

@

LE DIEU DU SOL dans la Chine antique

par
Édouard CHAVANNES (1865-1918)

1901-1910

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

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

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

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

à partir de :

Le dieu du sol dans la Chine antique

par Édouard CHAVANNES (1865-1918)

Appendice au T'ai chan,
Éditions Ernest LEROUX, Paris 1910, pages 437 à 526.
Reprise en fac-simile par Phénix éditions, 2004.

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

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

Édition complétée le 30 novembre 2004 à Chicoutimi, Québec.

•⁴³⁷ • Le culte du dieu du sol est extrêmement ancien en Chine¹. Je voudrais essayer de montrer comment il s'est constitué ; cette recherche n'est pas sans importance, car elle nous permettra d'apercevoir que lques uns des aspects les plus primitifs des croyances religieuses de l'Extrême-Orient.

[I. Les divers dieux du sol.](#)

[II. L'autel du dieu du sol.](#)

[III. L'autel du dieu du sol.](#)

[IV. L'arbre du dieu du sol.](#)

[V. Le fût de pierre symbolisant le dieu du sol.](#)

[VI. Le dieu du sol et les éclipses de soleil.](#)

[VII. Le dieu du sol dans les cas de trop grande pluie ou de sécheresse.](#)

[VIII. Les dieux du sol et des moissons.](#)

[IX. Le dieu du sol présidant aux châtiments.](#)

[X. Le dieu du sol et le temple ancestral.](#)

[XI. Le culte du dieu du sol antérieur à celui de la déesse Terre.](#)

[notes](#)

¹ Mon intention première avait été de réimprimer ici un article qui a paru en 1901 dans la *Revue de l'histoire des religions* (t. XLIII, p. 125-146) sous le titre : *Le dieu du sol dans l'ancienne religion chinoise*. Mais, en révisant ce petit mémoire, je l'ai presque entièrement refait. Pour qu'il n'y ait pas de confusion possible entre les deux rédactions, j'ai introduit une légère modification dans le titre qui est maintenant : *Le dieu du sol dans la Chine antique*.

I.

Les divers dieux du sol

• Le dieu du sol est la personnification des énergies qui résident dans le sol (1). Chaque parcelle de sol a son dieu qui lui appartient en propre ; mais la division du sol, étant déterminée par les groupements humains qui l'occupent, varie suivant l'extension de ces groupements ; à ces répartitions diverses du territoire correspond toute une hiérarchie de dieux du sol.

•₄₃₈ A la base est le dieu du sol familial. Il était constitué autrefois par l'emplacement situé au-dessous d'un orifice qu'on ménageait au milieu de l'habitation ; cet emplacement s'appelait le *tchong lieou* (2). Les caractères qui forment son nom indiquent d'une part qu'il était au centre, c'est -à-dire qu'il concentrait en lui toutes les forces inhérentes au sol familial, d'autre part, qu'il était exposé à la pluie c'est -à-dire qu'il était à ciel ouvert pour permettre à la terre de participer au mouvement d'échanges qui constitue la vie universelle. • Le *tchong lieou* était l'une des cinq divinités familiales auxquelles on rendait un culte dans l'antiquité, les quatre autres étant : le fourneau dans lequel brûle le feu domestique, le puits où réside le génie de l'eau, la porte extérieure et les portes intérieures dont les dieux veillent aux rites de passage qui protègent toute enceinte. De nos jours, le *tchong lieou* n'existe plus sous ce nom ; mais il a son équivalent dans le petit génie local *t'ou ti chen* auquel chaque famille sacrifie (3) ; •₄₃₉ dans les rues de toute cité chinoise, vers le soir, s'allument en plein air à l'entrée des boutiques les bâtonnets d'encens qui fument devant sa tablette ; si on l'honore de telle façon c'est que, la terre étant en dernière analyse l'origine de tous les biens dont l'homme peut jouir (4), les petits dieux locaux ont fini par n'être plus considérés que comme des dieux de la prospérité familiale ; on les vénère aujourd'hui, non plus comme des puissances naturistes, mais comme de bons génies qui font gagner beaucoup d'argent (5).

• • • Au-dessus de la famille se trouve le groupe plus étendu appelé le *li*, terme que nous traduisons par 'canton'. Chaque canton, comprenant vingt-cinq familles, avait son dieu du sol (6) ; la population avait l'ordre de lui sacrifier •₄₄₀ en un jour faste du second mois du printemps (7) et, quand avait lieu cette cérémonie, chaque famille du canton envoyait un de ses membres y assister (8) ; c'était d'ailleurs un des hommes du canton, et non un fonctionnaire, qui officiait : *Tch'en P'ing*, qui mourut en 178 av. J. C., s'était fait une renommée de justice parce que,

« lors du sacrifice au dieu du sol dans le canton, il avait, étant découpeur, partagé la viande des victimes très équitablement (9).

• Le dieu du sol peut représenter le canton auquel il est affecté ; de là vient la singulière expression ‘dieu du sol enregistré’ ; elle désigne le groupe des hommes qui ont été recensés comme appartenant à un canton déterminé (10). Nous lisons, par exemple, que le roi de Tch’ou voulut donner à Confucius sept cents dieu du sol enregistrés (11) ; cela signifie •⁴⁴¹ qu’il se proposait de lui attribuer un territoire comprenant sept cents cantons de vingt-cinq familles chacun.

Au-dessus du canton se trouvait, à l’époque des *Tcheou*, la division territoriale appelée l’arrondissement ; elle comprenait deux mille cinq cents foyers. Le chef de l’arrondissement était un fonctionnaire ; à ce titre, il figure dans le *Tcheou li* qui, au nombre de ses attributions, mentionne celle « de sacrifier au dieu du sol de l’arrondissement aux (deux) saisons de l’année (12). »

Sous la dynastie *Han*, c’est la sous-préfecture (13) qui correspond à l’arrondissement des *Tcheou* ; dès l’année 205 av. J. -C., *Kao tsou*, qui venait à peine de fonder le pouvoir de sa maison, ordonna d’instituer dans chaque sous-préfecture un dieu du sol public (14) ; en outre, en 197 av. J.-C., il approuva une proposition aux termes de laquelle

« il serait ordonné à chaque sous-préfet d’offrir régulièrement en sacrifice un mouton et un porc aux dieux du sol et des moissons dans le deuxième mois du printemps et dans le dernier mois de l’année ; quant aux dieux du sol cantonaux qui relevaient du peuple, chacun d’eux devait recevoir des sacrifices aux frais privés de la population (15).

Ces textes •⁴⁴² nous apprennent que, de même que dans l’arrondissement de l’époque des *Tcheou*, c’était dans la sous-préfecture que, à l’époque des *Han*, le sacrifice au dieu du sol devenait un culte officiel qui se faisait aux frais de l’État ; pour les dieux du sol cantonaux, il devait être subvenu aux offrandes par les ressources privées des habitants. En outre, nous voyons par le second de ces textes que, dans la sous-préfecture, le dieu du sol se doublait d’un acolyte, le dieu des moissons (16), qui le complétait ; nous retrouverons ce second personnage auprès des dieux du sol de rang supérieur ; il n’est d’ailleurs que leur reflet et n’a pas d’histoire propre ; toutes les fois qu’il apparaît, ses destinées sont celles mêmes du dieu du sol.

Au-dessus de l’arrondissement, la dynastie *Tcheou* ne reconnaissait que les royaumes féodaux ; plus haut encore, les neuf provinces. Pour les royaumes féodaux, c’était le fonctionnaire appelé le *siao sseu t’ou* qui, au moment où le Fils du Ciel instituait une principauté, allait y installer •⁴⁴³ un dieu du sol et un dieu des moissons (17). Pour chacune des neuf provinces, c’était le *ta sseu t’ou* qui

« y établissait les talus des autels de son dieu du sol et de son dieu des moissons ; il y plantait un arbre pour être le seigneur des champs, et, dans chaque province, il se servait pour cela de l’arbre

auquel ce pays était favorable ; c'est du nom de cet arbre qu'on appelait ce dieu du sol et ce pays (18).

Sous les *Han*, nous trouvons au-dessus de la sous-préfecture, la commanderie administrée par un gouverneur. Chaque commanderie, de même que chaque sous-préfecture, avait son dieu du sol et son dieu des moissons. En outre, les *Han* orientaux instituèrent une division en douze provinces, mais ces provinces n'étaient pas, comme celles des *Tcheou*, de véritables entités territoriales ; chacune d'elles constituait simplement le ressort dans l'étendue duquel s'exerçait le pouvoir de contrôle d'un fonctionnaire appelé le punisseur ; ce fonctionnaire représentait en réalité les délégués militaires de l'antiquité qui venaient inspecter les diverses parties de l'empire à la tête d'une armée ; or une armée en campagne, comme nous le verrons plus loin, emportait avec elle son dieu du sol, mais il est évident qu'elle n'aurait eu que faire d'un dieu des moissons puisque son séjour dans une région était nécessairement trop bref pour qu'elle pût semer et moissonner. Ces explications nous permettent de comprendre le passage suivant du *Heou Han* chou :

« Dans les commanderies •⁴⁴⁴ et dans les sous-préfectures on établit des dieux du sol et des moissons ; c'était (dans la commanderie) le gouverneur, et (dans la sous-préfecture) le sous-préfet (19) qui présidaient aux sacrifices ; les victimes qu'on offrait étaient un mouton et un porc ; cependant, dans le territoire administré par un chef de *tcheou* (c'est-à-dire par un des fonctionnaires chargés du pouvoir de contrôle sur l'une des douze provinces), il y avait un dieu du sol, mais il n'y avait pas de dieu des moissons ; cela vient de ce que le chef de *tcheou* était un délégué officiel ; or, dans l'antiquité, lorsqu'une armée se mettait en route pour faire œuvre de pacification, elle emportait bien avec elle la tablette du dieu du sol, mais elle n'emportait pas le dieu des moissons (20).

Si la Chine de l'époque des *Han* avait été semblable à la Chine d'aujourd'hui, il n'y aurait plus eu au-dessus des gouverneurs de commanderie que l'empereur, maître suprême du monde. Mais les *Han* avaient institué une sorte de demi-féodalité en érigeant un certain nombre de territoires en royaumes qui étaient dévolus, à de rares exceptions près, à des membres de la famille impériale. Un roi-vassal n'était pas, comme le gouverneur de commanderie, un simple fonctionnaire révocable à merci ; il exerçait dans son domaine une quasi-souveraineté et le pouvoir qu'il détenait était héréditaire. C'est pour cette raison que, tant chez le roi-vassal que chez le Fils du Ciel, les dieux du sol et des moissons se présentent sous une forme particulière, forme qui existait •⁴⁴⁵ d'ailleurs déjà dans la féodalité complète de l'époque des *Tcheou*, lorsque le Fils du Ciel était entouré de toutes parts par des principautés dont il n'était que le suzerain. Ce que nous allons dire s'applique donc aussi bien au roi et aux seigneurs des *Tcheou* qu'à l'empereur et aux rois-vassaux des *Han* et des dynasties qui, jusqu'aux *T'ang*, adoptèrent le même système que les *Han*.

• Pour l'époque des Tcheou, nous lisons dans le chapitre *Tsi fa* du *Li ki* :

« Le dieu du sol que le roi établissait pour le bénéfice de la multitude du peuple se nommait le grand dieu du sol ; le dieu du sol que le roi établissait pour son bénéfice propre se nommait le dieu du sol royal. — Le dieu du sol qu'un seigneur établissait pour le bien du peuple se nommait le dieu du sol régional ; le dieu du sol qu'il établissait pour son propre bénéfice se nommait le dieu du sol seigneurial. — Quant aux grands officiers et aux magistrats de grade inférieur, les dieux du sol qu'ils établissaient dans une communauté organisée se nommaient les dieux du sol officiels (21).

A l'époque des *Han*, le *Tou touan* de *Ts'ai Yong* (133-192 p.C.) nous fournit des renseignements concordants :

« Le dieu du sol qui était associé au temple ancestral à la cour du Fils du Ciel se nommait le grand dieu du sol ; c'était le dieu du sol que le Fils du Ciel établissait pour le bénéfice de la multitude du peuple. Le dieu du sol appartenant en propre au Fils du Ciel se nommait le dieu du sol royal, ou aussi le dieu du sol impérial ; dans l'antiquité, celui qui était investi du mandat souverain, l'emportait quand il •⁴⁴⁶ partait en guerre, et c'est auprès de lui qu'il infligeait les punitions . Le *Chang chou* dit en effet : « Ceux qui obéiront à mes ordres, je les récompenserai devant l'ancêtre ; ceux qui n'obéiront pas à mes ordres, je les châtierai devant le dieu du sol. » — Le dieu du sol qu'un seigneur établissait pour le bénéfice du peuple se nommait le dieu du sol régional ; le dieu du sol appartenant en propre à un seigneur se nommait le dieu du sol seigneurial. — Quant aux grands officiers et aux magistrats de grade inférieur, les dieux du sol qu'ils établissaient dans une communauté organisée se nommaient dieux du sol officiels. Les grands officiers n'avaient pas le droit d'établir de leur propre autorité un dieu du sol ; mais ils le faisaient en communauté avec les habitants. — Quant au peuple, [c'était pour chaque groupe comprenant vingt-cinq familles] ou davantage qu'on établissait un dieu du sol ; c'est maintenant ce qu'on appelle les dieux du sol cantonaux.

De ces deux textes, celui du *Tsi fa* et celui du *Tou touan*, il résulte que, tandis que les dieux du sol cantonaux étaient institués par le peuple, et que les dieux du sol officiels •⁴⁴⁷ étaient établis par des fonctionnaires au nom de la communauté politique qu'ils administraient, les dieux du sol des souverains tels que le Fils du Ciel ou les seigneurs étaient établis par ceux-ci de leur autorité propre, et non par une délégation du peuple ; en outre, ces dieux du sol étaient au nombre de deux pour chaque souverain : l'un d'eux, qui était appelé le « grand dieu du sol » pour tout l'empire, ou le « dieu du sol régional » pour une principauté, avait son autel dans le palais où il faisait

vis-à-vis au temple ancestral (22) ; le second, qui était appelé « dieu du sol royal » ou « impérial » lorsqu'il s'agissait du Fils du Ciel, et « dieu du sol seigneurial » lorsqu'il s'agissait d'un seigneur, avait son autel dans le champ sacré (23) où le souverain pratiquait lui-même la cérémonie du labourage afin de produire le millet destiné aux offrandes dans le temple ancestral. La distinction entre ces deux dieux du sol n'est pas très aisée à faire, puisque l'un et l'autre présidaient en définitive à la même étendue de territoire (24) ; il semble qu'on puisse l'expliquer de la manière ^{•448} suivante : dans la souveraineté, il y a deux termes, le prince et le peuple qui sont aussi essentiels l'un que l'autre ; si on implore le dieu du sol pour le peuple, ce sera sur l'autel du grand dieu du sol, et, ce qu'on lui demandera, c'est de faire du bien au peuple en favorisant l'agriculture ; si on invoque le dieu du sol pour le prince, ce sera sur l'autel du dieu du sol royal ou seigneurial, et, ce qu'on attend de lui, c'est qu'il assure la prospérité de la maison régnante en maintenant son autorité. Le texte cité plus haut du *Tou touan* nous donne une indication intéressante en nous apprenant que c'était ce dieu personnel au souverain, et non le grand dieu du sol, qui était emporté lors des expéditions militaires pour présider aux châtiments ; le droit de punir est en effet une manifestation essentielle de l'autorité suprême.

Ce qui montre bien que le grand dieu du sol avait pour rôle principal de veiller à l'agriculture, c'est qu'on lui adjoignait le dieu des moissons ; le dieu du sol personnel au Fils du Ciel n'avait pas besoin de cet acolyte puisqu'il symbolisait avant tout le prestige redoutable du souverain (25).

^{•449} En résumé, dès les premiers temps historiques, nous trouvons établie toute une hiérarchie de dieux du sol. Dans l'habitation familiale, l'orifice central, sans être appelé un dieu du sol, n'en diffère cependant point en nature. Dans le canton, le dieu du sol cantonal est une divinité au culte de laquelle le peuple subvient par ses propres moyens. Le dieu du sol familial et le dieu du sol cantonal sont aujourd'hui devenus les dieux appelés *t'ou ti*. Au-dessus de ces génies tutélaires familiaux et communaux, il y a la série des dieux du sol officiels qui se complètent par l'adjonction du dieu des moissons ; ce sont les fonctionnaires (sous-préfets ou gouverneurs) qui président au culte qu'on leur rend. Enfin une troisième catégorie de dieux du sol est formée par les dieux du sol du Fils du Ciel et des seigneurs ; ces dieux du sol offrent la particularité de se dédoubler pour ^{•450} s'accorder avec le double aspect de la souveraineté qui peut être considérée soit du côté du peuple, soit du côté du prince.

