prendre l'aspect d'un culte purement privé. Si, par-delà la mort, la solidarité familiale se manifestait par une incorporation de la masse ancestrale au Sol domestique, et si les âmes désincarnées attendaient une vie nouvelle autour du lit conjugal, la solidarité des groupes locaux voulait aussi que les diverses masses ancestrales du pays fussent réunies aux Sources jaunes, et que des réincarnations pussent se faire dans le courant des fontaines sacrées. Par un côté, le Lieu Saint était un groupement de Centres Ancestraux, dont chacun était nécessaire pour constituer la sainteté de l'ensemble. De même que les cérémonies du culte ancestral demandèrent toujours pour leur célébration une contribution du public, de même, toujours, l'intérêt commun exigea qu'aucun culte familial ne tombât en déshérence : la société en eût été atteinte dans son intégrité. Aussi bien, le maintien de chacun de ces cultes associés dès l'origine à ceux du Sol cultivé, était indispensable pour obtenir la prospérité des travaux agricoles. Et c'est pourquoi, tandis que le culte privé du Sol approprié se complétait dans chaque maison par celui du Sol naturel, et tandis que le culte des Ancêtres paraissait d'intérêt public, au culte public de la Terre commune s'associa celui des champs cultivés, qui fut le culte

public des graines, le culte du millet.

Ainsi s'explique le développement lié des cultes agraires et des cultes ancestraux, des cultes publics et des cultes privés.

La mythologie populaire et le folklore.

On pourrait croire qu'au moment où naissaient des cultes destinés à une longue fortune, et à une époque où les fêtes religieuses excitaient tant d'émotions poétiques, il se fit un puissant travail de création mythologique. Pourtant, si l'on ne compte pas ceux qui sont d'invention tardive et tout artificielle, la pauvreté de la Chine en mythes et en figures divines paraît extrême, et fait contraste avec la richesse qui signale en ce domaine le monde méditerranéen et le monde indien. La raison de cette pauvreté est-elle dans la langue chinoise ? Il est vrai que ce langage, où l'on ne différencie pour ainsi dire pas verbes, substantifs, adjectifs, se prêtait mal au jeu des épithètes qui semble une des conditions premières de l'invention mythique. Bien plus, dans l'ancien chinois, le verbe est foncièrement impersonnel; rien ne prédisposait à concevoir, sous forme d'agents individualisés, les forces agissantes : pourquoi les eût-on personnifiées ? Précisément les premières croyances religieuses se différenciaient à peine des émotions confuses, des images complexes dont elles procédaient : nulle force sacrée n'apparaissait sous un aspect individuel : ni le Lieu Saint, ni même les Ancêtres n'étaient imaginés comme des substances distinctes pourvues d'attributs personnels. Dès que l'on conçut l'idée de puissances individualisées, on sut bien trouver dans la langue le moyen de les désigner : bien des mythes durent l'existence sinon à des jeux d'épithètes, du moins à des jeux de mots. La majeure partie d'entre eux étaient attachés à des cultes locaux qui périrent quand fut détruite la société féodale ; créations de milieux évanouis, ces mythes, privés d'un support culturel, disparurent eux aussi de la mémoire et avec eux nombre de légendes dont ils avaient tiré leur substance. Même sort fut, sans doute, celui de beaucoup de légendes restées paysannes que, par mépris, les lettrés ne voulurent point recueillir. Les seuls mythes du premier âge dont le souvenir ait été conservé sont ceux où s'étaient enregistrées directement les émotions caractéristiques des fêtes anciennes, et leur conservation est due à ce que ces émotions répondant à des idéals de nature permanente, quelque chose de ces fêtes subsista dans le calendrier populaire.

Tel le mythe de la Tisserande céleste. C'est un mythe stellaire ; il est le seul indice que nous ayons d'un culte rural des astres, avec ce fait que, peut-être, le Ciel lumineux et l'Aurore étaient déjà pour les paysans les divinités du serment. Mais l'élaboration d'un calendrier par des gens dont la pensée profonde était que rien de ce qui est humain ne peut être sans retentissement dans la nature entière, n'a pu se faire sans qu'on prêtât aux constellations et aux météores tous les usages des hommes : on l'a déjà vu pour l'arc-en-ciel, noces resplendissantes de la Nature. C'est d'une transposition du même ordre qu'est née la légende de la Tisserande. Emblème des jeunes paysannes du temps jadis, la Tisserande est une constellation qui mène tout au long de l'année une vie de travail solitaire ; non loin d'elle, mais aussi solitaire, une autre

constellation, le Bouvier, travaille aux labours célestes : il faut bien qu'en tous lieux les sexes restent séparés et se répartissent la besogne. Entre eux, frontière sacrée, coule un fleuve qui est la Voie lactée. Une fois par an, le travail cesse et les constellations se rejoignent : alors, pour aller célébrer ses noces annuelles, la Vierge céleste passe à gué le fleuve saint du Ciel. Comme sur terre, les oiseaux participent aux fêtes nuptiales ; les pies forment escorte à la pompe du mariage : si leurs têtes sont dégarnies de plumes, c'est que, se réunissant au-dessus des eaux profondes, elles ont fait un pont pour le passage du cortège. Par sa fidélité aux vieux usages, la Tisserande a mérité de devenir et de rester la patronne du travail féminin et de la vie conjugale : la nuit des Noces célestes, les femmes chinoises, pour favoriser les grossesses, font flotter sur l'eau des figurines d'enfant, et, pour devenir adroites, elles enfilent des aiguilles à la lueur qui descend de la Constellation sainte. Mais si, dans tout le cours de l'histoire chinoise, la Tisserande s'est vu dresser des offrandes de fruits et de fleurs, si l'on trouve son image gravée sur la paroi des chambres funéraires, si elle est venue en aide à la piété filiale dans l'embarras, c'est que le calendrier lui avait assigné une place et que, même aux temps et dans les milieux où les femmes restaient toujours cloîtrées, il y avait, entre les murs des résidences nobles, des jardins, composés avec des eaux, des roches et des arbres vénérables, qui rappelaient le paysage rituel des Lieux Saints. Là, le souvenir des vieilles Fêtes pouvait être conservé par la pratique de quelques-uns des rites saisonniers qui en dérivait. Restée naïve, et toute proche de ses sources profondes, vivante au point de gagner tout le Japon, jeune au point de s'enrichir sans cesse de données nouvelles, la légende de la Tisserande a gardé un prestige poétique, qui lui a permis de traverser les siècles et de venir témoigner devant nous d'un antique passé religieux. Elle avait eu jadis la chance de ne point plaire aux théologiens ; ils n'ont point parlé d'elle, ils n'ont su ni voulu l'adapter à des mythes auxquels ils s'efforçaient de donner un tour apologétique : sauvée du pédantisme religieux, la Vierge céleste a gardé la grâce qui la rend à jamais puissante sur les cœurs.

Un vieil idéal toujours jeune de pureté féminine et de vie domestique laborieuse et féconde, a préservé la Tisserande de l'oubli. Malgré bien des contaminations et des emplois détournés, le mythe des Dragons a survécu, comme survivaient les fêtes en leur honneur. La pluie est le premier besoin d'un peuple agricole. Entre autres fins, le passage de la rivière, dans les fêtes anciennes, obtenait la pluie de saison : ce passage se faisait par chœurs affrontés de filles et de garçons. Quand on refusa aux femmes le droit de participer aux fêtes publiques, pour faire tomber la pluie on employait encore deux chœurs qui chantaient et dansaient face à face dans la rivière sacrée : l'un des chœurs devait être composé de jeunes gens à peine échappés de la maison maternelle et tout imprégnés encore d'influence féminine. Dès ce moment, on imaginait que les évolutions rythmées des chœurs opposés étaient réglées par le désir d'imiter les mouvements de dragons abandonnant leurs refuges d'hiver pour monter au ciel et en faire tomber la pluie : en imitant les gestes coutumiers des monstres divins, on les invitait, on les obligeait à se conformer à leurs coutumes. Mais l'on pensait que la pluie était le résultat du combat et de l'accouplement de deux Dragons de sexe contraire, l'un *yin*, l'autre *yang* : simple transposition, dans le monde sacré, des mariages saisonniers et des joutes dans l'eau. Ces joutes se faisaient de multiples

manières, et quelquefois sous forme de courses de bateaux ; une place fut donnée dans le calendrier à ces concours nautiques ; conservé par l'usage des courses de bateaux-dragons, le mythe des Dragons Maîtres de la pluie fait encore partie des croyances chinoises.

Deux puissants thèmes mythiques sont nés d'un seul aspect des fêtes du Lieu Saint ; combien de légendes sacrées ont dû sortir des pratiques multiples et toutes émouvantes de ces fêtes, cueillette des fleurs, ascension des monts, contacts avec les fontaines, les pierres et les arbres divins ? Parfois la donnée mythologique a servi de matière à la spéculation dogmatique qui en a réduit les éléments à l'état d'entités scolastiques : c'est ce qui s'est produit pour le *yin* et le *yang*, pour l'arc-en-ciel, pour les Sources jaunes. Parfois les éléments mythiques ont été recueillis par les théologiens de la religion féodale (on verra plus loin de quoi sont faites les légendes généalogiques et les récits de conceptions miraculeuses) : incorporés à un ensemble de dogmes officiels, vite dépouillés de leur charme et de leur puissance émotive, ils sont tombés dans l'oubli dû tôt ou tard à tout dogme. D'autres légendes, sans doute la plupart des thèmes relatifs aux animaux, ont dû, par usure du temps, se décomposer d'elles-mêmes ; elles ont formé le fond du folklore chinois : c'est là que les religions nouvelles sont venues prendre de quoi faire figure de religions nationales ou populaires. Mais comment se reconnaître aujourd'hui dans cet amas de produits hybrides ? Quelle est la part de l'imagination populaire, de l'invention taoïste, des apports, bouddhiques ou autres, dans les légendes sur la corneille solaire, sur le lièvre, la grenouille, le vieillard, le cassier qui peuplent la lune, sur le phénix, la licorne, les dragons eux-mêmes, les Iles des Bienheureux, les merveilleux jardins de pêcheurs de la Reine-mère d'Occident, le déluge, la tortue dont les pattes coupées soutiennent le monde, le mûrier d'où sort le soleil, les grues que chevauchent les Immortels, les faisans qui se changent en huîtres, les renards facétieux et secourables, les tigres à qui les âmes de leurs victimes servent d'espions, et le hérisson qui cherche le salut à attendre dans une ornière le passage des chars ?

CHAPITRE II

LA RELIGION FÉODALE

La vie noble.

Nous n'avons aucun moyen de savoir à quelle époque remonte en Chine la fondation des villes ; mais nous pouvons dire ce qui, dans le principe, constitue une ville : c'est la résidence d'un seigneur et de ses vassaux. Il n'y a pas de seigneur sans ville ; il n'y a pas de ville sans seigneur ; qui habite la ville est un vassal du seigneur ; qui vient y habiter se place sous sa recommandation. Un seigneur peut posséder plusieurs villes ; il fait tenir toutes celles où il ne réside pas par un de ses vassaux qui en devient le seigneur immédiat et qui y habite avec sa cour particulière. La ville où le seigneur réside est le centre même de sa seigneurie. Les villes se distinguent entre elles par la qualité du fief et la dignité du seigneur : il y a une ville royale qui est celle du seigneur suzerain, des villes proprement seigneuriales, et des villes de grands officiers, qui sont seigneurs aussi, mais à titre précaire et, au moins en droit, à titre viager. Les vassaux, habitants des villes, sont les nobles : ils mènent une vie particulière qui les qualifie à ce titre ; ils méprisent « le peuple des champs, le peuple de rustres — vivant seulement pour manger et boire ; — mais eux, tous les nobles, eux, tous les vassaux, — se groupent et font la Vertu du Chef ».

Cette Vertu éclate dans l'ordonnance de la cité seigneuriale. Elle a été fondée par un Ancêtre. Du haut d'une crête il a d'abord observé les versants ensoleillés ou sombres (le *yang* et le *yin* de la contrée), le cours des rivières, la position des montagnes ; il a choisi l'emplacement qui est, en général, comme pour les villages, sur une hauteur. Puis l'Ancêtre a observé les ombres et déterminé l'orientation correcte de la cité. Enfin, après consultation des sorts, au début de l'hiver, quand la constellation Ting culmine au crépuscule du soir, on s'est mis au travail, en commençant par les remparts. Ils sont de terre battue ou de pierre, selon la dignité du seigneur et de la ville ; ils forment une enceinte carrée, percée d'une porte aux quatre Orient. Ensuite on a construit les temples, le palais, les maisons : les murs sont compacts, la charpente solide est faite de cyprès ou de sapin, les bords du toit sont recourbés comme les ailes d'un faisan qui vole, les colonnes sont très hautes, la cour d'honneur parfaitement unie ; il y a des pièces vastes et profondes pour le repos, d'autres claires et gaies, ouvertes au plein Sud. La demeure seigneuriale, centre de la ville, est le cœur de la seigneurie. La grande entrée est dans l'axe de la porte méridionale ; elle mène à la salle d'audience où le Chef se tient face au Midi. C'est là que, par un repas communiel, ont été inaugurées la vie noble et la cité du seigneur : « Rassemblant les siens pour obtenir Gloire..., — il va prendre un porc pour le sacrifice, — il verse le vin dans lesalebasses, — il les fait manger et il les fait boire : — Seigneur de vassaux, Chef de parenté ! »

Loin du contact des rustres, enfermés dans les remparts de la cité, qui pour

eux est sainte, groupés autour du seigneur dont ils font la Gloire, dont ils constituent la Vertu, les nobles vivent dans de larges demeures que peuple une vaste parenté. Toutes les maisons sont entourées de murs ; entre les différents logis, il n'y a point de mitoyenneté. La résidence noble est une vaste enceinte formée de cours murées. Au fond de chacune d'elles est un bâtiment orienté au Sud, sans étage, mais surélevé par rapport au sol. On y accède par deux escaliers, l'un à l'Est, l'autre à l'Ouest. A l'arrière, sont de petites pièces fermées où l'on pénètre par une porte étroite ; à l'avant, occupant presque toute la profondeur, est une salle entièrement ouverte au Midi : deux colonnes isolées supportent la poutre centrale. A l'intérieur de sa cour murée, l'occupant d'un corps de logis est comme un seigneur ; il monte à la salle par les degrés de l'Est et s'y tient face au Sud. Au centre de la résidence noble, comme la ville au centre de la seigneurie, est le bâtiment réservé au Chef de famille : la salle où il se tient face au Sud est dans l'axe de la grande porte d'entrée, mais ne s'ouvre point sur la perspective qui mène à la porte méridionale de la ville.

Dans la résidence familiale doivent habiter, au moins en droit, tous ceux qui, descendant par les mâles du même grand-père, possèdent en commun leurs biens mobiliers : tel est le groupe familial élémentaire. La famille comprend un grand nombre de ces groupes ; car la parenté s'étend à tous ceux qui ont même trisaïeul. Le chef de la grande famille est le représentant de la droite lignée sortie du trisaïeul : autour de lui sont des chefs secondaires issus par primogéniture du bisaïeul ou du grand-père. Tout fils aîné est, à la mort de son père, chef d'une petite famille ; de tous ses fils, il en distingue un, le continuateur de la principale lignée issue de lui, qui est le fils principal ; les autres, fils secondaires, fondateurs éventuels de lignées secondaires, sont confondus par lui avec les neveux, fils des frères cadets. Un cadet, à la mort du père, ne devient pas chef de famille ; dans le groupe formé par ses propres fils et ses neveux, il ne fait aucune distinction. Ses fils, en revanche, lui donnent la première place ; il prime, pour eux, l'oncle aîné, chef de la petite famille. Du vivant de leur père, c'est par son intermédiaire qu'ils dépendent de ce chef. Le père mort, ils forment un petit groupe placé sous la direction du premier-né ; mais le grand-père, ou, s'il est mort, l'oncle aîné, son successeur, est le chef véritable de toutes ces petites familles ; il est l'autorité à laquelle, directement ou indirectement, obéissent tous les cousins. Dans chaque ménage, l'autorité appartient au mari, non au beau-père. La famille noble est une famille agnatique qui n'est pas une famille indivise et qui n'est pas, non plus au sens précis du terme, une famille patriarcale. La parenté n'y résulte pas d'un rapport de père à fils (et moins encore de la filiation naturelle) ; elle y résulte d'un rapport d'inféodation attachant des groupements de collatéraux à des chefs représentant une lignée principale plus ou moins ancienne. Dans cette organisation d'essence hiérarchique, l'autorité paternelle sort, par dérivation, d'une autorité de type seigneurial qui appartient au chef de la résidence familiale, et que celui-ci tient du chef général de la parenté, héritier par primogéniture du trisaïeul commun.

Organisée autrement que la famille paysanne, la famille noble est, comme elle, un groupement où la solidarité, sinon l'homogénéité, est extrême. Tous les parents agnatiques portent le même nom qui se transmet indéfiniment par les mâles. Quand cesse la parenté avec le chef de la branche aînée, c'est-à-dire quand une branche collatérale a pour souche un ancêtre plus ancien que le

trisaïeul de ce chef, cette branche peut prendre un nom particulier qui est un *cognomen* et non pas un nom de famille : entre les rameaux d'une même famille ainsi particularisés, cessent les obligations du deuil, mais demeure l'obligation de ne point s'unir par mariage. Dans la *famille agnatique segmentée* de la Chine féodale, le deuil est la marque de la parenté au sens strict, l'interdiction de mariage la marque de la parenté profonde dont la communauté de nom est le symbole et dont le fondement est la conscience d'une certaine consubstantialité. Celle-ci est entretenue par des repas communiels ; ces repas sont plus ou moins fréquents selon le degré de proximité collatérale : la parenté apparaît comme étant susceptible de degré et d'atténuation progressive. Les repas réunissent encore, au moins en principe mais à très longs intervalles, tous les rameaux familiaux de *cognomen* distinct, qui gardent le souvenir d'une ascendance commune et portent le même nom de famille. Le rapport de parenté, bien qu'on distingue des parents à différents degrés, continue d'être un lien de communauté. On est parent en vertu d'une identité spécifique définie, qui est susceptible de certaines particularisations. Ces particularisations, dans la famille paysanne, tenaient à l'âge des individus et à l'ancienneté des générations. Dans la famille noble, elles tiennent au privilège accordé aux lignées directes : elles sont la conséquence d'une organisation hiérarchique des groupes familiaux, elle-même subordonnée à l'établissement du principe de primogéniture. L'adoption de ce principe signale l'avènement d'une autorité domestique, autorité seigneuriale, qui, étant d'essence individuelle, ne pouvait être transmise que d'individu à individu. Entre fils et père, il y a d'abord une communauté substantielle qui résulte de l'incorporation à un même groupe. De père à fils aîné, il y a, en outre, un lien spécial *résultant d'un fait éventuel* qui est : soit la transmission d'une parcelle d'autorité domestique quand le père est lui-même fils aîné (avec accroissement de cette autorité dans tous les cas où le père n'est pas l'héritier direct du trisaïeul), soit la création d'une autorité quand le père n'est point un aîné. L'autorité paternelle, toujours limitée, en tant que telle, par l'existence d'autorités supérieures, est, de plus et en tous les cas, limitée par les droits éminents de la communauté domestique. Un père ne peut adopter que s'il est fils aîné ; il ne peut adopter que dans une branche cadette ; il doit adopter son neveu le plus proche ; il faut que l'adopté appartienne au même rameau familial ; il est à la rigueur permis, en cas de nécessité, d'adopter quelqu'un de même nom ; il est absolument défendu de faire entrer dans la famille quelqu'un qui n'en porte point déjà le nom. Le nom, la vertu caractéristique d'une communauté domestique, l'identité spécifique que créent les repas communiels. sont d'essence religieuse et ils sont incommunicables.

La communauté familiale segmentée qu'est la famille noble n'est pas un groupe moins fermé que la communauté indivise des paysans. Dans les deux cas, pour des raisons symétriques, les mariages se font entre membres de familles différentes : ils en rompent l'occlusion, introduisent périodiquement dans chaque groupe un principe d'union avec les autres et signalent à tous leur dépendance mutuelle. Celle-ci est moins absolue qu'elle ne l'est à l'intérieur des communautés rurales, car elle est limitée par une dépendance d'un autre genre et d'un ordre supérieur : les familles nobles dépendent avant tout de l'autorité seigneuriale ou suzeraine. La quotité des échanges matrimoniaux est réglée par un protocole conforme à la hiérarchie politique ; une famille noble, à

chaque mariage, a droit à deux filles, une famille de grands officiers à trois, une famille seigneuriale à neuf, le roi à douze. Parce que, dans la famille, des autorités se sont constituées, le lot des femmes n'est pas distribué et revient tout entier à un seul mari ; le mariage de groupe fait place à la pratique de la polygynie. Un noble épouse deux sœurs. Un grand officier reçoit deux sœurs, plus une de leurs nièces, qui doit être fille de leur frère aîné et qui est un gage donné par le futur chef de la famille alliée ; c'est là un effet de la règle de primogéniture. Un seigneur, un roi ont respectivement droit à trois ou à quatre lots d'épouses : par suite de l'identité spécifique qui subsiste entre les branches familiales de *cognomen* distinct, quand l'une d'elles conclut une alliance matrimoniale, deux autres branches, participant obligatoirement à cette alliance, doivent, d'elles-mêmes, compléter le premier lot d'épousées par deux lots analogues de suivantes. La pratique de la polygynie, complétée par l'usage de marier les fils dans la parenté de leurs mères, confère une homogénéité rare à la portion féminine de la famille noble. Elle est organisée de la même manière que la partie masculine : les femmes obéissent à une hiérarchie de mères de famille qualifiées à ce titre, d'une part parce qu'elles sont des épouses de premiers-nés, d'autre part parce que, au moins en droit, elles sont elles-mêmes des aînées. L'autorité des mères de famille (il ne faut pas prendre ce mot au sens physique) s'exerce parallèlement à celle des pères de famille, et prime, au moins en partie, l'autorité maritale. Les femmes forment un groupe à part, et vivent plutôt ensemble, au moins en théorie, que chacune avec son mari. Elles habitent dans les parties reculées de la maison ; elles y sont soigneusement enfermées et gardées. Quand elles en sortent, elles doivent être voilées. Rien de ce qui se passe dans le gynécée ne doit être connu au dehors. Quand les femmes sont jeunes, elles ont, attachée à leur personne, une gouvernante qui surveille leur tenue, leurs paroles, leur travail et qui en est responsable. Veuves, elles ont plus d'autorité qu'un père de famille. En temps ordinaire, elles sont fortes de tout le prestige que peut avoir leur famille natale. Le mariage, qui se fait sans que les futurs se soient vus et aient été consultés, est le résultat de négociations conduites par entremetteur et de longues démarches d'approche : il est, ainsi que la répudiation, un rite quasi diplomatique, tant est grande la distance entre deux familles de nom différent, tant a d'importance le rapprochement que procure l'alliance matrimoniale.

L'antagonisme habituel et la solidarité fondamentale des divers groupes familiaux s'affirment en d'autres occasions que le mariage. La cérémonie de la majorité, qui, pour les hommes, est devenue tout à fait distincte de celle du mariage, paraît à première vue une cérémonie privée : elle semble destinée d'abord à faire sortir le jeune garçon de l'influence des autorités maternelles, puis à créer entre son père et lui l'affiliation agnatique par laquelle il prend rang dans la parenté : elle reste essentiellement une cérémonie d'initiation à la vie sociale. Elle doit être publique, et l'initiative des gestes rituels appartient aux représentants des familles amies dont l'assistance et le contrôle paraissent nécessaires. Il en est de même des pratiques du deuil : celles-ci, qui ont pour résultat final de donner à la famille un Ancêtre, ne sont efficaces que par la collaboration des groupes voisins. Ils forment, pendant les rites funéraires, un chœur antithétique au chœur familial. Ils témoignent, par l'apport d'un double tribut obligatoire de cadeaux et de condoléances, de l'intérêt que la société tout entière prend à empêcher que chacun des groupements privés ne se sente

soin du Calendrier, par le suzerain. Le suzerain féodal porte le titre de Roi, *Wang* ; on dit encore *T'ien wang*, ce qu'on peut traduire par : Roi par la grâce du Ciel. L'expression signifie au juste que le Roi, qui, sur terre, promulgue le Calendrier, grande loi d'un peuple agricole, est pour la régulation de l'Ordre naturel le collaborateur humain du Ciel. Mais une puissance divine n'agit que par l'intermédiaire de ses fidèles ; en retour, ceux-ci participent étroitement à la divinité : le roi porte le titre de *T'ien tseu*, Fils du Ciel. Nous verrons que la spéculation sacerdotale, pour donner une valeur pleine à ce titre, a su créer des mythes généalogiques qui rattachent à un vrai fils du Ciel la lignée royale. L'idée première est que le Roi est celui que le Ciel traite comme un fils, c'est-à-dire celui à qui il délègue son pouvoir.

Ce pouvoir, le Fils du Ciel l'exerce activement ; il ne lui suffit pas de publier un calendrier indiquant aux hommes de toutes les seigneuries le moyen de se conformer au cours des choses ; il doit, à la fois et de façon à les faire concorder, réaliser l'Ordre humain et l'Ordre naturel. En vertu d'une participation commune aux catégories *yin* et *yang*, il existe une liaison absolue entre les espaces et les temps. Il suffira que l'action du Fils du Ciel s'exerce successivement et dans un ordre défini, aux différents points de l'Espace, pour que se fasse dans l'ordre la succession des Temps, — et (par un effet normal de la Vertu qui constitue l'autorité royale) de l'adaptation des actions du roi à chaque orientation résultera automatiquement l'ajustement des actions humaines à l'Ordre céleste.

Si l'on en croit les vieilles légendes historiques, quand tous les vassaux s'assemblaient en réunion plénière, le suzerain allait les recevoir aux 4 portes : les chefs des 4 montagnes étaient les principaux d'entre eux ; au-dessous étaient les 9 pasteurs ; en ce temps, dit-on, la Chine était divisée en 9 provinces ; on dit aussi qu'elle l'était en 12. A la même époque, le métier de Fils du Ciel consistait à faire le tour du royaume, « accordant les saisons et les mois, rectifiant les jours » de façon à se trouver dans l'Est au mois où tombe l'équinoxe de printemps, dans le Sud pour le solstice d'été, dans l'Ouest pour l'équinoxe d'automne, dans le Nord pour le solstice d'hiver. Par ces tournées souveraines s'opérait le cycle des saisons. Elles n'avaient lieu que tous les cinq ans, mais l'influence du Chef suprême s'exerçait chaque année en temps voulu et au point marqué par l'intermédiaire de délégués. L'un, le cadet des Hi, habitant la Vallée du Levant, déterminait le lever du soleil et l'équinoxe de printemps et promulguait « les commencements de l'Est » ; le peuple, alors, se rendait aux travaux des champs et les animaux faisaient leurs petits. Le second délégué, le troisième frère Hi, dans la Haute Résidence Lumineuse, déterminait le solstice d'été et promulguait « les occupations du Midi » ; savoir, pour le peuple, de continuer à vivre aux champs et, pour les bêtes, de perdre poils ou plumes. Le troisième, cadet de Ho, dans la Vallée du Couchant, déterminait le coucher du soleil et l'équinoxe d'automne et promulguait « les achèvements de l'Ouest » : le peuple, donc, vivait paisible et les bêtes reprenaient poils ou plumes. Le quatrième, puîné des Ho, habitant la Haute Résidence Sombre, déterminait le solstice d'hiver et promulguait les « changements de l'Hiver » : en conséquence, le peuple s'enfermait au plus profond des maisons ; les bêtes épaississaient plumages et fourrures. Sous la direction de leurs aînés, observateurs attentifs de l'Auguste Ciel, les Hi et les Ho, cadets et puînés, commandant respectivement aux Saisons-Orients *yin* ou *yang*, hommes et

animaux arrivent à parcourir congrûment dans sa totalité le cycle saisonnier, cela sous l'impulsion de la Vertu royale exercée par des délégués régionaux qui sont au nombre de 4 : aussi bien cette Vertu est-elle constituée par l'hommage de vassaux qui s'assemblent autour du suzerain, venus par 4 portes, commandés par 4 chefs de groupe.

L'Œuvre céleste du Temps, le Fils du Ciel peut la réaliser parfaitement sans délégués régionaux, ni tournée régionale. Un édifice convenablement construit peut suffire à faire rayonner sur le pays entier l'Influence Souveraine. Il sera entouré d'un étang circulaire et couvert d'un toit circulaire puisque l'Œuvre cyclique du calendrier y sera consommée (le Ciel est rond) ; mais il aura 4 faces orientées autour desquelles les vassaux se grouperont, non point en carré, il est vrai, ni par région. Dans l'enceinte du Ming t'ang (salle de distinction) les vassaux seront placés par rang de noblesse et nul au Nord, car seul le suzerain peut, en ce lieu sacré, se tourner face au Sud. Mais, hors de l'enceinte, les barbares des 4 frontières (ils ne peuvent manquer d'être là si la Vertu royale a toute son efficace), les barbares des 4 mers, chacun à leur Orient, formeront le carré. Le bâtiment sera donc carré (la Terre est carrée) et sera divisé en 9 pièces carrées (la Chine a 9 provinces), mais de telle sorte, cependant, qu'on s'en puisse servir comme s'il y en avait 12 (la Chine a 12 provinces ; aussi bien l'année a-t-elle 12 mois — ou à peu près). Pour promulguer le calendrier, aux mois qui sont le centre de chaque saison, mois des solstices et des équinoxes, le roi se tiendra dans les pièces médianes orientées droit à l'Est, au Sud, à l'Ouest, au Nord, comme les deux Hi et les deux Ho se tenaient aux 4 Orient. Les 4 pièces d'angle ont vue chacune sur deux Orient ; le suzerain se tiendra dans chacune d'elles pendant deux mois, les mois de transition entre les saisons et, de cette façon, les 8 pièces extérieures du carré auront servi à constituer les 12 mois. Douze mois lunaires ne remplissent pas les 360 jours de l'année, mais le royaume n'a-t-il point un centre, l'année un pivot, et le Ming t'ang une pièce de milieu ? A la fin de l'été — période critique où l'on passe des saisons *yang* aux saisons *yin* — c'est de la pièce centrale que s'exercera l'Influence Souveraine. Ainsi sera parfait le cycle annuel par la circulation royale dans la maison carrée du Calendrier: aussi bien, ce carré est-il magique au sens propre du terme. Chaque salle possède un symbole numérique. En tous sens le total est 15 ; l'année n'est-elle pas divisée en 24 périodes de quinze jours dont l'emblème est un dicton saisonnier ? Le nombre de base est 5 : chacune des 24 périodes se subdivise en périodes de 5 jours, signalées de même par un dicton. 5 est le nombre central ; les nombres congruents à 5 se trouvent répartis par couples sur chaque face du carré : chaque couple est significatif d'un orient : $1 - 6 = N$; $3 - 8 = E$ et (par suite d'une interversion, qu'expliquent d'autres spéculations numériques) $2 - 7 = S$; $4 - 9 = W$. Il sera facile d'utiliser la valeur symbolique des Nombres, de cette croix magique orientée dans le temps et l'espace pour obtenir une exacte rotation des saisons : à chaque couple numérique correspond un couple de signes cycliques désignant les jours, une note de la gamme, une espèce animale, une partie de la maison, une partie du corps, une saveur, une odeur, une couleur, un animal d'offrande, une céréale, un élément. Il faut et il suffit, pour que, avec la croix symbolique, tourne l'année, que le roi, par ses vêtements, sa nourriture, etc., manifeste de façon éclatante un état de conformité avec le système du monde. L'hiver est fait quand, vêtu de noir, avec

des pierres noires à sa ceinture, utilisant des chevaux noirs, une voiture noirâtre, un étendard noir, le roi se place à l'angle N.-W. du Ming t'ang et mange du millet et de la viande de porc. Mange-t-il du mouton et du blé ? S'habille-t-il de vert avec des pierres vertes ? Son drapeau est-il vert ? Met-il en honneur la saveur acide, l'odeur rance, la rate des victimes, le nombre 8, la note *kio* ? Prend-il place dans le coin N.-E. du Ming t'ang ? Le printemps arrive.

	S			
	4	9	2	
E	3	5	7	W
	8	1	6	
	N			

Quand la Vertu royale est parfaite, et qu'en vrai Fils du Ciel, le Souverain sait identifier sa vie à l'Ordre de l'Univers, lorsqu'il est, en tous points, un souverain légitime, tout aussitôt pousse, à côté du Ming t'ang, un arbre qui, dans la première moitié du mois, se pare chaque jour d'une feuille nouvelle, et qui, chaque jour, en perd une lorsque le mois décline : le Temps est réglé. Mais, que ne soient point appliqués les règlements saisonniers : les saisons avancent ou reculent, des pluies, des grêles tombent dont ce n'est point le moment, il fait froid quand il devrait faire chaud, le cours du Temps est dérangé, l'ordre de l'Espace ne l'est pas moins ; le soleil et la lune manquent à leurs devoirs et « perdent leurs routes », il y a éclipse : désastre immense ! « Coup sur coup, éclairs. et tonnerre éclatent — il n'est plus de paix et plus de repos — tous les fleuves enflés débordent — du haut des monts les rocs s'écroulent — les hauteurs deviennent vallées — les vallons deviennent montagnes ! » C'est que, « dans les *seigneuries des quatre régions*, il y a eu manque d'action gouvernemental » ; le roi est fautif, à lui de rétablir l'ordre. Il frappe lui-même le grand tambour ; il met tout son monde en bataille : tous les vassaux présents, ceux de l'Est vêtus de vert avec l'étendard vert et la lance à deux branches, ceux du Sud vêtus de rouge avec l'étendard rouge et la lance à crochet, ceux de l'Ouest vêtus de blanc avec l'arbalète et l'étendard blanc, ceux du Nord, vêtus de noir avec le bouclier et le drapeau noir, tous, autour du suzerain et des fidèles de la capitale vêtus de jaune, tous les *vassaux des quatre régions* forment le carré : l'Espace est reconstitué, le Temps reprend son cours, la lune et le soleil retrouvent leurs routes et poursuivent correctement leur marche : la Vertu royale a été restaurée en sa force. Animées par Elle, les flèches que, pour secourir l'astre obscurci, les vassaux savent lancer d'une main fidèle, vont droit au but. Dès que se manifeste en parfait appareil l'Ordre social, l'Ordre de

la Nature est rétabli.

L'action souveraine qui, grâce au concours des fidèles des 4 régions, rayonne de la capitale dans les 9 provinces de la Chine confédérée, le roi l'exerce en collégialité avec le Ciel, au nom de qui il promulgue le Calendrier. Le Ciel est lui-même un Souverain dont la haute résidence (le chef se tient en Haut, au Nord et il est le Centre) est tout au sommet des 9 régions célestes, tout ensemble à l'extrême Nord et au milieu des 4 Départements périphériques. Sur terre, toute investiture est reçue dans la ville du suzerain ; le suzerain tient du Souverain d'En-haut sa propre investiture et le pouvoir que lui ont transmis ses aïeux. Il appelle ce pouvoir un mandat céleste, traite le Ciel de père (m. à m. : père et mère : c'est le titre toujours donné à un supérieur hiérarchique), associe, dans les hommages qu'il rend à cette Puissance supérieure, le premier de ses Ancêtres dynastiques, fait de cet Ancêtre un fils véritable du Ciel et le médiateur de sa Race auprès de Lui et ne distingue point entre la Cour du Souverain d'En-haut et l'Assemblée des âmes de ses aïeux et de leurs fidèles immédiats. Sous cet aspect, le culte dynastique du Ciel est une sublimation du culte des Ancêtres royaux, et par là il touche d'une nouvelle manière aux cultes agraires. Si le Ciel fait pleuvoir, c'est afin que pousse le millet et pour fournir aux offrandes et aux libations dont les aïeux tirent leur vie. Essentiellement préposés au maintien de l'Ordre naturel et de la Régularité calendérique, les suzerains féodaux d'un peuple agricole, les rois de la famille Tcheou, étaient spécifiquement des préposés héréditaires aux moissons (m. à m. : au millet). Ils nommaient leur Ancêtre : le Prince des Moissons (m. à m. : le Prince Millet) et, sacrifiant tout ensemble à l' « Auguste Auguste-Prince Souverain » et à « l'Auguste Ancêtre-Prince des Moissons », son incarnation, ils s'écriaient en temps de sécheresse : « Le Prince des Moissons n'a plus de puissance ! — Le Souverain d'En-haut plus de bienveillance ! » « Des anciens princes, des anciens chefs, — il n'en est point qui veuille m'entendre ! » « Des anciens princes, des anciens chefs, — il n'en est point qui veuille m'aider ! — Mon père, ma mère, mes aïeux défunts, — comment n'ont-ils point de pitié ! » « L'Auguste Ciel-Souverain d'En-haut — ne veut pas me laisser survivre ! — Comment donc ne pas tous trembler ? — Mes Ancêtres seront détruits ! » Auteur de la puissance dynastique en même temps que du pouvoir royal, le Ciel apparaissait comme la Providence de la famille suzeraine. Il établissait les Rois dans leur capitale, les fournissait de sages conseillers, leur préparait des épouses vertueuses, surveillait leur conduite, les avertissait de leurs fautes : leur donnant ainsi tous les moyens de ne pas déshonorer leurs Ancêtres et de ne pas les faire périr en périssant avec eux.

Providence dynastique, le Ciel est une puissance clairvoyante et justicière. Il est la divinité des serments. On jure par la clarté du jour et celle de l'aurore ; on prend à témoin la voûte azurée, le ciel azuré, « le Ciel qui en haut brille, brille » ! Toutes les épithètes qu'on donne au Ciel — et on donne les mêmes aux Ancêtres — veulent manifester une nature lumineuse, un pouvoir de rayonnement qui sont la preuve d'une Intelligence Auguste : ce dernier mot rend la valeur qu'ont prise dans le culte du Ciel comme dans le culte des Aïeux, les épithètes impliquant une idée de lumière. Le Ciel est comme le séjour des puissances d'ordre moral qui donnent force aux imprécations : « Je prendrai ces calomniateurs — je les jetterai aux loups et aux tigres (animaux du Nord) — Si loups et tigres ne les dévorent. — je les jetterai aux Maîtres du Nord ! —

Si les Maîtres du Nord ne les prennent, — je les jetterai aux Maîtres (du Ciel) Auguste ! » Témoin des contrats, vengeur, secourable, tuteur des princes justes, rapproché des hommes par sa proximité avec les Ancêtres, le Ciel était imaginé sous les traits d'un Souverain, avec une figure noble et humaine : on disait d'une belle et sage princesse qu'elle semblait être la sœur cadette du Ciel ou même l'on s'écriait : « N'est-elle pas le Ciel vraiment ? — n'est-elle pas le Souverain ! »

La Providence céleste se manifestait sous des traits humains à l'occasion des songes où souvent un envoyé du Ciel, qui était aussi un Ancêtre, apportait des avis ou des dons. Aussi existait-il des devins préposés aux songes et des règles traditionnelles pour les interpréter. Dans des circonstances exceptionnelles et, par exemple, pendant les exercices du jeûne, on pouvait aussi entrer en communication avec la pensée céleste. De plus, sans attendre que les gestes de la Nature vinsent signifier le jugement du Souverain d'En-haut, il était encore possible, par la divination, de connaître ses avis. On se servait pour cela de la tortue ou de l'achillée. C'est la tortue qui pouvait en dire le plus long, car elle vit longtemps ; du reste, on avait pris soin de sacrifier l'animal avant d'utiliser sa carapace et l'on veillait à lui conserver sa vertu au moyen d'onctions sanglantes renouvelées chaque année. « Sage et portant des caractères sur sa carapace » ronde à l'égal du Ciel, la tortue répondait tout de suite. Il suffisait d'inspecter les fissures obtenues en flambant la carapace ; elles montraient si, à la question posée, le Ciel répondait : faste ou néfaste. L'achillée ne donnait point directement l'avis du Ciel ; plante à odeur puissante qui fait éternuer, sa vertu ne se révélait qu'après une longue préparation. On prenait 50 bâtonnets ⁴ d'achillée pour n'en utiliser que 49. Par un jeu de coupes successives, on obtenait la désignation d'un hexagramme. Il existait 64 hexagrammes, résultant de la combinaison 2 par 2 de 8 trigrammes élémentaires, *pa koua*. Ceux-ci, formés des combinaisons de trois lignes brisées ou pleines, étaient disposés en octogone orienté dans le temps et l'espace, espèce de rose des vents et de roue cosmique dont chaque élément (chaque trigramme) correspondait à un principe constitutif de l'Univers. La comparaison des trigrammes inférieur et supérieur composant l'hexagramme obtenu indiquait un changement, une mutation qui, en se rapportant à une table de références (le Livre des Mutations, *Yi king*), permettait de voir si le Ciel, interrogé dans sa structure profonde et sondé dans ses résolutions intimes, répondait : faste ou néfaste.

Lorsque la tortue et l'achillée répondent toujours « néfaste » aux questions du prince, c'est que le Ciel le rejette. En même temps la nature entière et surtout les astres signifient le jugement céleste : car les vices gouvernementaux retentissent d'abord dans le monde des constellations. Ils y retentissent exactement dans la région céleste qui correspond à la portion du territoire où s'exercent leurs effets. Le Ciel a ses régions, ses provinces et des groupes de constellations qui sont comme une projection astronomique des différents états seigneuriaux. Quand le suzerain à qui le Ciel a confié « le Mandat », c'est-à-dire « les Nombres du Calendrier céleste D, veut vérifier si, sa Vertu étant parfaite, un ordre adéquat est maintenu dans la hiérarchie féodale, il n'a qu'à inspecter la carte du Ciel. Si, par exemple, trois planètes apparaissent ensemble dans une mansion, la seigneurie, qui en est le pendant terrestre, souffre de deuils et de guerres intérieures et extérieures : il y a

changement de seigneur. Si quatre planètes s'y rencontrent, guerres et deuils s'abattent en même temps, les hommes supérieurs sont affligés, les gens de peu réduits au vagabondage. Cinq planètes s'y montrent-elles ? Changement complet : qui a de la Vertu obtient la Fortune; un nouveau grand homme prend le pouvoir; à lui la possession des quatre points cardinaux ; ses descendants pullulent et prospèrent. Ainsi renseigné, le suzerain n'a plus qu'à réformer sa Vertu en conséquence : pour gouverner au nom du Ciel, une équipe d'astronomes lui est d'un plus grand secours que le plus habile personnel de diplomates. Comme toute technique diplomatique, l'astronomie a ses dangers. A la fin de la période féodale, les seigneurs firent usage de cet art à leur profit ; des théories cosmologiques s'édifièrent pour montrer comment s'épuisait irrémédiablement à la longue la Vertu dynastique et pour justifier par les révolutions célestes une révolution dans l'ordre gouvernemental.

Mais si tous pouvaient utiliser la clairvoyance du Ciel, si le Ciel était l'objet d'une vénération générale, qu'impliquent l'usage commun de la divination et, plus encore, la vieille pratique des serments par la clarté du jour, il n'y avait, comme culte véritable du Ciel, qu'un culte royal. Le Ciel est le patron de la famille suzeraine : seuls les Aïeux royaux et leurs fidèles intimes participent à une espèce de vie élyséenne, alors que les seigneurs et leurs vassaux continuent de se retrouver aux Sources jaunes ; seul, le suzerain, tant qu'il lui reste une ombre de pouvoir, dispose des Nombres du Calendrier. A la cour royale, dans un milieu quasi sacerdotal de devins, d'astronomes et d'annalistes, le Ciel apparaissait comme une Puissance souveraine, unique et omnipotente dans le principe ; il était revêtu des attributs essentiels d'un Dieu suprême. C'était là une ébauche de croyances monothéistes : mais outre que ces croyances étaient encore fort indistinctes et toutes proches des croyances relatives aux Ancêtres et aux Puissances agraires, elles portaient en elles, dans la mesure où elles correspondaient à une idée de l'Ordre suprême, un germe d'abstraction les prédisposant à devenir une matière à spéculation philosophique et un prétexte à inventions cultuelles plutôt qu'un principe de vie et de pensée religieuses. Le culte du Ciel n'était, dans la religion féodale, qu'un culte dynastique et tout officiel, superposé aux cultes agraires et aux cultes des Aïeux.

Les cultes agraires.

Les Chinois disent que le Ciel est *un* et la Terre *multiple*. Cela ne signifie pas qu'ils opposent la variété des aspects du sol à l'unité de la voûte azurée. Leur ciel, tout concret, est un complexe d'ensembles hétérogènes, c'est un composé de régions astronomiques, de climats et de saisons, et l'on verra que le Dieu du Ciel fut à peine conçu comme une personne unique, qu'il se fragmenta en hypostases diverses. On verra même que ces hypostases empruntèrent leurs attributs respectifs aux particularités des régions terrestres auxquelles elles furent préposées. Si le Ciel paraissait un, en théorie, c'est qu'il était conçu comme le principe et l'emblème de toute autorité. Le roi, c'est le Ciel ; le seigneur, c'est le Ciel ; le père, c'est le Ciel ; le mari, c'est le Ciel. Le Ciel était une réalisation semi-concrète du principe d'ordre qui s'exprimait alors dans

l'organisation sociale par une hiérarchie de chefs de groupes. Essentiellement, le Ciel est *un* parce qu'il est l'objet du culte du suzerain. La Terre est *multiple* parce qu'il n'y a pas de culte royal de la Terre qui fasse pendant à celui du Ciel. Il en est ainsi parce que le pouvoir du suzerain est d'ordre idéal et ne correspond pas à une puissance territoriale véritable : le suzerain assure une espèce d'unité morale à la Chine confédérée en faisant pénétrer dans toutes les seigneuries un calendrier unique; mais chaque seigneur date ses Annales, non d'après les règnes du Fils du Ciel, mais à partir de son propre avènement. Entre les diverses puissances territoriales, il s'est bien établi une certaine hiérarchie (nous en trouverons la trace dans les cultes agraires), mais il reste, et c'est le fait dominant, que ces puissances, parce qu'elles préexistaient à la conception de toute hiérarchie, continuèrent, lorsqu'elles furent hiérarchisées, d'apparaître surtout avec leurs aspects particuliers. Bien que, dès les temps féodaux, on ait pris à témoin, dans les serments, la Terre Souveraine à l'égal de l'Auguste Ciel, la Terre ne fut vraiment conçue comme une puissance d'aspect unique qu'au moment où, l'Empire étant établi, elle fut en la possession d'un seul Maître et devint l'objet d'un culte impérial parallèle à celui du Ciel.

Mais, si la Terre semblait d'essence multiple, cela ne tient pas seulement à ce que les cultes agraires régionaux s'adressaient chacun à une Puissance restée distincte, cela tient encore à ce qu'en eux-mêmes ces cultes étaient d'ordres divers. Les croyances relatives aux divinités agraires sont antérieures à l'existence des seigneuries ; à côté de leurs divinités urbaines du Sol, les nobles continuent de vénérer des divinités proprement rurales. Et l'on voit coexister, à côté d'une religion déjà abstraite des forces terrestres, une religion agraire d'une nature plus concrète qui dérive directement des vieilles croyances dont les Lieux Saints étaient l'objet.

« Les montagnes, les forêts, les fleuves, les vallées, les tertres, les collines ont le pouvoir de produire les nuages, de faire la pluie et le vent, de faire apparaître des prodiges ; de toutes ces choses, on dit qu'elles sont des Puissances sacrées. » Chaque seigneur rendait un culte à celles de ces Puissances qui résidaient dans son pays. Les seigneurs de Lou faisaient à chaque printemps exécuter, par deux chœurs d'hommes et de jeunes gens, des danses et des chants sur les bords de la rivière *Yi* : tous se baignaient dans le courant et pensaient ainsi faire tomber la pluie. A Tchen, c'étaient des filles et des garçons qui chantaient et dansaient sous les chênes du tertre *Yuan* et la femme du seigneur espérait des enfants grâce à ces pratiques. Mais montagnes, bois et rivières ne se bornaient pas à donner, avec des enfants et de la pluie, l'universelle fécondité qui permet aux maisons seigneuriales de perpétuer leur Race et de nourrir d'offrandes leurs Ancêtres ; leurs bienfaits étaient plus larges : de même que les Lieux Saints étaient les gardiens tutélaires de la concorde rurale, de même les fleuves, les monts et les bois sacrés étaient considérés par les seigneurs comme des Centres Ancestraux dont ils tiraient la Vertu spécifique qui les autorisait à gouverner leur pays. Souvent ils portaient le nom d'une montagne ou d'une rivière ; ils pensaient qu'ils avaient reçu d'elle, avec ce nom, leur essence particulière et (de même que les Fils du Ciel voyaient dans le Souverain d'En-haut l'origine de leur Race et l'auteur de leur Pouvoir) les feudataires imaginaient qu'ils descendaient véritablement de lieux divins dont le culte faisait leur prestige et qui leur

semblaient être comme le principe extériorisé de leur autorité. Tandis qu'à la cour royale les désordres célestes étaient considérés comme les signes de l'épuisement du pouvoir dynastique, dans tous les pays l'on pensait que « une seigneurie doit avoir l'appui de ses Monts et de ses Fleuves. Quand s'écroulent les monts, quand tarissent les rivières, c'est présage de ruine » : la Vertu seigneuriale est tarie, le pouvoir du seigneur s'écroule. Le seul recours du prince est alors de rénover sa Vertu par une consécration solennelle qui rétablit une communion parfaite entre lui et la source de son pouvoir. C'est ainsi que T'ang le Victorieux, après une longue sécheresse (« Épuisés ! Épuisés ! ») sont alors « les montagnes et les fleuves ») dévoua son corps à la Forêt des Mûriers : « Il coupa ses cheveux et rogna ses ongles » et, sans doute, les enfouit dans le sol (quand on se dévouait à un fleuve, on jetait à l'eau les rognures d'ongles). La dévotion de T'ang fut efficace et la pluie tomba ; pour être faite selon des formes symboliques, elle n'en était pas moins totale et engageait la personne même du chef. Une seigneurie riveraine du Fleuve Jaune conservait le contact avec ce dieu local par des sacrifices moins éclatants, mais périodiques : elle mariait aux eaux du fleuve des filles de la race seigneuriale.

Apparentées intimement aux dignitaires de la hiérarchie féodale, les montagnes et les rivières ont pris rang dans cette hiérarchie : elles furent revêtues des titres de ducs ou de comtes. Et il vint un temps où l'on imagina que, à l'exemple des seigneurs qui recevaient l'investiture du suzerain, elles tenaient leur pouvoir d'une délégation du Souverain d'En-Haut. En fait, il en était de ces lieux sacrés comme des races seigneuriales : leurs puissances jumelles étaient locales, autochtones. Montagnes et rivières furent confédérées sous l'autorité du Ciel, seulement quand, sous l'autorité du Fils du Ciel, se forma la Confédération des seigneuries chinoises. On peut entrevoir les raisons pour lesquelles les fleuves et surtout les montagnes furent regardés comme les délégués terrestres et régionaux du Ciel dans le moment même où les chefs locaux acceptaient de paraître les vassaux du suzerain. La légende veut, on l'a vu, que les préposés royaux au Calendrier aient habité sur des hauteurs ou dans des vallées situées aux quatre orientes. Elle veut encore que les tournées souveraines qui opéraient le cycle des saisons aient été marquées par quatre stations sur des montagnes cardinales. Au cours de l'histoire féodale, les réunions des seigneurs se sont faites préféablement sur ces terrains neutres et sacrés qu'étaient les dépendances d'une montagne ou d'une rivière. De même les réunions des communautés rurales avaient lieu hors des terres appropriées, dans les vallons, dans les bosquets, sur les collines qui devinrent des Lieux Saints ; là se créait la concorde paysanne. Dans les assemblées seigneuriales était créée la concorde féodale : le suzerain recevait alors, avec l'hommage des feudataires, le pouvoir qui faisait de lui l'autorité suprême de la Confédération. Il considérait, comme un Mandat céleste, le droit dont il se trouvait investi de promulguer un Calendrier à tous commun. Il obtenait ce droit et il l'exerçait activement dans des Lieux Saints dont la puissance première était d'assurer solidairement l'ordre naturel et l'ordre social. Par chacune de ses stations sur les montagnes sacrées, entouré par les vassaux de la région, il mettait en marche à son tour une saison nouvelle : tous, alors, imaginaient que l'œuvre céleste qu'à titre de Fils du Ciel il inaugurerait ainsi, les montagnes l'accomplissaient à demeure comme des délégués permanents aux saisons. Ils

pensaient que, tandis que les Hi et les Ho représentaient à chaque orient le collaborateur humain du Souverain d'En-Haut, les montagnes, de leur côté, n'étaient pas autre chose que les subordonnés directs et les émissaires terrestres de l'Auguste Ciel. Aussi les chroniques affirment-elles que, lorsqu'il se dévoua à la Forêt des Mûriers, T'ang le Victorieux, qui était Fils du Ciel et fondateur de la dynastie Yin (II^e millénaire avant notre ère), se servait du lieu sacré comme d'un intermédiaire et seulement pour faire arriver sa prière jusqu'au Souverain céleste. Dépossédées au profit du Ciel, mais en droit plutôt qu'en fait, des fonctions régulatrices que, dans l'ordre naturel comme dans l'ordre social, elles avaient exercées les premières à titre de Lieux Saints. les Montagnes cardinales se trouveront toutes prêtes à offrir une résidence et des attributs particuliers aux hypostases du Souverain d'En-Haut. L'une d'elles, celle de l'Est, le T'ai chan, bénéficiant à la fois de son orientation et d'une tradition légendaire plus riche, deviendra la suprême Puissance de vie, et, réunissant en elle Séjour élyséen et Sources jaunes, sera, pour de longs siècles, le plus grand centre de pèlerinage et d'activité religieuse du pays.

Tous les Lieux Saints n'eurent point autant de fortune ; beaucoup restèrent ce qu'ils étaient dans le principe : des centres locaux de pèlerinage. Leurs attributions changèrent peu quand, plus tard, s'adjoignit à eux (ce dut être souvent le cas) quelque temple bouddhiste ou taoïste. Ils n'eurent plus guère, pour les nobles habitants des villes, que l'attrait de beaux paysages. Bien que les Lieux Saints de leur pays aient été pour les seigneurs comme le gage extérieur de leur pouvoir, la fondation des villes fut, en général, une cause de décadence pour ces centres religieux. Le culte des Ancêtres se développa dans les cités : dès l'origine, ce culte et les cultes agraires étaient solidaires. Le seigneur tirait d'eux son pouvoir et celui-ci qui devait s'exercer en permanence — la vie sociale à la ville étant continue — avait besoin de ne point être éloigné de sa source ; dans l'organisation féodale, les cultes agraires eurent pour centre la ville. Celle-ci, au reste, était un lieu sacré. Rien ne permet d'affirmer que les villes furent bâties dans le voisinage de Lieux Saints. Il est sûr cependant que les fêtes agraires des paysans avaient un aspect de foires et que les Lieux Saints étaient un terrain d'échanges ; or, les villes seigneuriales furent essentiellement des marchés : c'est précisément aux marchés (les marchés sont par ailleurs des lieux de paix où la vengeance du sang est normalement interdite) que, dans les villes où quelques traces restaient des mœurs paysannes, avaient lieu, au printemps, des assemblées de garçons et de filles qui dansaient et chantaient. C'était aussi dans la portion de la banlieue réservée aux échanges que se célébrait à la capitale le sacrifice au Patron des mariages, succédané officiel des Fêtes printanières. En tout cas, une ville était toujours fondée en tenant compte du *yin* et du *yang* de la contrée, de ses rivières, de ses montagnes, de ses bois : il fallait qu'une belle végétation vînt témoigner de la puissance du Sol. Un auteur semble même dire que l'emplacement d'une capitale était déterminé par le choix du tertre et du bosquet où devraient se faire le culte des Ancêtres et celui du Sol. Le fondateur de l'État de *Chao* passe pour avoir exercé son pouvoir à titre de Grand Entremetteur (ce fut à la cour royale une fonction longtemps conservée) ; il apportait ses soins surtout à l'appariage des couples et à la formation des alliances matrimoniales qui sont le fondement de la concorde civile. On nous dit qu'il jugeait les débats sexuels, c'est-à-dire qu'il présidait aux joutes

processives de chants d'amour entre garçons et filles, sous un antique poirier vénéré de tous ses vassaux : c'était là son Dieu du Sol.

Installés à la ville, sous l'influence de ce principe d'abstraction qu'est, pour tout système de représentations, la permanence d'une vie sociale active, les cultes agraires se sont peu à peu dépouillés de leur richesse concrète et, parmi eux, des distinctions se sont marquées qui, à l'origine, étaient à peine sensibles. Il existe, dans les cités seigneuriales, un culte du Sol proprement dit et un culte des Moissons, mais tous deux restent solidaires ; il y existe des cultes agraires d'aspect public et d'aspect privé, mais ils sont unis entre eux par un lien hiérarchique.

Un seigneur élevait deux autels du Sol, l'un au Sud de sa résidence, sur la même ligne que le temple ancestral, mais à l'Ouest ; l'autre au Sud de la ville, dans le champ dont les grains étaient destinés aux sacrifices ; à tous deux étaient adjoints un autel des Moissons et tous deux étaient en rapport étroit avec le culte des Ancêtres. Mais le premier était considéré comme l'autel du Dieu du Sol de la Seigneurie et de la Ville seigneuriale, et le second comme celui du Dieu du Sol du Seigneur.

Au Dieu du Sol du Seigneur et à son Dieu des Moissons s'adresse un culte patrimonial qui n'est point pourtant d'ordre purement privé. La cérémonie essentielle en est celle du labourage printanier ; le seigneur doit inaugurer en personne le travail de la saison. A la capitale, le suzerain trace lui-même 3 sillons ; les ministres lui succèdent pour en tracer 5 ; puis les feudataires présents en tracent 9. Trois est un total ; le souverain a tout fait par lui-même quand il a labouré à 3 reprises. Les labourages qui succèdent, et qui demandent à de moindres autorités un labeur croissant, ont pour effet de diffuser l'effort inaugural dans toute l'étendue du pays. La cérémonie, faite sur le champ patrimonial, mais avec le concours des vassaux, sert à désacraliser dans tout le domaine la Terre interdite au travail des hommes pendant la morte-saison. Par le culte qu'on leur rend ainsi, les Dieux jumeaux du champ patrimonial rendent possible cette forme d'appropriation du sol qui consiste dans le droit de le cultiver et d'en utiliser les produits. C'est à ce titre seulement qu'on peut les considérer comme des Dieux privés. Mais les produits du champ ne peuvent être consommés que déduite d'abord la part d'offrande due à ces Dieux, déduit aussi le tribut imposé à titre d'hommage aux Dieux patrimoniaux des autorités supérieures, premiers ouvriers de la désacralisation du sol, et auteurs premiers du droit d'appropriation. Seul un seigneur qui dispose d'un droit éminent sur la Terre (et en premier lieu le suzerain de la Confédération) peut procéder à la désacralisation que l'assemblée de communauté réalisait dans les fêtes du Lieu Saint, et, par suite, seul il peut élever des autels patrimoniaux aux Dieux du Sol et des Moissons. Un grand officier, seigneur à titre précaire, ne le peut point, encore moins de simples nobles.

Les Dieux du Sol et des Moissons de la Seigneurie et de la Ville seigneuriale, sont l'objet d'un culte qui met en évidence des rapports d'ordre public existant, non pas entre les biens fonds, mais entre les groupements humains hiérarchisés qui composent la société féodale. Les autels de ces Dieux sont élevés, en faveur d'une collectivité plus ou moins étendue, par le Fils du Ciel, les seigneurs, les grands officiers, les chefs d'un district, les chefs de famille. La constitution de ces autels est comme un emblème de l'inféodation des différents groupes locaux. Le Dieu du Sol du suzerain est un carré formé à

chaque orient par des terres de couleurs adéquates, avec, au centre et au sommet, de la terre jaune. Les seigneurs reçoivent à leur investiture (c'est un cas d'investiture *per glebam*) une motte de terre de couleur empruntée à la partie de l'autel royal qui correspond à la situation de leur domaine ; elle est recouverte de terre jaune pour marquer la prééminence du chef de la Confédération. De cette motte, ils font le Dieu du Sol de leur Seigneurie, c'est elle qui qualifie à la fonction d'Autel du Sol le carré de terre qu'ils élèvent au sud de leur résidence et la tablette qui le surmonte. En théorie, quatre autels régionaux du Sol doivent être élevés au centre des quatre grandes divisions de la Chine confédérée : ils sont de la couleur qui convient à leur orient et sont surmontés d'un arbre dont l'essence est caractéristique du printemps et de l'Est (thuya), de l'été et du Sud (catalpa), de l'Ouest et de l'automne (châtaignier), du Nord et de l'hiver (acacia). Le Dieu du Sol de la seigneurie est placé au centre de la cité seigneuriale ; une partie de sa Vertu s'incorpore aux quatre portes de la ville. De même, le lare central de la maison est proprement le Dieu du Sol du groupe familial ; mais les quatre lares théoriquement disposés en carré autour de lui participent de son essence. La puissance du lare central ne rayonne point hors de l'enceinte domestique : le Dieu du Sol placé au centre de la Ville seigneuriale est le Dieu du Sol de toute la Seigneurie. Un crime qui entraîne la suppression d'une famille ou d'une seigneurie a pour première sanction la destruction des autels du Sol ou des lares : la maison est rasée, l'emplacement converti en borbier, les terres de l'autel sont dispersées. Un changement de dynastie entraîne non la disparition de l'autel mais son emprisonnement. L'autel emmuré sert alors d'écran au temple des Ancêtres : il constitue un second Dieu du Sol à vertus maléficientes, et que l'on charge des attributions négatives propres aux divinités agraires. Ce Dieu d'interdiction envoie des délégués dans toutes les seigneuries. Au Sud de chaque résidence seigneuriale se trouvent : à l'Ouest, un Dieu du Sol, puissance bienfaisante quoique sévère, et à l'Est, rapproché des Ancêtres, un autre Dieu du Sol qui est un Dieu de mort — tous les deux flanqués de leurs acolytes, les Dieux des Moissons.