II

L'autel du dieu du sol

L'emplacement d'un dieu du sol était marqué par un autel en terre, et le mot *chö*, qui désigne proprement le dieu du sol, s'applique, dans de nombreux textes, à l'autel qui le symbolise. Cet autel en effet était, à vrai dire, un tumulus qui représentait tout le sol environnant ; ainsi que le disent à satiété les commentateurs, le sol tout entier étant divin, on devrait lui sacrifier en tous lieux ; mais, comme cela est impossible, on choisit certains endroits où on élève un amas de terre pour concentrer en lui toutes les énergies latentes de la périphérie. Telle est l'origine de l'autel du dieu du sol (26).

Dans les plus anciens textes, cet autel est appelé le grand tumulus. Lorsque le roi *Wou* partit en guerre contre le tyran qui fut le dernier souverain de la dynastie *Yin*, il fit au préalable « le sacrifice *lei* à l'Empereur d'en haut et le sacrifice *yi* au grand tumulus (27) », c'est-à-dire qu'il sacrifia au Ciel et à la Terre. Dans une ode du Livre des vers où est décrite la fondation d'une ville par un ancêtre de la ^{•451} dynastie *Tcheou*, l'ancien duc *T'an fou*, il nous est dit que

« on éleva le grand tumulus auprès duquel doivent prendre leur point de départ tous les grands mouvements d'hommes (28).

Nous verrons en effet que les expéditions militaires sont toujours annoncées auprès de l'autel du dieu du sol.

• A l'époque des *Han*, le grand dieu du sol, c'est-à-dire celui qui était placé dans le palais impérial, avait un autel rectangulaire qui mesurait 50 pieds de côté ; chacune des quatre faces était faite avec de la terre ayant la couleur correspondant à une des directions de l'espace, vert pour l'Est, rouge pour le Sud, blanc pour l'Ouest, noir pour le Nord ; au sommet de l'autel, la terre était jaune (29). Chez un ^{•452} seigneur, l'autel du dieu du sol régional avait 25 pieds de côté ; il était tout entier constitué avec de la terre d'une seule couleur, à savoir la couleur correspondant à la direction de l'espace dans laquelle se trouvait le fief.

La raison qui faisait employer des terres de cinq couleurs pour l'autel du grand dieu du sol régional, se trouve dans les rites par lesquels on procédait à l'investiture. *Tch'ou Chao-souen*, qui vivait au premier siècle avant notre ère, nous dit, dans une de ses additions aux *Mémoires historiques* de *Sseu-ma Ts'ien* :

« Lorsque les rois-vassaux étaient pour la première fois investis de leurs fiefs, il recevaient nécessairement une motte de terre prise à l'autel du dieu du sol du Fils du Ciel ; ils la rapportaient (dans leur

fief) et l'établissaient comme leur dieu du sol régional ; ils lui sacrifiaient aux saisons de l'année.

Le *Tch'ouen ts'ieou ta tchouan* (30) dit :

Dans le royaume du Fils du Ciel, il y a l'autel du grand dieu du sol ; il est vert à l'Est ; rouge, au Sud ; blanc, à l'Ouest ; noir, au Nord ; jaune, à la partie supérieure. C'est pourquoi, lorsqu'on voulait conférer un fief dans la région orientale, on prenait de la terre verte ; dans la région méridionale, de la terre rouge ; dans la région, occidentale, de la terre blanche ; dans la région septentrionale, de la terre noire ; dans la région supérieure, de la terre jaune (31). Pour chaque (roi auquel on conférait l'investiture), on prenait l'objet (c. à. d. la motte de terre) de la couleur appropriée ; on l'enveloppait dans des herbes *mao* blanches et on la lui conférait pour qu'il en fit son dieu du sol. Voilà en quoi consistait le fait de recevoir du Fils du Ciel •₄₅₃ l'investiture. Cette (motte de terre) constituait le maître du soi ; ce maître du sol était établi comme dieu du sol et on lui rendait un culte (32). »

Sseu-ma Ts'ien nous a conservé le texte original des brevets d'investiture de trois fils de l'empereur *Wou* qui furent tous trois nommés rois le 12 Juin 117 av. J.-C. ; pour le premier, qui recevait le fief de *Ts'i*, le brevet commence par ces mots :

« Or, en la sixième année (yuan cheou), le quatrième mois, le jour *yi-sseu*, l'empereur charge le *yu che ta fou (Tchang) T'ang* de conférer dans le temple ancestral le titre de roi de *Ts'i* au fils dont le nom personnel est *Hong*, et il lui adresse ces paroles : Oh ! mon jeune fils *Hong*, recevez ce dieu du sol vert. Moi, continuant la conduite de mon aïeul et de mon père défunt, et tenant compte des exemples de l'antiquité, j'institue pour vous une maison royale et je vous donne un fief dans le territoire oriental (33).

Ce début est le même dans les deux autres •₄₅₄ brevets, à cette différence près que le second roi reçoit un dieu du sol noir parce que son fief est dans le Nord, et que le troisième roi reçoit un dieu du sol rouge parce que son fief est dans le Sud. Comme on le voit, ces documents officiels confirment exactement ce que nous avons appris au sujet de l'investiture par le moyen d'une motte de terre d'une couleur déterminée qui devenait le dieu du sol du nouveau seigneur.

• En ce qui concerne l'époque des *Han* orientaux, le *Tou touan* de *Ts'ai Yong* dit :

« Pour le dieu du sol du Fils du Ciel, on fait un autel avec des terres des cinq couleurs. Quand les fils d'empereur étaient nommés rois, ils recevaient une motte de terre qui était prise à l'autel du dieu du sol du Fils du Ciel et qui était de la couleur appropriée à la direction de l'espace où était leur fief. Ceux qui étaient à l'Est recevaient donc une motte de terre verte ; ceux qui étaient au Sud

recevaient une motte de terre rouge, et, de même, les autres recevaient une motte de terre de la couleur appropriée à la situation (de leur fief). On enveloppait cette motte avec des herbes *mao* blanches et on la leur donnait. Chacun d'eux emportait dans son royaume cette motte de terre d'une couleur appropriée à la direction de l'espace où il se trouvait et en faisait son dieu du sol. C'est pour quoi on appelait (cette cérémonie d'investiture) : donner la motte de terre enveloppée d'herbes *mao*. A partir du moment où la dynastie *Han* eut pris le pouvoir, lorsque c'étaient des fils d'empereur qui étaient nommés rois, ils obtenaient cette terre enveloppée d'herbes *mao* ; mais, quant aux ministres glorieux et aux seigneurs secondaires (34) ayant un autre nom •₄₅₅ de famille que les *Han*, on se bornait à leur assigner un certain nombre de foyers, et un chiffre de taxes formant leur revenu ; ils ne recevaient pas de terre enveloppée d'herbes *mao* et n'élevaient pas non plus d'autel à un dieu du sol (35). »

Comme on le voit, le privilège de recevoir une parcelle du dieu du sol impérial pour en faire un dieu du sol régional n'appartenait qu'aux fils d'empereur ; les autres seigneurs, qu'on pouvait créer en-dehors des membres de la famille impériale ne jouissaient pas de ce droit (36).

La même façon de procéder était encore en usage au temps des Souei (580-618) :

« Pour les rois, pour les nobles des cinq catégories fondateurs du royaume, ainsi que pour les barons de district, on leur conférait avec respect l'investiture en prenant sur l'autel du dieu du sol une motte de terre appropriée à la direction de l'espace où se trouvait leur fief ; on enveloppait cette motte de terre dans des •₄₅₆ herbes *mao* blanches ; on la mettait dans une boîte verte d'une contenance cubique de cinq pouces de côté qu'on lutait avec un ciment vert ; puis on remettait cela (au nouveau seigneur) pour qu'il en fit son dieu du sol (37). »

• La cérémonie de l'investiture par les mottes de terre de diverses couleurs prises à l'autel du dieu du sol remonte-t-elle à une haute antiquité ? Le livre appelé le *Tcheou chou* nous suggérerait une réponse affirmative ; dans cet ouvrage, en effet, nous trouvons un chapitre relatif à la fondation de la ville de *Lo* par le duc de *Tcheou* antérieurement à l'an 1000 avant notre ère ; il y est dit :

• « Les fonctionnaires chargés d'élever le tertre firent l'autel du dieu du sol avec ses talus et les seigneurs reçurent leurs mandats des *Tcheou*. Alors donc on établit le grand autel du dieu du sol au milieu du royaume ; ses talus étaient faits à l'Est en terre verte, au Sud en terre rouge, à l'Ouest en terre blanche, au Nord en terre noire. Le centre était saupoudré de terre jaune. Pour donner l'investiture à un seigneur, on enlevait une motte de terre en faisant

un trou dans celle des faces de l'autel qui correspondait à la situation de son fief ; on répandait de la terre jaune sur cette motte qu'on enveloppait ensuite dans des herbes *mao* blanches ; on considérait cela comme l'investiture du fief par le dieu du sol et c'est pourquoi on appelait cette cérémonie : recevoir •₄₅₇ les divers territoires de la part de la maison des Tcheou (38). »

Rien n'est moins assuré cependant que l'antiquité de ce texte ; bien que le *Tcheou chou* contienne divers fragments qui sont très archaïques, il est loin d'avoir une valeur uniforme et on ne saurait attribuer à tous les documents qu'il contient une égale importance.

Mais nous possédons un autre témoignage qui tendrait à faire croire que ces rites de l'investiture sont fort anciens. Nous rencontrons en effet, dans le chapitre du *Chou king* intitulé le Tribut de *Yu*, une phrase où il est dit que la province de *Siu*, (le Sud du *Chan-tong* et le Nord du *Kiang-sou* et du *Ngan-houei*) livre en tribut des terres des cinq couleurs.

A ce propos, le commentaire attribué à *K'ong Ngan-kouo* ajoute : « Le roi élevait un tumulus en terres de cinq couleurs qui constituait son dieu du sol. Quand il conférait l'investiture à des seigneurs, il détachait pour chacun d'eux une motte de terre sur la face du tumulus correspondant à sa situation et la lui donnait pour qu'il en fit son propre dieu du sol, On répandait de la terre jaune sur cette motte et on l'enveloppait dans des herbes blanches. Les herbes comportaient •₄₅₈ l'idée de pureté ; le jaune comportait l'idée que le roi couvre les quatre régions de l'espace. »

Il ne paraît guère possible de contester la légitimité de cette glose, car elle explique fort bien pourquoi une province envoyait en tribut au Fils du Ciel des terres des cinq couleurs ; il fallait que ces terres fussent destinées à un certain usage et cet usage nous le trouvons précisément dans la construction de l'autel du dieu du sol. Mais à quelle époque convient-il de reporter la rédaction du Tribut de *Yu* ? Cette question est grave et on ne saurait la résoudre autrement que par des conjectures plus ou moins plausibles ; dans le Tribut de *Yu*, les routes suivies par les porteurs de tribut convergent toutes vers un point qui doit se trouver dans le Sud du *Chan-si* ; or précisément la tradition fixe à *Ngan yi*, dans le Sud du *Chan-si*, la capitale de l'empereur *Yu* ; d'autre part, la personnalité de *Yu* est tellement embuée de légende qu'on ne saurait la considérer comme historique et, d'ailleurs, elle ne se rattache au texte du Tribut de *Yu* que par un lien tout artificiel. Mais, si nous ne voulons pas remonter jusqu'au temps mythique de *Yu* le grand, nous ne trouvons qu'un moment où la capitale ait pu occuper l'emplacement que nous suggère le Tribut de *Yu* ; c'est l'époque intermédiaire entre l'année 842 av. J.-C., où le roi *Li*, de la dynastie *Tcheou*, fut chassé par les barbares de la région où est aujourd'hui *Si-ngan fou*, et l'année 770 av. J.-C. où le roi P'ing établit sa capitale dans l'endroit qui est maintenant *Ho-nan fou*. • Il semble bien, quoique les textes historiques ne soient guère explicites, que les *Tcheou* aient résidé entre 842 et 770 dans le Sud du *Chan-si* ; ce serait alors qu'aurait •₄₅₉

été dressé le tableau administratif qui devint plus tard la première partie du chapitre du *Chou king* intitulé le Tribut de *Yu*. Si on adopte cette manière de voir, le texte du Tribut de *Yu* où il est question des terres des cinq couleurs nous permettrait d'admettre que le rite de l'investiture tel qu'il était pratiqué sous les *Han* existait déjà dès l'an 800 av. J. -C.

Aussi bien ce rite doit-il être en effet fort ancien puisque le caractère même qui désigne l'investiture en est le symbole. Le mot [], comme l'explique le dictionnaire *Chouo wen*, est composé par l'association de trois images élémentaires qui sont 1° la terre surmontée de 2° la pousse d'herbe devenue elle-même, dans la forme moderne du caractère, semblable au signe de la terre, 3° la mesure appelée « pouce ». Ce dernier élément donne l'idée de mesure d'une manière générale et exprime le fait que les fiefs concédés par le Fils du Ciel avaient des dimensions déterminées d'après la dignité du feudataire ; le signe de la terre donne à entendre que l'investiture se faisait par le moyen d'une motte de terre ; enfin le signe de la végétation comporte l'idée que le nouveau seigneur recevait en don non seulement le sol, mais aussi ses productions. Ce caractère chinois exprime donc parfaitement comment se faisait l'investiture ; il exprimerait aussi bien l'investiture telle qu'elle se pratiquait dans notre Moyen-âge « per herbam et terram », ou « per ramum et cespitem », car ici nous découvrons un merveilleux accord entre les rites de l'Extrême-Orient et ceux de l'Occident.

III

L'autel du dieu du sol

L'autel du dieu du sol doit être à ciel ouvert ; en effet, ce dieu ne peut vivre que s'il est en contact avec les influences atmosphériques ; si on l'enferme, il s'étiole et •₄₆₀ dépérit comme une plante qu'on prive de lumière et de pluie. Lorsque, en l'an 26 ap. J. -C.,

« on établit l'autel des grands dieux du sol et des moissons à *Lo yang*, on ne le recouvrit point d'une construction ; il y avait simplement un mur d'enceinte avec des portes (39). »

• Telle étant la condition nécessaire de la vitalité d'un dieu du sol, il est évident que, si on désire rendre impuissant l'un d'eux, on n'aura qu'à élever un bâtiment qui le recouvre. Lorsque *T'ang* le vainqueur eut fondé la dynastie des *Chang* ou des *Yin*, il voulut, pour extirper jusque dans ses racines la dynastie *Hia* qu'il avait vaincue, ôter son dieu du sol ; mais il ne le put pas (40). Il eut alors recours à un artifice : il l'enferma dans une maison (41).

En lisant ce récit, on ne peut s'empêcher de se rappeler l'anecdote que nous conte Tite-Live à propos du dieu Terme que Tarquin le superbe ne put déplacer ; dans l'un et l'autre cas, il y a probablement le souvenir d'une divinité entourée par la vénération populaire d'une protection si efficace qu'on n'osait y toucher. Les Chinois cependant ont interprété le fait d'une autre manière ; suivant eux, *T'ang* le vainqueur conserva le dieu du sol des *Hia* afin qu'il fût un perpétuel avertissement à la dynastie nouvelle. Quelque artificielle que nous paraisse cette explication, elle fit fortune ; plus tard, •₄₆₁ lorsque le fondateur de la dynastie *Tcheou* eut à son tour triomphé des *Yin*, il conserva leur dieu du sol pour en faire un « dieu du sol avertisseur ». Mais, comme autrefois *T'ang* le vainqueur en avait usé à l'égard du dieu du sol des *Hia*, il éleva une maison au-dessus du dieu du sol de *Po*, c'est-à-dire de la dynastie *Yin* dont la capitale s'était autrefois trouvée à *Po* ; il perça une fenêtre dans le mur septentrional du bâtiment pour que seule pût y pénétrer l'influence du principe yin, principe d'obscurité et de mort.