La possession de ces Dieux agraires est le signe d'une autorité qui s'exerce par des sanctions positives et négatives sur un groupe humain attaché à un sol, autorité qui est tout ensemble de nature territoriale et de nature personnelle. D'où la complexité des attributions affectées à ces Dieux. Leur puissance s'étend d'abord aux choses de la Nature. De même que le lare central était, à l'origine, placé sous l'ouverture du toit, de même les autels du Sol et des Moissons doivent être à ciel ouvert. Pour les tuer et faire d'eux des puissances de mort, il suffit de les emmurer ; encore leur laisse-t-on une ouverture au Nord par où ils reçoivent l'influx des forces destructives émanant du noir septentrion. Le Dieu du Sol vivant reçoit en tous temps le soleil, la pluie, la rosée, le givre, s'incorpore tous les principes actifs de la Nature et devient l'auteur de la fertilité des champs.

On le propitiait au printemps, on le remerciait à l'automne : mais il est clair, à lire les hymnes qu'on chantait à ces fêtes saisonnières, que les honneurs reçus alors par le Dieu du Sol, il les devait principalement à sa collégialité avec le Dieu des Moissons et à l'alliance qui, par l'intermédiaire de ce dernier, le rapprochait du temple des Ancêtres : « Voici affutées nos charrues ! — D'abord à l'œuvre aux champs du Sud ! — Semons les grains de tous semis ! — Enclose en eux, c'est de la vie !... — Or moissonnons en foule, en foule ! —

Que d'abondance à la récolte ! — Milliers, milliards et quadrillions ! — Faisons du vin ! Faisons du moût ! — Ce seront offrandes aux aïeux — pour accomplir le rituel ! — Qu'il a de saveur, ce fumet ! — C'est la gloire de la province ! — Qu'il a de piment, ce parfum ! — C'est le réconfort des vieillards ! — Il n'y a pas qu'ici qu'il en est comme ici ! — Ce n'est pas d'aujourd'hui que c'est comme aujourd'hui ! — Chez nos plus vieux anciens, il en était ainsi ! » La vénération de l'indigène pour le Sol natal éclate dans ce chant, mais il est sensible que la piété va d'abord aux Puissances qui fécondent les grains. Placée par le culte ou les croyances en pendant, et, dans une certaine mesure, en opposition avec les Ancêtres ou avec le Ciel, la Terre, à la comparaison, apparaissait comme une divinité de second rang. Bien qu'on la considérât principalement sous l'aspect du Sol approprié ou inféodé et, qu'à ce titre, on lui prêtât une apparence masculine, on continuait de sentir en elle une nature féminine qui l'apparentait au principe *yin* ; or, le *yin* et les femmes étaient alors conçus comme inférieurs aux hommes et au *yang*. En tant que puissance de la Nature, le Dieu du Sol est loin d'avoir gardé le prestige qu'avaient le Lieu Saint ou la Terre-mère. Il y a loin entre un bois sacré et le carré de terre autour duquel se font les cérémonies urbaines.

L'association était tout profit pour le Dieu des Moissons et le Dieu du Sol manifestait sa puissance propre aux cérémonies où il apparaissait comme le centre du groupement féodal. Quand une éclipse rendait manifestes le désordre de la Nature et la décomposition des liens sociaux qui en était cause, c'était autour du Dieu de l'inféodation que les vassaux s'assemblaient, tous à leur place, pour restituer l'ordre troublé. Encore est-il que leur branle-bas guerrier parut à un certain moment une manifestation de contrainte à l'égard du Dieu ; à titre de réalisation du *yin*, c'était lui qu'on rendait responsable de la défaite du principe lumineux, et, quand on se groupait autour de lui en appareil militaire, on imaginait qu'on l'attaquait. Mais, en fait, on se réunissait alors auprès du Dieu du Sol parce que, là étant l'origine de toute investiture, là devaient se faire tous les grands rassemblements féodaux. Et, en effet, l'autel du Sol était le point de départ de toutes les parades de la puissance seigneuriale. C'est de lui que partaient les expéditions de chasse et les expéditions de guerre. C'était à lui que l'on se présentait au retour. On lui sacrifiait le gibier capturé ; les prisonniers (tout au moins l'un d'eux) nourrissaient aussi de leur sang le Dieu du Sol. Les sacrifices humains sont rarement signalés par les auteurs chinois — ils ont quelque chose d'insolite dans une religion remarquable par la douceur de ses rites — le fait est néanmoins certain. Il est vrai qu'au VI^e siècle avant notre ère, c'était au Dieu du Sol déchu et emmuré qu'il semble que l'on ait immolé la victime ; mais un siècle auparavant le sacrifice était fait au Dieu du Sol régnant. Tout vaincu, au reste, devait se présenter au vainqueur avec l'ajustement symbolique d'une victime. Le sacrifice se justifiait par l'idée que la guerre est une forme de sanction pénale et tout adversaire un rebelle : il était conçu comme un châtiment. Les mesures disciplinaires atteignaient aussi bien les mauvais vassaux que l'ennemi. L'armée féodale emmenait avec elle son Dieu du Sol ou du moins la tablette qui pouvait lui servir de double. La plus vieille proclamation militaire que nous possédions (elle est sans doute vieille de plus de trois mille ans) se termine par ces mots : « Ceux qui n'observeront pas mes ordres, je les mettrai à mort devant le Dieu du Sol ! »

C'était devant les Ancêtres que les récompenses étaient données ; à côté d'eux, le Dieu du Sol apparaît comme une Puissance sévère : il est vrai qu'il n'était le Dieu des châtiments que parce qu'il était le Dieu de la fidélité féodale et que c'était par lui que l'investiture était acquise. Mais il était peut-être prédisposé, par sa qualité d'héritier du Lieu Saint, à exiger des sacrifices humains. N'avons-nous pas vu que le chef, auquel en incombait le culte, se croyait tenu de dévouer son corps à la divinité quand celle-ci semblait devenir impuissante et qu'il fallait renouveler son énergie ? Dans la religion féodale, le Dieu du Sol était le seul à ne se nourrir que de viande crue et à vouloir que sa tablette fût ointe de sang. Malgré des aspects cruels, son culte faisait éprouver à tous la forte cohésion du groupe féodal : la viande crue servait aux communions par lesquelles, bienfait positif, les vassaux se sentaient unis entre eux et unis à leur chef par une participation commune au Génie de leur pays. L'association des Dieux des Moissons et du Sol a permis à l'idée de Terre-mère de rester puissante : c'est ainsi que le Dieu du Sol a pu conserver son caractère de divinité agraire, bien que, dans la société féodale et dans la vie urbaine, il soit surtout apparu sous l'aspect de la divinité qui préside à l'inféodation d'un groupe de vassaux à un seigneur. Le sentiment de l'attachement au chef n'a point primé celui de l'attachement au Sol natal. On distinguait entre mourir pour son seigneur et mourir pour les Autels du Sol et des Moissons : ces derniers mots n'évoquent point en chinois le dévouement qu'on doit au maître mais la vénération que mérite la patrie. Cette patrie est autre chose que la terre maternelle ; la hiérarchie féodale a réagi sur l'organisation des cultes agraires : le Sol que l'on vénère s'étend au delà du pays natal et la vénération que l'on a pour lui est faite de sentiments moins concrets.

Le culte des Ancêtres.

Dans chaque maison paysanne, il y avait, non loin du lare central, exposé aux influences de toutes les puissances de la Nature, un coin sombre où, à côté d'un tas de semences qui attendaient le moment de germer, les Ancêtres vivaient confusément autour du lit domestique. Dans la ville seigneuriale, à côté de l'autel découvert des Dieux du Sol et des Moissons, est bâti le temple ancestral. Dans le temple de la famille seigneuriale comme dans ceux des familles vassales, les aïeux ne vivent point d'une vie indistincte ; la piété des parents ne s'adresse pas à une espèce de génie tutélaire collectif, à un groupe indivis de puissances protectrices : elle s'adresse à des Ancêtres distincts qui ont chacun conservé leur personnalité et qui sont, chacun, le patron de l'un des groupes de parents de la famille segmentée.

Dans la cité comme dans les résidences familiales, il existe des chefs à qui la possession d'une autorité confère une personnalité puissante. Cette personnalité est faite du prestige que donnent le rang occupé dans la hiérarchie féodale, l'étendue du groupe familial subordonné et le luxe du train de vie : tout cela se traduit par une espèce d'accroissement de la substance qui constitue l'individu. Le noble se nourrit de façon à posséder une âme vigoureuse, tant au sens moral qu'au sens physique. Plus grande est sa noblesse, plus nombreux

d'arbre généalogique constitué par un lot de tablettes représentant chacune un Aïeul susceptible de recevoir des honneurs périodiques. Le seigneur donne le droit d'élever un temple d'Ancêtres, d'y conserver, dans un nombre fixe de sanctuaires, un nombre fixe de tablettes ; il donne, en quantités protocolaires, les *imagines majorum*, il donne les Ancêtres ; il peut les enlever ; il peut dégrader et réduire la lignée ancestrale ; il peut retirer l'investiture, détruire le temple et supprimer les Aïeux. L'avènement du régime féodal a mis en relief l'autorité des chefs de groupe et l'importance de la personnalité ; il a créé des conditions favorables à l'établissement d'un culte des Ancêtres : aussi le culte des Ancêtres dépend-il étroitement, dans son organisation, de l'ordre établi par le système féodal.

Par ce culte s'exprime la piété filiale ; celle-ci ne s'adresse pas aux morts seuls : elle est faite de tous les hommages que doit recevoir une personne, pendant sa vie sur la terre, au moment de sa mort, et pendant la durée de sa vie ancestrale. La piété filiale constitue, dès son vivant, la Majesté de l'Ancêtre futur ; elle opère le passage difficile de la vie à la mort ; elle alimente enfin la substance des Aïeux.

Un fils n'ose point se servir de l'escalier réservé à son père ; il ne touche ni à ses vêtements, ni à ses couvertures, ni à sa natte, ni à son oreiller, ni à l'escabeau où il s'appuie ; « il respecte spécialement son bâton et ses chaussures et ne se permet pas d'en approcher de trop près ; il ne se permet pas de se servir de son écuelle, de sa coupe, de son pot à eau... ; il doit (en sa présence) marcher avec gravité..., s'abstenir de roter, d'éternuer, de tousser, de bâiller..., de se tenir sur un seul pied..., de mettre un pardessus même s'il fait froid..., de se gratter même s'il a des démangeaisons..., de laisser paraître la doublure de ses vêtements... ». En revanche, « il doit essuyer les crachats ou la morve de son père..., lui préparer un bain tous les cinq jours... et, dans l'intervalle, s'il a le visage (ou les pieds) sales, lui préparer de l'eau de riz... ». Il doit, au point du jour, lui faire hommage, en costume cérémoniel, lui présenter des friandises, le frotter, le gratter, lui servir sa bouillie et mettre dans les mets les plantes et condiments qui donnent des muscles ; ensuite il mange et boit les restes. Le soir, il fait à nouveau hommage et apporte des friandises. Il donne à son père, par tous ces soins, la vigueur de corps et d'âme qui convient à un Chef, il lui procure une longue vie et de quoi survivre à la mort, il communique enfin avec lui afin d'être capable de lui succéder et de présider à son culte.

Quand le père meurt, le fils se retire dans une hutte de branchages ; il couche sans literie et prend pour oreiller une motte de terre, « car son père est dans la terre » ; il revêt des habits à trame très lâche et reste d'abord les pieds nus ; il s'abstient quelque temps de manger et ne mange que sur l'ordre des voisins ou du seigneur ; il ne se lave qu'à l'occasion des cérémonies ; il s'abstient de parler, et de faire de la musique ; il s'affaiblit au point de ne pouvoir se lever qu'à l'aide d'un bâton ; il vit seul, sans sa femme, à côté de ses frères et de ses parents, mais sans communication avec eux : il entretient en lui un état d'hébétude et de prostration. Par ces pratiques, qui le font participer à l'état mortuaire, et qui vont s'atténuant à mesure que le deuil s'écoule, il espère faire sortir le défunt de l'impureté où la mort l'a plongé. Aidé de tous ses parents et des familles voisines, il procède à temps réglés à des cérémonies qui marquent les étapes du mort vers sa destinée d'Ancêtre. Il manifeste activement sa douleur par des cris et par des bonds rythmés ; il s'appuie sur le

cadavre, poitrine à poitrine : suprême contact communiel. L'étalage public des sentiments filiaux, les condoléances, les cadeaux des amis constituent une véritable consécration du défunt. Quand le mort s'est désincarné, enterré d'abord dans le sol de la maison, on va réunir son corps aux corps des Ancêtres dans le cimetière familial. On l'enclôt définitivement dans la terre et, par des gestes convenables, on ramène à la maison son *Houen* ; on le fixe sur une tablette qu'on associe à celle de son grand-père. Alors, sous le patronage de ce dernier, commence pour le défunt une sorte d'apprentissage de la vie ancestrale; il fait peu à peu son entrée dans le groupe des *Chen*, des Aïeux qui ont droit à une survie personnelle. Quand le deuil est fini, l'Ancêtre est fait ; son culte commence.

Il consistait en des sacrifices saisonniers qui avaient lieu à l'automne et au printemps, aux moments où les communautés paysannes célébraient la mort de l'année ou le renouveau : « Quand tombait la gelée blanche, l'honnête homme, en la foulant du pied, sentait la tristesse en son cœur ; au printemps, quand la rosée humectait la terre, il avait au cœur, en la foulant, une émotion faite de respect, comme s'il allait voir apparaître ses Ancêtres défunts. » Telle était l'époque des offrandes normales : il va sans dire que les âmes les plus nobles, dont la substance était plus riche et l'activité plus continue, avaient droit à des sacrifices plus fréquents. Ils étaient mensuels pour les âmes seigneuriales quand elles étaient dans le premier âge de leur survie. Lorsqu'elles étaient à l'extrême limite de leur carrière ancestrale, les âmes de souverain avaient encore droit à des offrandes ; celles-ci étaient faites uniquement de viande crue, car ces âmes allaient alors se fondre dans la Terre-mère. Les offrandes ordinaires se composaient essentiellement de viandes cuites, de céréales et de liqueurs. Pour convenir aux Ancêtres, tout devait provenir du champ domestique, et être préparé par la famille. Les victimes devaient être parfaites, les mets et les boissons faits dans les règles, les supports, les vases placés en ordre pour témoigner de la sincérité des descendants. La pureté était exigée ; avant d'être sacrifiées, les victimes étaient soumises à une espèce de quarantaine analogue au jeûne des sacrifiants. Tous les objets d'offrandes étaient sacrés : on ne les désignait que par des termes rituels ; on appelait l'eau : liqueur noirâtre ; la liqueur fermentée : boisson pure ; le riz : excellente plante potagère ; le poireau : racine abondante ; le bœuf : animal aux larges pieds ; le mouton : (animal au) poil moelleux ; le porc : (animal à) soie raide ; le poisson : offrande raide ; le lièvre : le clairvoyant. Les ustensiles étaient de formes consacrées, ornés de dessins traditionnels et d'inscriptions riches en caractères fastes. Le sacrificateur coupait un peu de poil près des oreilles de la victime, puis la dépeçait à l'aide d'un couteau dont le manche était terminé par une sonnette. Le sacrifice commençait par une libation préparée avec du millet noir : « elle pénétrait jusqu'aux sources profondes » et allait y chercher l'âme *yin*, l'âme du sang. Puis on brûlait la graisse de la victime mêlée à de l'armoise et la fumée odorante, traversant le toit, allait vers le Ciel chercher l'âme *yang*, l'âme-souffle. Tout se passait comme si l'Ancêtre revenait à la fois du Ciel et des Sources jaunes. « Le Houen et le P'o étaient réunis » comme à une naissance : l'Ancêtre était là.

Le fils pieux obtenait le sentiment de cette présence sacrée, en se préparant au sacrifice par dix jours d'une retraite, dont les observances étaient plus

rigoureuses les trois derniers jours (10 et 3 sont caractéristiques du total). Il vivait comme au temps du deuil, enfermé, seul, privé de sa femme, sans compagnie, sans entretiens, sans musique, et il jeûnait, ne se permettant de consommer « ni liqueur fermentée, ni légume à saveur âcre ». A la fin de la réclusion, il se lavait et revêtait des vêtements neufs : il était un autre homme prêt à entrer en communication avec une Puissance sacrée. Indispensable pour mériter la présence de toute Autorité, le jeûne, quand il précède le sacrifice, obtient un résultat splendide : « Se purifier par la retraite, c'est unifier et concentrer ce qui ne l'est pas..., c'est se défendre de toute dispersion... et écarter les pensées inutiles (inclinations ou désirs personnels)..., on évite alors tout mouvement des pieds et des mains... (et l'on arrive à) porter au plus haut éclat d'illumination sa Vertu... Après avoir ainsi fixé ses pensées et ses sentiments et obtenu une *illumination* parfaite, il est possible de communiquer avec le *Chen éclatant* » de l'Ancêtre. En pensant uniquement à la façon dont le défunt « se tenait, plaisantait, conversait, pensait, sentait et se réjouissait, on pouvait voir apparaître l'Aïeul pour qui l'on jeûnait ».

La communication avec l'Ancêtre, que réalisait l'illumination produite par les observances ascétiques de la retraite, était complétée par l'effet communiel d'un repas que le fils pieux servait à son Aïeul, que celui-ci consommait et dont le fils mangeait les restes. Tout cela se faisait de la façon la plus réelle. Le mort avait un représentant qui mangeait et buvait pour lui : on l'identifiait au mort à tel point que, dans l'enceinte du sacrifice, un seigneur lui-même manifestait le respect le plus absolu pour ce représentant qui n'était pourtant qu'un vassal. Bien entendu, la retraite et la purification étaient exigées de celui qui représentait un Ancêtre, comme elles l'étaient du sacrifiant et de la victime. De même que celle-ci devait provenir du champ domestique, le représentant devait être pris dans la parenté. Il devait même, obligatoirement, être un petit-fils du mort ou, à la rigueur, un parent du mort appartenant à la génération de ses petits-fils. Ceci s'explique par l'histoire de la famille chinoise. La parenté et le nom s'étaient transmis par les femmes avant de se transmettre par les mâles. Dans l'organisation utérine ancienne, chacun se trouvait être le parent du père de son père et non le parent de son propre père. Dans l'organisation agnatique qui suivit, le grand-père fut encore le premier des parents ; le père était plutôt un chef, la filiation agnatique résultant d'une affiliation du fils au père analogue à l'inféodation du vassal au seigneur. Pendant le sacrifice à l'Ancêtre, le père, seigneur véritable, servait son propre fils, lui présentait à manger, s'inclinait devant lui. Celui-ci, parfois tout jeune et porté dans les bras par un parent qui agissait pour lui, était traité comme un seigneur par son propre père parce qu'il était alors comme une réapparition et une incarnation du seigneur disparu et désincarné de celui-ci. Les paroles qu'il prononçait n'arrivaient au sacrifiant que par l'intermédiaire d'un prier consacré aux communications orales avec les Puissances sacrées. Elles étaient rapportées comme sortant de la bouche même du grand-père, dont l'âme, la voix animaient alors le petit-fils. Ces paroles étaient la sanction du sacrifice; elles étaient une formule d'investiture. Par leur Vertu, le fils pieux, chef de famille, était investi de la Fortune familiale et recevait le Bonheur sous ses trois formes : longue descendance, honneurs féodaux, longévité. Ainsi s'opérait, *de père à fils, mais par l'intermédiaire du petit-fils*, la transmission des *sacra*. L'effet du sacrifice était double : d'une part, le fils pieux en retirait l'autorité qui fait le chef de famille et que les pratiques de

la piété filiale, en créant l'affiliation agnatique, font passer du seigneur (le père) au premier vassal (le fils) ; d'autre part, la continuité des liens domestiques était établie par des pratiques dont l'effet était d'obtenir, à chaque cérémonie saisonnière, que le petit-fils fût possédé par l'âme de l'aïeul.

Ce procédé de transmission des liens domestiques apparaît dans la coutume qui réglait le choix du nom pris par un rameau familial lorsqu'il se détachait du tronc commun : ce nom, de préférence, était l'appellation du grand-père. L'ordonnance du temple ancestral était de même déterminée par le principe qu'il existait une opposition essentielle entre deux parents appartenant à deux générations consécutives, et qu'au contraire un groupe solidaire était formé par les parents appartenant à des générations alternées. On a vu que chaque défunt, une fois qu'il s'était désincarné dans le Sol domestique, accomplissait un stage avant de devenir un *Chen* et de recevoir des sacrifices personnels : c'était auprès du grand-père que devait se faire l'apprentissage et chacun ne naissait à la vie ancestrale qu'en se nourrissant des offrandes destinées d'abord à son aïeul. Seul un chef de famille, cette initiation terminée, reçoit en son nom propre des sacrifices ; les cadets défunts ne sont encore que des commensaux ; mais, même entre parents, l'on ne mange qu'avec les gens de son rang ; dans un temple seigneurial, un cadet, qui n'est point seigneur, ne pourra manger avec son grand-père qui était seigneur ; il prendra sa part d'offrandes en association avec le frère de son grand-père ; le grand-père n'avait-il point de frère ? l'association sera faite avec un frère du trisaïeul. De même, une femme de second rang ne mangera qu'avec une femme de second rang ; si le grand-père n'avait point de femme secondaire, la défunte ira manger avec une femme secondaire du trisaïeul : en aucun cas, elle ne pourra prendre part aux offrandes d'une femme, principale ou secondaire, de son beau-père ou du bisaïeul de son mari. Dans le temple ancestral, les tablettes sont disposées à droite ou à gauche par générations alternées : il n'y a pas de communication possible entre le groupe de gauche, et le groupe de droite ; dans chaque groupe, au contraire, règne l'indivision. La famille noble est séparée en deux parties, parce que la solidarité domestique repose sur deux principes : l'inféodation de fils à père, la parenté de fils à grand-père. La parenté implique une identité substantielle : petit-fils, grands-pères, trisaïeux forment un groupe homogène. Le temple des seigneurs comprend quatre sanctuaires en deux lignes (la solidarité de deuil s'étend à tous les collatéraux issus d'un même trisaïeul). Le temple des nobles de premier rang — ce sont eux qui, dans la hiérarchie féodale, représentent la classe fondamentale — ne comprend que deux sanctuaires (la communauté économique n'existe qu'entre les descendants d'un même grand-père), mais cela suffit pour que chaque portion de la famille ancestrale reçoive, par l'intermédiaire d'un représentant qui conserve encore sa personnalité, la part de culte à laquelle elle a droit.

De cette organisation de la famille et du culte ancestral dérivent les principales obligations de la morale religieuse. Et d'abord l'obligation de se marier. Un chef de famille doit avoir une femme, qui est une auxiliaire indispensable pour le service du culte ancestral. S'il se trouve sans femme, il est obligé de se remarier, à moins qu'il n'ait un fils marié et qu'il ne soit âgé de soixante-dix ans, âge de la retraite ; son fils, en ce cas, le remplace, mais cela crée une situation anormale. Si le chef de famille se remarie, il n'obtient pas avec sa nouvelle femme une collaboratrice parfaite et, de fait, les secondes

noces sont interdites aux seigneurs, chefs d'un culte ancestral dont l'importance est plus grande. Cette interdiction ne s'expliquerait pas si la collaboration conjugale était rendue nécessaire simplement parce que le mari était chargé des offrandes aux Ancêtres et l'épouse des offrandes à leurs femmes. En fait, dans le temple ancestral, la distribution des tablettes ne tient pas compte de l'opposition des sexes ; elle est uniquement réglée par l'alternance des générations. Un chef de culte est chargé de tout le service du temple ; mais il n'est personnellement qualifié que pour le culte de son grand-père et de son trisaïeul qui appartiennent avec lui à la même moitié de la famille. On a vu que ce fait est une conséquence du principe anciennement admis de la descendance par les femmes. Le fils du chef de culte sera plus tard qualifié pour présider aux sacrifices de l'autre moitié de la famille. Sa mère l'est déjà : elle l'est, si elle a été choisie comme épouse dans une famille associée par une tradition d'intermariages et prise dans une génération correspondant à celle de son mari. C'est pourquoi ce serait un grand crime d'épouser une femme que l'équivalence établie entre les générations destinerait à être l'épouse d'un père ou d'un fils (cette règle joue encore le plus grand rôle dans la législation chinoise relative à l'inceste). C'est pourquoi aussi il convient de se marier à âge fixe, les hommes à trente ans, les femmes à vingt, et, pour ainsi dire, entre membres de la même promotion. Cette règle était parfaitement réalisée dans les unions paysannes : le mariage, qui se faisait par une cérémonie collective, coïncidait avec l'initiation. Le mariage noble a précisément conservé quelque chose de ce mariage collectif, et c'est de là que résulte pour un mari la possibilité d'avoir à peu près certainement auprès de lui la collaboratrice cultuelle dont il a besoin ; si, conformément à l'usage de la polygynie sororale, il a épousé, à l'époque voulue et dans la génération convenable, deux femmes qui soient sœurs ou cousines, quand l'épouse principale, quand l'aînée meurt, il n'est point veuf : la cadette est parfaitement substituable à la défunte. Le temple ancestral continuera de posséder le couple conjugal nécessaire pour satisfaire au culte des deux groupes de défunts.

On voit la raison pour laquelle, dans les textes qui parlent de cérémonies cultuelles, le fils figure souvent à côté de la mère. On voit encore pourquoi est stricte l'obligation d'avoir une descendance : avoir un fils est le premier devoir de la piété filiale. Chacun est tenu de donner à son père, qui est un seigneur révérend, un petit-fils qui en sera le continuateur et qui, étant exactement de même essence, sera d'abord son incarnation, au moins cultuelle, et, plus tard, devenu chef de culte, sera spécialement qualifié pour faire offrande à cette moitié de la parenté à laquelle petit-fils et grand-père appartiennent ensemble. Qui ne procrée point doit adopter. Qui n'a point de descendant ne compte pas dans la famille, et, mort, ne reçoit que des offrandes de qualité inférieure, à moins qu'il n'ait un rang dans la hiérarchie féodale ; mais, en ce cas, pour qu'il puisse goûter aux sacrifices qu'il mérite, il faudra d'abord qu'on lui institue un successeur posthume.

Il ne suffit pas d'avoir des enfants mâles ; il faut qu'ils soient propres au culte. Le père de Confucius avait un fils boiteux ; il se remaria, à plus de soixante-dix ans, nous dit-on, et Confucius naquit de ce mariage, contracté en dépit des usages, tant était grande l'obligation de laisser après soi quelqu'un qui pût être chef de culte. Le sentiment de cette obligation servait à justifier les règles minutieuses dont on imposait l'observance aux femmes enceintes ; leurs

gestes, leur tenue, leurs paroles, la musique qu'elles devaient entendre, la nourriture qu'elles devaient manger, les parfums qu'elles devaient respirer, tout était ordonné pour que fussent enfantés des garçons bien constitués. La plus rigoureuse des pratiques de la piété filiale se rattache aux mêmes idées : un fils pieux doit conserver son corps intact. « Il ne se lie point à mort par un contrat d'amitié » ; « il évite de monter sur les hauteurs, il évite d'approcher des précipices, il évite de maudire ou de rire sans précaution ; il évite de bouger dans les ténèbres ; il évite de monter sur des escarpements : il craint de déshonorer ses parents ! ». Un sage qui s'était blessé le pied, même guéri, restait triste ; voici pourquoi : « Ce qui constitue l'homme lui est donné par ses parents dans un état d'intégrité parfaite : s'il le leur rend dans le même état, on peut dire qu'il est un fils pieux... Un bon fils ne lève pas le pied, ne dit pas un mot sans faire attention aux devoirs de la piété filiale ; il suit les grands chemins et jamais les sentiers ; il monte en bateau, mais ne va jamais à la nage ; il n'a pas l'audace d'exposer au danger le corps qu'il a reçu de ses parents. »

Le corps (comme l'âme), nourri par les communions familiales, est une parcelle d'une substance qui est propriété indivise de la parenté ; chacun ne possède son corps qu'à titre précaire : c'est un dépôt que le mandataire, à son terme, devra restituer intégralement à la masse. D'où l'importance des mutilations dans le droit pénal public ou privé. Manger le fiel d'un ennemi ou mettre son corps en saumure, couper en quartiers un rebelle ou le réduire en cendre, couper l'oreille d'un vaincu, amputer un rival, châtrer un criminel, c'est avant tout atteindre celui dont on se venge dans son honneur domestique : c'est réduire le fonds de substance qui appartient à une famille. Pour elle, comme pour l'individu, la mutilation est chose plus grave que la mort. Les mêmes sentiments expliquent la solidarité pénale qui existait entre les parents et l'usage que l'on faisait des otages. Il importait peu d'atteindre directement le coupable ou l'ennemi ; il suffisait d'atteindre un de ses parents : tout le groupe familial était touché et, avec les autres, tout autant que la victime substituée à lui et pas plus qu'elle, l'individu responsable. A côté du sentiment de l'unité familiale agissait le sentiment de la hiérarchie domestique : c'était avoir prise sur quelqu'un que tenir un de ses parents en otage ; mais, quand on faisait échange de garanties, on avait soin d'en peser la valeur. Le plus grand avantage eût été de s'emparer du père ou de la mère d'un rival ; oser les demander comme otages était une insolence qui, à elle seule, couvrait de honte. Inversement, les sanctions positives honoraient le groupe entier des parents : elles honoraient mieux encore l'individu qu'elles voulaient toucher quand elles atteignaient d'abord le chef de famille. Un vassal fidèle était mieux récompensé quand c'était son père ou sa mère qui mangeaient les restes d'offrandes donnés par le seigneur. De même, un accroissement de prestige résultait d'un anoblissement rétroactif décerné aux Ancêtres. Un vassal sacrifiait sans hésitation en faveur de son maître son corps ou celui de ses enfants parce que celui-ci, qui l'avait investi du droit d'avoir des Ancêtres honorés d'un culte personnel, disposait d'une puissance suffisante pour restituer au patrimoine de la famille, sous forme d'honneurs substantiels, plus que le sacrifice d'un de ses membres ne lui avait fait perdre.

Au reste, si un noble, pour conserver son corps intact, avait hésité à remplir ses obligations féodales, le seigneur aurait eu le pouvoir de le supprimer, lui, sa famille entière, son culte et ses Ancêtres ; mais de telles sanctions,

dangereuses pour la seigneurie, étaient rares en temps normal. Si les individus sont tenus de veiller à leur corps et de garder dans son intégrité le dépôt qu'ils ont reçu de leurs Ancêtres, la conservation de chaque unité familiale n'est pas, pour la société, une nécessité moins fondamentale : les exemples sont nombreux de familles détruites par un coup de force de l'autorité seigneuriale et bientôt après restituées dans la totalité de leur puissance et de leur culte. Non seulement les dynasties régnantes prennent soin de perpétuer les cultes ancestraux des dynasties qu'elles ont supplantées — de même qu'elles en conservent les Dieux du Sol — elles sentent en outre l'obligation de nourrir d'offrandes les défunts privés de descendants ou de sacrifices. Le culte des Ancêtres a pour centre la famille, mais le chef de famille n'en possède le sacerdoce qu'en vertu de l'autorité qu'il a reçue de l'investiture seigneuriale. Si la famille disparaît, les obligations qui incombent aux hommes à l'égard de leurs morts tombent à la charge du pouvoir local. Le culte des Ancêtres est toujours d'intérêt public, le culte des morts qui ne sont plus des Ancêtres est essentiellement un culte public : autant que celui du Sol, il importe à la prospérité du pays. La solidarité persiste après la mort entre les seigneurs et les vassaux : réunies en de vagues demeures attenantes à la seigneurie, leurs âmes exercent conjointement les fonctions d'une Puissance tutélaire qui est la Fortune du fief.

La mythologie.

Les cérémonies des grands cultes, si fréquentes qu'elles soient, n'épuisent point, dans les villes seigneuriales, l'activité religieuse. Même si l'on ne tient pas compte d'une multitude d'actes rituels accomplis en l'honneur de divinités du lieu ou de l'instant — ceux qu'on fait en passant une porte, en montant en char, en consommant le légume de la saison — on peut dire que la vie journalière d'un noble se passait toute en exercices religieux : tels étaient les exercices imposés par la piété filiale ou la fidélité vassalitique, car le père et le seigneur ont une Majesté qui se nourrit d'hommages continus. Les rapports entre les chefs des diverses familles ou même entre les simples nobles — contacts entre personnalités plus ou moins riches de puissance sacrée, mais toujours d'essence différente — n'appartiennent jamais à la vie profane : il y a un rituel des visites et un rituel des cadeaux. Dans le ménage, maris et femmes obéissent au rituel de la vie conjugale. Il y a des rites pour s'asseoir, pour boire, pour manger. Chaque moment du jour, pour ainsi dire, est employé, au moins par les chefs, à quelque pratique religieuse.

Cette vie, continuellement occupée par des pratiques menues ou grandes, prédisposait au raffinement dans la technique cérémonielle et à l'analyse des mécanismes rituels : ainsi se préparait pour l'avenir le règne du formalisme religieux. Propice au développement technique de la religion, la vie urbaine favorisait beaucoup moins l'invention mythique : celle-ci, œuvre d'un milieu sacerdotal, se trouvait orientée de telle sorte que ses créations devaient être de nature artificielle. Elles sortirent non point de l'imagination et de la foi, mais d'un effort volontaire de la pensée abstraite : elles étaient articles de dogme et spéculations destinées à défendre un système religieux, un système politique.

Les mythes de la religion féodale doivent l'existence à une poésie sacerdotale qui a inspiré une bonne partie des pièces du *Che King*. Toutes les cérémonies urbaines s'accompagnaient de danses, de musique et de chants. Chaque seigneur possédait, selon son rang, plusieurs groupes de pantomimes et des maîtres de musique. Chaque seigneurie avait des chants qui lui étaient propres et qui passaient pour exprimer son génie particulier. Nombre de ces chants étaient simplement composés à l'aide de thèmes populaires : chantés dans les cours seigneuriales, ils prenaient une valeur symbolique accordée aux sentiments de ce milieu nouveau. D'autres chants, inspirés par la même technique poétique, mais inventés dans les conservatoires princiers, étaient destinés à être exécutés au cours des grands sacrifices. Ils étaient inspirés par un désir de glorification dynastique et étaient chantés dans des fêtes où, pour rendre effectives les communions sacrificielles avec les Puissances sacrées, celles-ci étaient représentées par un homme, membre du groupe familial ou du groupe vassalitique, selon qu'il figurait une divinité du Sol ou un dieu ancestral. Au reste, cultes de la nature et cultes ancestraux voisinaient et se distinguaient à peine. D'où une tendance évhémériste. Dans la mesure où on les concevait avec un aspect personnel, toutes les forces vénérables apparaissaient comme des Patrons de dynastie, comme des Héros Fondateurs. La poésie sacerdotale, qui avait emprunté ses formes et son fonds d'images à la poésie paysanne, tira aussi des légendes rurales les éléments des panégyriques composés à la gloire des Héros dynastiques. Elle s'en servit pour créer des thèmes généalogiques.

Composées sur ce modèle uniforme à l'aide d'éléments peu variés, la plupart des légendes divines se ramènent au récit d'une conception ou d'une naissance miraculeuses. La mère de K'i, second roi de la dynastie Hia, fut une pierre fendue. Le père, Yu le Grand, était tout occupé à faire écouler les eaux débordées ; il fallait qu'on lui apportât à manger sur le terrain de ses travaux ; quand il avait faim, il appelait en frappant sur un tambour ; sa femme, qui était enceinte, dès qu'elle entendit le tambour, accourut, portant le repas. Or, Yu, pour faire sa besogne, revêtait la forme d'un ours ; en le voyant ainsi fait, la femme, prise de honte, se changea en pierre ; mais Yu ne voulut pas être privé de son enfant, il le réclama, la pierre se fendit et K'i vint au monde : aussi bien K'i signifie *ouvrir*. Sie, fondateur de la dynastie Yin et ancêtre des princes de Song, naquit d'un œuf d'hirondelle. Kien-ti, sa mère, accompagnée de ses deux sœurs, à l'« équinoxe de printemps, le jour où reviennent les hirondelles... », se baignait dans la rivière du tertre Yuan ; une hirondelle qui tenait en son bec un œuf, le laissa choir ; il avait cinq couleurs et était très beau ; les femmes joutèrent pour s'en emparer... Kien-ti fut la première à l'avoir, elle l'avala et se trouva enceinte », Sie, son enfant, fonda la famille Tseu : Tseu, entre autres choses, veut dire *œuf*. Les généalogistes des seigneurs de Ts'in, dont la puissance fut de date tardive, ne se mirent point en frais pour leurs maîtres : ils les firent, par un vulgaire doublet, descendre d'un aïeul qui, lui aussi, naquit d'un œuf. Le changement des mœurs se marqua en ceci que la princesse-mère ne se baignait point en plein champ quand elle goba l'œuf miraculeux ; elle filait le chanvre dans le gynécée.

La part de l'invention est médiocre dans ces légendes généalogiques : ce sont de simples échos des fêtes du Lieu Saint où les paysans célébraient leurs mariages et dont les seigneurs faisaient le principe de leur pouvoir. On sent

une pensée plus systématique dans la légende de Heou-tsi. Heou-tsi est l'ancêtre de la dynastie Tcheou ; son mythe se forma à la cour royale ; il renferme des éléments plus riches et mieux ordonnés ; les hymnes qui lui sont consacrés ont une grande beauté de forme ; ils ont de l'envolée et un accent de piété ; ils sont œuvres de poètes habiles dans leur métier et de vassaux pleins de loyalisme.

Heou-tsi, comme K'i, est né d'une pierre. Cette pierre était marquée d'une large empreinte ; sa mère y mit le pied, tout en accomplissant une lustration ; elle désirait avoir un enfant : son vœu fut exaucé. Mais la légende n'en est pas restée là ; la large empreinte devint celle du pied d'un géant, et, d'en être né, Heou-tsi tira d'abord « une fermeté de montagne, conforme au vouloir d'un géant ». ç'eût été suffisant pour l'ancêtre de seigneurs qui eussent simplement emprunté leur autorité à un Mont sacré. Mais Heou-tsi était l'aïeul d'une maison royale et il fallait montrer d'où lui venaient les attributs multiples qu'on doit exiger en ce cas d'un Héros Fondateur.

Heou-tsi est le Grand Ancêtre d'une lignée de Fils du Ciel qui « exercent héréditairement la charge de Princes des Moissons ». Il porte l'appellation de Prince des Moissons (Heou-tsi) ; il est né avec « la Vertu d'aider la Nature » ; il est le fils véritable du Ciel. Au temps des rois Tcheou, l'hérédité agnatique était le principe de toute autorité légitime. Le prince avait une mission civilisatrice (les citadins sont « civilisés », les paysans sont des « rustres ») qu'il tenait de son père et dont la source était le Premier Prince, le Premier Héros Civilisateur ; on l'appelait ce Héros : Houang-ti. Les Tcheou et Heou-tsi devaient descendre de lui. On savait donc que Heou-tsi était fils de Ti Kou (Kao-sin), fils de Kiao-ki, fils de Hiuan-hiao, fils de Houang-ti. L'ascendance n'est pas tout, il faut le prestige. Le prestige d'une souche familiale lui vient de son Grand Ancêtre qui doit avoir obtenu gloire et mérite en manifestant sa Vertu dans le commandement d'une Province de la Nature : Heou-tsi, précisément, avait été nommé Prince des Moissons. Tout commandement résulte d'une investiture souveraine et s'obtient en même temps qu'un fief ; un nom de famille, signe d'une Vertu spécifique, est conféré à la même occasion : en même temps que sa fonction, le nom Ki et le fief de T'ai avaient été donnés à Heou-tsi par un souverain qualifié.

Ces titres humains étant établis, restait à justifier le Mandat céleste. Le justifier était d'autant plus nécessaire qu'à examiner les titres historiques, il ressortait que Heou-tsi n'était qu'un cadet apanagé, le fondateur d'une branche collatérale (séparée du tronc, conformément au droit, à la cinquième génération, souche comprise), qu'il n'était, enfin, qu'un vassal. On admit d'abord qu'il était le fils de la femme principale et premier-né ; de cette manière, les Tcheou ne figuraient plus comme des usurpateurs ; l'usurpation passait à la charge des dynasties qui avaient précédé la leur : Heou-tsi n'était plus, en droit, un vassal. Restait à expliquer son nom nouveau et son apanage : on les lui fit posséder de son propre chef. Il suffit pour cela d'utiliser le droit fondé sur la descendance utérine, après avoir utilisé le droit agnatique et la primogéniture. Son fief de T'ai, Heou-tsi le tint directement de sa mère Kiang-yuan, princesse de T'ai. Il tint encore d'elle son nom de famille, qui était Ki ; on admit que *Ki* était l'équivalent de *Tsi* qui signifie traces de pas. En marchant sur une empreinte, Kiang-yuan donna à Heou-tsi, avec l'existence, le nom qui est l'essence spécifique de tout être. Pour y ajouter le Mandat céleste, il n'y avait

plus qu'à décider que l'empreinte n'était pas celle du pied d'un géant, mais qu'elle provenait du Souverain d'En-haut: on affirma qu'elle était la trace de son gros orteil.

Il restait peu à faire pour que Heou-tsi fût un digne Ancêtre de Fils du Ciel : il restait seulement à suggérer que sa naissance était l'œuvre du Souverain Céleste et de Lui seul. Kiang-yuan était mariée à Ti Kou (Kao-sin) ; mais l'état de mariage importait peu, si l'on trouvait le moyen de mettre au clair la pureté de l'épouse. Les hymnes ont soin de ne parler que d'elle et ils insistent sur ses œuvres de purification. Elle en accomplit pendant ses mois de grossesse : c'était la règle. Elle venait de pratiquer une lustration quand elle marcha sur l'empreinte. En contant ces différents actes, la poésie sacerdotale fut assez habile pour employer le même mot ; c'était un terme ambigu qui désignait les pratiques que l'on fait pour se purifier et celles que l'on ne peut faire qu'en état de pureté. La réclusion de trois mois exigée avant les couches ne différait point en nature de la réclusion que, trois mois avant le mariage, on imposait aux vierges ; le sanctuaire consacré à Kiang-yuan fut appelé le Temple de la retraite, d'un mot qu'on expliquait par l'expression consacrée pour désigner les vierges sages en période de retraite. Quand les poètes chantaient : « Dans la retraite elle eut un fils ! », on pouvait entendre qu'elle l'enfanta après un temps de purification, mais cela suggérait qu'elle était, quand elle le conçut, dans un parfait état de pureté. Aussi les hymnes célèbrent-ils la vénérable Kiang-yuan « dont la vertu fut sans défaillance ». Les glossateurs disent plus lourdement qu'elle devint mère « sans le secours d'un homme ».

Heou-tsi était né des œuvres du Ciel : c'était le Ciel qui avait fait descendre en sa mère la semence de vie, ou, selon une autre expression chinoise, qui avait fait pénétrer en elle le souffle ou l'esprit céleste. « Le Souverain d'En-haut s'est reposé sur elle », disaient les hymnes et elle avait alors senti « un frémissement » de ses entrailles. Certes, les rois Tcheou avaient droit de prétendre faire régner dans ce monde la Grande Paix, ils pouvaient porter le nom superbe de Fils du Ciel, eux qui descendaient de Heou-tsi, incarnation du Ciel dans le sein d'une vierge immaculée. Et Heou-tsi avait tous les titres à être associé par eux au culte du Souverain Céleste et à être le Médiateur de sa Race auprès de cette Puissance suprême. Cela n'empêchait pas qu'on ne continuât (car les titres historiques ont bien leur valeur) à dire que ce fils du Ciel était aussi un fils de l'homme ; on prenait toujours soin d'écrire : Houang-ti engendra Hiuan-hiao, Hiuan-hiao engendra Kiao-ki, Kiao-ki engendra Ti Kou (Kao-sin) et Ti Kou engendra Heou-tsi. Au reste, c'eût été un scandale que Kiang-yuan, vierge et mère du Dieu Heou-tsi, n'eut point eu de mari. Pour que le Ciel lui fit la faveur de la visiter de son souffle, il fallait qu'elle fût pure, il fallait aussi qu'elle eût un époux. Une jeune fille ne sort point dans la campagne, la morale l'interdit. Une épouse le peut, au moins quand elle accompagne son mari à la fête du Patron des Mariages : on jugea bon d'admettre que Kiang-yuan, quand elle marcha sur l'empreinte divine, accompagnait Ti Kou, son mari (on en disait autant de Kien-ti qui conçut en suivant son époux à la Fête des Mariages). Ainsi Heou-tsi put avoir un père selon les hommes. Il y a des traditions pour dire que Ti Kou fit quelques difficultés avant de s'incliner devant le miracle divin. Il s'inclina pourtant et obtint en récompense d'être regardé comme le patron de la vie conjugale : car Ti Kou c'est Kao-sin et Kao-sin n'est autre que Kaomei, celui qu'on honore à la fête printanière du mariage. On

traduit en français son titre par l'expression d'*Entremetteur suprême*, mais le sens est que l'époux de la sainte mère de Heou-tsi, fut sanctifié, dans la théologie des Tcheou, comme celui qui assortit les couples et leur procure la fécondité.

« Donne-nous le froment et l'orge », disait-on dans la prière que l'on adressait à Heou-tsi. Pour « nourrir le peuple de son grain », il ne suffit pas d'être le fils de Ciel et d'une vierge sans tache ; il faut avoir passé par de dures épreuves. Certaines furent épargnées à Heou-tsi ⁶, car, en Chine, la religion et la morale sont douces. Il connut du moins les épreuves de la nativité et ce premier-né qui fut mis au monde, « sans rupture, sans fissure, sans mal, sans lésion », cet enfant divin, qui n'eut point à subir toutes les souillures des naissances communes et qui naquit « comme l'agneau » d'une brebis, dut passer ses premiers jours dans l'abandon et couché sur la terre ; mais ce délaissement qui attendrit quand on songe à ses saintes origines, est en réalité la promesse d'une destinée pleine de gloire : aussi l'hymne qui le chante éclate-t-il joyeusement, comme un Noël : « Or, dans la ruelle abandonné — bœufs et moutons l'ont protégé ! — Or, au bois bas abandonné — bûcherons s'y sont rencontrés ! — Or, sur la glace abandonné — par un oiseau il fut couvé ! — Et l'oiseau, puis alors, de fuir ! — Heou-tsi, puis alors, de vagir ! — Qu'on l'entend loin ! qu'on l'entend bien ! — Ses cris emplissent le chemin ! » Le dépôt de l'enfant sur le Sol et le stage obligatoire qu'il fait pendant trois jours au contact de la Terre-mère sont les éléments rituels dont le mythe est sorti ; mais quelle expression magnifique leur a donnée la poésie ! Les trois jours d'abandon sont devenus une triple exposition. Heou-tsi prend contact avec la terre habitée, le sol des forêts et les eaux glacées ; les animaux domestiques, les bêtes des champs lui prêtent secours, d'humbles bûcherons viennent à lui et le sauvent, sa force d'âme éclate par des vagissements sonores. Non seulement il doit être recueilli comme un fils et c'est par un jugement du Ciel qu'il sort vainqueur de l'épreuve, mais encore, au contact de la Terre-mère, il a acquis « la Vertu d'aider la Nature », gagné le titre de Prince des Moissons, et mérité d'être associé au culte royal du Dieu du Sol.

L'abandon de Heou-tsi sur le Sol est le fait central de son mythe : son prénom fut K'i « l'Abandonné » ; aussi bien, sa qualité de Dieu agraire est le principal de ses attributs. Il est encore un Génie civilisateur qui « étendit sa Loi sur la Chine entière », il est un Ancêtre Fondateur, un Héros Eponyme et l'Associé du Ciel. Sa légende touche à tous les grands cultes féodaux ; elle utilise des données rituelles et des croyances populaires ; l'invention généalogique, la poésie dynastique y ont travaillé de concert. Le mythe est bien ordonné, savamment construit, exprimé en de beaux vers. Il n'a pas vécu. Les Tcheou étaient à peine disparus, que Heou-tsi n'intéressait plus que les érudits en quête de quelques faits historiques. Heou-tsi a passé vingt siècles dans l'oubli et les missionnaires qui s'étaient d'abord occupés de lui, l'abandonnent maintenant à son sort. Les premiers propagateurs du Christianisme en Chine, dans leur tendresse apostolique pour les indigènes, avaient cru voir, dans la légende de Heou-tsi, l'indice d'une prérévélation dont les Chinois auraient été favorisés. Plus tard, on s'imagina que cette légende pourrait servir à la prédication chrétienne. On s'aperçut enfin qu'elle était morte et n'éveillait aucun sentiment de foi. Tel devait être le sort d'un mythe tout pénétré d'intentions apologétiques. Les dames et les fées des croyances populaires restent jeunes,

telle la Tisserande. Les hypostases divines inventées par une théologie savante ont parfois un jour de succès, puis ne vivent que dans les livres.

CHAPITRE III

LA RELIGION OFFICIELLE

Les lettrés.

La religion féodale a déjà les caractères d'une religion administrative : c'est d'elle qu'est sorti ce qu'on peut appeler la religion officielle des Chinois. Cette dernière n'est pas, comme la précédente, réservée à une classe de la société ; c'est, en un sens, une religion nationale, d'abord parce qu'elle est instituée au profit de la nation tout entière, mais aussi parce que ses principes ont pénétré de leur influence la vie religieuse de tous les indigènes : à son propos se pose le problème de la diffusion des croyances et de leur passage d'une classe sociale à toutes les autres classes. La religion officielle date de la fondation de l'Empire chinois ; elle est la religion impériale. Comment peut s'établir une religion d'État, voilà un second aspect du problème. Cette religion doit son existence à l'activité d'une corporation déterminée ; elle invoque l'autorité de Confucius qui devint le patron de la corporation. Pourquoi les *lettrés* ont-ils édifié un système religieux ? Pourquoi l'Empire l'a-t-il adopté ? D'où venait la force qui d'abord a fait son succès et lui a permis par la suite de résister victorieusement aux attaques des religions rivales ? Qu'étaient les lettrés ? Pourquoi Confucius est-il leur patron ? Telles sont les questions essentielles.

Au déclin du système féodal, on appelait spécialement *lettrés* les gens qui se réclamaient de Confucius et en détenaient la doctrine. Même avec cette acception particulière, le mot *lettrés* était employé concurremment avec un mot dont le sens premier était tout autre, savoir : le mot par lequel on désignait la dernière classe de la noblesse et l'ensemble des nobles. Les lettrés sont ceux des membres de la noblesse qui ont codifié les principes de la vie noble, les ont présentés comme des règles valables pour tous, et qui, enfin, se sont donné pour vocation la mission de répandre ces règles et de les rendre obligatoires.

Dans les cours seigneuriales, la vie des nobles se dépensait en pratiques dont le caractère religieux était sensible, mais qui — étant donnée l'ordonnance protocolaire qui leur venait d'une organisation sociale fondée sur l'idée de hiérarchie — laissait surtout apparaître leur caractère symbolique et leur valeur proprement morale. C'est cela même qui rendait difficiles l'apprentissage et l'emploi de ces pratiques. La place à occuper dans une assemblée, le geste à faire, le mot à dire, le moment de les dire ou de les faire, les moindres détails du costume et de la tenue, le ton de la voix, l'allure de la démarche, tout avait une valeur rituelle : la moindre erreur eût été une faute religieuse. Elle eût entaché la cérémonie de nullité ou même l'eût rendue néfaste. Tout noble qualifié devait posséder la compétence d'un maître irréprochable de cérémonie : il devait connaître les rites dans leur détail et le rituel dans son esprit général. C'était là le premier devoir d'un vassal ; s'il n'eût point acquis pareille compétence, il eût été incapable de remplir la principale de ses

obligations, savoir : le conseil donné au seigneur en réunion de cour. A lire les chroniques féodales, on aperçoit l'importance de ce rôle de conseiller. Un petit seigneur est en visite chez un seigneur puissant ; celui-ci meurt ; les ministres veulent obliger l'hôte à vêtir le mort : c'est le déshonorer, le traiter en vassal. S'il obéit, il renonce à son indépendance souveraine ; et comment ne pas obéir? Ses propres vassaux essaient d'abord de refuser, puis trouvent la réplique : leur seigneur procède à l'habillement, mais il amène avec lui un sorcier ; ainsi faisait, dans ses propres états, le prince qui apportait des condoléances à un vassal. Voilà la situation toute changée : l'humiliation retombe sur la seigneurie outrecuidante.

Tout était religieux dans la vie publique : l'utilisation politique qu'on pouvait faire du langage rituel imposait à chacun de l'apprendre à fond et d'en connaître le génie. C'est à quoi un noble s'entraînait dès le jeune âge : il faisait son apprentissage sous la conduite d'un maître savant. La tradition de cet enseignement aboutit à l'établissement de rituels, qui se transmettent d'abord oralement avec les commentaires des maîtres les plus habiles : les rituels apprennent la pratique et les commentaires l'esprit. Il se forma de la sorte un personnel de techniciens experts en matière religieuse. Leur importance s'accrut à la fin du régime féodal. Les seigneurs entamèrent alors les luttes d'influence, formèrent des ligues et s'assemblèrent fréquemment. L'anecdote que j'ai citée montre l'intérêt qu'il y avait pour un prince à posséder dans son entourage des conseillers imbus de science rituelle. La diplomatie opérait moins à l'aide de forces matérielles que de forces morales : tout était affaire de Prestige ; le Prestige est une Vertu, une valeur religieuse qu'entretient la pratique des rites et cette pratique est le résultant de bons conseils. Il y a plus : « Tel prince, tels vassaux » était un principe du droit religieux ; la sagesse des conseillers passait pour un effet de l'Influence Souveraine du maître. Le seul fait d'être entouré de conseillers réputés était un signe de Vertu : prestige et succès en résultaient immédiatement. Il se forma des écoles qui ne furent plus attachées à une seigneurie définie : elles n'étaient plus formées par de jeunes vassaux en temps d'apprentissage, mais par des gens qui voulaient se spécialiser dans la profession de conseillers d'État. Elles se composaient d'un maître et des disciples qui apprenaient de lui la sagesse des rites et l'art de s'en servir pour des fins politiques ; elles formaient comme un personnel gouvernemental groupé autour d'un chef et se tenaient à la disposition des princes ambitieux. Il y en avait qui étaient sédentaires ; elles devinrent de plus en plus itinérantes à mesure que s'accrut l'instabilité du régime. De la classe des vassaux assujettis à un seigneur, de la noblesse urbaine, était sortie une corporation de gens exerçant leur art au profit de n'importe quelle puissance gouvernementale.

Les voyages de ces écoles et le rayonnement de leur gloire eurent sans doute pour effet un commencement d'unification des idées morales ; pourtant ce qui s'accrut d'abord ce fut une spécialisation des techniques. La vie religieuse dominait tout ; les vassaux, puis les conseillers ambulants étaient bons à tout faire ; mais l'acuité croissante des luttes féodales et la formation de grands États donnèrent assez vite une orientation positive à la politique : les forces matérielles manifestèrent leur importance. Il y eut donc des techniciens de l'art militaire, de l'économie politique, de la législation, de l'astrologie (les astres représentent une force positive, dès qu'on sait capter leur influence), de

la sophistique. De ces derniers surtout, le rôle fut considérable. Pour pouvoir, avant de rebâtir à leur profit, détruire l'ordre féodal vieilli, les seigneurs qui prétendaient à l'hégémonie avaient besoin que fût ruiné le vieux système de croyances et d'idées sur lequel reposait l'ancienne organisation. Les sophistes travaillèrent avec conscience à la révision des idées reçues. Si la langue n'y eût pas été rebelle, ils seraient sans doute arrivés à créer une logique chinoise. Nous verrons que leurs spéculations sur le blanc et le noir, l'opposition et la conciliation des contradictoires n'ont pas été sans action sur le développement de la religion en Chine. Le principal résultat de leur influence fut de renforcer une tendance au positivisme moral. Cette tendance avait déjà pris une grande force depuis que la réflexion sur la technique rituelle avait amené à sentir le caractère symbolique et la valeur morale des pratiques religieuses.

Les différentes écoles de techniciens lièrent leur mémoire à celle d'un temps troublé et ensanglanté par les grandes querelles féodales. Toutes furent tenues pour responsables des désordres et des rébellions : il était vrai qu'elles s'étaient employées au profit d'intérêts privés. L'une eût peut-être mérité d'échapper à ce reproche. C'était une école dont le centre était une petite seigneurie du Chan-tong, le pays de Lou. La seigneurie de Lou était très faible : elle ne joua qu'un rôle de second rang dans la querelle des royaumes combattants. Elle tirait toute sa gloire de la parenté de ses princes avec les rois de la dynastie Tcheou. Son fondateur passait pour l'un des grands sages de la Chine. Lou se considérait comme le gardien des vieilles traditions et ses habitants étaient réputés pour leur science des rites. Nulle part le formalisme n'était plus puissant. Mais les maîtres de l'école de Lou, Mencius (372-289) surtout et Confucius (551-479) lui-même, avaient fait figure de colporteurs de conseils politiques. Quand l'Empire fut établi par Ts'in Che-houang-ti (246-209), le monarque et son grand conseiller Li Sseu poursuivirent avec méthode la destruction de tout ce qui eût pu aider à la formation de pouvoirs rivaux ou réveiller l'esprit particulariste. Tous les livres, sauf de rares exceptions, furent condamnés au feu : la proscription fut particulièrement sévère pour tout ce qu'on regardait comme des productions de l'école de Lou. L'esprit traditionaliste de cette école fut alors la principale raison de sa ruine momentanée.

La dynastie de Ts'in Che-houang-ti dura peu, mais l'Empire subsista, relevé par les Han ; les Han cherchèrent à s'opposer en toutes choses aux Ts'in dont ils héritaient. Ils gardèrent même, pour un temps, les apparences du régime féodal. Les règnes des premiers empereurs Han furent une époque de reconstitution où la tradition fut mise en honneur. Ces empereurs suivirent particulièrement, en matière religieuse, les avis de conseillers originaires du Chan-tong ou affiliés à l'école traditionaliste de Lou. Ts'in Che-houang-ti avait pu détruire les livres, non la tradition orale. Le pays de Lou fut peu atteint par les troubles qui suivirent la chute des Ts'in. Le prestige de l'école avait grandi dans la persécution ; celle-ci qui, en fait, l'avait débarrassée de la concurrence des écoles rivales, sembla avoir été surtout dirigée contre elle. Tandis que les productions de toutes les autres écoles, quand, par hasard, elles furent recueillies, parurent être des œuvres hétérodoxes, inspirées par l'esprit funeste d'un temps de rébellions, tous les livres qui s'inspiraient de l'école de Lou furent soigneusement reconstitués. On les attribua soit à Confucius, soit à ses disciples, soit même aux augustes fondateurs de la famille Tcheou. Ils

devinrent classiques et formèrent un canon. Ce fut dans la tradition retrouvée au Chan-tong que l'on alla chercher la sagesse : on appela *lettrés* tous ceux qui, voulant participer aux affaires de l'État, en firent leur étude. Les lettrés composèrent le personnel administratif et furent considérés comme les disciples de Confucius.