« Chez le Fils du Ciel, lisons-nous dans le chapitre *Kiao t'o cheng*, du *Li ki*, l'autel du grand dieu du sol doit nécessairement être exposé au givre et à la rosée, au vent et à la pluie pour être en communication avec les influences du ciel et de la terre. C'est pourquoi le dieu du sol d'une dynastie vaincue est recouvert d'un bâtiment ; de cette façon, il ne reçoit plus l'action du *yang* céleste. Pour le dieu du sol de *Po*, on a ménagé une fenêtre au Nord, afin que le principe *yin* l'éclaire (42).

Le culte rendu au dieu du sol de la dynastie déchue des *Yin* était incorporé dans le rituel officiel. C'étaient les « invocateurs funèbres » qui « étaient chargés des prières et invocations adressées aux dieux du sol et des moissons du royaume qui avait été vaincu (43) » ; dans ces cérémonies, la divinité devait être représentée par un personnage qui jouait le même rôle que le représentant du mort dans les sacrifices aux défunts ; ce rôle était rempli⁴⁶² par un fonctionnaire appelé le *che che* qui était préposé aux châtiments, et qui, de même d'ailleurs que l'invocateur funèbre, suggérait par sa présence l'idée de mort (44).

Les règlements des *Tcheou* stipulaient encore que « toutes les fois que des contestations s'élèveraient à propos des rapports sexuels entre l'homme et la femme, l'entremetteur officiel en prendrait connaissance auprès de l'autel du dieu du sol du royaume qui a été vaincu (45). » Ce sont là en effet des choses qui doivent rester cachées et c'est pourquoi elles se débattent dans l'endroit même où prédomine l'influence obscure du principe *yin*.

Ce dieu du sol de l'antique dynastie *Yin* n'était pas seulement conservé à la cour des Fils du Ciel de la dynastie *Tcheou* pour servir de perpétuel avertissement. Le souverain, par une cérémonie vraisemblablement analogue à celle du don de la motte de terre qui symbolisait l'investiture, en avait aussi fait part à des seigneurs. C'est ce qui résulte du passage suivant du *Tou touan* de *Ts'ai Yong* (46) :

« Pour ce qui est du dieu du sol de la dynastie vaincue, dans l'antiquité le Fils du Ciel avait aussi pris le dieu du sol de la dynastie vaincue pour en donner des morceaux aux seigneurs afin que ceux-ci en fissent des dieux du sol qui les avertissent de se tenir sur leurs gardes. On emmurait (ces dieux du sol de la dynastie vaincue) ; on recouvrait leur sommet afin qu'ils ne pussent pas communiquer avec le ciel ; on mettait⁴⁶³ une palissade à leur base afin qu'ils ne pussent pas communiquer avec la terre ; ils se trouvaient ainsi isolés du ciel et de la terre ; ils faisaient face au Nord et étaient tournés vers le principe *yin* pour bien montrer qu'ils étaient morts

En 491 av. J.-C., ce dieu du sol de l'antique dynastie *Yin* existait toujours à la cour des princes de *Lou*. Le *Tch'ouen ts'ieou* nous apprend en effet que, à cette date, le dieu du sol de *Po* fut incendié. Ce fait prouve d'ailleurs qu'il était dans une maison, car s'il eût été un simple autel de terre en plein air, il n'aurait pu être incendié. C'est ce qu'explique le commentaire de *Kong yang* en disant :

« Pourquoi est-il question dans ce texte d'incendie ? c'est parce que sans doute on recouvrait (d'une construction) le dieu du sol de la dynastie vaincue. On couvrait son sommet et on entourait sa base d'une palissade (47). »

Le commentaire de *Kou-leang* à ce même passage est ainsi conçu :

« Le dieu du sol de la dynastie vaincue servait d'écran au temple ancestral ; c'était pour qu'il fût un aver tissement. Si on enfermait dans un bâtiment le dieu du sol de la dynastie vaincue, c'était pour qu'il ne pût pas communiquer avec les régions supérieures (48). »

Nous apprenons par ce dernier texte que le bâtiment enfermant le dieu du sol de la dynastie vaincue devait être auprès du temple ancestral devant lequel il formait comme [•]₄₆₄ un écran. Nous pouvons dès lors comprendre l'expression dont se sert en 660 av. J.-C. un devin qui, voulant prédire la grandeur future de la famille *Ki* dans le pays de *Lou*, dit que son représentant se tiendra à la droite du duc, entre les deux dieux du sol (49). Ces deux dieux du sol sont celui de la dynastie régnante et celui de la dynastie vaincue entre lesquels se tenait le souverain quand il donnait audience dans la salle devant laquelle était, d'un côté le temple ancestral, et, de l'autre, l'autel du grand dieu du sol.

A vrai dire, l'existence d'un dieu du sol de *Po* dans les royaumes féodaux de l'époque des *Tcheou* ne nous est formellement attestée que pour la principauté de *Lou* par l'incendie de l'année 491 av. J.-C., et pour la principauté de *Song* où un mauvais présage se manifesta en 543 av. J.-C. sur l'autel du dieu du sol de *Po* (50). Ces deux principautés peuvent d'ailleurs être considérées comme se trouvant dans des conditions exceptionnelles : les princes de *Lou*, à cause des mérites du duc de *Tcheou*, leur progéniteur, jouissaient de certains privilèges réservés au Fils du Ciel (51) ; quant aux princes de *Song*, représentants officiels de l'ancienne dynastie *Yin*, ils pouvaient, à ce titre, avoir conservé le dieu du sol de leurs ancêtres ; on pourrait donc comprendre que, soit dans le pays de *Lou*, soit dans le pays de *Song*, il y ait eu, pour des raisons spéciales, un dieu du sol de *Po*, sans qu'il en fût de même dans les autres principautés. L'avis qui a prévalu chez les érudits chinois est cependant qu'il s'agit là d'une règle générale et que le dieu du sol de la dynastie vaincue existait aussi bien chez les seigneurs que chez le [•]₄₆₅ Fils du Ciel. Le *Po hou t'ong* se demande

« pourquoi il devait nécessairement y avoir chez le roi *et chez les seigneurs* un dieu du sol avertisseur ; c'était, dit-il, pour montrer les causes du salut et de la ruine ; cela faisait voir que ceux qui agissent bien réussissent, que ceux qui agissent mal se perdent (52).

Le *T'ong tien* (53) affirme d'autre part que le roi avait trois dieux du sol qui étaient le grand dieu du sol ; le dieu du sol royal et le dieu du sol du royaume vaincu qui n'est autre que le dieu du sol de *Po*. De même, les seigneurs avaient trois dieux du sol qui étaient le dieu du sol régional, le dieu du sol seigneurial et le dieu du sol de *Po*.

La coutume de maintenir, à côté du grand dieu du sol, le dieu du sol de la dynastie vaincue, ne paraît pas avoir persisté plus tard que les *Tcheou* ; aucun texte ne permet de croire qu'elle fût en vigueur sous les *Han*. Le souvenir cependant ne s'en était pas perdu, et, l'an 6 de notre ère, on proposa à l'usurpateur *Wang Mang* de la faire revivre :

« Dans l'antiquité, lui disait-on, lorsqu'une maison régnante s'était révoltée (contre les ordres du Ciel) et qu'on l'avait exterminée,... on emmurait des quatre côtés son dieu du sol dont on recouvrait le sommet et dont on entourait la base d'une palissade pour montrer qu'il ne pouvait plus communiquer (avec le ciel et la terre) ; on distribuait des morceaux de ce dieu du sol aux seigneurs pour que, toutes les fois qu'ils sortaient, ils le vissent et que ce leur fût un avertissement manifeste... Maintenant, pour ce qui est du dieu du sol de *Lieou Tch'ong* (membre de la famille des •₄₆₆ *Han*, qui avait voulu résister à l'usurpation de *Wang Mang*), il faut, comme cela a été fait autrefois pour le dieu du sol de *Po*, en donner (des mottes) aux seigneurs pour qu'ils soient éternellement sur leurs gardes (54). »

IV

L'arbre du dieu du sol

Le culte du dieu du sol n'exigeait pas seulement la présence d'un autel en terre ; il lui fallait aussi un arbre. C'est ce qu'a démontré fort savamment vers l'an 500 de notre ère un certain *Lieou Fang* (55) dans une requête officielle pour demander qu'on plantât des arbres sur les autels des dieux du sol et des moissons. Sans doute le fait même que cette requête ait dû être présentée prouve que la règle était parfois négligée ; il n'en est pas moins vrai que *Lieou Fang* avait raison et que la présence d'un arbre était autrefois constante dans les endroits où on sacrifiait à un dieu du sol.

• Le dictionnaire *Chouo wen* mentionne une ancienne graphie du caractère *chö* qui, à droite du signe de la divinité, comportait le signe de l'arbre placé au-dessus de celui de la terre. Le dieu du sol était ainsi représenté par le sol et par l'arbre conçus comme divins. Ce même dictionnaire, dans sa définition du caractère *chö*, nous informe d'ailleurs que « pour chaque dieu du sol, on plantait l'arbre auquel le terrain était favorable. » Cette dernière phrase •⁴⁶⁷ paraît avoir été inspirée à l'auteur du *Chouo wen* par le passage du *Tcheou li* où il est dit que le *ta sseu t'ou a*, parmi ses attributions, celle « d'établir les talus (56) des dieux du sol et des moissons et de planter là des arbres pour être les maîtres des champs ; pour chaque (dieu du sol) il emploie l'arbre auquel le pays est favorable et c'est de cet arbre que le dieu du sol et le pays lui-même tirent leur nom (57). »

Un fragment, qui appartenait au cycle des documents historiques d'où est sorti le *Chou king* (58) et qui nous a été conservé par une citation du *Po hou t'ong* (59), précise la distribution géographique des arbres jouant le rôle de dieu du sol :

« Le grand dieu du sol était un pin ; les dieux du sol de l'Est étaient des thuyas ; les dieux du sol du Sud étaient des catalpas ; les dieux du sol de l'Ouest étaient des châtaigniers ; les dieux du sol du Nord étaient des acacias (60). »

Un passage du *Louen yu* paraît signifier que, sous les •⁴⁶⁸ *Hia*, le grand dieu du sol était un pin ; sous les *Yin*, un thuya ; sous les *Tcheou*, un châtaignier (61). Mais cette interprétation du texte est controversée.

De nombreux témoignages nous attestent la présence effective d'un arbre dans tout endroit où il y avait un dieu du sol : *Tchouang tseu* parle d'un chêne qui, parce qu'on n'avait pu employer son bois à aucun usage, avait été conservé et était devenu un dieu du sol (62). — Au dire de *Houai-nan tseu*, l'âme d'un homme qui avait été victime d'un outrage, passa sur le dieu du sol

et en agita les branches (63). *Han Fei tseu* nous a rapporté un entretien du duc *Houan* de *Ts'i* avec son conseiller *Kouan Tchong* ; celui-ci, voulant mettre en garde le prince contre les courtisans qui sont un danger pour l'État parce qu'on ne peut les atteindre sans toucher à la personne sacrée du souverain, se sert de la comparaison suivante : Ce qu'il y a de plus funeste, dit-il, c'est le rat du dieu du sol. Comme le ^{•469}duc *Houan* lui demande ce qu'il entend par là, il ajoute :

« Votre altesse n'a-t-elle pas vu le dieu du sol qu'on a installé ? On a planté un arbre et on a fait un tertre tout autour ; or un rat a creusé l'intérieur et s'est ménagé un trou où il s'est établi ; on ne peut l'enfumer, de crainte de brûler l'arbre ; on ne peut le couvrir d'eau, de crainte que le tertre ne s'éboule ; c'est ainsi que le rat du dieu du sol est imprenable (64).

— En 209 ou 208 av. J.-C., lorsque le fameux *Lieou Pang*, qui devait fonder la dynastie des *Han*, prit la résolution d'entrer en lice pour la conquête de l'empire, il alla prier auprès du dieu du sol de *Fong*, son pays natal, et ce dieu était un ormeau blanc (65). — Au temps de l'empereur *Tchao* (86-74 av. J.-C.),

« à l'endroit où était le dieu du sol régional du roi de *Tch'ang yi*, il y eut un arbre mort qui produisit de nouveau des rameaux et des feuilles (66).

— ^{•470}En l'an 34 av. J.-C., dans la sous-préfecture de *Chan-yang*, à l'endroit où était le dieu du sol du district de *Kao-mao*, le magistrat fit couper un grand acacia ; cette nuit même, l'arbre se dressa de nouveau à son ancienne place (67).

Si nous recherchons quelle est la raison d'être de l'arbre qui se trouvait partout où il y avait un dieu du sol, nous avons d'abord à considérer l'explication que nous fournit le *Po hou t'ong*. D'après ce livre, le dieu du sol était digne de respect et devait être connu comme tel ; il importait donc de le signaler de loin au peuple pour que celui-ci lui témoignât sa vénération ; c'est à quoi servait l'arbre ; mais celui-ci jouait encore un autre rôle ; en effet, il avait été planté au moment où le dieu du sol avait été installé, c'est-à-dire au moment où le royaume avait été constitué ; sa présence rappelait donc l'œuvre glorieuse de la fondation du royaume. A ce double point de vue, soit qu'il signalât l'endroit où était le dieu du sol, soit qu'il commémorât l'origine de la principauté, l'arbre était un simple indicateur (68).

Cette théorie est assurément celle qui fut admise à partir de l'époque des *Han* ; elle se retrouve dans le *T'ong tien* de *Tou Yeou* (69) ; elle nous permet de comprendre pourquoi ^{•471}l'arbre du dieu du sol fut alors considéré comme secondaire, à telles enseignes que, vers 500 p.C., il avait disparu et que *Lieou Fang* fut obligé, comme nous l'avons vu, de demander qu'on le rétablît. Mais, si nous nous reportons aux textes de l'époque des *Tcheou* que nous avons cités plus haut, nous constatons au contraire que, dans la haute antiquité, l'arbre est

chose essentielle sur l'autel du dieu du sol ; bien plus, rien ne le distingue du dieu du sol lui-même ; il est le dieu du sol. N'est-ce pas en effet dans l'endroit où s'élève un arbre de belle venue que sont concentrées toutes les vertus créatrices et nourricières du sol ? cet arbre ne jaillit-il pas du sein de la terre comme la vivante expression de sa fécondité (70) ? La dendrolâtrie est encore aujourd'hui fort répandue dans la Chine du Nord ; à mainte reprise, au cours du voyage que j'ai fait en 1907 dans les provinces de *Chan-tong*, de *Ho-nan*, de *Chàn-si* et de *Chan-si*, j'ai rencontré de grands arbres surchargés de bandes de toile rouge sur lesquelles quelques mots tracés en noir rappelaient la reconnaissance des dévots (71) ; nous voyons maintenant quelle est l'origine lointaine de ces •₄₇₂ pratiques ; elle n'est autre que l'adoration de la puissance du sol qui s'exalte dans le port majestueux de l'arbre.

L'arbre était si bien le symbole de la vitalité du dieu du sol que, sur l'autel du dieu du sol de la dynastie vaincue, on le supprimait pour montrer que le dieu était mort ; c'est d'ailleurs ce qui permettait d'élever une construction au-dessus de cet autel, car il est évident qu'on n'aurait pas pu enfermer un grand arbre dans une maison.

« Si on regarde, dit *Lieou Fang* dans sa requête de 500 environ p.C., les dessins faits par divers auteurs pour illustrer les rites, on verra que, sur les dessins représentant les autels des dieux du sol et des moissons, ils figurent un arbre pour l'un et pour l'autre ; mais, pour l'autel du dieu du sol avertisseur et pour celui du dieu des moissons avertisseur, il n'y a aucun arbre (72).

Comme on le voit, l'autel qui devint, à partir des *Han*, l'élément essentiel dans l'endroit consacré au dieu du sol, n'était à l'origine qu'une esplanade au centre de laquelle s'élevait un arbre et cet arbre était véritablement le dieu du sol. • Cependant, si nous remontons, à des époques, plus reculées encore, il semble qu'on entrevoie un temps où le dieu du sol était, non pas un arbre isolé, mais un bois sacré, *Mo tseu*, qui écrivait vers 400 av. J.-C., nous dit (73) :

« Dans l'antiquité, *Yu (Chouen)* et les saints rois (fondateurs) des trois dynasties *Hia*, *Chang* et *Tcheou*, le jour où ils établirent leur empire et tracèrent le plan de leur capitale, ne manquèrent pas de choisir le tertre principal du royaume pour le •₄₇₃ constituer en temple ancestral et ne manquèrent pas de choisir les arbres à la plus belle frondaison pour en faire le bois sacré.

Le mot dont se sert *Mo tseu* dans cette dernière phrase, désigne un bouquet d'arbres, et, comme il est question ici de l'aménagement d'une capitale où il fallait tout d'abord établir le temple ancestral et le dieu du sol, il est évident que ce bouquet d'arbres n'est autre que le bois sacré représentant le dieu du sol.

Nous arriverons à la même conclusion en étudiant un texte extrêmement ancien où nous trouvons en réalité le premier exemple que nous ayons d'une prière adressée à un dieu du sol. Au temps de *T'ang* le vainqueur, fondateur de

la seconde dynastie (74) « il y eut une grande sécheresse •₄₇₄ produite par le ciel et, pendant cinq années, on ne fit pas de moissons (75). Alors *T'ang* adressa une prière en offrant son corps au bois de *San* et dit :

— Si c'est moi, l'homme unique, qui suis coupable, (la culpabilité) ne s'étend pas à la multitude (76) ; si c'est la multitude qui est coupable, (que cette culpabilité) soit en moi, l'homme unique. Ne permettez pas que, parce que moi, l'homme unique, j'ai manqué d'habileté, l'Empereur d'en haut, les mânes et les dieux ruinent la vie du peuple.

Alors il coupa ses cheveux, rogna ses ongles (77) et offrit son corps en victime ; par ce moyen, il demanda le bonheur à l'Empereur d'en haut. Le peuple en fut très satisfait et la pluie arriva en abondance. »

• Ce texte est éclairci par une citation du *Chou tchouan* •₄₇₅ que fait *K'ong Ying-ta* (574-648) dans son commentaire du *Tso tchouan* (10^e année du duc *Siang*) : « Après que *T'ang* eut vaincu *Kie*, il y eut une grande sécheresse qui dura sept années. Le clerc tira les sorts et dit :

— Il faut adresser une prière en sacrifiant un homme.

T'ang alors se coupa les cheveux et se rogna les ongles et, en se présentant lui-même comme victime, il adressa une prière au dieu du sol du bois de *Sang* ; il y eut aussitôt une grande pluie qui s'étendit sur plusieurs milliers de li (78). »

Il résulte de ce dernier texte que le bois de *Sang* était un dieu du sol ; la prière de *T'ang* le vainqueur nous reporte aux temps très lointains où le dieu du sol était un bois sacré ; à cette divinité redoutable, les augures exigeaient qu'on sacrifiât, pour faire cesser la sécheresse, une victime humaine ; c'est alors que *T'ang*, en vertu de l'antique idée qui veut que le roi expie les fautes de son peuple, s'offrit lui-même par le don de ses cheveux et de ses ongles ; le dieu, touché de tant d'abnégation, fit tomber une abondante pluie. Ainsi le dieu du sol nous apparaît pour la première fois au milieu de la religieuse horreur qui entourait le bois sacré. Mais, plus tard, il ne fut plus représenté que par un arbre unique, et cet arbre lui-même diminua graduellement •₄₇₆ d'importance, au point qu'il ne fut considéré, à partir de l'époque des *Han*, que comme un signal destiné à attirer l'attention des hommes.



Le fût de pierre symbolisant le dieu du sol

En outre de l'arbre et de l'autel, nous avons à tenir compte d'un troisième élément qui est constitué par ce que les Chinois appellent le *tchou*. Ce terme est généralement traduit par le mot « tablette » ; de nos jours, en effet, le tchou est, dans la plupart des cultes Chinois, une tablette en bois sur laquelle on inscrit le nom du dieu. Cette tablette passe actuellement pour être le siège matériel où vient se poser la divinité ; cependant certains rites qui se sont conservés jusqu'à maintenant nous révèlent que la tablette était primitivement autre chose que le siège du dieu : elle en était la vivante image ; dans le culte des ancêtres, une des cérémonies essentielles consiste à ponctuer la tablette, c'est-à-dire à marquer avec des points de sang les endroits de cette tablette où sont censés se trouver les yeux et les oreilles du défunt ; le sang les anime et fait entendre et voir l'âme logée dans la tablette (79) ; ce rite est d'une signification identique à celui par lequel on ouvre les yeux des statues bouddhiques et il prouve, à mon sens, l'identité foncière de la tablette et de la statue. • Il faut donc se représenter la tablette comme étant, à l'origine, soit un poteau de bois, soit un fût de pierre qui jouait le rôle d'une statue rudimentaire. Le dieu du sol, de même que les autres divinités, fut figuré sous cette forme grossière à côté de l'arbre qui était d'abord le dieu lui-même, mais qui fut réduit à n'être plus qu'un indicateur lorsque, par une sorte de transposition, le dieu se trouva résider dans •₄₇₇ le *tchou* qui le représentait. *Tou Yeou* (+ 812 p.C.), parlant des coutumes de l'époque des *Han*, nous dit :

« Pour chacun de ces dieux du sol (ceux du Fils du Ciel et des seigneurs), on plante un arbre afin de signaler l'endroit où il se trouve ; en outre, on fait un *tchou* pour figurer la divinité (80).

Ce *tchou* était un fût de pierre (81), comme nous l'apprennent divers témoignages : *Tcheou Hiuan* (127-200), dans son commentaire du chapitre du *Chou king* appelé la Harangue de *Kan*, après avoir parlé des coupables qu'on mettait à mort devant le *tchou* du dieu du sol, dit :

« Ce tchou était fait en pierre parce que la pierre appartient au genre de la terre.

Ts'ouei Ling-ngen, qui écrivait au commencement du sixième siècle de notre ère, dit dans son *San li yi tsong* :

« Pour le dieu du sol, on se servait de pierre, car la pierre est ce qu'il y a de plus ferme dans le domaine des choses sur lesquelles domine le sol.

Sous les *Wei* orientaux, en l'année 537 p.C.,

« comme on avait transporté dans le grand temple ancestral les tablettes des divinités des sept empereurs, on se disposa à transporter dans le temple du dieu du sol le *tchou* de pierre du grand autel du dieu du sol (82).

•⁴⁷⁸ Les livres anciens ne nous renseignent point sur les dimensions de ce fût de pierre. La première indication que nous rencontrons à ce sujet se trouve dans la délibération de 705 p.C., où on fit la proposition suivante :

« Pour ce qui est du *tchou* du dieu du sol nous proposons que, afin de se conformer au nombre 5 (qui est le nombre correspondant à la terre), il soit long de 5 pieds, et que, afin de se conformer au nombre 2 qui correspond au principe yin, il soit large de 2 pieds ; qu'on en amincisse le sommet pour symboliser la naissance des êtres ; qu'on en rende carrée la base pour symboliser la terre ; qu'on enfouisse la moitié de son corps parce que (pour toute plante) la racine est dans le sol et parce que la partie qui sert de fondement et la partie qui émerge sont égales (83).

Ces dispositions furent adoptées et nous savons qu'elles étaient encore en vigueur sous les *Song* (960-1279) :

« Pour le dieu du sol, le *tchou* était constitué par une pierre, affectant la forme d'une cloche, ayant 5 pieds de longueur et 2 pieds de largeur ; on en amincissait le sommet et on en enfouissait la moitié (84).

VI

Le dieu du sol et les éclipses de soleil

Après avoir déterminé quelles étaient les raisons d'être de l'autel, de l'arbre et du fût de pierre qui se rencontraient •₄₇₉ dans les endroits consacrés au dieu du sol, il nous reste à étudier quelles étaient les attributions de ce dieu.

Tout d'abord, le dieu du sol était adoré parce que le laboureur avait besoin de sa coopération ; le travail du paysan n'a d'autre but que de stimuler la fécondité de la terre ; lorsque le semeur répand son grain, il a confiance dans le génie caché qui le fera germer et multiplier. On adressait donc des prières au dieu du sol pendant le second mois du printemps pour lui demander de favoriser les moissons futures, et pendant le second mois de l'automne pour le remercier de la récolte (85).

Cependant, si le dieu du sol ne manifestait que de cette seule façon sa puissance, il ne se distinguerait en rien de son succédané le dieu des moissons. Pourquoi donc ces deux dieux coexistent-ils ? Le dieu des moissons exprime l'énergie du dieu du sol en tant qu'elle est utile à l'homme par la germination et la croissance des céréales ; mais le dieu du sol ne s'épuise pas dans cet acte ; il exerce une influence infiniment plus complexe et plus générale, car il est une personnification du principe *yin* (86) qui s'oppose au •₄₈₀ principe *yang* comme la terre s'oppose au ciel et l'obscurité à la lumière. Le dieu des moissons n'a qu'une importance secondaire à côté du dieu du sol qui recèle en lui toutes les forces cosmiques d'un des deux grands principes constitutifs de l'univers. Le dieu du sol intervient donc, non seulement dans l'agriculture, mais encore dans certains cas où le principe *yin* est en cause ; telles sont, par exemple, les éclipses de soleil où l'obscurité triomphe de la lumière ; les trop grandes pluies où le principe *yin* est en excès, les sécheresses où il est défaillant.

• A la date de 669 av. J.-C., et à celle de 612 av. J.-C., le *Tch'ouen ts'ieou* mentionne deux éclipses de soleil qui eurent lieu, l'une et l'autre, le premier jour du sixième mois ; il ajoute :

« On battit du tambour et on offrit une victime auprès du dieu du sol (87).

•₄₈₁ Nous pouvons comprendre ce que signifiaient ces cérémonies au moyen d'un certain nombre de textes qui, sans être individuellement aussi explicites que nous pourrions le désirer, ne laissent pas cependant que de s'éclairer les uns les autres.

Le commentaire du *Tch'ouen ts'ieou* attribué à *Kong-yang*, nous dit, à la date de 669 av. J.-C. :

« Lors d'une éclipse de soleil, pourquoi battait-on du tambour et immolait-on une victime auprès du dieu du sol ? c'était pour exiger (88) la bonne conduite du principe *yin*. Avec une corde rouge on entourait le dieu du sol ; suivant les uns, c'était pour user de contrainte envers lui ; suivant les autres, c'était parce que, comme il faisait sombre, on craignait que les hommes ne portassent atteinte (au dieu) ; on l'entourait donc d'une corde.

Ce texte est encore loin d'être clair. Mais *Ho Hieou* (129-182 p.C.), dans ses *Explications et annotations du commentaire de Kong yang*, nous fournit quelques gloses qui sont plus intelligibles (90). Il commence par traiter du rite •₄₈₂ de la corde rouge et des deux interprétations qui en ont été proposées :

« Suivant les uns, c'est pour user de contrainte envers (le dieu du sol) ; ce sens s'accorde avec celui de « exiger » (91). Le dieu du sol préside à la terre ; la lune est l'essence de la terre ; comme elle est suspendue au ciel, si elle vient à faire opposition au soleil, on bat du tambour et on l'attaque ; on use de contrainte à l'égard de ce qui est son principe (à savoir, le dieu du sol) ; (en effet), si on entoure d'une corde rouge (le dieu du sol), c'est afin d'aider le principe yang et de réprimer le principe yin. Suivant d'autres, c'était parce qu'il faisait obscur ; le dieu du sol préside à la terre ; il est digne de respect ; quand la clarté du soleil est supprimée et que le ciel s'est obscurci, il est à craindre que les hommes ne commettent la faute de passer sur (l'autel du dieu du sol) ; c'est pourquoi on l'entoure. Mais cette (seconde) explication est inexacte ; si cependant (le *Kong-yang tchouan*) note les opinions diverses, c'est pour montrer qu'il ne veut pas prendre parti entre des explications différentes. »

Ainsi, d'après *Ho Hieou*, la corde rouge dont on entourait le dieu du sol était destinée à le lier pour l'empêcher de •₄₈₃ nuire et, de même, les tambours qu'on battait étaient le signal de l'attaque qu'on dirigeait contre lui. Mais il reste à expliquer le rite de l'offrande de la victime ; voici l'opinion de *Ho Hieou* à ce sujet :

« Puisqu'il est dit (dans le *Tch'ouen ts'ieou*) d'abord qu'on frappe du tambour et ensuite qu'on immole une victime, c'est la preuve qu'on commence par adresser des reproches au dieu du sol en vertu de l'ordre d'un supérieur (92)), et qu'ensuite on l'accueille avec les rites que doivent employer des sujets et des fils. C'est ainsi qu'on se conforme (à ce qui est convenable).

Le *Po hou t'ong* (1^{er} siècle p.C.) expose une théorie toute semblable :

« Lorsque le soleil est éclipsé on ne manque pas de venir à son secours. Pourquoi cela ? C'est parce que le principe *yin* a empiété sur le principe *yang*. On bat du tambour et on immole une victime auprès du dieu du sol : le dieu du sol préside à toutes les manifestations du *yin* ; si on le lie avec une corde rouge et si on bat du tambour pour l'attaquer, c'est pour faire des reproches au

principe yin au nom du principe *yang* ; c'est pourquoi le Commentaire du *Tch'ouen ts'ieou* dit : « Quand le soleil subit une éclipse, on bat du tambour et on immole une victime auprès du dieu du sol. » Si on doit immoler une victime, c'est parce que le dieu du sol est une personnification de la divinité de la terre ; on le vénère donc et on ne se permettrait pas de lui adresser simplement des reproches. Quand il y a une éclipse de soleil ou des pluies excessives, battre du tambour et immoler une victime auprès du dieu du sol ; quand il y a une grande sécheresse, faire le sacrifice *yu* et demander la pluie, ce ne sont pas là des paroles vides •⁴⁸⁴ de sens ; c'est ainsi en effet qu'on aide le principe *yang* à réprimander et à soumettre, c'est ainsi qu'on exige la bonne conduite du principe *yin* (93).

Ces divers auteurs nous expliquent bien le sens des deux actes rituels auxquels fait allusion le *Tch'ouen ts'ieou* : lorsque une éclipse de soleil se produisait, c'était parce que le principe *yin* représenté par la lune s'opposait au principe *yang* représenté par le soleil ; or, ici-bas, le principe *yin* est personnifié dans le dieu du sol. On déclarait donc la guerre au dieu du sol pour venir au secours du principe *yang* et pour obliger le principe *yin* à lâcher prise : voilà pourquoi on frappait du tambour. Mais ensuite, on immolait une victime pour apaiser le dieu du sol qui pouvait être irrité de l'attaque dirigée contre lui.

Les textes que nous venons de traduire ne se bornent pas à élucider les deux actes rituels dont il est question dans le *Tch'ouen ts'ieou*, à savoir les roulements de tambour et l'offrande de la victime ; ils nous en révèlent un troisième en nous informant qu'on entourait le dieu du sol d'une corde rouge ; ce rite doit remonter à une haute antiquité puisque le commentaire de Kong yang, qui existait sous sa forme actuelle dès le second siècle avant notre ère, hésite déjà sur sa véritable origine et en propose deux •⁴⁸⁵ interprétations différentes. A vrai dire, il est aisé de prendre parti entre ces deux interprétations ; celle qui veut que la corde ait servi de barrière pour empêcher que l'autel du dieu du sol ne fût foulé aux pieds par mégarde dans l'obscurité, est évidemment rationaliste et tardive ; elle est d'ailleurs viciée par le fait que, dans les temps les plus anciens, il semble bien que ce fût l'arbre sacré, et non l'autel, qu'on entourait d'une corde (94). Il faut donc préférer, comme l'indique d'ailleurs *Ho Hieou*, l'opinion de ceux qui veulent que la corde fût un lien avec lequel on attachait le dieu du sol pour le mettre hors d'état de mal faire ; on ne se contentait pas de battre la charge contre lui, •⁴⁸⁶ on le liait, et la corde dont on se servait était rouge parce que cette couleur était celle du principe *yang* dont on désirait assurer le triomphe (95).