Qui était Confucius et quel fut son enseignement ? S'il est vrai que la fortune servit son école, il semble bien que Confucius ait possédé tous les titres à devenir le patron de la religion officielle. Ce fut un Saint, au sens chinois, mais aussi au sens strict du mot ; il est vrai que nous ne connaissons sa vie que par des récits hagiographiques. Sa famille était de grande race et sa naissance fut miraculeuse. Il était de haute taille, imposant d'aspect. Pauvre, il commença par exercer d'humbles emplois, puis espéra un moment devenir le principal conseiller de son seigneur. Le peu de temps qu'il fut influent, il n'y eut plus à Lou un seul voleur ; dans tout le pays, les hommes se gardaient bien de prendre la droite de la chaussée et les femmes la gauche. Mais dès que Confucius sentit que son maître n'avait point de Vertu, il le quitta et se mit en quête d'un seigneur digne de ce nom ; nul n'eut assez de sagesse pour l'employer. Sans se lasser, il voyagea par la Chine ; il ne revint guère dans son pays que pour y mourir. Il connut de dures épreuves et se trouva parfois en danger. Ses disciples l'accompagnaient et l'aimaient ; il vivait familièrement avec eux. Il se laissait aller en leur présence à des mouvements de sensibilité qui étonnaient : dès qu'il était ému par le spectacle d'une douleur sincère, il participait au deuil d'autrui plus profondément que l'usage ne le permettait. Les incidents de la route servaient tous à l'enseignement. Le Maître dirigeait ses disciples de très près, modérant ou excitant le zèle, connaissant le caractère de chacun. Ses *Entretiens*, qui nous le font connaître, montrent qu'il enseignait avec à-propos, qu'il avait de l'autorité, une imagination vive, une grande maîtrise de soi et la foi la plus robuste dans sa mission. Il croyait à la bonté originelle de l'homme, à l'efficacité des gouvernements vertueux, à l'excellence de la tradition ; il ne prétendait pas apporter des idées nouvelles ; il avait toujours présente à l'esprit la pensée des anciens sages, et semblait s'entretenir avec eux. Il disait ne rien pouvoir faire par lui seul : car la Vertu n'est efficace que dans un prince ; aussi offrait-il ses services ; pourtant il était sans ambition personnelle. Il ne doutait point de la valeur de sa doctrine, mais il pensait qu'elle venait d'une conformité avec l'Ordre providentiel de l'Univers : « Si elle se propage, c'est que le Ciel l'aura voulu ! » Dans les dangers, il restait impassible : « Puisque le Ciel m'a confié (le dépôt de la sagesse qu'eut autrefois le roi Wen), nul homme ne peut rien contre moi. » A l'instant de la mort, il songea à son œuvre inachevée, éprouva un moment d'angoisse et chanta : « Voici que le T'ai Chan s'écroule — que la maîtresse poutre se gâte — et le sage s'en va comme une fleur fanée. »

Son idée fondamentale était celle d'un Ordre supérieur aux volontés humaines, mais qui n'en était point indépendant: « *Les anciens (rois) qui désiraient faire resplendir leur Vertu dans le royaume, d'abord réglaient le gouvernement de leur État ; désirant régler le gouvernement de leur État, d'abord ils mettaient en ordre leur famille ; désirant mettre en ordre leur famille, d'abord ils réglaient la conduite de leur propre personne ; désirant régler la conduite de leur propre personne, d'abord ils rendaient conformes à la règle leurs sentiments ; désirant rendre leurs sentiments conformes à la règle,*

d'abord ils *rendaient parfaitement sincères leurs désirs* ; désirant rendre parfaitement sincères leurs désirs, d'abord ils poussaient au plus haut degré leur connaissance. Pousser au plus haut degré sa connaissance, c'est *pénétrer la nature des choses*. Ayant pénétré la nature des choses, ensuite leur connaissance était poussée au plus haut degré ; leur connaissance étant poussée au plus haut degré, ensuite leurs désirs étaient rendus parfaitement sincères ; leurs désirs étant rendus parfaitement sincères, ensuite leurs sentiments étaient rendus conformes à la règle ; leurs sentiments étant rendus conformes à la règle, ensuite leur propre personne était réglée dans sa conduite ; leur propre personne étant réglée dans sa conduite, ensuite leur famille était mise en ordre ; leur famille étant mise en ordre, ensuite leur État avait un gouvernement réglé ; leur État ayant un gouvernement réglé, ensuite *l'Empire jouissait de la (Grande) Paix* ⁷. *Depuis le Fils du Ciel jusqu'aux gens du peuple, d'une même façon, tout le monde doit avoir comme premier principe : régler sa conduite.* » Dans ce développement, dont la forme même est caractéristique, s'exprime l'idée d'une circulation à travers tout domaine, naturel, social ou moral, d'un Principe d'ordre, effectivement réalisé dès qu'il en est pris une conscience intégrale. Cette idée se rattache d'abord aux vieilles croyances chinoises d'après lesquelles l'Ordre naturel et l'Ordre humain étaient imaginés comme solidaires. On y retrouve aussi l'antique conception religieuse du Pouvoir Souverain. Le prince est chargé d'une mission civilisatrice dont les effets s'étendent aux choses comme aux hommes : sa collaboration est nécessaire pour créer l'harmonie du monde. Sous ce double aspect, la pensée confucéenne, toute pénétrée d'un esprit de tradition loyaliste et d'une volonté de conformisme, méritait d'inspirer les auteurs d'une religion d'État et d'une religion impériale d'intentions universalistes. Par un autre aspect, cette pensée contenait de quoi fournir à la religion officielle des fidèles dévoués et des défenseurs. L'analyse des mécanismes rituels incorporée à la tradition que des générations de maîtres de cérémonie avaient léguée à Confucius, avait mis en évidence l'idée que l'efficacité d'un acte cérémoniel dépend de la réalisation parfaite des gestes rituels qui le composent et que la perfection dans le détail est possible à la condition seulement que, même les plus menus de ces gestes, les plus humbles acteurs les exécutent avec une pleine conscience de leur valeur et de leur sens. Confucius, en poursuivant cette analyse et en la formulant en termes moraux, a eu l'incomparable mérite de faire sentir la part qui restait à la foi et à la vie intérieure dans la pratique d'un conformisme religieux, politique et moral, et dans l'obéissance aux règles traditionnelles. La grande vertu confucéenne est la *Sincérité*, c'est-à-dire une adhésion entière que l'âme donne à l'accomplissement des gestes conventionnels par lesquels l'individu collabore à l'Ordre universel. Cette adhésion ne peut être absolue que dans le cas où l'individu possède une culture personnelle suffisante pour pénétrer *la nature des choses*. Le loyalisme et le traditionalisme de Confucius laissaient la part grande à l'esprit démocratique et même à l'esprit critique. Il y a dans son enseignement un sens sociologique et un esprit positif qui animèrent ses disciples lorsqu'ils défendirent les institutions nationales. C'est sans doute grâce à eux que la civilisation et l'empire chinois ne furent point ruinés par le Bouddhisme, tandis que le Christianisme ruinait le monde grégoromain. Les lettrés chinois ont pu sauver l'État parce que, sur l'invitation de leur Maître, ils avaient pénétré la nature des liens qui, dans leur pays, unissaient les hommes

en société et pris conscience de la dépendance où sont, par rapport aux conditions naturelles, les sociétés humaines. La pratique du Confucéisme exigeait un travail de culture intime qui, dans le cours de l'histoire chinoise inspiré aux fidèles du Maître d'innombrables actes de courage, lorsqu'ils constataient que le gouvernement s'écartait des principes conformes à l'Ordre naturel. L'obligation d'un effort de critique personnelle, qui, sous des formes protocolaires, se traduit en censures vigoureuses, est restée une tradition nationale : on a vu comment l'analyse confucéenne la combinait avec une pratique orthodoxe. Il y a plus. Du sentiment profond qu'il avait de la solidarité de toutes choses et d'une loi générale d'interaction, Confucius a tiré le principe de convenance. La *Convenance* est la seconde vertu confucéenne ; elle invite à pénétrer la nature des choses de façon à pouvoir accorder chaque action avec les données circonstanciées du milieu. Par là était précisé le traditionalisme général de la doctrine. Ce n'est point la faute du Maître si, sur ce point, il a été moins bien suivi par l'ensemble de ses disciples : les lettrés, en général, n'ont pas su combiner l'opportunisme avec l'orthodoxie aussi bien qu'ils la combinaient avec l'esprit critique. S'ils furent en général obstinément conservateurs, la faute n'en est pas à Confucius, mais au système d'enseignement adopté après lui.

L'enseignement est le premier devoir du Sage : Confucius le concevait comme une mission céleste et sa vie fut un apostolat. L'enseignement consiste d'abord dans l'éducation du Prince. Toutes les œuvres inspirées par l'esprit du Maître sont orientées en ce sens. Mais si la Vertu du Prince fait, en droit, celle des conseillers, elle n'existe, en fait, que par la Vertu des conseillers. D'où un second aspect de l'enseignement : il s'adresse à qui veut devenir *honnête homme*. Je traduis ainsi un terme dont cette expression française rend à peu près la valeur ; mais il est significatif que le mot *prince* entre comme composant dans le terme chinois. Le *Kiun-tseu*, l'honnête homme, est celui qui, dans son domaine, est capable d'agir avec la Vertu qui constitue une autorité princière. La Vertu princière, réalisation de l'Ordre Universel, se diffuse à travers des cercles de plus en plus vastes et pénètre dans tout individu, même s'il est *homme du peuple*; comme reflétée par ce grand miroir collectif qu'est la nation, elle revient ensuite au Fils du Ciel. L'idée confucéenne, chargée de représentations concrètes inspirées par la nature du pouvoir féodal qui était d'essence religieuse, portait en elle un principe de démocratie : l'empereur enseigne le peuple et le peuple enseigne l'empereur. Elle portait aussi en elle un principe d'organisation religieuse. L'enseignement qui fait l'honnête homme procède par contagion morale à partir d'une Puissance centrale qui apparaît une source suprême d'Efficacité religieuse. Toutes les pratiques cultuelles n'ont de valeur que si elles sont accomplies par l'empereur ou en son nom et par une délégation de son autorité spirituelle. Là est le fondement de la religion officielle. L'empereur est le chef religieux suprême ; le culte est assuré par l'empereur ou ses délégués administratifs. Les cultes administratifs n'ont de valeur qu'à titre de reflets du culte impérial : celui-ci suffit, en principe, à l'empire. Si la religion officielle s'inspira de la doctrine confucéenne, c'est que celle-ci fournissait des titres excellents à une organisation monarchique de la vie religieuse. Au surplus, elle fournissait de qualifications essentielles le personnel administratif ; les fonctionnaires impériaux, dans l'exercice du pouvoir local où ils remplaçaient les seigneurs et les nobles du régime féodal,

l'Ordre Universel était à la fois une notion centrale et une notion concrète ; elle correspondait à une croyance proprement religieuse. Confucius avait foi dans une Puissance Régulatrice dont la Vertu princière fournissait l'image ; il avait des élans de piété vers une Providence céleste dont il croyait tenir sa mission civilisatrice et il se sentait en communion de pensée avec elle. Pourtant, dans le système du Maître, l'Ordre Universel se révèle déjà comme un principe à demi idéal et presque abstrait. Il correspond à une conception de l'esprit, obtenue par l'analyse : le penseur se représente l'Ordre du monde sur le modèle du principe d'organisation que l'intelligence fait apparaître, quand elle distingue, par exemple, le lien qui unit les différents éléments d'un acte cérémoniel. Les disciples n'héritèrent pas de la foi du Maître : l'idée d'ordre existe pour eux beaucoup moins à titre de notion concrète qu'à titre de principe général d'explication. Ce qui occupe leur conscience, ce n'est plus la vision d'une Vertu Régulatrice Souveraine, dont on se sent le vassal. Ils sont fonctionnaires ; l'idée d'État prend en eux plus de force que l'idée de Prince. L'Ordre dans l'univers, comme dans l'Empire, leur apparaît comme un idéal abstrait. A mesure que l'Empire crée une administration d'État, à mesure que disparaît le sentiment féodal d'une participation directe du fidèle à la Puissance Sacrée du Chef, la tendance au monothéisme disparaît elle aussi.

Par un même mouvement, les notions secondes de *yin* et de *yang* deviennent des entités scolastiques que la spéculation utilise pour ordonner les faits. Le *yin* et le *yang* cessent d'être des principes concrets ; pourtant l'orientation dualiste qu'ils ont donnée à la pensée est un fait acquis. Ni le *yin* ni le *yang* ne deviendront par eux-mêmes des réalités religieuses, mais un parti pris de classification bipartite continuera à dominer le monde des choses sacrées : l'âme restera double, un culte de la Terre s'organisera face à celui du Ciel.

Ce sont les théories sur les 5 Éléments qui, dans la pensée orthodoxe, jouèrent le rôle fondamental. Au-dessous du *yin* et du *yang*, les 5 Éléments servaient de catégories secondaires dans les classifications anciennes. Ils correspondaient aux 4 Saisons-Orients et au Centre (qui était une réalité à la fois spatiale et temporelle). L'Espace et le Temps étaient considérés comme le résultat des interactions de ces catégories concrètes. Leur jeu fut expliqué par différentes lois. Celles-ci sont simplement une transposition dans l'ordre intellectuel de divers modes de la technique divinatoire. Il y avait trois procédés, d'énumération des Éléments. Le premier de ces procédés semble dériver du tracé du *templum* ; les Éléments (qui sont des Orient) sont disposés en croix, la branche N.-S. étant dessinée la première et commencée par le bas (Nord), la branche horizontale E.-W., dessinée en second lieu, étant commencée par la gauche (Est). Cela donnait la numérotation et l'ordre suivant : 1 (= 6 = Nord) Eau ; 2 (= 7 = Sud) Feu ; 3 (= 8 = Est) Bois ; 4 (= 9 = Ouest) Métal ; 5 (Centre) Terre. Le second procédé semble dériver de l'ordre de circulation dans la maison carrée du Calendrier ; les Éléments se suivent ainsi : Bois (= Printemps, début de l'année) ; Feu (= Été) ; Terre (= Centre-pivot de l'année) ; Métal (= Automne) ; Eau (= Hiver). Les Éléments étant énumérés dans l'ordre de la succession des Saisons qu'ils symbolisent, la théorie veut que cet ordre soit celui d'une *succession régulière* en forme de cycle. D'après cette théorie, dite de la production réciproque des éléments, le Bois (la Vertu du Bois) engendre le Feu (la Vertu du Feu), le Feu engendre la Terre..., l'Eau engendre

le Bois. Une troisième disposition oppose les Éléments orient à orient dans l'ordre W.-E. N.-S. Centre = = Métal, Bois, Eau, Feu, Terre. La théorie correspondante est celle d'après laquelle les éléments *trionphent* les uns des autres dans l'ordre inverse à celui de l'énumération : le Métal (la Vertu du Métal) triomphe du Bois (de la Vertu du Bois), le Bois de l'Eau..., la Terre du Métal. Nous ne savons pas de quelle façon les techniques divinatoires, astrologiques et astronomiques ont commandé le développement de ces théories. Il est certain qu'elles prirent une grande importance dans la politique religieuse (c'était l'essentiel de la politique) au temps des grandes compétitions féodales. Une dynastie était définie par un Élément et régnait par sa Vertu. Qui prétendait à la remplacer, devait se mettre sous le patronage d'un Élément régulièrement qualifié comme successeur ou triomphateur de l'Élément précédemment mis en service. Les Ts'in avaient régné en vertu de l'Eau ; les Han régnèrent en vertu du Feu. Leur fondateur acquit le prestige exigé d'un empereur du fait que sa mère l'avait enfanté d'un dragon rouge (= Feu) et que lui-même avait tué un dragon blanc. Les historiens, qui disposèrent en récit suivi les traditions relatives aux antiquités nationales, prirent soin de raconter la succession des dynasties conformément au principe soit du triomphe, soit de la production réciproque des cinq Éléments. Ainsi était mise au clair la conformité de l'ordre historique et de l'ordre naturel. On voit tout de suite que le développement des théories sur les cinq Éléments tendit à faire concevoir l'Ordre Universel, moins sous l'aspect de la Providence céleste que sous celui du déterminisme. Sous l'influence de ces théories et comme conséquence du rôle politique qu'elles jouèrent, le Ciel, à peu près dépouillé de toute réalité religieuse, tendit à perdre son individualité et se décomposa en cinq hypostases, qui furent les Souverains célestes Noir, Blanc, Rouge, Vert, Jaune.

Les spéculations métaphysiques des lettrés s'exercèrent sur des réalités qui leur étaient fournies par les croyances et les classifications religieuses anciennes ; elles les transformèrent en abstractions. Le même esprit rationaliste se retrouve dans les spéculations sur la morale. Les lettrés réduisirent la vie religieuse à un ensemble de pratiques symboliques qui, dans leur esprit, étaient destinées à régler les rapports sociaux d'une façon conforme aux exigences communes de la tradition et de la raison.

Dans le domaine des sentiments et de l'action, la tendance au dualisme se marque par l'opposition des rites et de la musique. Les rites s'opposent à la musique un peu comme les sanctions négatives aux sanctions positives ou, plus exactement, comme un principe de contrainte à un principe d'émulation. La musique qui « assure l'harmonie des voix » établit aussi « la conformité des sentiments ». Quand elle est parfaite, « il n'y a pas de mécontentement » ; elle est le principe de « l'affection mutuelle ». « Elle est la fleur de la Vertu. » « Elle imite l'accord du Ciel et de la Terre », mais « elle a sa source dans le Ciel ». Le Ciel exerce son action bienfaisante à l'aide des douze mois et des cinq Éléments ; la musique excite la joie, l'allégresse et produit la concorde au moyen des douze tubes sonores et des cinq notes fondamentales. Chaque tube exprime la Nature d'un mois, chaque note a la Vertu d'une saison. Le degré de perfection d'un chant permet d'estimer la valeur d'un homme et, par induction, celle du gouvernement ; car celui-ci est responsable des mœurs de chacun. « Quand les sentiments du prince sont peu élevés, les chants sont rapides et brefs ; les pensées du peuple sont tristes. Lorsque le prince est

généreux, accommodant, indulgent, facile, les chants sont brillants et simples, le peuple est tranquille et content... Lorsque le prince est licencieux, mauvais, dépravé, dissolu, les chants sont longs, rapides et vagues depuis le commencement jusqu'à la fin ; le peuple vit dans la licence et le désordre. » L'homme naît bon ; il reste bon, si le gouvernement est vertueux, par l'effet de la musique, qui, elle aussi, est bonne. Toutes les cérémonies comprennent une partie musicale parce que leur fin est de créer *la Bonté, l'Humanité*.

Elles se composent aussi de gestes réglés, qui sont les rites. Ils servent à « diriger les volontés ». Ils engendrent le respect d'autrui. Leur effet est *l'Urbanité*. Ils n'ont point la vertu de produire l'union des hommes. « Si les rites l'emportaient sur la musique, il n'y aurait point la concorde. » Mais si la musique l'emportait, « chacun suivrait la pente du courant ». Les rites, au contraire, permettent la distinction qui doit exister entre les droits de chacun. Ils obtiennent le résultat « que les désirs ne soient pas appliqués aux choses d'une façon immodérée et que les choses ne soient pas épuisées par les désirs ». Ils signifient aux hommes l'état de dépendance où ils sont les uns par rapport aux autres. La musique excite les sentiments et les rites les calment. Ils modèrent l'expression de la joie ou de la douleur de manière que les passions individuelles ne puissent troubler la paix commune. Les rites sont l'expression de la Civilisation. « Donner libre cours à ses sentiments, c'est imiter les barbares... (qui), dans la joie, chantent, se balancent en chantant, gesticulent en se balançant. » L'homme civilisé, l'honnête homme, ne manifeste ses émotions qu'en se conformant aux règles conventionnelles de leur expression. L'expression des sentiments étant réglée, les sentiments eux-mêmes se dépouillent de ce qu'il y a de trouble et de violent dans la passion. Ils se développent de façon mesurée, ordonnée, rythmée et l'âme reprend son équilibre pour le plus grand bienfait de l'individu et de son entourage. Les rites apparaissent comme un ensemble de pratiques thérapeutiques dont l'observance a pour fin une bonne hygiène de la société. Les rites d'ordre négatifs sont prescrits, à raison de leurs vertus homéopathiques. La participation obligatoire des parents à l'état du défunt ne semble pas une simple conséquence du lien d'appartenance qui subsiste entre les morts et les vivants d'un même groupe domestique. Les exercices ascétiques du deuil ne semblent plus faits en considération du disparu, mais seulement dans l'intérêt des survivants. « A la mort d'un père, on a les reins *lésés*, le foie *desséché*, les poumons *brûlés*; on ne porte à ses lèvres *ni eau ni bouillon*. » De même, les rites positifs ne sont point commandés par la nécessité de mettre fin à l'impureté qui souille à la fois les parents et le défunt. On songe moins à l'efficacité des cérémonies qui transforment en Ancêtre celui dont « le cadavre inspire de l'horreur », qu'au bénéfice qui en résulte pour les proches et le voisinage. Si « l'on se dénude le bras gauche et si l'on bondit, c'est afin de calmer son cœur et de faire tomber l'excitation, en mettant ses membres en mouvement ». Les cérémonies où le groupe de deuil étale publiquement sa douleur, forment un spectacle dont l'effet est une purgation des passions salutaire à la famille et à la société. Elles s'inspirent d'un esprit positif ; elles conservent le caractère obligatoire et l'efficacité qui sont caractéristiques des exercices religieux, mais on ne cherche pas à les fonder sur des croyances relatives à l'au-delà. Les philosophes traitent la question de la survie des âmes et celle de l'intelligence des mânes, comme de pures questions de fait qui

n'intéressent que la connaissance. Ils n'éprouvent guère le besoin de prendre parti et leurs discussions sont surtout exercices d'école. La solution importe peu : à quoi bon s'occuper de ce que peuvent être les morts ? Les rites qu'on fait à leur occasion sont amplement justifiés par leur utilité morale. Les lettrés ne se soucient point de formuler des dogmes qui serviraient à étayer les pratiques du culte. L'idée de l'ordre et le sentiment de la valeur du conformisme leur suffisent. Leur pensée reste libre et positive ; leur sentiment religieux est très vif, mais il ne s'allie à aucune tendance mystique.

Le formalisme prit une importance croissante qu'expliquent les nouvelles conditions de la vie religieuse dans la bourgeoisie des villes. Rares étaient les grandes cérémonies et très peu nombreux ceux qui y participaient activement. La musique ne conserva qu'en théorie son rôle de principe d'émulation. La pratique musicale devint, pour les honnêtes gens, pour ceux du moins qui avaient un souci réel de culture intime, le meilleur des moyens par lequel on pouvait régler les sentiments. Un sage vérifiait en touchant du luth l'accord de son âme avec l'Ordre Universel ; pour lui, la musique de chambre était un exercice religieux. Ce fut un exercice tout personnel. La musique perdit l'emploi, qui lui revenait dans les assemblées religieuses, de mettre les voix et les cœurs à l'unisson. Il n'y eut plus de contrepoids à la vertu reconnue aux rites de modérer les sentiments et d'éviter le heurt des personnalités. Celles-ci restaient distantes dans le train de vie des cités nouvelles : jamais l'usage de la mitoyenneté ne put s'y établir. La principale règle de vie — la première vertu religieuse — parut être une espèce de neutralité des âmes : elle était obtenue par une pratique du juste milieu qui ne peut guère se définir que par opposition avec la *démésure*. La *démésure* était déjà, pour les paysans comme pour les nobles, la plus grave des fautes morales, le plus grave des crimes contre la religion. « Aimons la joie sans folie : — un brave homme est circonspect ! » disait un chant des fêtes rurales de l'automne. « De la Superbe sort le Malheur », était un principe de la morale noble. L'idéal proposé par les lettrés à la bourgeoisie de l'Empire fut de ne jamais passer la limite, de n'aller jamais au delà, de ne jamais rester en deçà : « Se tenir dans l'invariable milieu ! Oh ! c'est la plus haute perfection ! » Invariable milieu a le sens d'harmonie juste. Ainsi se trouva définitivement orientée la vie religieuse des Chinois. Elle s'interdit les croyances ambitieuses, les violences de la foi et tout ce qu'ont d'inhumain les religions où la conception des Puissances divines a quelque chose de réaliste et de démesuré. Les lettrés furent, sur ce point, des surveillants et des censeurs impitoyables. Si rude qu'ait pu être la vie des « rustres » de la campagne, leurs coutumes religieuses étaient douces : il est vrai que nous connaissons les fêtes de la concorde paysanne seulement par des thèmes de chansons d'amour. Leurs traits idylliques ont été conservés. Présentaient-elles des aspects cruels ? Il n'y a aucun indice que, dans ces fêtes d'initiation, aient été pratiqués des rites barbares ; il n'y a rien de sanglant dans les mythes qui en sont sortis. On trouve, en revanche, des traces de rites cruels dans la religion féodale : celle-ci connaissait des dieux puissants et, à leurs côtés, des seigneurs qui en étaient les prêtres et qui étaient aussi des chefs de guerre. Ces maîtres, divins ou humains, pouvaient exiger les plus grands sacrifices. Si les dieux agraires abandonnèrent vite tout droit à des sacrifices humains, si de tels sacrifices ne purent arriver à s'établir au profit des chefs, même au temps des plus vastes ambitions féodales et quand le prestige dynastique exigeait

Sacrées, où la tradition voulait que les souverains antiques eussent convoqué leurs vassaux de chaque orient. En plus de l'éclat que donnait à toutes leur titre de représentants des catégories concrètes, chaque montagne possédait un droit particulier à la vénération. Celle du Centre avait en partage la pierre fendue qui fut la femme de Yu le Grand. Celle de l'Est, le T'ai Chan, tirait sa gloire d'avoir été vénérée par les gens du Chan-tong et d'être fréquemment citée dans les classiques. Une ascension qu'y fit Ts'in Che-houang-ti, fondateur de l'unité impériale, ajoutait à sa renommée. Enfin, elle était au Levant de l'Empire. Associée au Souverain Vert, divinité de l'Est qui présidait au renouveau, elle fut choisie pour être le lieu où les Empereurs annonceraient au Ciel et à tous leurs sujets la parfaite réussite de leur dynastie. Ils faisaient pour cela sceller (fong) au sommet du T'ai Chan, dans une série de coffres, une prière destinée au Souverain d'En-Haut. La cérémonie était complétée par un second sacrifice au Ciel (fong) et un sacrifice à la Terre (chan), faits au pied de la montagne. La première des cérémonies fong et chan fut célébrée par l'empereur Wou des Han en 110 av. J.-C., et répétée par lui en 106, 102, 98 et 93. Les Han orientaux la célébrèrent en 56 ap. J.-C., les T'ang en 666 et 725, les Song en 1008. L'impératrice Wou Tso-t'ien la célébra en 695 sur le pic du Centre. Elle s'était préparée à cette gloire inouïe pour une femme en réussissant à participer à la cérémonie de 666: elle se fit alors, tirant argument du sexe de la Terre, charger de l'offrande secondaire destinée à cette divinité. La chose eut beau faire scandale, Wou Tso-t'ien en retira les qualifications religieuses requises pour régner à son tour en souverain véritable et pour accomplir en personne le rite fong. Ceci montre bien la nature de ce rite qui est de manifester la légitimité du pouvoir dynastique en avérant l'accord du Souverain avec le Ciel. Aussi était-il admis qu'on ne pouvait le célébrer dès que le moindre indice révélait un trouble dans la Nature. Une autre fin fut aussi poursuivie: c'était celle d'écarter le Malheur de la personne du sacrifiant. Sous la pression des lettrés, cette préoccupation personnelle disparut. Hiuan-tsong, en 725, décida qu'il ne ferait aucune prière secrète. Celle qu'il fit sceller se terminait ainsi: « Les quatre mers jouissent du repos; — je fait donc le sacrifice fong au pic T'ai — pour remercier le Ciel de ma réussite. — Que mes descendants aient toutes les Prospérités; — que le peuple reçoive le Bonheur. » Dès 167 av. J.-C., l'Empereur Wen avait supprimé la charge de prieur secret. Dans la théorie, sinon toujours en fait, le culte impérial recherche le bonheur de l'Empire et non pas des avantages individuels pour le souverain. Inversement, les divinités auxquelles il s'adresse gardent un caractère impersonnel et le principe est d'éviter l'idolâtrie. A Fen-yin, une statue de femme représentait la Terre; à la capitale, le centre des cérémonies fut un tertre carré. Le T'ai chan reçut, à partir des T'ang, quantité de titres nobiliaires. Tous furent supprimés en 1370. Le culte impérial ne demandait à des forces abstraites que des faveurs impersonnelles.

Les cultes privés n'ont pas un autre caractère. Les modifications subies par la famille chinoise, à la chute du régime féodal, durent être assez rapides. Une bourgeoisie composée de fonctionnaires remplaça la noblesse. Il n'y eut plus à transmettre de père à fils aîné une autorité empruntée au seigneur. Le privilège de primogéniture perdait sa raison d'être; seule subsista l'obligation de respect à l'égard des aînés; les cadets reconnaissaient le devoir de leur laisser la haute direction des affaires communes. La famille devint un groupe agnatique

où un certain pouvoir est confié au plus ancien, se rapprochant ainsi, à première vue, de la famille paysanne. Elle en différait pourtant essentiellement. Dans la vie urbaine, la solidarité du groupe agnatique était plutôt théorique que réelle; elle n'était entretenue ni par la communauté de vie, ni par la communauté d'intérêts. Les frères vivaient chacun à part. L'autorité acquise par le père aux temps féodaux profita de ce relâchement du communisme domestique. Elle ne fut plus limitée ni par l'existence d'autorités familiales supérieures, ni par les droits que donnait aux fils, au moins au fils aîné, le fait d'être les successeurs véritables de leur grand-père. Une des coutumes qui disparurent au cours de la révolution politique fut l'usage du représentant du mort; les fils ne formèrent plus un groupe de vassaux assujettis au père, mais appartenant à une autre portion de la parenté. Il n'y eut plus, à proprement parler, inféodation et affiliation agnatique; il y eut, entre fils et père, une parenté directe qui semblait fondée sur la filiation et qui donnait à l'auteur de la naissance les droits les plus étendus sur ses enfants. Pratiquement, ces droits ne s'exerçaient pas sans subir le contrôle de l'ensemble de la parenté. Ce contrôle étant confié à un groupe indivis et non plus à des autorités auxquelles l'autorité paternelle semblait subordonnée, il devint moins efficace. Il resta assez actif pour que la famille chinoise ne prît point l'aspect monarchique de la famille romaine. A ce contrôle s'ajoutait, au reste, celui des oncles maternels, car les sentiments hérités de l'ancienne organisation utérine conservèrent, dans la bourgeoisie, plus de force qu'ils n'en avaient eu dans la noblesse. Mais si, en fait, l'autorité paternelle ne fut jamais absolue, en droit elle paraissait l'être. La fidélité vassalitique n'entraîna plus en concurrence avec la piété filiale. Celle-ci devint l'unique principe de la vie morale ou religieuse. Les devoirs envers l'Empereur ou ses délégués, les devoirs envers les maîtres semblèrent de simples aspects de cette piété.