D'autres témoignages nous permettent de voir mieux encore comment on procédait, au moment de l'éclipse de soleil, pour attaquer le dieu du sol. Tout d'abord, il semble bien qu'on ne se bornait pas à frapper du tambour ; on devait aussi faire un simulacre de combat en tirant des flèches ; cela résulte d'un passage du *Tcheou li* (article du *t'ing che* ; trad. Biot. t. II, p. 392), où il

est question de l'arc qui servait à secourir le soleil. Il devait donc ^{•487} y avoir une véritable mise en scène guerrière. Cela n'est point pour nous surprendre, car nous trouvons, dans d'autres cas, des combats livrés à des divinités ; pour n'en citer qu'un exemple, une tradition veut que, sous la dynastie des *Han* orientaux, un général Chinois ait eu recours à un moyen semblable pour triompher d'une rivière débordée :

« Il rangea (ses soldats) en bataille et les mit sous les armes ; ils battirent du tambour, poussèrent de grand cris, tantôt frappant de l'épée, tantôt lançant des flèches, et livrèrent un combat (à la rivière) pendant trois jours. L'eau se retira donc et baissa (96). »

Pour être dirigée contre un ennemi invisible, la lutte qu'on engageait au moment d'une éclipse de soleil n'en était pas moins sérieuse et tout se passait comme si une alerte très vive eût été donnée. Nous lisons dans un ouvrage de la fin du troisième siècle de notre ère :

« Quand on secourt le soleil éclipsé, chacun se coiffe d'un bonnet rouge afin d'aider le principe y ang. Au moment où le soleil va être éclipsé, le Fils du Ciel, revêtu de vêtements sans aucun ornement, quitte la salle principale ; dans le palais et au-dehors, on se met en garde ; au moment où le soleil est éclipsé, on bat du tambour. Dès qu'ils en entendent le son, les officiers attachés à la personne de l'empereur se coiffent du bonnet rouge, ceignent l'épée et viennent prendre place à côté de l'empereur ; tous les officiers, à partir du grade de *san t'ai ling che* et au-dessous, prennent l'épée en main et se tiennent debout devant les portes de leurs appartements ; le commandant des gardes du corps fait au galop le tour du palais pour inspecter les postes défensifs ; quand il a fait le tour, il recommence : Lorsque le soleil a repris son aspect accoutumé, on cesse tout cela (97).

^{•488} Les mêmes coutumes subsistaient encore dans la seconde moitié du sixième siècle de notre ère, comme nous l'apprend le texte suivant du *Souei chou* :

« D'après les règlements des *Ts'i* (550-577 p.C.), en cas d'éclipse de soleil, on disposait deux trônes impériaux, l'un tourné vers l'Est, dans l'aile occidentale du bâtiment du Faîte suprême (*t'ai ki tien*) ; l'autre, tourné vers l'Ouest, dans l'aile orientale de la salle (*t'ang*) (98). Tous les fonctionnaires revêtaient le costume officiel. Au premier quart d'heure marqué par l'eau de la clepsydre de jour (99), à ^{•489} l'intérieur du palais et hors du palais tout le monde se met sur ses gardes ; dans les endroits où il y a une triple porte, on ferme la porte du milieu ; dans les endroits où il y a une simple porte, on pousse celle-ci. Trois quarts d'heure avant l'éclipse, l'empereur revêt le chapeau *t'ong t'ien* (de la communication avec le ciel) et se rend sur son trône (100) ; il dispose ses gardes comme d'habitude ; mais il n'examine aucune affaire, Quand l'éclipse se

produit, on fait entendre le son du tambour ; alors l'empereur quitte le bâtiment principal (*tcheng tien*) et se rend dans la salle orientale (*tong t'ang*) ; il se revêt d'un collet blanc et d'une tunique simple ; les ministres qui sont à ses côtés se coiffent d'un bonnet rouge et ceignent l'épée ; ils montent dans le bâtiment pour s'y ranger auprès (de l'empereur) (101). Les divers fonctionnaires se tiennent chacun à leur poste ; portant le bonnet rouge et tenant l'épée en main, ils sortent hors de la porte (de leurs appartements) et restent debout tournés vers le soleil. Les fonctionnaires que cela concerne, chacun d'eux à la tête de ses subordonnés, parcourent ensemble les portes principales et les portes latérales dans l'enceinte du palais ; ils installent des postes de garde auprès de l'autel principal du dieu du sol. Le sous-préfet de *Ye* (102), avec ses subordonnés, entoure l'autel du dieu du sol et en surveille les quatre portes (103) ; avec une corde de soie rouge il lie l'autel du ^{•490} dieu du sol (104) en l'entourant de trois tours. Le grand invocateur fait la déclaration par laquelle il adresse des reproches au dieu du sol. Les deux grands astrologues font courir leurs chevaux sur la planchette exposée à plat (105), puis le *chang-chou men-sseu* la relève promptement. En outre, on annonce la purification au préfet de la capitale (106). On bat du tambour de la manière dont on bat du tambour en cas d'alerte. Lorsque le disque brillant du soleil a repris sa forme circulaire, on cesse tout cela. On adresse alors une requête à l'empereur pour que ces préparatifs soient abandonnés (107).

VII

Le dieu du sol dans les cas de trop grande pluie ou de sécheresse

•₄₉₁ De même que les éclipses de soleil sont produites par une usurpation du principe *yin* sur le principe *yang*, de même les pluies excessives proviennent d'un abus de pouvoir du principe *yin*, et, dans ce cas aussi, on s'en prendra au dieu du sol qui symbolise ce principe. Nous en avons la preuve dans un passage du *Tch'ouen ts'ieou* où il est dit, à la date de 669 av. J.-C. :

« En automne, il y eut de l'eau en excès ; on battit du tambour et on immola une victime auprès de l'autel du dieu du sol et auprès de la porte (108).

Le commentaire de *Tso* est muet à ce sujet. Le commentaire de Kong yang déclare qu'il était conforme aux rites de faire ces cérémonies auprès de l'autel du dieu du sol, mais qu'on n'aurait pas dû les accomplir auprès de la porte. Ici encore, nous n'avons pas à trancher la question de légitimité ; le fait existe, il faut l'expliquer. Pour l'autel du dieu du sol, la solution est toute simple ; il symbolise le principe *yin*, et, par conséquent, lorsqu'il abuse de son pouvoir en provoquant des pluies trop abondantes, on le combat pour le maîtriser, après quoi on l'apaise par une offrande. Mais pourquoi tient-on le même conduite, à l'égard de la porte ? La porte principale est l'un des cinq termes compris dans ce qu'on appelait les cinq sacrifices ; nous avons eu déjà l'occasion de mentionner les cinq divinités de la maison qui sont : l'orifice central, véritable dieu du sol familial ; le foyer et le puits •₄₉₂ qui fournissent ce que l'homme mange et boit ; la porte principale et les portes secondaires par lesquelles il entre et sort. Ces cinq divinités qui président aux rapports du maître de maison avec la terre où il habite, dont il se nourrit et sur laquelle il va et vient, sont des divinités qui se rattachent au principe de la terre, c'est-à-dire au principe *yin*. Or, d'après le chapitre *Yue ling* du *Li ki*, les sacrifices qu'on leur adresse sont fixés aux époques suivantes : au printemps, on sacrifie aux portes intérieures en été, on sacrifie au foyer ; au milieu de l'année, c'est -à-dire entre l'été et l'automne, on sacrifie à l'orifice central ; en automne, on sacrifie à la porte principale de la maison ; en hiver, on sacrifie à l'allée (109). Il résulte de ce texte que la divinité de la maison qui était prédominante en automne était celle de la porte principale ; or, c'est en automne que, en 669 av. J.-C., il y eut des pluies excessives ; il est donc naturel qu'on s'en soit pris, non seulement au dieu du sol, symbole par excellence du dieu du sol, mais encore à celle des cinq divinités familiales qui

était alors prédominante, à savoir la divinité de la porte, puis que cette divinité, elle aussi, se rattachait au principe *yin* (110).

•₄₉₃ Pour les pluies excessives, comme pour les éclipses, le principe *yin* devant être maîtrisé dans la personne du dieu du sol, il ne serait pas surprenant que nous retrouvions, dans ce cas aussi, le rite de la corde rouge. *Tong Tchong-chou* nous apprend en effet que, lorsque les pluies sont trop abondantes, on lie le dieu du sol avec une corde rouge qui en fait dix fois le tour (111). Cependant cette pratique ne paraît avoir été adoptée que sous l'influence des écrits de *Tong Tchong-chou* lui-même (112). Elle était peut-être encore en •₄₉₄ usage sous les *Han* postérieurs (113), mais nous n'en voyons aucune trace à d'autres époques. Nous croyons donc que, la corde rouge pour lier le dieu du sol remonte à une très haute antiquité lorsqu'il s'agit des éclipses, mais qu'elle ne s'est introduite dans les rites relatifs à la pluie qu'à une époque tardive et pour un temps relativement court.

•₄₉₅ Dans le cas où il s'agit, non de trop grandes pluies, mais de sécheresse, le dieu du sol devra être, non plus réprimé, mais encouragé.

« Depuis le commencement du printemps jusqu'au commencement de l'été pour finir au commencement de l'automne, lisons -nous dans le *Heou Han chou*, si la pluie et l'humidité ont été en trop petite quantité sur les commanderies et les royaumes, les chefs d'administration, de commanderies et de sous-préfectures, déblaient en les balayant leurs autels respectifs des dieux du sol et des moissons (114).

Pourquoi balayait-on ces autels ? C'était évidemment afin d'enlever tout ce qui aurait pu couvrir leur surface et diminuer par conséquent le déploiement de leur énergie au moment où celle-ci était indispensable pour lutter contre la sécheresse.

Le *Tch'ouen ts'ieou fan lou* nous apprend que, lorsqu'on priaient pour obtenir la pluie au printemps, en été et en automne, on perçait un trou dans l'autel du dieu du sol cantonal de manière à le mettre en communication avec la rigole qui était en-dehors du village. En humectant ainsi le dieu du sol, on voulait sans doute l'inciter à produire lui-même l'eau dont on avait grand besoin ; le procédé •₄₉₆ était semblable à celui qui consiste à souffler ou à siffler pour engager le vent à se donner carrière. En outre, d'après le même ouvrage, on disposait au hasard sur l'autel du dieu du sol cinq grenouilles ; les grenouilles, en effet, appellent la pluie par leurs coassements et leur présence pouvait donc inciter le dieu du sol à faire pleuvoir (115).

On remarquera combien sont différentes les manières de procéder lorsqu'il s'agit de conjurer une sécheresse ou lorsqu'on se propose de mettre fin à des pluies incessantes. Dans le premier cas, on demande la pluie en offrant le sacrifice *yu* ; dans le second cas, on punit le dieu du sol comme un coupable. Pourquoi cette humilité d'une part et cette hardiesse de l'autre ? La sécheresse n'est-elle pas un fléau aussi redoutable que l'humidité persistante ? La

réponse est aisée à comprendre : le principe *yang* est naturellement supérieur au principe *yin* ; quand une sécheresse se produit, on peut prier le principe *yang* de se modérer, mais on ne saurait lui faire de reproches, car il n'outrepasse pas son droit ; mais, lorsqu'il y a des pluies en excès, c'est le principe *yin* qui, contrairement à toute justice, empiète sur le domaine du principe *yang* ; il convient donc de le réprimander et de le combattre.

Dans les cas de grand sécheresse, dit *Tong Tchong-chou*, c'est le principe *yang* qui écrase le principe *yin*. Quand le principe *yang* écrase le principe *yin*, c'est le noble qui pèse sur le vil ; assurément il en a le droit ; cependant, comme il le fait avec excès, on se prosterne devant lui et on l'implore ; mais on ne saurait faire davantage et on n'ose pas lui imposer (une contrainte). Dans les cas de grande humidité, c'est le principe *yin* qui écrase le principe *yang* ; quand le principe *yin* écrase le principe *yang*, c'est le vil qui triomphe du noble. Lors des éclipses de soleil, il en est de même. Dans tous ces cas, il y a révolte de l'inférieur contre le supérieur et dommage porté à ce qui est honorable par ce qui est humble ; il y a donc violation de la règle. C'est pourquoi on bat du tambour et on attaque (le rebelle) ; on use de contrainte envers lui en se servant d'une corde rouge ; on estime en effet qu'il est dans son tort (116).

Comme on le voit, qu'il s'agisse d'éclipse, de pluie excessive ou de sécheresse, la conduite que l'homme tient à l'égard du dieu du sol est toujours inspirée par la même intention qui est de contribuer à maintenir l'équilibre du principe *yang* et du principe *yin* dans le monde. Or cette idée, pour être particulièrement évidente dans le culte du dieu du sol, a une extension beaucoup plus vaste. La collaboration de l'homme avec les puissances de la nature, son influence modératrice ou accélératrice sur la vie cosmique, telle est la raison d'être d'une foule de rites (117). Sans entrer^{•498} dans un examen qui, pour être complet, devrait embrasser une énorme partie de l'ancienne religion chinoise, je donnerai cependant quelques exemples pour faire comprendre que les usages dont nous avons parlé à propos du dieu du sol n'ont rien d'exceptionnel et peuvent être rapprochés d'une multitude de pratiques analogues.

Dans les deux premiers siècles de notre ère, au jour du solstice d'été, lorsque l'ardeur du soleil était parvenue à son apogée et semblait menacer de tout embraser,

« on interdisait d'allumer de grands feux ; on prohibait la fabrication du charbon de bois ; la fonte des tambours (de métal) et la fusion des minerais étaient entièrement interrompues. Au début de l'automne, on reprenait l'activité habituelle (118).

Ainsi, l'homme s'interdisait tout usage immodéré du feu au moment où le principe de la chaleur était à son apogée dans la nature ; il pensait provoquer par ce moyen l'abaissement de la température dans le monde, C'était l'inverse de notre coutume d'allumer des feux à la saint Jean pour célébrer le triomphe du soleil ; tandis que, en Europe, on s'associait à l'ardeur du solstice en

agissant comme elle, en Chine, on cherchait à la combattre en faisant le contraire. Mais il est évident que, dans l'un et l'autre cas, l'idée reste la même, à savoir que par des actes semblables à ceux de la nature, l'homme peut influencer sur le cours des choses physiques.

•⁴⁹⁹ Autre exemple : Le solstice d'été est l'apogée du principe *yang*, c'est à dire du feu ; le solstice d'hiver est l'apogée du principe *yin*, c'est à dire de l'eau. A la première de ces deux dates, l'élément eau semble mort ; il faut qu'il renaisse ; il en est de même pour l'élément feu à la seconde époque. Afin de faciliter cette résurrection,

« le jour du solstice d'été, dit l'histoire des *Han* postérieurs, on cure les puits pour changer l'eau ; le jour du solstice d'hiver, on se sert du vilebrequin qui produit le feu par friction pour changer le feu (119).

Ainsi l'homme apporte une eau nouvelle au moment où il faut que le principe humide renaisse ; il allume un feu nouveau au moment où le principe igné doit réapparaître ; par son action, il aide la nature.

Ou encore :

« Lorsqu'il y a de trop grandes pluies, on interdit aux femmes de se montrer sur la place publique (120) ;

leur présence en effet encouragerait le principe *yin* qui est déjà trop puissant. Pour la raison inverse, lorsqu'on demande la pluie en été, on interdit pendant cinq jours aux hommes de se montrer sur la place publique (121).

•⁵⁰⁰ Les prescriptions de ce genre étaient extrêmement nombreuses dans l'ancienne religion chinoise ; elle sont moins fréquentes aujourd'hui ; mais la vieille croyance qui les motivait est encore présente dans mainte coutume populaire. C'est ainsi que, pendant les neuf fois neuf jours qui suivent le solstice d'hiver, si on peint quotidiennement une fleur sur le dessin d'une branche de prunier portant neuf grappes de neuf fleurs, on favorisera par là l'éclosion et le développement du principe *yang* qui s'épanouira dans le printemps au moment précis où la branche de prunier sera entièrement colorée (122). De même, lorsqu'on bat le bœuf au printemps, on fait entrer dans l'animal symbolique de la culture des champs toutes les énergies vitales de la branche de saule avec laquelle on le frappe ; c'est le printemps même qu'on fouette et qu'on excite de la sorte afin qu'il se hâte de féconder la terre (123).

•⁵⁰¹ Partout et toujours nous retrouvons donc en Chine l'idée que la nature a besoin d'être aidée par l'homme. Il n'y a pas lieu de s'en étonner ; les travaux agricoles sont une coopération avec le ciel et la terre ; un peuple qui s'y adonne depuis les âges les plus anciens a dû être tout naturellement amené à penser que la vie de l'homme et celle de la nature étaient en corrélation constante et qu'elles influaient l'une sur l'autre ; il a dû croire qu'il lui appartenait d'inciter ou de secourir par des actes appropriés la végétation sur

la terre et les mouvements des astres dans le ciel ; en tous pays, les rites agraires n'ont pas d'autre origine et l'étude de la civilisation chinoise ne fait que confirmer et compléter sur ce point ce qu'ont dit les sociologues de l'école de Mannhardt.