Le culte des Ancêtres prit une place telle qu'il a pu apparaître comme le fond de la religion chinoise. Il eut, dans les villes impériales, un caractère nouveau: ce fut un culte d'ordre moral, tout symbolique, tout abstrait. Avec la noblesse disparurent les cérémonies émouvantes où, sous les traits de leurs petits-fils, on voyait les défunts manger, où l'on entendait leurs paroles, où l'on communiquait et où l'on communiait directement avec eux. La tablette où étaient inscrits leurs noms devint le centre des rites. Sans doute elle était sacrée et comme animée d'une vie divine depuis qu'un nom était écrit sur le bois et depuis qu'on l'avait pointée cérémoniellement. Sans doute aussi il y eut des fils pieux qui firent peindre des images de leurs parents, qui consultaient leurs portraits avant de rien entreprendre et qui croyaient connaître leurs sentiments à l'expression de leur visage. Mais ces cas d'idolâtrie furent exceptionnels. En fait, les rites pratiqués en l'honneur des morts ne semblaient pas avoir d'autres vertus que celle d'une commémoration. Ils étaient l'occasion de réunions de famille dans lesquelles, à l'aide de gestes conventionnels, on entretenait la mémoire des disparus; on y promettait solennellement de continuer leurs vertus et de ne pas déshonorer leur nom. Quant à vouloir réaliser leur présence ou à penser que leur substance se nourrissait du parfum des offrandes, ce pouvait être l'objet du culte vulgaire. Pour tous ceux qui méritaient le nom de *lettrés*, le principe du culte des Ancêtres était tout idéal. « Traiter les morts en morts, comme s'ils n'existaient plus, ne plus s'occuper d'eux et les oublier eût été inhumain; les traiter en vivants eût été

déraisonnable. » « Continuer les aïeux, faire les rites qu'ils accomplissaient eux-mêmes, honorer ce qu'ils honoraient, aimer ce qu'ils aimaient, les servir après leur mort comme on les servait pendant leur vie, les servir une fois disparus comme pendant l'existence, ainsi doit faire un fils parfaitement pieux. » « Celui-là est sage qui accomplit tous ses devoirs et honore les Ancêtres en se tenant à distance respectueuse. » Une horreur pour le mélange des choses divines et humaines, ainsi qu'une répulsion pour les pratiques magiques servaient de fondement à une espèce de positivisme religieux. On voulait, avant toutes choses, que personne ne s'avisât de communiquer avec ses morts de façon personnelle. Les prières ne pouvaient consister qu'en formules invariables; elles ne pouvaient demander que le Bonheur de la famille. Aucun élan de piété n'était toléré qui eût été individuel ou égoïste.

Rendre un culte à ses Ancêtres était pour chaque citoyen une obligation d'ordre public ; mais l'ordonnance de la vie bourgeoise aussi bien que la morale orthodoxe réduisaient ce culte, sauf dans le cas des Ancêtres impériaux, à de simples manifestations privées. Il en était autrement pour les funérailles dont la pompe ajoutait à l'honneur familial. Sur ce point, Confucius avait mis en garde aussi bien contre l'ostentation que contre la laderie ; pour lui, le luxe importait peu dès que le respect des formes s'unissait à la sincérité. Les lettrés mirent en honneur les funérailles dispendieuses. La tradition rapportait que le frère de Tseu-lou eut l'idée de vendre les femmes de second rang de son père pour trouver de quoi payer un bel enterrement à sa mère, femme principale. Tseu-lou, disciple de Confucius, l'en empêcha par esprit de justice. Plus tard, les disciples du Maître ne surent point résister à l'entraînement du public ; la raison en fut, sans doute, que les cérémonies des funérailles étaient, dans l'ordre de vie nouveau, le seul moment où la piété filiale, fondement de la société, pouvait s'exprimer publiquement. Aucun protocole ne définissait, d'ailleurs, le luxe funéraire que chaque famille pouvait se permettre, et toutes voulurent lutter de somptuosité. Dès l'antiquité, les préparatifs pour l'enterrement étaient commencés aux premières années de la vieillesse; la confection du cercueil en était la partie la plus importante; il semble même que chacun ait pris soin d'un arbre qui était destiné à fournir les planches de son cercueil. Le cercueil devint, pour la bourgeoisie des villes, le principal objet du luxe domestique et comme le centre des préoccupations religieuses. On le construisit avec des essences rares et des bois durables. Il sembla destiné à perpétuer le corps du défunt. C'était là une idée nouvelle: les anciens avaient le sentiment de l'impureté du cadavre; ils l'ensevelissaient, l'enterraient dans la maison pour qu'il s'y désincarnât, le réunissaient au corps des Ancêtres dans un cimetière familial, puis ne s'occupaient que de l'âme. Ils ne visaient à obtenir qu'une désintégration régulière de la substance des Aïeux et non pas une conservation indéfinie des corps.

Les cercueils étaient gardés à la maison pendant la première période du deuil, puis étaient mis au tombeau. Jadis les tombeaux restaient tels qu'on les avait faits en enterrant le mort; ils duraient ce qu'ils pouvaient. On admit que les anciens les édifiaient avec tant de soin qu'ils n'avaient plus jamais besoin de les réparer. La munificence des familles se dépensa à construire de hauts tumulus, à creuser de vastes hypogées, à bâtir des chambres funéraires somptueuses. L'autorité impériale gratifia les meilleurs fonctionnaires du droit d'élever leurs tombes auprès des tombes impériales ou de les orner d'insignes

religieuse intime. Une fois qu'elles eurent été figurées en traits schématiques par la sculpture, les historiettes qui servaient à l'enseignement religieux prirent une allure guindée, violente, excessive. Les temps ne sont plus où Confucius exprimait sa piété en touchant du luth à la fin d'un deuil sans se permettre tout de suite d'en tirer des accords parfaits. Voici les exemples que proposait à l'imitation l'imagerie morale: Lao Lai-tseu, à soixante-dix ans, pour que ses parents n'aient point l'idée de songer à l'âge et à la mort, s'habille en enfant et joue avec ses longues manches. Po Yu, battu par sa mère, se lamente: elle est vieille et n'a plus assez de forces pour bien châtier. Li Chan sauve le fils de son maître et l'emporte dans la montagne, il lui mâche la nourriture, lui donne le sein et il y vient du lait. Une mère aime le poisson, son fils lui en apporte en plein hiver: il le pêche en faisant fondre la glace à la chaleur de son ventre. Une jeune veuve est courtisée; elle prend son miroir et se coupe le nez: « Déshonorée par une mutilation, qui voudra de moi? » Un incendie se déclare dans un gynécée: point de gouvernante pour chaperonner l'épouse: elle ne sort point et se laisse brûler. L'autorité paternelle, et, avec elle, l'autorité maritale, se sont faites plus fortes; le protocole féodal étant disparu, le sens de la mesure tend à se perdre; les funérailles et le tombeau prennent la première place dans la vie religieuse: pour empêcher que les veuves ne se sacrifient, le Bouddhisme aidant, à la mort de leurs maris, il faudra que s'exerce activement l'influence des disciples de Confucius.

Confucius, dont la pensée animait la religion officielle, méritait d'y recevoir des honneurs culturels: n'était-ce point un Saint? Son culte pourtant fut lent à prendre figure de culte d'État; on verra, au dernier chapitre, qu'il a été le plus durable des cultes officiels. La vénération de ce Sage se manifesta d'abord par le respect tout intime que professaient pour lui les lettrés: ils appelèrent leur patron un « Roi sans royaume », signalant ainsi la mission souveraine que le Maître tenait de la Providence. Les empereurs attestèrent la reconnaissance publique, en premier lieu, par des pèlerinages faits à sa tombe, puis par l'octroi de titres nobiliaires au chef de famille chargé du culte patrimonial de Confucius. En 442, un temple lui fut élevé dans sa ville, puis, en 505, un autre dans la capitale: c'était la canonisation. Dès lors, les honneurs se multiplient. Confucius est nommé Maître Suprême en 665, Roi en 739, Suprême Saint en 1013; il eut la robe impériale en 1048 et ses Ancêtres furent anoblis en 1330. Dès 637, son image figura dans les Écoles. Les temples de Confucius (il devait y en avoir un par sous-préfecture) furent d'abord ornés de statues du Maître revêtu de ses insignes royaux ou impériaux. Les statues furent remplacées par des tablettes pour éviter toute idée d'idolâtrie. A la tablette de Confucius, entourée de celles de ses disciples et de tous les grands lettrés dont la sagesse était officiellement reconnue, on n'allait point demander fortune, dignités, ou talent. Le culte n'avait d'autre fin que de commémorer la mémoire de celui qui sera un *Maître pour dix mille générations*. Devenu culte d'État, le culte de Confucius gardait le caractère d'un culte professionnel. C'était un usage féodal que le premier jour du printemps, marqué par le caractère cyclique *ting*, le grand directeur de la musique menât ses élèves faire une offrande de légumes au Génie des musiciens: après quoi une pantomime était dansée. Le premier jour *ting* de l'automne, avait lieu une autre fête. Les élèves jouaient alors un air de musique avec des instruments à vent. Ce fut à ces deux jours *ting* que furent affectées les cérémonies faites en l'honneur du patron des lettrés et des écoles: elles

CHAPITRE IV

LES RENOUVEAUX RELIGIEUX

Le Taoïsme.

Le système taoïste et le système orthodoxe se constituèrent à partir d'un fond commun; quand ils se trouvèrent en concurrence, ils se définirent par opposition. Leur antagonisme est ancien: il se trahit, d'un côté, par le désir qu'avaient les écoles de lettrés de revêtir leurs théories d'une espèce de prestige officiel; d'autre part, chez leurs adversaires, par une grande violence de l'esprit de secte. Pourtant, les individus ne furent d'abord ni de purs taoïstes ni de purs confucéens. Quand fut édifié l'Empire et qu'il fallut lui donner une religion, la concurrence des doctrines se marqua plus violemment: elle commença à correspondre à un classement des personnes. Même alors les échanges d'idées furent fréquents. C'est moins par le fond idéologique que par l'orientation de la spéculation pratique que se distinguent le Taoïsme et l'orthodoxie: ils représentent un double courant doctrinal qui a pour source de vieilles croyances nationales. Si l'on réserve la question d'une *sophia* asiatique élaborée à un âge que l'histoire ne permet point d'atteindre — et si l'on ne tient pas compte d'influences indiennes secondaires qui s'exercèrent au moins à partir du II^e siècle de notre ère — on peut définir le Taoïsme comme un mouvement de pensée proprement indigène, orienté vers le mysticisme.

La doctrine taoïste servit de justification aux pratiques de certains milieux sectaires: des renouvellements religieux s'inspirèrent d'elle et, sans doute, de chacun d'eux elle sortit transformée. L'histoire de ces renouvellements, qui n'est point faite, serait l'histoire véritable du Taoïsme: la littérature du Taoïsme, voilà seulement ce que nous connaissons un peu. Elle est immense et d'un accès très difficile. Un grand nombre d'œuvres de la secte se présentent comme les produits d'une révélation: les questions de temps ou de personne n'ayant aucune importance pour qui croit à une communication directe avec la divinité, ces ouvrages sont, d'ordinaire, simplement placés sous un patronage sacré, et ne sont ni datés, ni signés, à moins qu'ils ne soient datés faussement et faussement signés. Destinés à des initiés, leur terminologie est extrêmement obscure. ajoutons que, les expressions employées ayant servi aux traducteurs bouddhistes, des contaminations d'idées se sont produites qu'il est pratiquement impossible de déceler. Ces œuvres, que l'on groupe sous la rubrique de Néo-taoïsme, ont au moins le mérite de nous faire connaître avec précision des pratiques religieuses. Les œuvres que l'on a coutume de rapporter au Taoïsme ancien passent pour être strictement philosophiques. Le Tao tō King, attribué à Lao-tseu, a été traduit quelques dizaines de fois; les sinologues se plaignent du nombre excessif de ces traductions: il n'y en a pas une qui mérite vraiment ce nom. L'enseignement des *philosophes taoïstes* était tout ésotérique. Les maîtres se taisaient devant les étrangers; pour les

disciples, ils tenaient compte de leur avancement dans la sagesse. Ils enseignaient par paraboles, au moyen d'anecdotes semi-historiques dont le rapprochement suggérait une idée générale. S'il leur arrivait de formuler leurs idées directement, c'était par des procédés lyriques, à l'aide de développements conduits par une pensée musicale et concrète, au moyen, enfin, de termes employés avec des valeurs particulières à un milieu fermé. Les œuvres de Lao-tseu, de Tchouang-tseu et de Lie-tseu (IV^e et III^e siècles avant J.-G.), pleines de réticences et d'intentions polémiques, ne peuvent être comprises qu'à condition d'en rapporter les idées aux pratiques religieuses d'ordre concret auxquelles elles correspondaient (et, pour cela, il faut postuler une certaine continuité entre le Taoïsme ancien et le Néo-taoïsme), à condition encore d'éclairer leur terminologie par un rapprochement avec les croyances communes incluses dans les mots qu'elles emploient (et, pour cela, il faut postuler une certaine homogénéité de la pensée taoïste, si sectaire qu'elle ait été, et de la pensée nationale). Le caractère national et la continuité de la doctrine taoïste paraissent certains; mais tout essai d'interprétation ne sera point sans danger tant que nous ne connaissons pas l'histoire des renouveaux religieux où cette doctrine s'est définie, particularisée, transformée.

La tradition veut que la doctrine taoïste se soit élaborée dans un milieu spécial, celui des archivistes seigneuriaux. Cette corporation détenait les secrets traditionnels des règles divinatoires, des prières magiques, de la science astrale, médicale, pharmaceutique, et, en bref, de tous les procédés de connaissance et d'action que l'homme possède sur la Nature. La tradition veut aussi que, dès l'époque féodale, il ait existé des sages (Confucius en aurait souvent trouvé sur son chemin) qui vivaient à la campagne, refusant de prendre part à la vie rituelle des villes et se réfugiant dans la Nature. En fait, tandis que, dans la noblesse, puis dans le corps des lettrés, se forma un esprit religieux pour lequel les spéculations sur l'essence des choses importaient peu, mais uniquement un effort de culture intime permettant de pratiquer sincèrement le conformisme indispensable à la vie sociale, les taoïstes se signalèrent par le mépris des devoirs sociaux, par le souci des disciplines techniques et par une prédilection en faveur de l'ontologie. Ajoutons que les lettrés, par traditionalisme, haïssaient la sophistique qui combat les idées reçues et que les taoïstes, polémistes sectaires, ennemis de la société, techniciens et assembleurs d'idées, en firent le plus grand usage.

Le Taoïsme ne serait point chinois si l'idée d'une participation de l'homme à l'Ordre Universel n'y occupait point la place centrale. L'Ordre Universel est, pour les lettrés, un ordre abstrait, idéal, imaginé sur le modèle de l'ordre social. On a vu qu'il y avait plus de réalisme dans la pensée personnelle de Confucius.

Pour les taoïstes, l'Ordre Universel est une Réalité, un Principe concret, le Premier Principe — non pas une Réalité pourvue d'attributs moraux et faisant figure de Providence — mais une Réalité caractérisée par sa nécessité logique et considérée sous l'aspect d'une *Puissance de Réalisation*, première, permanente, omniprésente. Dialectiquement, l'idée de cette Réalité est obtenue par le procédé sophistique de la conciliation des contradictoires. Les taoïstes déterminent par l'analyse une thèse et une antithèse qu'ils réalisent comme principes seconds, puis postulent logiquement une synthèse qu'ils réalisent comme principe premier ⁸. L'opération, répétée pour chacune des catégories de la pensée, permet d'obtenir les diverses modalités des Principes premiers et

seconds. Il n'y a aucun moyen de traduire les dénominations de ces modalités, les catégories chinoises ne correspondant point exactement aux nôtres: au reste, ces catégories étant instables et mal définies, les diverses modalités sont pratiquement équivalentes. Les taoïstes considèrent la Réalité première comme une harmonie de contraires. Ils s'interdisent de la définir: elle est essentiellement l'Indénomnable. Ils la désignent par des épithètes lyriques quand ils la réalisent par contemplation, ou bien, quand ils procèdent par dialectique, soit par une expression négative signalant qu'elle est logiquement antérieure à toute existence particulière (le Vide, le Rien), soit par le nom de celle des deux modalités principales des Principes seconds qui correspond à la thèse et possède par rapport à l'autre une espèce de primauté. C'est ainsi que le Principe premier est souvent nommé le *Tao* (d'où le nom de la doctrine), les deux modalités antithétiques les plus remarquables étant le *Tao* et le *Tö* (*Tao tö* king veut dire: Livre du Tao et du Tö). S'il serait vain d'essayer de donner à ces mots des équivalents dans la terminologie philosophique française, il n'est pas impossible d'en faire sentir la valeur. Les taoïstes (comme les confucéens) ont spéculé sur de vieilles croyances nationales. S'il est vrai que leur adoption par la secte a fait prendre aux mots une valeur ésotérique, celle-ci n'est point tout à fait différente de la valeur commune. Dans l'emploi courant, l'expression double *Tao-tö* sert à désigner la Puissance de Réalisation qui caractérise toute force religieuse et en particulier l'autorité princière. Le *Tö* se rapporte spécialement à cette Puissance quand elle se délègue, se particularise et s'exerce dans le détail. La femme d'un seigneur et ses vassaux participent du *Tö* et en possèdent des spécifications. Le *Tao* est réservé au prince; il correspond à un Pouvoir antérieur à chacune de ses manifestations (on voit pourquoi *Tao* peut, à la rigueur, désigner le Premier Principe), mais contenant déjà en lui toutes les spécifications qui apparaîtront dès qu'il s'exercera. Le *Tao-tö*, c'est l'Efficace, la Vertu. Le *Tao*, c'est l'Efficace à un certain degré de concentration (le *yang* en est un autre aspect, d'ordre plus matériel); le *Tö*, c'est encore l'Efficace, mais à un certain degré de dilution (le *yin* en est un aspect plus matériel). Un texte de Tchouang-tseu rend sensibles le passage des croyances anciennes aux spéculations taoïstes et la parenté de ces dernières avec les théories confucéennes. Pour lui, l'ensemble des êtres est réalisé par une expansion libérale et totale du *Tao Céleste*; l'empire est uni grâce à une expansion analogue du *Tao Impérial*; le *Tao* du Saint soumet de même à son influence tout le pays. Mais tandis que, dans la pensée confucéenne, l'Efficace est d'ordre moral, elle est, pour les taoïstes, de nature aussi indéterminée, ou presque, que dans les conceptions populaires. Pourtant, à s'opposer au Providentialisme, plus ou moins idéaliste, des confucéens, le Taoïsme prend l'apparence d'un monisme naturaliste, sinon matérialiste: l'idée centrale en est celle d'un *Continu cosmique* dont l'existence permet les actions d'esprit à esprit. La théorie en a été faite principalement par Lie-tseu et, comme à l'ordinaire, au moyen d'apologues. On y voit que le Continu est radicalement distinct de la contiguïté matérielle, du contact. Le succès à la chasse ou à la pêche ne dépend pas des instruments employés; si mauvais soient-ils, le chasseur ou le pêcheur atteignent directement leur proie, par effet de leur prestige personnel, s'ils ont de l'Efficace. Le Continu cosmique est un milieu convenable à la propagation d'une puissance personnelle de réalisation, car il est lui-même le Principe efficient de toute Réalisation. Comme de juste, la

faut tout « oublier dans l'immobilité ». L'extase qui permet une appréhension directe de la Vertu Première et l'identification avec le Tout est le but de la vie religieuse. L'extase taoïste s'obtient par des procédés analogues à ceux de la purification préparatoire aux sacrifices du culte des Ancêtres. Le rythme est le même. La retraite dure pendant une période de temps complète affectée du coefficient 10 ; elle se subdivise en périodes marquées par les nombres 3 et 7. Elle consiste à extérioriser successivement toutes les représentations distinctes et à concentrer l'attention sur un point unique. Alors l'illumination est obtenue. C'est ainsi que Pouo Leang-yi, au bout de trois jours put rejeter hors de lui le monde extérieur; au bout de sept jours, il put rejeter hors de lui la notion de toute essence individuelle; en fin de stage, le neuvième jour, il fut capable de rejeter hors de lui la notion même de l'existence. Il eut alors l'illumination et jouit d'une contemplation directe du Principe, hors du temps, par delà la vie et la mort et le devenir. Dans cet état d'extase, l'identification avec la Vertu Primordiale se marque par le sentiment d'un pouvoir indéfini sur toutes choses, par une dissolution du corps et une intégration de la puissance mentale, qui correspondent à la disparition de toute pesanteur et qui permettent de chevaucher le vent. Devant son objet réalisé, la foi s'exprime en cantique: « O mon Maître! O mon Maître! toi qui détruis tous les êtres et qui n'es pas cruel ! toi qui répands tes bienfaits sur tous les siècles et qui n'es pas bon! toi qui es plus vieux que l'antiquité la plus haute et qui n'as pas d'âge! toi qui, couvrant ou portant tout comme le Ciel et la Terre, es l'auteur de toutes choses et qui n'es point industriel! Oh ! c'est là la joie céleste ! »

La vision en Dieu confère, avec la sainteté, une puissance personnelle par laquelle l'individu est supérieur à la mort et à toute limitation. La Puissance Suprême, à laquelle le taoïste s'identifie par illumination, est d'un ordre supérieur à celui d'une divinité qui ne serait pourvue que d'attributs moraux, qui serait simplement compatissante, intelligente et bonne; elle est d'ordre total et, si l'on veut, d'ordre cosmique. Quand on en obtient l'idée par voie dialectique, elle apparaît avec un caractère de nécessité et sous l'aspect de la Fatalité. Il s'ensuit que chaque individu participe de cette Puissance par une Destinée qui le caractérise en propre et qui devrait mesurer exactement son pouvoir personnel. En fait, si prédéterminé que soit le Sort de chacun, il dépend de lui d'augmenter ce pouvoir dans une mesure indéfinie: il suffira qu'il accroisse, si je puis dire, sa participation à la Puissance Première de Réalisation. Il le peut, en premier lieu, par l'extase, acte religieux suprême par lequel on s'incorpore à l'Efficace Universelle; mais des pratiques secondaires permettent de faire de soi-même une spécification plus parfaite du Tout, et, par suite, d'enrichir son Destin dans le présent et pour le futur, jusqu'à obtenir, en plus de pouvoirs immédiats étendus presque à l'infini, une immortalité au moins relative. Ce sont ces pratiques qui, avec l'extase, formaient le fond de la religion des sectes taoïstes ; ce sont elles qui furent le principe de leurs succès; ce sont elles aussi qui, lorsque le Taoïsme fut définitivement classé comme doctrine hétérodoxe, lui ont donné le caractère d'une Magie. L'ensemble de ces pratiques dérive de vieilles techniques dont les lettrés, uniquement préoccupés de morale, abandonnèrent l'héritage aux taoïstes. Elles constituent une discipline ascétique dominée par deux règles solidaires: ne pas user son Destin, en accroître la puissance. Ne pas user son Destin est une condition nécessaire: on y satisfait par une inertie systématique. Le sage vit dans la retraite, il craint la

l'on rencontre des taoïstes dans l'entourage des fondateurs de dynasties tels que Ts'in Che-houang-ti ou le premier empereur Han, et dans celui de grands monarques comme l'empereur Wou ou de princes ambitieux comme Houai-nan-tseu. Les tentatives faites pour obtenir l'immortalité, fréquenter les génies, découvrir les îles des Bienheureux, créer de l'or potable, étaient coûteuses et demandaient un personnel et un matériel dispendieux. Seuls pouvaient y suffire des princes puissants qui recherchaient plus de puissance encore. Mais, si le Taoïsme trouva d'abord du crédit auprès des grands, avides de toute espèce de prestige, et s'il retrouva une faveur nouvelle presque à chaque fondation de dynastie, il fut, en général, abandonné dès que le pouvoir dynastique se trouva consolidé et il subit plusieurs persécutions. Cette doctrine hétérodoxe semblait propice à la formation des mouvements sectaires dont les chefs pouvaient prendre une importance politique. En fait, ce fut par des mouvements sectaires que le Taoïsme se propagea dans le pays et devint une religion. Les premières communautés taoïstes paraissent s'être formées dans le Chan-tong et dans le Sseu-tchouan. Malheureusement, l'histoire de ces renouveaux religieux est très mal connue. Le plus célèbre est celui des Turbans jaunes par lequel commencèrent les troubles qui ruinèrent la deuxième dynastie Han. La secte, placée sous l'invocation du Tao de la Grande Paix, était groupée autour d'un thaumaturge qui guérissait par la vertu d'une eau bénite. Les malades devaient jeûner préalablement, faire un examen de conscience et confesser leurs péchés; leurs confessions, rédigées en trois exemplaires, étaient portées sur une montagne, enfouies dans une fosse, immergées dans une rivière et arrivaient ainsi aux génies des Cieux, de la Terre et des Eaux. L'abstinence et les bonnes œuvres étaient imposées aux adeptes pour la rémission de leurs péchés. Tous attendaient une ère nouvelle, dont l'avènement fût fixé, par les diagrammes et les nombres magiques, à 184 ap. J.-C. Au début du III^e siècle, d'un mouvement sectaire dont le Sseu-tchouan fut le centre, sortit la dynastie des papes taoïstes (le titre de Maître céleste fut porté au cours de toute l'histoire chinoise par un membre de la famille Tchang); ces chefs religieux percevaient une dîme sur les fidèles; leur autorité ne s'étendait guère qu'à leur pays. La formation d'un clergé taoïste fut cependant assez rapide; au milieu du VIII^e siècle, plus de 1.600 temples étaient desservis, dont un tiers par des religieuses. De grands progrès furent faits sous la dynastie des T'ang, aux VII^e, VIII^e et IX^e siècles, puis sous celle des Song, aux XI^e et XII^e siècles. Le pape fut confirmé dans son titre par Tchen-tsong en 1015 ; une hiérarchie de prélats taoïstes fut établie et reconnue par l'État en 1113; elle n'eut guère d'existence réelle: seuls des chefs locaux avaient du prestige. Tchinghiz-Khan, en 1219, s'efforçait de faire venir près de lui un chef religieux du Chan-tong et lui écrivait en ces termes: « J'ai reconnu que vous, ô maître taoïste K'ieou, vous personnifiez la Vérité. Vous sondez les profondeurs et pénétrez entièrement la raison: en vous le Tao est vide et le Tô manifeste... Vous observez les parfaites pratiques des Hommes Véritables et Supérieurs; longtemps vous avez séjourné parmi les pics et les ravins des montagnes, vous avez caché votre voix et dissimulé votre corps..., en restant assis vous faisiez venir à vous les docteurs du Tao qui se rassemblaient comme des nuages... » Bien qu'il ne fût point parvenu à créer une organisation religieuse définie et un clergé discipliné, le Taoïsme était devenu une puissance que l'Empereur devait ménager.

Combinant à des pratiques d'immortalité des théories d'esprit moniste et

naturaliste, il était arrivé à peupler le monde d'Immortels et à se faire charger des cultes de la Nature, ainsi que, pour une part, du culte des morts. Le Panthéon taoïste comprend, à côté d'innombrables hypostases de l'Unité Suprême et de triades mystiques, une foule de Bienheureux qui, par le mérite de leur accord avec la Vertu Première, sont montés aux Cieux, dans une apothéose, sur des dragons ou sur des grues, ou qui se sont évanouis aux abords d'une montagne ou d'un gouffre. Ils habitent d'ordinaire dans ces retraites ou dans les étoiles. Ils en sortent parfois; on les voit toujours dans des poses ou sous des aspects étranges, sautant par exemple à cloche-pied ou chevauchant des ânes blancs qu'ils renferment, en fin de journée, dans une boîte à mouchoirs. Parfois, ils se réincarnent et ce sont des magiciens qui combattent des armées de démons à l'aide d'armes-fées et de prestiges étranges. Ils exercent les fonctions les plus diverses: certains sont des patrons de corporations, d'autres de simples indigations préposées à des moments de la vie ou à des aspects de la Nature; la plupart, ondines ou génies, sont des divinités des grottes, des sources, des abîmes, des pics. C'est par l'intermédiaire du clergé taoïste que les empereurs, toujours responsables de l'Ordre Naturel, faisaient propitier ces puissances de la Nature. Ils faisaient jeter dans des abîmes des fiches d'argent ou d'or (souvent de cuivre), des anneaux ou des tablettes de jade (souvent en pierre dure) et des images de dragon: sur tous ces objets une prière était écrite. Les divinités étaient appelées par des offrandes magnifiques à venir assister à une grande Messe que précédait un jeûne. La liturgie, très solennelle, comprenait des discours, des requêtes, des déclarations, des formules, des actes de confession, de contrition et d'adoration; les textes saints étaient encensés; l'officiant s'agenouillait, claquait des dents trois fois, ou douze fois; on faisait résonner vingt-quatre fois le tambour de la Loi; on chantait des Hymnes; la cérémonie prenait fin sur une formule de sortie et de congé. En cas d'insuccès, on jetait aux Dieux, non plus de l'or et des parfums, mais un porc crevé ou des souliers de femme. Trop abstraite, trop administrative, trop urbaine, la religion officielle a dû demander secours au clergé taoïste dont les Immortels ont pris possession de tous les coins sacrés de la Terre chinoise.

A s'efforcer de devenir religion officielle, à prêter tout au moins son concours à l'État, la religion taoïste finit à son tour par prendre des soucis administratifs: elle se moralisa et, sans doute, l'influence du Bouddhisme y fut pour quelque chose. Dès le IV^e siècle, les théoriciens admirent que si les bonnes mœurs, sans le secours des pratiques taoïstes, étaient insuffisantes pour procurer l'immortalité, elles étaient du moins une condition nécessaire. S'occuper des œuvres des vivants, ne pouvait être le métier de l'Unité Suprême: on lui procura une hypostase, le Gouverneur des Destins. Il était chargé du compte des bonnes actions et des mauvaises. Il lui fallut, pour l'aider à sa besogne, tout un personnel administratif. Le Taoïsme, religion de la Nature, toute proche des croyances populaires, eut tôt fait d'en trouver les éléments: il s'appropriâ les divinités locales et domestiques, les hiérarchisa à la façon des fonctionnaires de l'Empire et superposa à l'administration humaine une administration divine qui eut la charge des âmes. Il fut établi que chaque individu possédait un lot de trois génies et que ce triple ange gardien faisait au Gouverneur un rapport tous les soixante jours (le 57^e jour du cycle sexagésimal) — ceci pour conserver la notion de responsabilité individuelle.