VIII

Les dieux du sol et des moissons

Si, des phénomènes de la nature nous passons aux choses humaines, nous constatons que le dieu du sol n'a pas des attributions moins importantes. Tout d'abord, en tant que considéré, avec son acolyte le dieu des moissons, sous son aspect de divinité qui donne la vie à l'homme et qui le nourrit, il bénéficie de tous les sentiments qui nous enracinent à la terre où nous avons vu le jour ; il personnifie la maison des ancêtres, et le pays natal, et la plus grande patrie. Les dieux du sol et des moissons constituent, pour un royaume, la visible unité de son patrimoine territorial. D'innombrables expressions de la langue chinoise en font foi : régner, c'est « présider aux dieux du sol et des moissons (124) » ; ⁵⁰² un prince en fuite « ne veille plus aux dieux du sol et des moissons (125) » ; s'il reprend le pouvoir, « il s'acquitte de nouveau des sacrifices à ses dieux du sol et des moissons (126) » ; s'il rend le pays prospère, « il assure le calme aux dieux du sol et des moissons (127) » ; quand il agit pour le bien de l'État, il déclare qu'il « tient compte des dieux du sol et des moissons (128) » ; vient-il à subir un affront, il les a « déshonorés (129) ». Un ministre fidèle est le « protecteur des dieux du sol et des moissons (130) » ; un homme éminent est leur rempart (131). En 548 av. J.-C., un célèbre homme d'État du pays de *Ts'i, Yen Ying*, s'exprime ainsi :

— Comment dirait-on que celui qui est prince sur le peuple a simplement pour mission d'être au-dessus du peuple ? ce sont les dieux du sol et des moissons dont il doit s'occuper. Comment dirait-on que celui qui est le ministre d'un prince a simplement pour but de remplir sa bouche ? ce sont les dieux du sol et des moissons qu'il doit nourrir. C'est pourquoi, quand le prince meurt pour les dieux du sol et des moissons, qu'on meure avec lui ; s'il est exilé pour les dieux du sol et des moissons, ⁵⁰³ qu'on s'exile avec lui. Mais, s'il meurt ou s'il est exilé pour des motifs d'ordre privé, sauf ses amis particuliers, qui pourrait se charger (de partager son sort (132) ?

Pourtant il serait faux de considérer les dieux du sol et des moissons comme une simple expression religieuse de l'idée de patrie. Dans un royaume, les dieux du sol et des moissons ne sont pas perpétuels, car leurs destinées sont attachées à celles de la dynastie. Nous avons vu en effet que, lorsque les *Yin* se substituèrent aux *Hia*, puis, lorsque les *Tcheou* succédèrent aux *Yin*, le vainqueur eut soin de remplacer par son propre dieu du sol celui du vaincu (133). De même, lorsque *Kao tsou* fonda la dynastie des *Han*, il ordonna au peuple, dès la seconde année de son règne (205 av. J.-C.), de supprimer les dieux du sol et des moissons des *Ts'in* et d'établir les dieux du

sol et des moissons des *Han* (134). Le dieu du sol ne s'identifie donc pas rigoureusement avec le sol de la patrie. Il est le génie qui prend la direction des forces créatrices du sol pendant la durée d'une maison régnante ; il disparaît avec elle.

Bien plus, s'il faut en croire Mencius, il ne serait même pas nécessaire qu'une famille princière fût détrônée pour que les dieux du sol et des moissons pussent être changés ; si, en effet, ces dieux ne remplissent pas bien leur office, si, lorsqu'ils ont reçu les sacrifices auxquels ils ont droit, ils laissent par leur négligence se produire des calamités qui •₅₀₄ ruinent le peuple, on les renvoie comme de mauvais fonctionnaires et on leur donne des successeurs.

« Quand les victimes ont été parfaites, dit Mencius, quand le millet offert dans les vases à été pur, quand les sacrifices ont été faits aux saisons prescrites, si cependant il se produit des sécheresses ou des inondations, alors on change les dieux du sol et des moissons et on en institue de nouveaux (135).

Des dieux avec lesquels on en use de la sorte sont bien près de ressembler à des hommes. • Nous possédons en effet certains textes desquels on a parfois conclu que les dieux du sol et des moissons n'étaient que des hommes divinisés. On lit dans le *Kouo yu* :

« Autrefois *Lie-chan* (surnom de *Chen-nong*) posséda tout l'empire ; son fils, qui se nommait *Tchou*, sut bien planter toutes les céréales et toutes les plantes potagères. Lorsque les *Hia* tombèrent en décadence, *K'i*, (ancêtre) des *Tcheou*, continua ses travaux et c'est pourquoi on lui sacrifie comme au dieu des moissons. *Kong-kong* (souverain mythique) étendit sa puissance sur les neuf provinces ; son fils, qui se nommait *Heou t'ou* (le prince Terre), sut bien aménager les neuf territoires et c'est pourquoi on lui sacrifie comme au dieu du sol (136).

De même dans un •₅₀₅ texte de l'année 513 av. J.-C. que nous a conservé le *Tso tchouan*, on énumère les personnages qui président aux cinq éléments ; l'un d'eux est *Keou-long*, fils de *Kong-kong*, qui préside à la terre et qui est nommé pour cette raison *Heou t'ou* (le prince Terre) ; l'auteur ajoute :

« *Heou t'ou* est devenu le dieu du sol. Quant au dieu des moissons, c'est le directeur de l'agriculture ; *Tchou*, fils de *Lie-chan*, fut dieu des moissons ; on lui a sacrifié sous les *Hia* et aux époques antérieures ; *K'i*, (ancêtre) des *Tcheou*, fut à son tour dieu des moissons ; on lui sacrifie depuis l'époque des *Chang* (137).

• Nous nous trouvons ainsi en présence d'une théorie suivant laquelle le dieu du sol ne serait autre que *Keou-long*, surnommé le prince Terre (*heou t'ou*), fils de *Kong-kong* ; quant au dieu des moissons, il aurait été représenté successivement par deux hommes différents : *Tchou*, fils de *Lie-chan*, jusqu'à la fin des *Hia* ; *K'i*, ancêtre des *Tcheou*, à partir du début des *Chang*. Si on

admet cette manière de voir, on devra dire que, lorsque *T'ang* le vainqueur voulut enlever le dieu du sol des *Hia* et qu'il ne le put pas (138), ce fut précisément *Keou-long* qu'il ne put pas remplacer par un autre. C'est en effet une des opinions rappelées par *Tou Yeou* dans son encyclopédie :

« *Tchouan-hiu* (un des cinq empereurs de la haute antiquité) sacrifia à *Keou-long*, fils de *Kong-kong* comme au dieu du sol, et à *Tchou*, fils de *Lie-chan*, comme au dieu des moissons. *Kao-sin* (*K'ou*), *T'ang* (*Yao*), *Yu* (*Chouen*) et les *Hia* firent de même. Mais, sous le règne de *T'ang*, de la dynastie *Yin*, il y eut une sécheresse ; (*T'ang*) •₅₀₆ enleva *Tchou* et le remplaça par *K'i*, (ancêtre) des *Tcheou* ; il voulut enlever (aussi) *Keou-long*, mais il ne put lui trouver un successeur et c'est pourquoi il y renonça (139).

Quoique cette façon de présenter les choses ait été soutenue par *Wang Sou* (+ 256) et son école, il est certain qu'elle se heurte à des objections insurmontables (140) ; comment, par exemple, expliquera-t-elle ce qu'était le dieu du sol de la dynastie vaincue, dont l'autel à la cour des *Tcheou* faisait face à l'autel du grand dieu du sol ? Était-ce *Keou-long* auquel on sacrifiait d'un côté comme au dispensateur des bonnes moissons, tandis qu'on l'enfermait d'autre part comme un malfaiteur ? Cette difficulté, et bien d'autres encore, nous amènent à nous rallier à l'opinion qui a fini par prévaloir officiellement dans les rituels ; *Keou-long* n'est pas le dieu du sol et *K'i* n'est pas le dieu des moissons ; ils ne sont l'un et l'autre que les associés respectifs de ces deux divinités (141). C'est en effet une règle constante de la religion chinoise que toute personne divine à laquelle on présente des sacrifices ait à côté d'elle une personne humaine qui est associée aux offrandes. C'est ce rôle subalterne que jouaient les hommes appelés *Keou-long* et *K'i* auprès du dieu du sol et du dieu des moissons.

IX

Le dieu du sol présidant aux châtiments

•₅₀₇ Comme nous l'avons déjà dit en parlant du rôle du dieu du sol dans les phénomènes naturels, ce dieu ne limite pas son action à la vie des champs ; il a un domaine infiniment plus étendu puisqu'il est le représentant d'une des deux grandes puissances antithétiques dont l'action et la réaction produisent l'évolution universelle. De même, dans les choses humaines, il ne s'occupe pas seulement des semailles et des récoltes ; mais, en tant que personnification du principe *yin*, il préside à la mort et aux châtiments.

Dans un texte sur lequel nous aurons l'occasion de revenir, la harangue à *Kan*, un des premiers souverains de la Chine menace ceux de ses soldats qui auront désobéi à ses ordres de les faire périr devant le dieu du sol. De même, vers le onzième siècle avant notre ère, lorsque le roi *Wou* eut triomphé du dernier souverain de la dynastie *Yin* et l'eut réduit au suicide, il se transporta auprès du dieu du sol, le frotta du sang des victimes qui, par sa vertu vitale, animait la divinité, et c'est devant ce justicier suprême qu'il annonça au Ciel et au peuple du prince vaincu pour quels crimes il avait infligé un tel châtiment (142). En 640 av. J.-C., un petit prince du *Chan-tong* immola en victime à un dieu du sol local un vassal qui avait désobéi à son suzerain (143) ; le *Tso tchouan* ajoute qu'on espérait par •₅₀₈ cette punition exemplaire ramener à la soumission les barbares qui occupaient à cette époque toute la partie orientale du *Chan-tong* ; en s'appuyant sur cette dernière phrase, certains commentateurs, désireux de prouver que la civilisation chinoise n'a jamais pratiqué les sacrifices humains, ont prétendu que nous avons là en réalité affaire à une pratique d'un culte étranger ; mais la mention du dieu du sol s'oppose à ce que nous partagions leur avis ; cette divinité est toute chinoise et d'ailleurs il est naturel qu'elle préside à une mise à mort. En 532 av. J. -C., nous voyons les gens de la principauté de *Lou*, au retour d'une campagne, présenter leurs prisonniers et immoler l'un deux au dieu du sol de *Po*, c'est-à-dire au dieu du sol de la dynastie déchue des *Yin* (144).

Dans ce dernier cas, le châtiment ne paraît pas avoir été motivé par les fautes particulières du malheureux qui fut tué ; c'était simplement une conséquence de la guerre qui elle-même n'est qu'un châtiment infligé à des rebelles. Toute expédition militaire victorieuse doit donc se terminer par une offrande au dieu du sol :

« Quand l'armée a remporté un succès, dit le rituel des *Tcheou*, le *ta-sseu-ma* prend de la main gauche la flûte avec laquelle il dirige les chants de triomphe et de la main droite la hache ; il marche

ainsi en avant des réjouissances et fait l'offrande au dieu du sol (145).

Dans les grandes chasses qui sont des expéditions guerrières au petit pied, c'est de même au dieu du sol •₅₀₉ qu'on présente en sacrifice le gibier abattu (146). En 671 et en 549 av. J.-C., nous voyons deux princes du pays de *Ts'i* profiter de ce que le sacrifice au dieu du sol comportait un certain appareil guerrier pour passer en revue une armée considérable qui inspirait la crainte aux seigneurs voisins ou à leurs envoyés (147).

Le sacrifice solennel qu'on offrait au dieu du sol au moment •₅₁₀ de susciter quelque grand mouvement d'hommes comme ceux que demandent la chasse et la guerre, avait un nom spécial ; il se nommait le sacrifice *yi*.

« Quand on entreprend quelque affaire considérable, dit le *Eul ya*, et qu'on met en mouvement une multitude de gens, on commence toujours par faire un sacrifice au dieu du sol et ensuite on se met en marche ; ce sacrifice est appelé *yi* (148).

On a expliqué ce nom de diverses manières, en disant soit que, par ce sacrifice, on désirait faire que les châtements fussent appliqués comme il convenait (*yi*) (149), soit que, la guerre étant chose redoutable et chanceuse, on s'adressait à la divinité pour qu'elle donnât à l'armée l'avantage (*yi*) (150). Dans l'un et l'autre cas, nous sommes ramenés à l'idée que le dieu du sol préside aux châtements et à la guerre.

X

Le dieu du sol et le temple ancestral

De même que, dans le monde physique, le principe *yin* a pour antithèse le principe *yang*, de même, dans les •₅₁₁ institutions humaines, le dieu du sol a pour contrepoids le temple ancestral. Le parallélisme entre ces deux couples est rigoureux : le dieu du sol représente le principe *yin* ; aussi place-t-on son autel à droite, c'est à dire à l'Ouest, du palais royal, car l'occident est le domaine de l'obscurité ; le temple ancestral représente le principe *yang* ; aussi l'installe-t-on à gauche, c'est à dire à l'Est du palais, car c'est à l'Orient qu'apparaît l'astre de la clarté suprême (151).

Comme la vie universelle résulte de la coexistence des principes *yin* et *yang*, ainsi la vie nationale est dominée dans tous ses actes par le dieu du sol et par le temple ancestral. La présence de ces deux puissances tutélaires du royaume est, à proprement parler, ce qui constitue le véritable siège du gouvernement ; la capitale est fondée sur l'autel et sur le temple (152). Quand un souverain crée ou •₅₁₂ choisit une ville pour y fixer sa résidence, son premier soin est d'établir l'autel du dieu du sol et le temple ancestral (153).

• Mais il ne suffisait pas que ces deux puissances divines fussent installées à demeure auprès du palais royal ; il fallait encore qu'elles pussent accompagner le souverain lorsqu'il partait en guerre ; elle devaient continuer, même en dehors de la capitale, à le protéger de leur autorité. Cependant, comme on ne peut transporter ni un temple ni un autel, on se contentait de placer dans un char spécial appelé le char de pureté (*tchai kiu*) le fût de pierre représentant le dieu du sol et la tablette de bois représentant un des ancêtres (154). Le dieu •₅₁₃ du sol avait été au préalable aspergé d'eau lustrale par le grand invocateur (*t'ai tchou*) qui, en même temps, avait frotté de sang les tambours guerriers ; puis ce fonctionnaire avait emporté dieu et tambours pour suivre le souverain, ce qu'il n'était autorisé à faire que dans le cas d'expédition militaire (155). Quant à la tablette de l'ancêtre, elle était confiée au sous-intendant des cérémonies sacrées (*siao tsong po*) qui paraît avoir eu sous ses ordres le grand invocateur ; il •₅₁₄ est vraisemblable que le dieu du sol et l'ancêtre étaient placés dans un même char dont le sous-intendant des cérémonies sacrées avait la direction tandis que le grand invocateur n'était là qu'en second (156). Si l'armée était battue, le général en chef prenait la direction du char contenant les tablettes ; il était aidé par un subordonné du sous-intendant des cérémonies sacrées (157). Ainsi, au départ, l'armée allait en avant, suivie du dieu du sol et de l'ancêtre qui, rendus puissants par les sacrifices que leur offraient le grand invocateur et le sous-intendant des cérémonies sacrées, soutenaient par derrière l'élan des troupes ; au retour,

après la défaite, le général et les dieux également vaincus marchaient de compagnie, et, de même que le chef avait cessé d'être à la tête de ses soldats, de même le dieu du sol et l'ancêtre étaient privés de leurs desservants habituels pour n'être plus assistés que par un fonctionnaire subalterne et par le général même dont ils n'avaient pas su assurer la victoire.

Soit à la capitale, soit dans le camp, le dieu du sol et les ancêtres sont donc toujours présents comme l'expression de ce qui constitue la réalité suprasensible du royaume. Ils symbolisent tout ce qui, dans un groupe social fait son unité durable, à savoir la communauté de sol et la communauté d'hérédité, cette dernière se synthétisant dans la continuité de la famille princière. Par le temple ancestral se perpétuent les anciens princes dont la réunion accumule sur leur descendant une autorité qu'un seul homme ne pourrait avoir par lui-même ; l'autel du dieu du sol concentre [•]₅₁₅ en lui toute la vitalité de la terre féconde. Le temple et l'autel garantissent au peuple qu'il sera gouverné et qu'il sera nourri ; la royauté a pour premier objet de maintenir par des sacrifices appropriés l'efficacité de cette double protection. En 515 av. J.-C., le sage *Ki tseu*, du pays de *Wou*, disait : « Si les anciens princes ne sont pas privés de sacrifices en sorte que le peuple ne manque pas de gouvernant, et si les dieux du sol et des moissons reçoivent les offrandes prescrites en sorte que l'État ne soit pas ruiné, il est mon souverain (celui qui veille à cela) (158). » Voilà pourquoi le prince doit avant toute chose « présider aux dieux du sol et des moissons et s'occuper des sacrifices aux ancêtres (159). » On pourrait relever dans la littérature chinoise d'innombrables passages où on verrait un souverain rapporter, comme le fit l'empereur *Wen* en 167 av. J.-C., la prospérité de son règne

« à l'appui surnaturel que lui a prêté le temple ancestral et au bonheur que lui ont envoyé les dieux du sol et des moissons (160).

Inversement tout acte politique peut être conçu comme ayant pour objet de renforcer ces deux bons génies nationaux ; les hauts dignitaires qui, en 181 av. J.-C., proposèrent le trône au futur empereur *Wen*, lui déclarèrent qu'ils n'avaient en vue que le bien des dieux du sol et des moissons et le bien du temple ancestral (161) ; en 117 av. J.-C., pour engager l'empereur *Wou* à conférer des fiefs à ses fils, on lui rappelait que les anciens Fils du Ciel avaient l'habitude [•]₅₁₆ de créer des seigneurs « afin d'honorer leur temple ancestral et d'affermir leurs dieux du sol et des moissons (162). »

L'union des dieux du sol et des moissons avec le temple ancestral est si intime qu'elle se manifeste à nous dans une multitude de faits. Sur le point de partir pour une expédition militaire, celui qui était à la tête des troupes se rendait dans le temple ancestral pour y recevoir l'ordre d'entrer en campagne, et auprès du dieu du sol pour y recevoir une portion de la viande crue offerte en sacrifice (163). — Toutes les fois qu'il y avait une grande calamité dans le ciel ou sur la terre, on faisait les sacrifices prescrits par les rites aux dieux du sol et des moissons et au temple ancestral et c'est le *siao tsong po* qui y présidait (164). — • En 548 av. J.-C., un prince, dont la capitale vient d'être

prise, attend ses vainqueurs en habits de deuil, tenant dans ses bras son dieu du sol et faisant présenter par le chef de ses armées les ustensiles sacrés du temple ancestral ; il offre ainsi son pays tout entier au triomphateur ennemi (165). — En 543 av. J.-C., un grand incendie à Song est annoncé d'avance par une voix prophétique dans le temple ancestral et par un oiseau •₅₁₇ qui crie sur l'autel du dieu du sol de *Po*, le dieu de la dynastie *Yin* dont étaient issus les princes de *Song* (166).

Dans le temple ancestral du Fils du Ciel, comme sur son autel du dieu du sol, un des rites essentiels du sacrifice consistait à prendre de la viande des victimes et à en donner à certaines personnes afin de renforcer par l'absorption d'une même nourriture sacrée les liens qui les unissaient au souverain ; en principe, il semble que, sous les *Tcheou*, ce privilège ait été réservé aux seigneurs portant le même nom de famille que le roi (167) ; en fait, il fut étendu à d'autres •₅₁₈ princes (168) ; quelques hauts dignitaires y avaient même part, et nous avons vu plus haut (169) qu'un chef d'armée recevait, avant d'entrer en campagne, de la viande du sacrifice offert au dieu du sol. La viande qu'on présentait dans le temple ancestral se nommait *fan* ; celle qu'on présentait au dieu du sol se nommait *chen*. On nous explique que la première était cuite tandis que la seconde était crue (170). La viande crue était apportée au dieu du sol dans la coquille •₅₁₉ d'une huître appelée *chen* et c'est de là, a-t-on dit, qu'elle a pris son nom (171). La différence qui existait entre les deux offrandes marque bien la diversité de nature entre les divinités auxquelles on les adressait : au dieu du sol on présentait de la viande crue parce que c'est le sang qui plaît à ce dieu de la guerre et des châtiments ; à l'ancêtre, on donnait de la viande cuite qui convenait mieux à cette divinité plus humaine et plus douce.

En mainte occasion on voit s'accuser cette même opposition de leurs caractères. En 488 av. J.-C., au moment où la principauté de Ts'ao était près de périr par ses propres fautes, un homme eut un songe dans lequel il vit plusieurs personnages surnaturels assemblés dans le bâtiment adjacent à l'autel du dieu du sol et délibérant sur la destruction prochaine de l'État ; mais deux des ancêtres de la maison régnante intervinrent en sa faveur et obtinrent un sursis (172).

Le même rôle de sévérité pour l'un, de bonté pour l'autre, est attribué au dieu du sol et à l'ancêtre dans un des plus vieux monuments de la littérature Chinoise, la harangue à Kan (173). Le roi, étant parti en guerre, avait •₅₂₀ emmené avec lui son dieu du sol et son ancêtre ; ces deux puissances vénérées soutenaient son autorité mais elles n'intervenaient pas dans les mêmes occasions ; au nom du dieu du sol, divinité juste et sévère, le roi punissait ; au nom de l'ancêtre, divinité bienveillante, il récompensait ; il termine donc sa harangue en énonçant deux phrases qui sonnent comme une formule rituelle :

« Ceux qui observeront mes ordres, je les récompenserai devant l'ancêtre ; — ceux qui n'observeront pas mes ordres, je les mettrai à mort devant le dieu du sol (174).

Ce texte, à cause de son antiquité même, est d'une singulière importance ; dès l'aube encore obscure de la civilisation chinoise, nous voyons se dresser le dieu du sol et l'ancêtre comme les deux colonnes frustes et massives qui soutiennent tout l'édifice religieux.

XI

Le culte du dieu du sol antérieur à celui de la déesse Terre

• Les textes que nous avons étudiés jusqu'ici nous ont montré le mot *chö* employé pour désigner un dieu du sol exerçant son pouvoir sur un territoire plus ou moins étendu, mais toujours limité. D'autre part, ce dieu nous est apparu comme de sexe masculin ; soit qu'il ait été à une •₅₂₁ certaine époque identifié avec *Keou-long*, fils de *Kong-kong*, soit qu'il l'ait eu simplement pour associé, toujours est-il que la présence de ce personnage en lui ou auprès de lui suppose qu'il est un homme et non une femme ; le terme *heou t'ou* quand il s'applique à *Keou-long* ne peut signifier que « le prince Terre ».

Or nous trouvons d'autres textes dans lesquels le mot désigne le sacrifice adressé, non plus au dieu d'un sol particulier, mais à la Terre divinisée ; la Terre est alors conçue comme une divinité féminine et le titre de *heou tou* qu'on lui décerne signifie « la souveraine Terre ». Quel rapport y a-t-il entre ces deux cultes où les mêmes mots prennent des sens si différents ?

• En tant que la Terre est une divinité féminine, elle fait partie d'un couple qui est formé par le Ciel et la Terre. Peut-on attribuer à ce couple une antiquité aussi haute que celle du couple formé par le dieu du sol et le temple ancestral ?

Dans le chapitre *Wou tch'eng* du *Chou king*, le roi *Wou*, fondateur de la dynastie *Tcheou*, harangue ses officiers et leur rappelle les termes de la prière qu'il avait prononcée au moment d'attaquer le dernier souverain de la dynastie *Yin* ; cette prière, il l'avait adressée

« au Ciel suprême (*houang t'ien*) et à la souveraine Terre (*lieou 'tou*) (175).

• D'après le *Tso tchouan*, à la date de 645 av. J.-C., le prince de *Ts'in* fit un serment par le Ciel et par la Terre ; on en prit acte aussitôt en lui disant :

« Votre Altesse marche sur la souveraine Terre (*heou tou*) et a au-dessus d'elle le Ciel suprême (*houang t'ien*) ; le Ciel majestueux et la Terre souveraine ont entendu vos paroles (176).

Ces deux textes sont les seuls que la littérature •₅₂₂ ancienne nous fournisse comme spécimens du terme *heou t'ou* signifiant la souveraine Terre (177). Or l'un d'eux est extrême ment suspect ; le chapitre *Wou tch'eng* du *Chou king* est en effet un de ceux dont l'authenticité a été le plus souvent contestée ; à supposer même qu'il renferme quelques débris antiques, il a dû être l'objet de remaniements de la part des éditeurs de l'époque des *Han* et nous avons lieu de croire que l'expression *houang t'ien heou t'ou* est précisément une de

celles qui trahit l'interpolateur. Le texte du *Tso tchouan* est plus embarrassant ; encore que le *Tso tchouan* n'ait été édité sous sa forme actuelle qu'au deuxième siècle avant notre ère, il me paraît difficile d'admettre une modification de la rédaction originale dans le passage qui nous occupe ; tout ce que nous pouvons dire, c'est que, dans ce texte, il s'agit d'un serment, et non d'un sacrifice ; on a pu prendre le Ciel et la Terre à témoins d'une parole jurée sans que cela prouve en aucune manière que la Terre fût, en même temps que le Ciel, l'objet d'un culte régulier. Ce culte n'est pas davantage impliqué dans le chapitre *Chao kao* du *Chou king*, où nous voyons le duc de Tcheou, •₅₂₃ après avoir inspecté le plan de la ville de Lo, « faire le surlendemain le sacrifice de deux bœufs dans la banlieue, puis, le jour suivant, le sacrifice *chö* dans la nouvelle ville en immolant un bœuf, un mouton et un porc (178). » Certains commentateurs ont voulu voir ici le premier emploi des mots [] et *chö* avec le sens qu'ils ont constamment dans le *Li ki* de « sacrifice au Ciel » et de « sacrifice à la Terre » Mais rien n'est moins évident, car le sacrifice *chö* dans la nouvelle ville paraît avoir été offert au dieu du sol bien plutôt qu'à la Terre. Il est vrai que, même en admettant cette manière de voir, d'autres érudits ont prétendu que le sacrifice à la Terre était cependant supposé par le fait qu'il y eut deux bœufs immolés dans la banlieue ; pourquoi y eut-il deux bœufs, sinon parce que l'un était destiné au Ciel et l'autre à la Terre ? Ce texte parlerait donc en réalité de trois offrandes : un bœuf sacrifié au Ciel dans la banlieue du Sud ; un autre bœuf sacrifié à la Terre dans la banlieue du Nord ; un bœuf, un mouton et un porc (*suovetaurilia*) offerts au dieu du sol. A cette interprétation on peut objecter, que le double sacrifice dans la banlieue du Sud et dans la banlieue du Nord a été institué à une époque que nous connaissons exactement ; c'est en l'année 31 avant notre ère que, pour la première fois, on sacrifia à la souveraine Terre dans la banlieue du Nord (179) ; antérieurement à cette date, le sacrifice dans la banlieue ne peut désigner que •₅₂₄ le seul sacrifice au Ciel. En définitive, le texte du *Chao kao* me paraît signifier que le duc de *Tcheou* immola dans la banlieue de la nouvelle ville deux bœufs, l'un destiné au Ciel, l'autre à *Heou tsi* qui était associé au Ciel dans les cérémonies religieuses ; puis il sacrifia un bœuf, un mouton et un porc au dieu du sol dans l'intérieur de la ville. Il n'est donc là point question d'un sacrifice à la Terre.

• En réalité, de quelque obscurité que les discussions des lettrés aient entouré ce problème, il ne semble pas que le sacrifice à la Terre remonte à une haute antiquité. •• Ce n'est guère qu'à l'époque des *Han* que nous voyons se former nettement la conception de la Terre mère par opposition au Ciel père ; c'est sous l'empereur *Wou* (140-87 av. J.-C.) que se constitue le culte de la souveraine Terre à *Fen-yin* où la Terre était adorée sous le forme d'une femme (180) ; c'est alors aussi que, pour la première fois, nous rencontrons dans un hymne rituel une épithète qui ne nous laisse plus de doute sur le sexe de la divinité : « la souveraine Terre •₅₂₅ est l'opulente mère (181). » A partir de ce moment, le culte du Ciel et de la Terre prend une importance prodigieuse ; son dualisme naturaliste qui embrasse tout l'univers apparaît comme l'expression suprême de la religion.

Cependant, à côté de ces divinités colossales qui éclipsent toutes les autres par leur éclat, continuent à subsister les antiques dieux du sol et des moissons et le temple ancestral, témoins des croyances les plus invétérées de la race. Ils représentent les sentiments primitifs du laboureur qui, dans sa rude tâche journalière, comptait sur l'appui surnaturel de ses ancêtres comme un enfant se confie en son père, et qui implorait la clémence du sol natal pour que des cataclysmes imprévus ne vinsent pas ruiner l'espoir de ses jeunes moissons. Ce culte local et familial est le substratum le plus profond de la pensée religieuse en Chine : rien n'est plus près des origines que le dieu du sol et le temple ancestral.

*

* *

N O T E S

(1) *Li ki*, chap. *Kiao t'o cheng* (trad. [Couvreur, t. I](#) p. 587) : « le dieu du sol est la divinisation des énergies de la terre. » — NB. Tous mes renvois à des traductions européennes n'ont d'autre but que de permettre au lecteur de retrouver rapidement les passages auxquels je me réfère ; mais je ne reproduis pas le texte même de la traduction.

(2) L'identité du *tchong lieou* et du dieu du sol est prouvée par le passage du chapitre *Kiao t'o cheng* du *Li ki* où, à propos du dieu du sol, il est dit : « le chef de famille présidait (aux sacrifices rendus au dieu du sol) sous l'ouverture centrale ; le chef d'État présidait (à ces mêmes sacrifices) sur l'autel du dieu du sol. » [[Couvreur, t. I](#) p. 587] — L'orifice central paraît n'avoir existé que dans les très anciennes habitations qui étaient soit des huttes de terre, soit des excavations creusées dans le sol.

(3) *Tchou Hi*, interrogé sur le sacrifice à *heou t'ou* répondait que « c'était la même chose que le sacrifice que les anciens faisaient au *tchong lieou* ou que le sacrifice à la divinité nommée aujourd'hui *t'ou ti* » (cité dans *Ma Touan-lin, Wen hien t'ong k'ao*, chap. LXXXVI, p. 1 v°). — Dans un conte moderne, le génie local d'une famille déclare qu'il est le *tchong lieou* de cette famille (Wieger, *Folklore chinois moderne*, p. 175 et 179). — Ces textes prouvent l'identité du *t'ou ti chen* et de l'antique *tchong lieou*.

(4) *Li ki*, chap. *Kiao t'o cheng* (trad. [Couvreur, t. I](#), p. 587) : « On tire de la terre toutes les richesses. » — Chap. *Li yun* (tract. [Couvreur, t. I](#), p. 527) : « Quand on sacrifie suivant les rites à la Terre, on obtient tous les biens en abondance. » Dans ce dernier texte, le mot *chö* s'oppose au mot qui désigne le sacrifice au Ciel ; il doit donc signifier le sacrifice à la Terre, et non au dieu du sol.

(5) A Canton, l'inscription qu'on lit le plus souvent sur la niche consacrée au dieu local est la suivante : « le dieu local de l'en trée, qui attire d'une manière continue les richesses. »

(6) Le dieu du sol cantonal est la plus élémentaire des divinités ayant le nom de *chö* ; en effet, si la divinité familiale du *tchong lieou* est identique en nature au dieu du sol, elle n'est pas cependant à proprement parler un *chö*. Le canton comprenait vingt-cinq familles ; dans certaines agglomérations moins nombreuses on essaya parfois d'avoir des dieux du sol, mais cela était contraire aux règlements qui exigeaient que le dieu du sol ne fût institué que là où il y avait un *li* c'est-à-dire un groupe de vingt-cinq familles. En 34 av. J.-C., lisons-nous dans le *Ts'ien Han chou* (chap. XXVII, b, 2^e partie, p. 3 v°), le préfet de *Yen tcheou, Hao Chang*, interdit au peuple d'ériger, comme il l'avait fait, de son autorité privée des dieux du sol. » Le commentateur dont le nom personnel est *Tsan* (fin du troisième siècle p.C.) dit à ce propos ; » D'après les anciens règlements, vingt-cinq familles formaient un dieu du sol. Cependant les gens du peuple, par groupes soit de dix familles, soit de cinq familles, avaient formé ensemble des dieux du sol ruraux ; c'étaient des dieux du sol non officiels. »

(7) *Li ki*, chap. *Yue ling* : (trad. [Couvreur t. I](#), p. 341).