Mais le principal préposé à la morale fut, comme de juste, un vieux Génie domestique, celui du foyer familial: il adressait son rapport le dernier jour de chaque mois. Les Dieux locaux, Génies des lieux habités, formèrent l'échelon intermédiaire. La première sanction qui fut mise à la disposition de ces divinités fut d'ordre pénal et la plus simple possible: un abrégement de la vie. Il était assez raisonnable d'admettre que l'individu qui pouvait accroître son Destin par les pratiques taoïstes, pouvait aussi l'abréger par son impiété; pourtant, à la Fatalité on substituait le contrôle administratif. Celui-ci était exercé par un collègue de Dieux qui étaient de vieilles divinités du Sol; ces divinités, depuis les plus vieux âges, étaient en rapport avec les âmes des morts. Les soins croissants accordés aux tombeaux accusaient de façon plus vive ce rapprochement. Les fonctionnaires préposés à la surveillance de la vie furent conçus comme des fonctionnaires infernaux. Par contagion de l'idée bouddhique d'une rétribution posthume des actions humaines, le Taoïsme élaborà, au moins dès le VIII^e siècle, un code des péchés conduisant aux enfers, chaque péché étant coté, ainsi que les bonnes actions compensatrices, avec la plus minutieuse précision. Fait remarquable, les enfers taoïstes sont situés dans les provinces où la secte connut ses premiers succès: dans le Sseu-tchouan, à Fong-tou, une caverne effroyable est un puits infernal. Mais c'est au-dessous de la plaine de Hao-li, au pied du T'ai chan qu'est le principal pays des morts. Le dieu du T'ai chan, hypostase céleste, est ainsi devenu le chef de la hiérarchie des préposés infernaux. Dans chaque ville, le temple du génie local, desservi par des taoïstes, est aussi un temple du Pic de l'Est. Là sont représentées les soixante-quinze cours de justice qui gouvernent le monde des morts. Mais là aussi se voit une divinité féminine qui est la fille et l'incarnation du T'ai chan; c'est elle à qui va la piété véritable. Elle s'appelle la Princesse des nuages colorés et semble porter le nom d'une déesse de l'aurore; mais ses acolytes président aux premiers jours de l'enfance; elle-même donne les naissances. Le T'ai chan doit tous ses honneurs à ce qu'il est une grande divinité agraire; sa fille mérite plus de vénération encore parce qu'elle est une personnification de la Terre-mère. Le Taoïsme a su trouver en eux des divinités puissantes sur les cœurs.

Religion souple et vivace, il a tiré de son réalisme moniste des dieux à la fois suprêmes et prochains. Il possède les lieux de pèlerinage qui font la force d'une foi. Il confère à ses desservants le don des formules, l'art des talismans, toutes les vertus magiques et religieuses. Il jouit de plus de liberté qu'il n'eût fait, s'il fût devenu religion d'État. Ses prêtres peuvent s'employer à réaliser les désirs les plus individuels, voire les plus défendus; ils peuvent jouir du prestige majeur, celui des sorciers. Il semble que rien ne fasse défaut au Taoïsme pour être une religion prospère. Il ne l'est pas. Il lui a manqué de savoir organiser un clergé. Il n'a pas plus réussi à se donner une organisation régulière qu'à devenir religion officielle. Sur ces deux points, il n'a obtenu que des succès éphémères. Doctrine de secte dont l'objet principal est de poursuivre la puissance personnelle, il lui arrive d'animer de grands mouvements de foi et de présider à des renouveaux religieux; sa destinée normale est de fournir aux âmes mystiques des pratiques d'illumination et au vulgaire les secours de la magie.

Le Bouddhisme.

L'histoire de l'introduction du Bouddhisme en Chine est sans doute destinée à rester mystérieuse. Les chroniqueurs officiels se sont avisés de parler de lui seulement à l'époque où il prit une importance politique. D'autre part, dans les écrits bouddhistes, comme dans toute littérature religieuse, fourmillent les supercheries pieuses ; pour certains, et des plus importants, les érudits hésitent, après les plus minutieuses recherches, à les dater à trois siècles près. Ce sont des productions de sectes rivales qui, souvent, ont cherché un supplément de prestige par de véritables faux. Il est établi, par exemple, qu'une communauté bouddhique inventa de toutes pièces une histoire destinée à accréditer l'idée que l'introduction de sa foi était due tout ensemble à un miracle et à une décision gouvernementale. En 65 ap. J.-C., l'image d'une divinité nimbée du disque solaire serait apparue en songe à l'empereur Ming de la seconde dynastie Han ; le souverain, tout aussitôt, aurait su envoyer au bon endroit une ambassade, avec l'ordre de lui ramener des religieux capables de l'instruire. Cette invention a eu pour résultat de faire maudire jusqu'à nos jours la mémoire de l'empereur Ming par les Chinois orthodoxes. En fait, on a la preuve que, dès avant le songe supposé, des communautés bouddhiques existaient en Chine dans le bassin inférieur du Fleuve Bleu, et il y a les plus fortes raisons de croire qu'il en existait aussi dans d'autres régions. Le Bouddhisme, selon toute apparence, n'a point pénétré en Chine par une voie unique.

Plusieurs chemins d'infiltration lui avaient été ouverts depuis que l'Empire avait adopté une politique extérieure et cherché des accroissements territoriaux et des accroissements d'influence. Les armées et les explorateurs de l'empereur Wou des premiers Han, vers la fin du II^e siècle av. J.-C., avaient reconnu les routes allant vers l'Asie centrale et la Birmanie. Ces routes étaient fréquentées, dès le I^{er} siècle de notre ère, ainsi que la route maritime conduisant à l'Océan Indien. Par elle prenaient contact les Chinois et les peuples pratiquant le Bouddhisme. Celui-ci semble être entré dans la Chine septentrionale sous la forme qu'il avait prise dans la population alors iranienne de Khotan; son extension dans la Chine maritime du Sud, puis dans le Chan-tong paraît s'être faite de façon indépendante.

La politique étrangère de l'Empire eut des conséquences économiques importantes: on vit alors de riches commerçants, de grands domaines ; ce fut un temps de crise agraire. Quand tombèrent les seconds Han, un grand nombre de Chinois aisés, pour fuir les troubles, se réfugièrent au Tonkin. Le mysticisme taoïste avait préparé beaucoup d'entre eux à accueillir avec curiosité la propagande bouddhique qui s'exerçait dans ce pays. Tel fut le cas d'un personnage nommé Meou. l'un des premiers écrivains chinois qui combattit en faveur de la foi étrangère. Il composa un petit opuscule pour « lever les doutes » que ses compatriotes pouvaient avoir sur le Buddha et sa doctrine. Son argumentation montre qu'il s'adressait à des gens instruits, taoïstes ou lettrés, gênés par le défaut de mesure et de goût caractéristique des choses indiennes. Il utilise habilement dans sa polémique les anecdotes chinoises où transparaît aussi cet esprit de démesure que condamnait Confucius et qui, on l'a vu, s'était pourtant développé dans la morale

parinirvana. Il apprit le sanscrit, étudia les règles monastiques et ne rentra dans sa patrie qu'après avoir vu à Ceylan la dent du Buddha. Un siècle plus tard, en 518, l'impératrice douairière Hou de la dynastie tongouse des Wei du Nord, envoya aux Indes l'ambassadeur Song Yun et quelques moines. L'empereur Yang, des Souei (605-616), fit partir plusieurs missions destinées à préparer une nouvelle extension de la puissance chinoise. Hiuan-tsang, parti tout seul, en 629, visita des princes de toutes races, et noua des relations diplomatiques. Plusieurs ambassades furent confiées à Wang Hiuan-ts'o ; l'une d'elles fut peut-être décidée à la suite des rapports de Hiuan-tsang ; les T'ang, reprenant après les Souei la politique d'expansion des Han, surent utiliser pour des fins politiques la foi que les dynasties barbares avaient laissé s'établir en Chine. Les revers qu'ils essuyèrent au VIII^e siècle interrompirent un temps les voyages. Ils redevinrent fréquents pendant les débuts glorieux de la dynastie Song (X^e siècle). Les services diplomatiques rendus par les sectateurs du Buddha sont une des raisons pour lesquelles leur religion fut tolérée ou favorisée par de grandes dynasties chinoises. Mais les pèlerinages lointains, qui demandaient un héroïsme singulier, outre qu'ils illustrèrent la foi bouddhique, l'alimentèrent d'images précises et d'émotions directes.

Sitôt que le Bouddhisme fut bien en cour, la haute société chinoise trouva, dans les doctrines de l'une de ses sectes, les éléments d'un mysticisme distingué en faveur duquel l'avait prédisposée la fréquentation des philosophes taoïstes. Dès le VI^e siècle, le Bouddhisme contemplatif (dhyana) fut introduit en Chine ; après des débuts assez difficiles, la secte jouit d'une très grande vogue sous les T'ang et surtout sous les Song. Elle admettait que le but de la vie religieuse est de poursuivre l'illumination, à l'exemple de Çakyamuni qui l'obtint par l'effet de la méditation. Ni la tradition, ni la doctrine, ni la discipline, ni les œuvres n'ont d'importance. Tout est vain et impermanent, hors la vie intérieure. La Bodhi, la sagesse, est le résultat d'une intuition du cœur : elle a pour condition un état de paix et de repos, nécessaire pour oublier les illusions et les mirages extérieurs. Le seul péché est de ne point vivre dans la quiétude qui permet la concentration de la pensée. Dès que celle-ci peut s'appréhender elle-même, simple et toute pure, le salut est acquis, et, dès lors, n'existent plus ni la vie ni la mort, ni la chaîne sans fin des renaissances. L'illuminé est un Buddha : pour lui, le temps n'est plus, l'illumination est la permanence même, réelle et subjective à la fois. Aucune méthode n'y conduit ; elle n'est point matière d'enseignement, ou plutôt l'enseignement n'y prépare que de très loin et de manière négative, parce qu'il permet d'écarter les illusions. La sagesse ne se manifeste pas extérieurement ; il ne peut y avoir de communications entre maître et disciple (rien n'est plus vain que le raisonnement) sauf par des interjections dépourvues de sens qui révèlent l'état de concrétisation et de condensation de la pensée. Ce subjectivisme mystique avait de quoi séduire les gens de distinction. Il a inspiré artistes et littérateurs. C'est lui qui, pour une bonne part de leur production, donne à la peinture et à la poésie d'Extrême-Orient leur charme particulier. La matière d'un poème ou d'un tableau, prise à un monde irréel et fugitif, ne compte pas ; mais le rythme des vers ou les traits du pinceau savent exprimer, hors du temps et cependant de manière concrète, un état de l'intuition personnelle qui est une réalité singulière et qui est aussi une réalité permanente. Ce qui donna quelque solidité à l'engouement mondain en faveur du Bouddhisme, et lui évita de ne pas être à la mode seulement

quand il était utile aux diplomates, ce fut le sentiment de la valeur que possède comme principe d'inspiration artistique, l'intuition contemplative. De belles figures de moines en contemplation, ajoutant au prestige de la religion, invitèrent les âmes de choix à donner un tour bouddhique à leurs exercices mystiques. La méditation à fins subjectives, préconisée par les sectes dhyanistes, ne différait point en nature de la méditation taoïste. Toutes deux avaient pour fin la création d'une puissance personnelle. C'est à peine si, tout au fond des préoccupations dhyanistes, se retrouvait l'idée de salut. Mais ce n'était pas rendre au Bouddhisme un petit service que d'habituer à une terminologie nouvelle les hautes classes de la société chinoise.

Dès qu'il eut obtenu quelques droits à se faire tolérer, le Bouddhisme réussit à se propager parmi le vulgaire. La propagande devint fructueuse aussitôt que le contact direct acquis par les missionnaires avec les choses indiennes lui eut fait acquérir de puissants moyens de prédication. Le meilleur fut apparemment l'emploi des apologues. La littérature des contes, qui apparaît dès la fin des Han, s'enrichit aux III^e et IV^e siècles ; elle devint tout à fait florissante dès que le sanscrit fut familier aux religieux chinois. Les bouddhistes indiens avaient pris la matière des contes au folklore de leur pays ; ils tirèrent parti du thème des métamorphoses animales pour illustrer la doctrine du Karman. Ils partaient du fait que les âmes n'habitent point toujours une forme humaine, mais qu'à la mort elles transmigrent et vont s'incarner à nouveau dans un homme ou bien dans un animal, dans un démon ou dans un dieu. Ils ajoutaient que la loi de cette transmigration, par laquelle l'on s'élève ou l'on descend dans l'échelle des êtres, est une loi morale chaque vie est le résultat de la somme des actions bonnes ou mauvaises accomplies pendant les existences antérieures ; la suite infinie des existences futures dépend de même de chacun des actes de la vie présente. Le premier effort à faire pour ne point choir dans le mal étant de reconnaître la vanité de tout désir, la prédication devait d'abord porter sur l'impermanence des biens de ce monde et de la vie en particulier. Elle trouvait dans la poésie indienne des images persuasives. Elle rapportait, par exemple, les paroles d'un sage qui vivait jadis dans un pays où un seul arbre, avec ses fruits plus gros qu'une jarre et d'un goût aussi suave que le miel, suffisait à nourrir le peuple entier, les fonctionnaires, les femmes du roi et le roi. Là, l'existence qui se passait sans grosses infirmités, ne durait pas moins de quatre-vingt mille années et les filles ne se mariaient pas avant cinq cents ans. Le sage, lui-même, possédait des richesses incalculables et pourtant il disait : « La vie humaine est comparable à la rosée qui se dépose sur les herbes au matin et qui tombe en un instant : telle étant la vie humaine, comment pourrait-elle durer longtemps ? La vie humaine est comparable aux gouttes de pluie qui tombent dans l'eau ; des bulles s'élèvent et crèvent aussitôt ; plus vite que ces bulles passe la vie. La vie humaine est comparable à la lueur de l'éclair qui s'éteint en un instant ; plus promptement encore que l'éclair passe la vie... La vie humaine est comparable à un bœuf qu'on traîne à la boucherie ; à chaque pas que fait le bœuf, il se rapproche du lieu de sa mort ; chaque jour est pour l'homme ce qu'un pas est pour le bœuf ; plus courte encore que cela est la durée de la vie. La vie humaine est comparable à un torrent qui descend de la montagne et qui, jour et nuit, se porte en avant avec impétuosité sans jamais s'arrêter ; plus vite encore que cela s'enfuit la vie humaine ; jour et nuit elle va vers la mort et s'en approche sans cesse... » Et le sage continuait sa litanie

« jusqu'à ce que le sang jaillît et coulât sur le sol ». Sudana était assis à méditer quand la mère revint. « Dites-moi promptement où sont mes enfants, lui dit-elle, et ne me rendez pas folle. » Il lui laissa répéter trois fois ces paroles, puis : « Un brahmane, dit-il, est venu du royaume de Kuru ; il m'a demandé les deux enfants et je les lui ai donnés. » Il la consola pourtant, lui rappelant que, jadis, elle avait promis de ne pas faire obstacle à ses libéralités ; elle savait qu'il était décidé « à ne s'opposer à aucun des désirs qui lui seraient exprimés, et qu'il s'abstiendrait seulement de donner son père et sa mère ». « Or, maintenant, j'ai fait don des enfants et voici que vous jetez le trouble dans mes sentiments excellents. » Vint alors un autre brahmane qui, lui aussi, avait les douze sortes de laideurs : « Je suis venu ici dans l'intention de vous demander pour moi votre épouse. » Le prince héritier répondit : « J'y consens ; c'est fort bien ; elle est à vous. » La princesse évita la honte d'appartenir à deux hommes, car il se trouva que le vilain brahmane était un dieu déguisé : dès qu'il reconnut que Sudana « n'avait en ce moment aucun sentiment de regret », il se désista de sa demande. Mais le prince insista pour qu'il revînt sur son refus. Il lui fit l'éloge de sa femme : « Dans tous ses actes, elle est diligente et appliquée et son visage est beau. Emmenez-la maintenant et mon cœur sera content. » « Telle est la manière dont le Bodhisattva pratique la paramita de charité. »

Un Bodhisattva est celui qui, après avoir pendant des vies innombrables amassé beaucoup de mérites, a fait vœu de devenir Buddha. Ceux qui sont encore trop profondément engagés dans la chaîne des existences, ne sont point qualifiés aux renoncements que commande cette haute ambition. Ils n'ont point la vocation ; simples laïcs, ils restent dans le siècle et pratiquent des vertus à leur mesure. Ils suivent d'abord un catéchisme où on leur enseigne ce qu'est le Buddha, la Loi et l'Église ; puis, quand ils savent fléchir le genou, élever les mains jointes et faire un examen de conscience, ils prononcent le vœu qui fait d'eux pour la vie un adepte laïque. Ils ne tueront point, afin de ne pas renaître estropiés et périr de male-mort ; ils ne voleront ni ne feront l'usure pour ne pas être plus tard tondus comme moutons, exploités comme ânes ou chameaux ; ils ne commettront point d'adultère, sous peine de transmigrer dans des canards ; ils ne tromperont, ne mentiront, ni ne maudiront, s'ils veulent éviter de revenir sur terre comme estropiés ; ils ne s'enivreront point de crainte d'être déments dans une autre vie. Ils devront en outre ne point refuser l'aumône, faute de quoi ils deviendraient à leur tour des mendiants. S'ils accomplissent toutes ces prescriptions, ils renaîtront hommes, jouiront d'une vie fortunée et vivront vieux. Mais qui se sent appelé à une destinée plus haute, doit se soustraire aux tentations du monde et se soumettre à la discipline monastique. Quand il veut entrer dans le noviciat, il fait choix d'un parrain qui, devant l'assemblée des moines, lui rase la tête. Se découvrant l'épaule et le bras droits, ôtant ses chaussures, fléchissant le genou droit, élevant les mains jointes, il annonce, par trois fois, qu'il donne sa foi au Buddha, à la Loi, à l'Église, et qu'il abandonne sa famille. Enfin il promet d'observer les dix règles : ne pas tuer, ne pas voler, ne pas forniquer, ne pas mentir, ne pas boire de vin (ces premiers commandements valent pour les laïcs), ne pas orner sa tête de fleurs ni oindre son corps de parfums, ne chanter ni ne danser, ne point s'asseoir sur un siège élevé, ne point manger midi passé, ne point posséder d'argent. Le noviciat fini, après avoir prouvé qu'il possède le pagne, la robe

intérieure, la robe extérieure et l'écuelle, il doit déclarer devant l'assemblée n'être entaché d'aucun des vices rédhitoires tels que : être hétérodoxe, avoir une maladie contagieuse, être eunuque ou hermaphrodite, avoir violé une nonne ou tué un moine, avoir des dettes etc. Il promet de ne point se mettre dans les quatre cas d'exclusion : il gardera la chasteté, ne possédera rien, ne tuera aucun être vivant, et s'abstiendra de mauvais propos. Enfin il fait vœu de pratiquer les quatre commandements monastiques : il ne se vêtira que de rebuts d'étoffes, ne se nourrira que d'aliments mendés, ne dormira que dans un humble réduit, ne se servira que de purin comme médicament. Il est alors autorisé à travailler à son vrai bonheur, à faire honneur à son Ordre, et à s'élever au plus haut degré de la sagesse. Une femme devient nonne après des cérémonies, un stage et des vœux analogues; mais elle n'est définitivement agréée qu'après une comparution devant une assemblée de moines et elle doit obéir à quatre observances supplémentaires : éviter toute espèce de contact avec un homme, ne pas s'isoler avec lui en tête-à-tête, ne point dissimuler les fautes de ses compagnes, ne pas prendre le parti d'un moine censuré. Une assemblée bimensuelle permet de veiller à la discipline : elle prononce l'exclusion pour les quatre fautes graves, la pénitence pour les treize fautes vénielles. La pénitence consiste en une réclusion qui dure autant de jours que le péché a été dissimulé, plus une retraite de six jours. Quarante-dix fautes légères sont remises par le seul effet de la confession publique. Cent petites fautes ne relèvent que du repentir intérieur. Pour les nonnes, sont prévus, en plus des cas d'exclusion, dix-sept cas de pénitence et cent soixante-dix-huit cas de fautes légères, dont quelques-uns sont curieux.

Les laïcs obtiennent quelques mérites en faisant l'aumône aux moines, et les moines, en vivant d'aliments mendés, arrivent à la sainteté : il est vrai que leur sainteté profite aux laïcs. Les âmes les plus coupables tombent dans l'état de démons faméliques, de prêtes. Le bouddhisme admettait que les offrandes individuelles ne pouvaient leur être d'aucun secours. Maudgalyayana, disciple du Buddha, « désirant sauver son père et sa mère et reconnaître le bienfait qu'ils lui avaient rendu en l'allaitant et en le nourrissant, jeta un regard sur l'univers avec l'œil de l'intelligence; il vit que sa mère défunte était née parmi les démons affamés ; elle ne pouvait ni boire ni manger et sa peau était collée sur ses os..., il remplit son bol de nourriture et alla lui donner à manger ; quand sa mère eut la nourriture, elle la protégea de sa main gauche et, de la main droite, la roula en boule ; avant que les aliments fussent entrés dans sa bouche, ils se transformèrent en charbons ardents ». Le Buddha, par pitié pour les fils pieux, décida que le quinzième jour de la septième lune « les hommes et les femmes de bien » devraient « en faveur de ceux de leurs parents en ligne directe pendant sept générations... réunir des aliments de cent saveurs et les cinq sortes de fruits, des bassins pour se laver, des parfums et des huiles, des réchauds et des lampes, des lits et des objets de literie, rassembler tout ce qu'il y a de bon et de beau dans le monde pour le placer dans un vase (le vase d'Avalambana) et en faire une offrande à l'assemblée des religieux de haute vertu des dix régions. En ce moment l'assemblée de tous les saints, soit ceux qui dans les montagnes atteignent la samadhi (état de contemplation), soit ceux qui sous les arbres se conduisent selon la règle..., ceux qui ont entendu la voix, ceux qui ont compris les causes, soit les bhiksus (religieux) en qui sont présents en puissance les Bodhisattvas des dix régions, tous ceux en un mot

qui font partie de la grande assemblée recevront tous, d'un cœur *unanime*, la nourriture du bol. Pour ce qui est de la conduite de l'*assemblée des saints qui renferme en elle toutes les puretés par l'observation des défenses, sa vertu est immense*. Quand aura été faite l'offrande à ces classes de religieux au moment où ils se livrent à la confession des fautes de chacun (d'entre eux), en ce moment même les parents (des offrants) seront délivrés et seront tout naturellement vêtus et nourris..., ils entreront dans l'éclat des fleurs célestes et recevront une joie illimitée ». Ainsi « grâce au bienfait de la puissance des mérites du Triratna (les trois joyaux : le Buddha, la Loi, l'Église) et grâce à la puissance de la force divine des religieux assemblés », un fils pieux pouvait laver de leurs péchés ses parents, les sauver et les nourrir par le seul effet d'une offrande de vêtements et de nourriture faite aux bhiksus, quand ils se lavent de leurs propres péchés. La cérémonie de l'Avalambana a fait le succès du Bouddhisme dans le peuple chinois. Non seulement elle offrait une ample satisfaction à la piété filiale, mais encore elle remédiait à un vice de la religion officielle. Les communautés paysannes assuraient aux âmes des défunts une réincarnation régulière en agitant des fleurs sur les eaux ; les seigneurs féodaux propitiaient par des sacrifices les *kouei* qui ne recevaient aucun culte. L'Empire manquait à ce grand devoir de l'État : assurer la paix parmi les morts — et cela pendant des périodes troublées où étaient nombreuses les âmes qu'un trépas violent et prématuré rendaient cruelles, vindicatives, entreprenantes. De même que le Taoïsme dut être appelé au secours de la religion officielle, abstraite et appauvrie, pour que les forces de la Nature continuassent aux Chinois leurs bons offices, de même le Bouddhisme établit son prestige en se chargeant de pacifier, au profit de la nation, le monde des morts. La cérémonie des offrandes faite, le quinzième jour de la septième lune, répondait si bien à un besoin national qu'elle eut vite fait de devenir une fête ordonnée selon les plus vieilles croyances. On ne manqua point, ce jour-là, de faire flotter sur les eaux des écorces de fruits ou des fleurs où l'on fichait une petite lumière ; cela s'appela : rassembler les *Kouei*. Tardivement, l'on imagina que le rite ne servait qu'aux âmes des noyés à qui les lumières auraient montré le chemin pour aller se réincarner : c'était pourtant le rite central d'une fête générale des morts et des réincarnations.

Comment reprocher aux moines de ne point pratiquer la piété filiale et comment leur refuser l'aumône qu'ils réclamaient comme une dîme due à leurs travaux ascétiques? Si on les nourrissait et les habillait, c'étaient eux qui donnaient aux morts de quoi manger et de quoi être vêtus. Ils faisaient plus, ils faisaient participer les défunts au salut que d'abord ils ne semblaient poursuivre que pour eux seuls. Leur assemblée formait une église à la fois militante et triomphante où les religieux, en se délivrant du péché, délivraient tous les êtres de la souffrance, et « d'un cœur unanime » les associaient à « l'immense vertu » et à la gloire bienheureuse d'une communion des Saints. Tel était le vœu suprême de celui qui, renonçant à tous les biens de ce monde en faveur de ceux qui n'avaient point reconnu la vanité des désirs, était tout près de devenir Buddha : « Je souhaite qu'il soit fait en sorte que tous les êtres vivants obtiennent d'être sauvés et n'aient plus à endurer les souffrances de la vieillesse, de la maladie et de la mort. » Ce que peut faire l'assemblée des Saints, celui qui arrive à la Sainteté suprême peut le faire à lui seul. Il y a dans tout Buddha un sauveur du monde. Mais le fondateur de la religion, le Buddha

Çakyamuni, ne promettait le salut que par la pratique de la Loi et l'intercession de l'Église ; son adoration ouvrait seulement la longue voie ascétique qui permet de s'évader du cycle des renaissances. La dévotion des Chinois alla de préférence au Buddha Maitreya et surtout au Buddha Amitabha; celui-ci, assisté du Bodhisattva Kouan-yin (Avalokiteçvara), règne dans le paradis d'occident. Amitabha avait fait le vœu de donner l'illumination à tous ceux qu'il voudrait et de recevoir dans son Royaume de Pureté tous ceux qui, pécheurs repentants, demanderaient d'y renaître au moment de leur mort. Il trône en effet sur un lotus superbe et voit autour de lui éclore, dans le cœur des fleurs de lotus, les âmes toutes blanches que sa grâce a libérées du monde. Kouan-yin écoute les appels des malheureux et les délivre de toute peine. Quand le pèlerin Fa-hien s'en revint de son long voyage, ce fut Kouan-yin qui, dans la tempête, sauva du naufrage les saints livres et le croyant fidèle. Il suffit de l'invoquer et l'on est protégé des brigands et des démons ; les fers des prisonniers tombent ; les serpents sont sans venin et la foudre sans danger; on obtient des couches heureuses et de beaux enfants. A Kouan-yin qui est la source de toute miséricorde, qui conduit les âmes au Paradis et qui exauce les mères, s'adressa la piété des femmes. On représenta le plus souvent Kouan-yin avec des attributs féminins, tantôt avec les mille bras qui signalent sa puissance d'intercession, tantôt entourée d'enfants, tantôt passant sous une pluie de fleurs, portant la bannière et la cassolette à encens, vêtue d'une ample robe et suivie humblement par la petite âme fidèle qu'elle mène à la Terre de Pureté. Dans la dévotion populaire, seul put lui faire concurrence le Buddha de la médecine qui, lui, trône, le bol en mains, entouré de ses dix généraux. Les Buddhas et les Bodhisattvas sauveurs, dont l'image fut apportée d'Inde en Chine, à travers la mer ou les déserts de l'Asie, formaient un panthéon innombrable. Dans leurs traits se retrouvaient, avec les traditions de l'art du Gandhara, un lointain reflet de la beauté grecque : sourire d'Apollon, grâce complexe des Panthées. Les images des dieux bouddhiques, peintes ou sculptées, aidèrent grandement à la propagande religieuse : jamais les Chinois n'avaient eu affaire à des dieux aussi concrets et aussi prochains. Longtemps la dévotion creusa, dans des lieux passants et magnifiques, de grandes grottes où les fidèles pouvaient aménager une niche et installer le Buddha de leur choix. Ainsi s'édifièrent les grottes des mille Buddhas de Yun-kang, de Longmen, de Touen-houang, du Sseu-tchouan. Le dieu visible, individuel, particularisé par ses attributs personnels, figuré dans l'une des attitudes rituelles du religieux, servait à l'édification du public ; une inscription attestait la piété des offrants et leur confiance dans l'ex-voto. Si, aux premiers temps de l'art bouddhique en Chine, sous la dynastie tongouse des Wei, les dieux gardent encore, avec de la beauté, quelques traits individuels, une uniformité médiocre devint vite la règle. De même, les inscriptions votives ne contiennent guère que des clauses de style et sont de la plus parfaite monotonie. Les donateurs demandent au dieu le salut du monde, celui de l'Empereur, de l'Impératrice douairière, du Prince héritier et celui de leurs propres parents des sept générations ; ils demandent de renaître dans la Terre de Pureté ; quant aux vœux particuliers, ce sont, selon l'usage, des vœux de malades qui réclament la guérison, ou de soldats qui implorent la fin du service, ou d'officiers qui supplient que la guerre leur soit évitée. Quelques inscriptions (non datées) montrent que le T'ai chan tendait à devenir une divinité

officiels. Si le Buddha l'apprend et peut quelque chose, qu'il se venge : Huan-yu se charge de toute la responsabilité et se dévoue de tout cœur pour protéger l'Empire contre la superstition et la ruine. Cette supplique énergique a été le modèle des innombrables pamphlets par lesquels les lettrés défendirent les traditions nationales.

Les lettrés furent victorieux. Aucun des renouveaux religieux n'affecta gravement les vieilles croyances de la Chine. Ils eurent surtout pour effet d'accroître, avec le nombre des Dieux, l'indifférence en matière de dogme. Les Chinois adoptèrent définitivement une espèce de positivisme superstitieux qui accepte toutes les formules religieuses, dans la mesure où elles se montrent efficaces, qui les utilise toutes un peu, pour essayer — car, après tout, elles peuvent à un moment donné, dans un cas particulier, et pour tel individu, être bonnes à quelque chose — mais qui ne s'attache, au fond, qu'à respecter les traditions. Ce pragmatisme syncrétiste, si je puis dire, a trouvé une expression doctrinale dans la philosophie des Song. Une école de penseurs orthodoxes, dont Tchou Hi, au XII^e siècle, résuma les théories, sous l'influence du subjectivisme bouddhiste et du monisme taoïste, élaborait un système composite de tendance évolutionniste, mais dont le rationalisme est le caractère principal. Il semble avoir eu surtout pour objet de délivrer l'esprit des terreurs de la mort et de la crainte des revenants et des démons. Le Monde a sa Norme selon laquelle il évolue de manière régulière ; chaque espèce a sa Loi qui la situe à un degré plus ou moins haut dans l'échelle des manifestations concrètes de la Norme universelle ; chaque homme a son Lot, c'est-à-dire une puissance particulière d'intelligence et de vie. Toute individuation est destinée à périr ; à la rigueur, une survivance éphémère est possible, mais l'âme doit se dissiper et rentrer dans la Matière-norme dont elle n'est qu'une participation. Les différents êtres ne peuvent agir et ne doivent agir que conformément à cette Raison immanente semi-matérielle. Le système élimine tout mysticisme et n'accorde de valeur aux pratiques religieuses qu'en vertu de leur caractère traditionnel. Au XVI^e siècle, Wang Yangming, abandonnant à peu près intégralement la partie métaphysique du système, donna pour fondement unique à la vie morale un sens inné du bien, caractéristique de l'honnête homme et supposé identique à la Raison céleste. Connaître son cœur est le seul devoir et l'unique principe de la vérité et de la paix. Ce subjectivisme moral, plus ou moins accommodé au traditionalisme et complété par un goût prononcé pour toute philosophie évolutionniste, semble inspirer de nos jours encore les sentiments du Chinois instruit à l'égard des choses religieuses.

laïc : sa place dans la société, il est vrai, le rend de tout temps respectable, mais rien ne serait plus dénué de sens que de considérer comme un clergé l'ensemble des lettrés. Il existe un clergé bouddhiste et un clergé taoïste. On y trouve un petit nombre d'administrateurs, de savants et d'ascètes ; le public ne les connaît guère. Il emploie parfois d'humbles desservants ; il ne les honore pas. Il est entendu que bonzes et tao-che ont tous les vices : voleurs, menteurs, gourmands, paillards, tels ils apparaissent au théâtre. A ces charges violentes, les spectateurs n'ont pas du tout l'air de prendre un petit plaisir anticlérical. L'emploi de fripons revient aux tao-che et aux bonzes, parce qu'ils sont tels apparemment et non parce qu'ils forment un bas-clergé que l'on raille et que l'on redoute tout à la fois. Leur mauvaise réputation n'empêche pas de les utiliser, mais les rapports que l'on a avec eux ne sont pas ceux d'un croyant ou d'un incroyant avec un prêtre dont c'est le métier d'enterrer les morts, qui, sa tâche finie, reste un prêtre, haï ou honoré, dont, enfin, la personne est rarement indifférente, tandis que peuvent l'être les pratiques pour lesquelles il est payé. Ce sont des rapports d'employeur à employé occasionnel : l'exorcisme fini, qu'importe l'exorciste ? Le respect va à la pratique et non au praticien. Bonzes et tao-che sont des hommes à recettes ; il y a des cas où l'on ne saurait en utiliser trop : les Chinois appellent alors tous ceux qui détiennent les secrets traditionnels de toutes les formules qui ont passé ou qui passent pour être efficaces. Pour l'homme moyen des villes, les religieux bouddhistes ou taoïstes ne sont pas même des sorciers : ce sont des spécialistes.

On peut penser que les femmes ont pour eux plus de considération et une considération plus personnelle ; mais la faveur dont ils sont entourés ne tient point à leur consécration ; l'aveugle que l'on fait entrer dans la cour de la maison pour qu'il y dise la bonne aventure ne mérite pas moins de vénération ou de crainte : il ne doit rien au Buddha, à Lao-tseu, à la fréquentation des choses sacrées qui appartiennent en propre à une confession. Une femme chinoise demande des enfants ou tout bonheur qui lui fait envie, à la Tisserande céleste, quand c'est sa fête, à Kouan-yin ou à la Princesse des nuages colorés, quand une foire l'attire auprès d'un temple où se voit l'image de l'une de ces deux déesses ; sa dévotion s'exprime uniformément par des genuflexions-et des prosternations qui ne diffèrent pas de celles que fait la mendicante à l'Excellence qui passe. Quelle est la confession de la divinité ? elle ne s'en soucie guère, elle sait seulement que, selon le lieu, il faut, pour brûler de l'encens, s'adresser à un bonze ou à un tao-che : celui-ci fait moins figure de prêtre que de sacristain. Mais les femmes n'ont pas recours à lui seulement à des occasions fixes ; elles ont fréquemment besoin de ses recettes. Celles dont il détient la formule n'inspirent peut-être pas une confiance d'un ordre supérieur à celles que recommandent les réclames des journaux ; la différence est que le détenteur du secret n'est pas anonyme ; il jouit d'un prestige personnel qui le rapproche des sorciers.

A la campagne, bonzes et tao-che vivent d'un monopole de situation : ils desservent le temple voisin. Que le dieu ait été inféodé à tel ou tel panthéon, que le desservant ait la tête tondu ou porte bonnet, cela n'a pas d'importance : tout desservant n'est qu'un intermédiaire imposé par la coutume, tout dieu n'est qu'un dieu local. Au moyen de quelques menues offrandes, le paysan se protège de l'inimitié de l'un et se met en règle avec les exigences traditionnelles de l'autre. Il n'est point pour cela bouddhiste ou taoïste ou les deux à la fois : il

bienfaits de la vaccination, si son enfant a la petite vérole, fera tendre les fenêtres de papier rouge, car c'est là un remède traditionnel et l'on s'en voudrait de ne pas l'avoir utilisé. Une mariée d'esprit moderne refusera de se laisser transporter, voilée de rouge, dans un palanquin fermé, également rouge ; elle montera dans une voiture où tout le monde pourra l'apercevoir vêtue d'une robe de coupe occidentale: elle veut manifester ainsi son mépris des préjugés. C'est un préjugé rituel qui réserve le rouge aux épousées et le blanc aux gens en deuil ; les coussins de la voiture, la robe de la mariée seront roses ; ils seront du rose le plus pâle qu'on puisse rêver : ils ne seront pas blancs. Soyez sûrs que ni la jeune femme, ni le père du malade, ni, sans doute, beaucoup de Chinois ne croient à l'efficacité du rouge ou du blanc : ils respectent ou savent accommoder au goût du jour les règles d'une vieille symbolique, mais ils ne voudraient pas y désobéir de tous points ; ils sentent leur caractère obligatoire et ils auraient une crainte vague, s'ils les violaient, de donner prise au Malheur.

On peut dire, en gros, que le système des pratiques chinoises n'est pas un ensemble de règles superstitieuses, chacune étant employée délibérément afin d'obtenir un avantage particulier. Seule a de la valeur une obéissance générale à ces règles ; elles forment un corps de conventions séculaires dont l'observance libère la vie de risques indéfinis. Ces risques ne sont ordinairement pas conçus sous la forme réaliste et vulgaire d'un enfer à venir. Ce que l'on désire éviter est à la fois moins concret et plus positif : par une foule de menus actes que l'on accomplit par routine et sans y songer, on arrive à éliminer des préoccupations journalières tout souci mystique.

Occupée par une infinité de petites pratiques qui sont de nature religieuse et de portée mal définie, la vie chinoise semble orientée vers un idéal à peu près uniquement profane. Ceux pour qui les grandes ambitions de la foi constituent l'esprit religieux peuvent dire que les Chinois en sont dépourvus ; ils n'en manquent pas cependant, mais il est d'un tout autre genre. Il a pour fond le sentiment qui, avec plus ou moins de raffinements et de nuances, anime tous les individus, savoir une conviction profonde dans la valeur des traditions morales. En 1919, quelques Chinois de Pékin, à la vérité fort conservateurs, sont priés à dîner à l'hôtel des Wagons-lits ; ils savent parfaitement que les coutumes occidentales permettent aux hommes et aux femmes de danser par couples, que beaucoup de leurs compatriotes des deux sexes ont pris goût à cet usage et que le spectacle d'une danse leur sera donné après le repas. Vingt mesures de *two steps* furent à peine dansées qu'on les vit se lever d'un seul mouvement, saluer leur hôte et le laisser seul ; il dut leur en coûter de fuir de la sorte, mais comment résister à la vue du mouvement désordonné d'une danse américaine ? Ç'eût été s'exposer à la contagion de la barbarie. Un ballet réglé ne les eût sans doute point scandalisés. Quelques années auparavant, on intronisait à la cathédrale un nouvel évêque. Des personnages de la cour avaient été conviés à la cérémonie ; un spécialiste leur en expliquait le sens et les détails. Devant les mystères qu'on leur dévoilait, ils ne manifestèrent pas le moindre étonnement, mais, visiblement, la pompe des gestes cérémoniels les intéressait : c'étaient là des rites bien ordonnés. Ils demeurèrent attentifs, calmes et froids : ils ne craignaient aucunement d'être souillés par la contagion d'une foi étrangère. Un Chinois d'esprit hardi me demanda un jour de lui expliquer le dogme de la transsubstantiation ; il le trouva fort curieux. Je

l'emmenai donc entendre une messe. Je l'avais averti qu'il y avait un moment pathétique où tout le monde cessait de regarder l'autel, mais que, s'il voulait voir les gestes de l'officiant, il était bien libre de ne pas baisser la tête, que, pour ma part, je ne baisserai pas la mienne et qu'au reste cette pratique était d'usage et non d'obligation. Il baissa la tête fort consciencieusement. Un système de rites est nécessaire, tout rite peut être profitable ; aucune croyance n'a d'intérêt véritable : les différents systèmes de croyances importent peu.

Pourtant une croyance dominerait la vie chinoise, si l'on en croit les observateurs : c'est la croyance aux esprits, qui, d'après eux, serait profonde et commune à toutes les classes de la Nation. Il est vrai que l'effort combiné des théologiens bouddhistes et taoïstes a donné à la Chine un vaste panthéon de dieux et de démons ; il est vrai aussi que, jamais, les lettrés n'ont enseigné de façon ferme la vanité des croyances relatives aux divinités ou à la survie des âmes. La plupart professaient un agnosticisme prudent ; beaucoup étaient de purs sceptiques ; quelques-uns se sont moqués durement de la crédulité publique ; tous se sont efforcés de la rendre inoffensive ; aucun (sauf peut-être Wang Tch'ong, qui, au 1^{er} siècle de notre ère, expliquait par la puissance objective des malédictions les prétendues apparitions de spectres et qui niait toute espèce de survivance) n'a vraiment tenté de détruire la foi aux revenants, aux génies propices ou le plus souvent malfaisants. Cette foi, qu'à peu près personne n'a osé attaquer de front — de peur sans doute de miner un fond de croyances réalistes qui semblait nécessaire au culte vulgaire des Ancêtres — peut passer pour une foi populaire solide et permanente. Elle semble vivante à lire certains journaux pour lesquels les histoires de *Kouei* qui persécutent un quartier et donnent du travail à la police, les récits sur les maisons hantées et toutes sortes d'êtres ou d'objets-fées sont des thèmes courants de reportage. Et l'on peut aussi entendre conter que telle actrice en vogue vient de mourir à la suite des terreurs que lui avait causées un *Kouei* vengeur. Un trait commun à toutes les histoires de *Kouei* que l'on présente comme des *actualités*, est de chercher à s'accréditer par une référence à un récit historique : celui-ci est emprunté à quelques recueils d'anecdotes. Les récits sur les *Kouei* forment en effet un genre littéraire qui a ses règles, et, si la formule « il était une fois » s'y trouve remplacée par une date minutieusement précise, il est sensible que ces récits ont tous les caractères du conte. Dans quelle mesure comportent-ils créance ? Dans quelle mesure sont-ils imaginés, racontés et écoutés à titre d'illustrations de la Vertu des lettrés ou des religieux, laquelle, on le sait, suffit à faire évanouir les esprits malins ? Dans quelle mesure s'y mêle-t-il de la raillerie ? Il est impossible de le dire. J'ai eu, au régiment, un camarade, parisien et ouvrier d'art, d'esprit très positif. Il m'a raconté plusieurs fois et toujours avec les mêmes détails qu'il connaissait une boulangère, laquelle avait mis au monde une portée de petits chiens ; la pauvre femme avait même pour cela fait de la prison. Je n'ai jamais pu deviner si mon ami se moquait : il avait l'air très convaincu, indiquait la date, le quartier et éprouvait quelque plaisir quand son histoire avait du succès. Si un Chinois l'eût entendu et avec lui tous les camarades qui, chacun, en avaient long à dire sur les revenants de leurs pays, qu'eût pensé le Chinois des croyances françaises ? Eût-il dit qu'en France, comme en Chine, il se passe d'innombrables faits que seule peut expliquer l'action des esprits ? Eût-il dit que les Français et les Chinois croient à toutes sortes de *Kouei* ? Eût-il dit qu'il existe en toutes contrées une littérature

de contes, que la matière en est partout à peu près la même, qu'ils signalent plutôt certains besoins traditionnels de l'imagination que l'état présent des croyances, et que, si la Chine possède une masse imposante de pareilles histoires, c'est que ses compatriotes aiment conter et qu'ils ont tout le temps pour cela ? Je n'en sais rien, et je ne sais pas si les Chinois vivent dans le monde hanté qui est celui de leurs contes.

Croient-ils plus profondément aux *Kouei* qu'aux divinités? L'idée qu'ils ont de la réalité des plus proches de leurs dieux, Lao-t'ien-ye (espèce de bon dieu suprême) ou le Génie du foyer, varie assurément selon les classes sociales : elle y varie, semble-t-il, à peu près de la même manière que, chez nous, varie, selon leur âge, l'idée qu'ont les enfants de la réalité du Père Noël. Il ne paraît pas qu'il entre jamais dans les croyances chinoises rien qui ressemble à une conviction définie et à une adhésion virile. Dès que les Dieux sont conçus de façon distincte (c'est aux Dieux de la Chine que je songe), ils ont tendance à devenir de simples créations imaginatives ou spéculatives et à ne plus posséder d'autre réalité que celle que leur prête une certaine puissance de jeu de l'esprit. Il n'est pas absurde de penser que la croyance aux *Kouei* (qui donne à la religion chinoise l'apparence d'une religion animiste) ne correspond à rien d'autre qu'à une expression littéraire et souvent malicieuse d'une idée vague et puissante, savoir : que le monde est constitué par l'interaction de forces magico-religieuses indéterminées et omniprésentes. C'est l'idée qu'avait en vue Lie-tseu quand il analysait, à l'aide d'apologues, la notion de *Continu cosmique*. Je croirais volontiers qu'elle est, aujourd'hui encore, le fond substantiel de la pensée chinoise. Elle se prête aussi bien à donner à la pratique ou à la spéculation une orientation positive qu'une orientation mystique. Quand tout est merveilleux, rien n'est miraculeux. Les Chinois n'ont pas plus besoin d'une religion à miracles qu'ils n'ont de disposition à s'étonner des miracles de la science. Les plus pathétiques inventions ne leur donnent jamais qu'une impression de déjà-vu. Il y a des siècles que leurs mécaniciens ont fait voler des avions et que les guérisseurs taoïstes savent regarder les organes intérieurs du corps humain. Qu'on procède par action d'esprit à esprit ou qu'on utilise un appareil, peu importe : il suffit d'avoir la recette ou d'employer celui qui la possède. Une telle disposition de la pensée donne, dans la pratique, une parfaite liberté d'allures. Je sais un sinologue qui enviait à ses domestiques leur tranquillité devant un téléphone. Pas plus qu'ils n'ont d'appréhension devant un appareil dont ils connaissent la conduite, les Chinois n'ont d'inquiétude à l'égard des dieux ou des esprits dont, par tradition, ils connaissent les mœurs. Toutes choses, uniformément, peuvent être maniées à l'aide de formules appropriées et de pratiques convenables. Dans le cas où on les ignore, on fait appel à un spécialiste. Mais l'on n'éprouve pas le besoin de se décharger sur un clergé du soin des choses divines : elles ne causent pas assez de souci pour porter tort à l'activité pratique.

Si, dans un monde qui est fait de l'entre-croisement de forces sacrées, les Chinois vivent sans préoccupations religieuses apparentes, leur existence n'en est pas moins commandée par des sentiments, peu conscients à la vérité, qui sont de nature religieuse au sens le plus strict de ce mot. Ces sentiments sont, à peu de chose près, les mêmes que ceux qui dominaient la vie de leurs ancêtres. L'idée est restée puissante d'une solidarité active entre l'homme et le monde : chacun sent la nécessité d'une organisation de l'existence conforme à

l'ordre des choses, et par suite orientée, si je puis dire, dans le temps et l'espace : d'où l'importance du calendrier et de la géomancie (*fong-chouei*). Le Bureau de l'Astronomie a beau publier d'élégantes éphémérides ornées du portrait des hommes illustres de toutes les races, malgré la tendance qui, par ailleurs, peut pousser les Chinois à inaugurer un culte positiviste des grands hommes, le calendrier respecté est le calendrier d'ancien modèle : il fixe les jours fastes et néfastes et permet de savoir à quels moments la nature exige que l'on reste chez soi, à quels moments elle permet les voyages et les entreprises. Il est très vraisemblable que le plaisir éprouvé à consommer dans leur nouveauté les légumes ou les fruits de la saison, résulte, en Chine plus que partout ailleurs, de la satisfaction que donne l'accomplissement d'un devoir d'étroite participation à la vie naturelle. Cette participation obligatoire implique encore un souci constant de l'orientation spatiale : de là vient la fortune de ces spécialistes qu'on nomme les *géomanciens*. On ne les consulte pas seulement pour savoir si tel emplacement convient au tombeau ou à la maison qu'on édifie. Ils connaissent aussi les procédés par lesquels il est possible de transformer une orientation qui est en fait irrégulière en une orientation qui soit correcte en droit religieux ; il suffit pour cela de construire des écrans et des buttes, ou de modifier l'aspect du sol (car la forme des accidents du terrain a une valeur symbolique) ou de qualifier, au moyen d'emblèmes appropriés, les directions de l'espace immédiat. C'est un devoir de se soumettre normalement aux influences de la Nature : on ne peut se coucher ni disposer ses meubles dans un sens arbitraire. Ces coutumes passent pour des caractéristiques chinoises : on en pourrait retrouver l'équivalent en tous pays, mais elles ont en Chine le caractère d'obligations spécifiquement religieuses. Elles peuvent être considérées comme significatives d'une civilisation agricole : pourtant, elles ont résisté à des siècles de vie urbaine. Cette vie est de plus en plus soumise aux influences occidentales ; il est possible que les devoirs d'orientation spatiale ou temporelle se transforment peu à peu en simples usages traditionnels qu'aucune croyance ne soutiendra. Peu de temps après l'établissement de la République, Yuan Che-k'ai éprouva le besoin de faire sentir aux politiciens du Sud que le séjour de Pékin n'était pas sûr ; au reste, les contribuables profitaient de la nouveauté du régime pour ne point payer l'impôt ; les troupiers, néanmoins, réclamaient leur solde. Un soir, quelques quartiers furent pillés par la troupe et incendiés. Or, depuis la chute des Mandchous, on avait ouvert au public la porte centrale du Sud jusque-là réservée à l'empereur. Le Sud est l'Orient du Feu. Le bruit courut en ville que l'incendie était entré dans Pékin par la porte imprudemment ouverte. Elle fut fermée et, en effet, les feux s'éteignirent. Je ne saurais dire combien de gens acceptèrent la fiction diplomatique qu'on leur avait proposée. Depuis, les besoins de la circulation ont fait ouvrir largement et agrandir la porte du Sud ; Pékin ne brûle pas : il est vrai qu'on a eu soin de conserver une tour de la porte à titre d'écran — ou d'ornement.

S'il se peut que, dans les grandes cités, perdent de leur valeur les devoirs de solidarité qui s'imposent à l'homme à l'égard du monde naturel, il y a peu de chances que d'ici longtemps les paysans en sentent moins l'obligation. A la ville et à la campagne continuent d'être strictement respectées les obligations qui résultent du lien d'appartenance existant entre un individu et sa terre maternelle. L'idée d'autochtonie inspire l'un des deux plus grands devoirs

religieux des Chinois : celui de se faire enterrer dans le pays natal. Le respect en est imposé aux étrangers. La clause de rapatriement des cadavres est de style dans tous les contrats d'exportation de main-d'œuvre. Sur un bateau meurt une Américaine ; le mari supplie que l'on conserve le corps ; le capitaine prévoit le mauvais effet que produira l'immersion ; il l'ordonne cependant ; il y a bien à bord des cercueils, mais ils appartiennent par contrat aux Chinois de la chaufferie : qu'un seul leur soit soustrait, ce sera la grève. Quand, dans une ville chinoise, réside une colonie un peu importante de gens appartenant à une même province, une association se forme qui se charge de transporter les défunts dans leur pays natal. Ces transports n'ont point pour principe, comme chez nous, des sentiments assez artificiels où l'esprit d'ostentation entre pour quelque chose ; ils sont commandés par une croyance simple et profonde : la substance d'un mort appartient à sa terre maternelle.

L'autre grand devoir qui s'impose à chacun est de ne point laisser périr sa famille. Le célibat reste une honte et, pour une femme, le plus grand malheur est de ne pas avoir de fils. La crainte de manquer de postérité mâle est l'un des plus gros obstacles que rencontre la campagne dirigée contre l'institution des épouses secondaires. Le sentiment que le pire désastre est de voir disparaître une race et son culte, constitue l'élément le plus réaliste qui subsiste dans le culte des Ancêtres : celui-ci n'aurait plus, dans la bourgeoisie chinoise, que la valeur d'une commémoration symbolique des traditions de famille, si ce devoir de perpétuer la race ne se traduisait pas par des émotions d'ordre religieux. Il arrive que ces émotions se manifestent par des réflexes qui étonnent les Occidentaux. Un Chinois apprenant que toute sa famille a été massacrée loin de lui, se félicite tout d'abord de n'avoir point été présent et d'avoir échappé au malheur. Bien sot qui verrait là l'expression naïve d'une insensibilité tout égoïste. Loin de songer à lui, le Chinois, avec un stoïcisme viril, songe tout de suite à sa race ; il est heureux qu'un espoir ait été conservé à celle-ci : cela ne veut point dire que, bien sincèrement, il ne préférerait pas que son père ou son frère aîné eussent été sauvés à sa place.

Quelques croyances simples et profondes, héritage d'un vieux passé paysan, animent la vie religieuse des Chinois : elles suffisent à donner un sens à l'existence des plus humbles d'entre eux ; chez les plus cultivés, le sentiment religieux se manifeste par un effort tout intime de culture personnelle dirigée dans le sens des traditions nationales. Au gré de tous, le formalisme qu'inspire une symbolique séculaire suffit à libérer la vie de la préoccupation des puissances sacrées. Tous conçoivent ces puissances comme foncièrement immanentes. Point n'est besoin de se débarrasser sur un clergé du souci des choses religieuses ; nulle tentation n'existe de placer au-dessus du monde des hommes un monde des dieux. Aucun renouveau religieux n'a pu réussir à modifier sensiblement ces dispositions de la race chinoise à l'égard du sacré. D'autres renouveaux arriveront-ils à les modifier ? Il paraît que ce problème présente un intérêt actuel, puisqu'il y a en Chine des missionnaires et que quelques Chinois envoient des circulaires où se lit la question : « Avons-nous besoin d'une Religion ? » (entendez: d'une religion nouvelle).

Après les Bouddhistes, les Nestoriens, les Mazdéens et bien d'autres, les Catholiques sont venus en proposer une aux Chinois. La propagande catholique a profité jadis de l'attrait des connaissances scientifiques et

techniques alors nouvelles et dont tout le prestige revenait à ses seuls missionnaires; elle a profité de la ferveur habile des Jésuites aux temps les plus heureux de leur Ordre ; elle dispose, aujourd'hui encore, des missionnaires les plus dévoués, de ceux qui, sans doute (les orthodoxes exceptés : ils sont peu nombreux), sont le plus animés de sentiments fraternels. Au début, ses progrès furent incomparablement moins brillants en Chine qu'au Japon ; depuis que les persécutions ont cessé, ils se poursuivent avec une régularité, mais aussi avec une lenteur remarquables. La richesse du dogme catholique n'a que peu de prestige pour les Chinois . révélation, livres saints reçus sur la montagne, incarnation d'un Dieu dans une Vierge-mère, résurrection des morts, paradis, enfer, rachat des peines, ils connaissent tout cela. Si le dogme n'a pour eux ni attrait ni importance, il est, pour les missionnaires eux-mêmes, une gêne, depuis qu'il veut être clair, fixé, inaltérable : les temps de Grégoire le Grand sont passés. Les rites catholiques ont une belle ordonnance qui pourrait séduire, s'il n'était pas commandé aux convertis de les employer uniquement et de délaisser tous les autres. Les plus graves difficultés sont d'ordre moral : on ne voit pas comment l'autorité d'un père de famille chinois, qui est absolue, pourrait s'accommoder de l'autorité prééminente que doit réclamer un directeur de conscience. Enfin, il ne semble pas qu'il soit facile de donner une idée de ce que doit être la prière pour un vrai croyant, à des gens pour qui seules les formules stéréotypées ont de l'efficace. Les missionnaires catholiques ne paraissent pas compter sur de nombreuses conversions parmi les Chinois nourris de pensée confucéenne ; il y a, en effet, des raisons pour que ceux-ci montrent pour le Catholicisme autant d'aversion que leurs ancêtres en ont manifesté à l'égard du Bouddhisme. Tout en cherchant à gagner quelques adeptes dans les classes influentes du pays, la propagande s'adresse surtout aux gens du peuple : elle espère, en s'occupant de l'éducation dès le premier âge, former, à la deuxième ou troisième génération, des fidèles accomplis. La méthode de recrutement s'inspire d'une connaissance exacte de la vie indigène ; les Chinois ont l'habitude de se grouper en clientèles : ils ne peuvent trouver pour les défendre contre les abus de l'autorité locale ou les soutenir dans leurs procès, de meilleurs patrons que les missionnaires catholiques. Ceux-ci ont un dévouement inlassable qui, accompagné du sens des réalités économiques, permet à une Mission de s'enraciner dans le sol chinois. Les conversions sont œuvres de patience : il n'y a pas d'exemple de conversions en masse dues à l'effet direct de la prédication.

L'idéal des Missions catholiques est de propager les dogmes de leur confession dans toute leur rigueur orthodoxe. La tâche des Missions protestantes, où domine de plus en plus l'élément américain, peut sembler rendue plus facile par le caractère moins défini des croyances dans les églises réformées. Si les préoccupations dogmatiques paraissent prendre de jour en jour plus de place dans la pensée religieuse des États-Unis, elles sont loin d'être mises au premier plan par le corps des missionnaires importés d'Amérique en Chine. Les Missions protestantes se présentent comme des missions humanitaires; elles sont riches de personnel et d'argent ; elles s'occupent d'œuvres d'hygiène et d'assistance ; elles travaillent surtout dans les villes ; elles tentent d'y organiser la vie sociale selon des principes anglo-saxons ; leurs salles de réunion et de récréation sont hospitalières ; elles attirent le public chinois de langue anglaise, qui est assez nombreux ; le

système des conférences plaît aux indigènes, qui, tous, ont le goût de la parole ; la discussion ne porte que sur quelques thèmes de la rhétorique morale : guerre à l'opium, à l'alcool, à la prostitution, à la polygamie. A Pékin, où un effort très grand a été fait (il s'y trouve près de 200 missionnaires aidés de 350 auxiliaires indigènes), Anglicans et Protestants réunissent moins de 5.000 adhérents. Les Catholiques en ont environ 10.000. Pékin possède plus de 800.000 habitants (d'après le recensement de 1918).

Il existe d'assez nombreux Musulmans dans la Chine du Nord-Ouest (25.000 environ à Pékin) ; ils ont demandé sans succès, en 1914, que des versets du Koran fussent introduits dans les manuels scolaires à côté des enseignements confucéens. L'importance de l'Islam en Chine est d'ordre politique et non d'ordre religieux. Il en est de même du Bouddhisme lamaïque. Quelques sectes bouddhiques pratiquant le culte d'Amitabha ont un petit nombre de fidèles : « Je n'oublierai de ma vie (c'est un Père Jésuite qui parle) le sentiment que j'éprouvai en contemplant une jeune mère amidiste faisant ses dévotions..., elle ferma d'abord les yeux et se recueillit profondément, les lèvres murmuraient l'acte de repentir et de demande. Puis elle aligna deux petits enfants... qui, parfaitement stylés, firent, avec le plus grand sérieux, ce qu'avait fait leur mère... Je me demande s'il n'y a pas parmi ces amidistes... beaucoup d'âmes qui adorent le vrai Dieu. » Une société bouddhiste, qui a quelques ramifications dans le pays, groupe à Pékin 10.000 adhérents; elle tient deux réunions par an et paraît fonctionner surtout comme une association de tempérance.

Les chiffres que je donne peuvent indiquer la puissance de propagation que possèdent actuellement les confessions importées en Chine. Le Taoïsme est-il capable d'un renouveau? Il y a une dizaine d'années, il arrivait encore qu'on distribuât dans les rues des tracts taoïstes. J'ai profité d'une de ces aubaines, avec la reconnaissance que pourrait avoir, à Paris, un étranger qui, curieux de connaître les croyances françaises, recevrait une brochure de la ligue antialcoolique. Malgré leur respect des papiers écrits, je n'ai vu alors aucun des Chinois qui passaient allant à leurs affaires et pas même ceux qui flânaient, portant dans une petite cage leur oiseau favori, s'empressez auprès du distributeur. La pensée taoïste ne semble plus animer la vie d'aucune secte. Elle correspond cependant à certaines tendances profondes de l'esprit national. S'il se produisait en Chine quelque grande crise sociale, il n'est pas dit que le Taoïsme n'y jouerait aucun rôle.

Les cultes officiels ont pris fin. Depuis 1916, aucun sacrifice n'a été offert au Ciel. Un kiosque à musique a été bâti dans l'enclos où se faisait le labourage printanier et l'on peut voir des familles chinoises qui passent leurs après-midi assises sous les ombrages du vieux bosquet du Dieu du Sol. Le culte de Confucius subsistera-t-il ? Des parlementaires libres-penseurs le combattent obstinément. Il est défendu par une *Société confucéenne* qui s'est donnée pour tâche de faire rendre obligatoire l'enseignement des doctrines du Maître. L'esprit de cette Société est conservateur.

Les Chinois d'opinions hardies se refusent à accepter le principe d'une morale d'État. Quelques-uns d'entre eux ont fondé des écoles libres, certaines s'appellent « Écoles Auguste Comte ». Comte est transcrit en chinois par deux mots : l'un signifie vertu, l'autre est le nom patronymique de Confucius.

Il est vrai que la vertu de l'enseignement confucéen est de nourrir un esprit positif dont l'idéal peut être défini par la formule : Ordre et Progrès. Beaucoup