(8) *Li ki*, chap. *Kiao t'o cheng*, (trad. [Couvreur, t. I](#) p. 587).

(9) *Ts'ien Han chou*, chap. XI., p. 5 v°.

(10) Commentaire *Souo yin* au chap. XLVII, p. 8 v°, de *Sseu-ma Ts'ien* : « Dans l'antiquité, vingt-cinq familles formaient un canton ; or dans chaque canton on établissait un dieu du sol. L'expression « dieu du sol enregistré » signifie donc qu'on avait inscrit sur les registres les noms des hommes dépendant de ce dieu du sol. »

(11) *Sseu-ma Ts'ien*, chap. XLVII, p. 8 v°.

(12) *Tcheou li*, article du *tcheou tchang* (trad. Biot, t. I p. 248) : Le texte pourrait ici laisser croire que le sacrifice devait être célébré à chacune des quatre saisons de l'année ; mais les commentateurs sont unanimes à déclarer qu'il ne s'agit que des sacrifices du printemps et de l'automne.

(13) Je rappelle que la traduction par « sous-préfecture » est assez impropre pour l'époque des *Han* où la division administrative appelée la préfecture n'existe pas et est remplacée par la commanderie.

(14) *Sseu-ma Ts'ien*, chap. XXVIII, p. 7 v°.

(15) *Sseu-ma Ts'ien*, chap. XXVIII, p. 7 v°. *Ts'ien Han chou*, chap. XXV, a, p. 7 r° : le *Ts'ien Han chou* a raison d'écrire « le second mois » au lieu de « le troisième mois ».

(16) Ce nom signifie littéralement « le prince millet » ; mais le millet est ici la céréale par excellence qui représente toutes les moissons. La distinction entre le dieu du sol et le dieu des moissons est que « sans la terre, l'homme ne peut pas exister ; sans les céréales, il ne peut pas se nourrir. » (*Souei chou*, chap. VII, p. 8 r°). Cf. *Po hou t'ong* (1^{er} siècle p.C.) chap. III, p. 1 r° (*SHTKK*, ch. 1267, p. 1 r°). Une des meilleures éditions du *Po hou t'ong* de Pan Kou (+ 92 p.C.) est celle que *Tch'en Li* a publiée en 1842 avec un excellent commentaire sous le titre *Po hou t'ong chou tcheng* ; elle figure dans le *Siu houang ts'ing kin kie* (*SHTKK*), où elle occupe les chapitres 1265 à 1276.

(17) *Tcheou li*, article du *siao sseu t'ou* (trad. Biot., t. I, p. 229).

(18) *Tcheou li*, article du *ta sseu t'ou* (trad. Biot., t. I, p. 193). Nous rechercherons plus loin la raison d'être de cet arbre auprès de l'autel du dieu du sol.

(19) Les mots désignent les magistrats préposés à des sous-préfectures d'importances diverses.

(20) *Heou Han chou*, chap. XIX, p. 4 r°.

(21) *Li ki*, chap. *Tsi fa* (trad. [Couvreur, t. II](#), p. 265-266).

(22) Voyez le *T'ong tien* de *Tou Yeou*, chap. XLV, p. 8 v°. « Le dieu du sol que le roi établit pour le bénéfice de la multitude du peuple se nomme le grand dieu du sol ; on le place à l'intérieur de la porte *k'ou*. » La porte *k'ou* est celle qui, dans le palais du Fils du Ciel, donne accès à la troisième cour.

(23) *T'ong tien*, chap. XLV, p. 8 v : « Le dieu du sol que le roi établit pour son bénéfice personnel s'appelle le dieu du sol royal ; on le place dans le champ sacré du labourage par le souverain. »

(24) La présence simultanée de ces deux dieux du sol n'a pas été toujours bien comprise par les Chinois eux-mêmes. C'est ainsi, que, entre 237 et 238 p.C., comme on avait établi un dieu du sol impérial, cette mesure souleva des objections de la part de ceux qui disaient que « en établissant deux dieux du sol, on met le même dieu en deux places différentes où on lui sacrifie simultanément aux mêmes époques, ce qui est une répétition dans les actes et une faute dans les rites » (*T'ong tien*, chap. XLV, p. 12 v°). — Voyez aussi les longues discussions auxquelles cette même question a donné lieu en l'année 288 p.C. (*Tsin chou*, chap. XIX, p. 6 v° - 7 v°). Quoiqu'il en soit, il reste bien avéré que, dans l'antiquité, le Fils du Ciel et les seigneurs avaient chacun deux dieux du sol.

(25) Ici encore la pratique a pu varier, mais le principe que nous énonçons doit être considéré comme la règle. Nous savons que les premiers *Han* avaient un dieu du sol du gouvernement, mais n'avaient pas de dieu des moissons du gouvernement (*Ts'ien Han chou*, chap. XXV, b, p. 9 v°). Le commentateur dont le nom personnel est *Tsan* (vers 300 p.C.) nous informe que ce dieu du sol du gouvernement n'est autre que le dieu du sol royal, c'est -à-dire le dieu du sol

affecté personnellement au souverain ; il nous apprend en outre que, malgré la tentative faite par *Wang Mang* en l'an 9 p.C. d'adjoindre un dieu des moissons du gouvernement au dieu du sol du gouvernement, cette innovation ne fut pas maintenue par les *Han* orientaux. C'est ce que confirme le *Tsin chou* :

« Sous les premiers *Han*, on avait institué seulement un dieu du sol du gouvernement (= un dieu du sol royal), mais il n'y avait pas de dieu des moissons du gouvernement. *Wang Mang* institua un dieu des moissons du gouvernement, mais ensuite on le supprima. C'est pourquoi sous les *Han* et même sous les *Wei* (220-264), c'était seulement le grand dieu du sol pour lequel il y avait un dieu des moissons ; mais, pour le dieu du sol du gouvernement, il n'y avait pas de dieu des moissons ; ainsi il y eut toujours deux dieux du sol et un dieu des moissons.

(*Tsin chou*, chap. XIX, p. 6 v°). Sous les *Leang* (502-557), il en était de même :

« Les autels des dieux du sol et des moissons des *Leang* se trouvaient à l'ouest du grand temple. ancestral ; ils avaient été primitivement établis par l'empereur *Yuan*, de la dynastie *Tsin*, en la première année *kien-wou* (317 p.C.) Il y avait en tout trois autels, à savoir celui du grand dieu du sol, celui du dieu du sol impérial et celui du grand dieu des moissons.

(*Souei chou*, chap. VII, p.8 r°) : Ce texte prouve bien que, au sixième siècle, de même qu'à l'époque des *Han*, le grand dieu du sol avait pour acolyte le grand dieu des moissons, tandis que le dieu du sol impérial restait isolé ; d'autre part cependant, l'autel du dieu du sol impérial paraît avoir été, à cette époque, situé au même endroit que les autels du grand dieu du sol et du grand dieu des moissons ; il n'était donc plus placé dans le champ consacré au labourage impérial.

(26) *Po hou t'ong* (chap. III ; *SHTKK*, chap. 1267, p. 1 r°) :

« Le sol a une vaste étendue ; on ne peut pas l'honorer en tous ses points ; les cinq céréales sont légion ; on ne peut sacrifier à chacune d'elles individuellement ; c'est pourquoi on fait un tumulus en terre et on érige un dieu du sol pour montrer que là est le sol ; le millet est la première des céréales ; c'est pourquoi on érige un dieu du millet et on lui sacrifie.

(27) *Chou king*, chap. *T'ai che*, 1^e partie, § 10 (Legge, C.C, vol. III, p.287).[[Couvreur](#), p.175]

(28) *Che king*, section *Ta ya*, 1^e décade, ode 3 (Legge, C.C, vol. IV, p.440).[[Couvreur](#), p.328]

(29) *Le T'ong tien* (chap. XLV, p. 9 v°) dit :

« Pour le dieu du sol du Fils du Ciel, on faisait son autel avec des terres de cinq couleurs réparties suivant les directions de l'espace auxquelles elles répondaient respectivement ; cet autel était large de 50 pieds. En ce qui concerne les seigneurs, on se servait seulement de la terre de la couleur appropriée à la région (où se trouvait le fief) pour faire l'autel.

A l'époque des *Song* (960-1278), on observait les mêmes règles :

« L'autel du grand dieu du sol était large de 50 pieds et haut de 5 pieds ; il était fait en terres des cinq couleurs ; l'autel du dieu des moissons était à l'Ouest et avait les mêmes dimensions.

Song che, chap. CII, p. 1 r°.

(30) Ce livre paraît avoir assez promptement disparu ; on n'en trouve aucune mention dans la section bibliographique du *Ts'ien Han chou*.

- (31) Cette phrase paraît désigner les principautés enclavées dans le domaine royal à l'époque des *Tcheou*. A l'époque des *Han*, il ne pouvait plus être question de tels fiefs. Le *Tch'ouen ts'ieou ta tchouan* doit donc décrire un état de choses qui remonte à la dynastie des *Tcheou*.
- (32) *Mémoires historiques*, chap. LX, p.4 v°.
- (33) *Sseu-ma Ts'ien, Mém. hist.*, chap. LX, p. 3 r°.
- (34) La valeur des mots *hiang*, *t'ing*, dans cette phrase nous est révélée par le passage du *Heou Han chou* (chap. XXXVIII, p. 5 r°) où, à propos des seigneurs il est dit : « Ceux dont le mérite était grand avaient en apanage des *hien* ; ceux dont le mérite était moindre avaient en apanage des *hiang* ou des *t'ing*. » Le *hiang* et le *t'ing* sont de petites circonscriptions subordonnées au *hien*.
- (35) *Tou touan*, p. 25 r°-v° de l'édition de 1791 du *Han Wei ts'ong chou* ; on peut rapprocher de ce texte un passage, d'ailleurs moins explicite, du *Han kieou che* cité par le *Tch'ou hio ki* (*SHTKK*, chap. 1230, p. 13 v°).
- (36) Cela nous est confirmé par une citation du *Han kouan kie kou* (édition du *P'ing tsin kouan ts'ong chou*, p. 10 v°).
- (37) *Souei chou*, chap. IX, p. 2 r°. Pour les temps postérieurs aux *Souei*, les textes me manquent ; j'ai tout lieu de croire cependant que, sous les *T'ang*, l'investiture *per glebam* se pratiquait encore. Sous les *Song*, l'autel du grand dieu du sol était fait en terres des cinq couleurs (*Song che*, chap. 102, p.1 r°), mais cela ne prouve pas qu'on se servît de ces diverses terres pour conférer des fiefs.
- (38) *Tcheou chou*, chap. 48 *Tso lo*. Le *Tcheou chou* ou *Yi Tcheou chou* a été incorporé dans le *Han Wei ts'ong chou*, mais il y en a un grand nombre d'autres éditions.
- (39) *Heou Han chou*, chap. XIX, p. 3 v°.
- (40) *Chou king*, Petite préface (cf. Legge, C.C., vol. III, p. 4-5) :
- « Lorsque T'ang eut vaincu les Hia, il voulut enlever leur dieu du sol ; mais il ne le put pas ; c'est alors que furent composés (les trois chapitres aujourd'hui perdus du *Chou king* intitulés) : le dieu du sol des *Hia*, *Yi tche*, *Tch'en hou*.
- (41) *Tchou chou ki nien* (cf. Legge, C.C., vol. III, Proleg., p. 129) :
- « Pour la première fois, il enferma dans une maison le dieu du sol des *Hia*.
- (42) *Li ki*, chap. *Kiao t'o cheng* (trad. [Couvreur, t. I](#), p. •586-587).
- (43) *Tcheou li*, article du *sang tchou* (trad. Biot. t. II, p. 99)
- (44) *Tcheou li*, article du *che che* (trad. Biot. t. II, p. 332-333)
- (45) *Tcheou li*, article du *mei che* (trad. Biot. t. I, p. 308-309)
- (46) *Tou touan* de *Ts'ai Yong*, (p. 10 r° de l'édition de 1791 du *Han Wei ts'ong chou*).
- (47) *Kong-yang tchouan*, 4^e année du duc *Ngai*.
- (48) *Kou-leang tchouan*, 4^e année du duc *Ngai*.
- (49) *Tso tchouan*, 26^e année du duc *Min* (Legge, C.C., vol. V, p. 129 a). [[Couvreur, t. I](#), p. •217]
- (50) *Tso tchouan*, 30^e année du duc *Siang* (Legge, C.C., vol. V, p. 556 b). [[Couvreur, t. II](#), p. •547]
- (51) *Sseu-ma Ts'ien*, chap. XXXIII, p. 3 v°.
- (52) *Po hou t'ong*, chap. III (*SHTKK*, chap. 1267, p. 3 r°)

(53) *T'ong tien*, chap. XLV, p. 8 v°.

(54) *Ts'ien Han chou*, chap. XCIX, a, p.14 v°.

(55) Voyez le *Wei chou*, chap. LV, p.6 r°-v°.

(56) La partie est ici mise pour le tout ; il s'agit de l'autel en terre qui avait des talus sur ses quatre faces.

(57) *Tcheou li*, article du *ta sseu t'ou* (trad. Biot. t. I, p. 193). On verra plus loin que, vers 200 av. J.-C., le dieu du sol cantonal de *Fong* se nommait « le dieu du sol de l'ormeau blanc. » Ce dieu du sol était donc bien désigné par le nom de l'arbre qui le représentait ; en outre, du texte du *Tcheou li* il résulte que la région où se trouvait le dieu du sol devait être désignée par le même nom ; c'est ainsi qu'aujourd'hui encore bon nombre de localités en Chine sont appelées du nom d'un temple ou sanctuaire.

(58) Ces fragments sont désignés sous le nom de « chapitres perdus du *Chang Chou* » ils passent pour appartenir an texte antique du *Chou king* qui fut retrouvé lorsqu'on abattit l'ancienne maison de Confucius (cf. *SHTKK*, chap. 1267, p.5 v°).

(59) *SHTKK*, chap. 1267, p.5 v°. Cette citation se retrouve plus tard dans la requête de *Lieou Fang* (*Wei chou*, chap. LV, p. 6 v°).

(60) On pourrait aussi traduire ce passage en admettant qu'il s'agit de cinq dieux du sol situés l'un au centre et les quatre autres aux quatre points cardinaux. Mais le sens serait moins satisfaisant, car il n'y a que le dieu du sol du centre qui soit unique ; les autres doivent nécessairement être fort nombreux.

(61) *Louen yu*, chap. III, § 21 (C.C., vol. I, p.26) :

« Le duc *Ngai* interrogea *Tsai-wo* au sujet des dieux du sol. *Tsai-wo* répondit :
« Sous les princes de la dynastie *Hia*, on se servait d'un pin ; sous les *Yin*, on se servait d'un thuya ; sous les *Tcheou*, on se servait d'un châtaignier, car le nom de cet arbre (*li*) rappelait que le dieu du sol frappait les hommes de crainte (*li*).

La réponse de *Tsai-wo* ne dit point clairement quel rôle il attribuait à ces arbres dans le culte du dieu du sol ; on peut donc soutenir deux opinions différentes ; la première, qui est celle de *Lieou Fang*, et qui est à mon avis la bonne, consiste à dire que le pin, le thuya et le châtaignier étaient les arbres qu'on plantait respectivement sous les *Hia*, les *Yin* et les *Tcheou* dans les endroits où était le grand dieu du sol. La seconde opinion, qui est celle à laquelle paraît s'être arrêtée la critique moderne, soutient que ces arbres étaient ceux dont on prenait le bois pour faire la tablette du dieu du sol ; cette théorie me semble devoir être rejetée parce que, comme vous le verrons plus loin, il y a tout lieu de croire que, dès l'antiquité, la tablette du dieu du sol était faite en pierre, et non en bois.

(62) *Tchouang tseu*, chap. *Jen kien che* (trad. Legge, SBE, vol. XXXIX, p. 217).

(63) *Houai-nan tseu*, chap. *Chouo lin hiun*.

(64) *Han Fei tseu*, § 34, chap. XIII, p.11 v° :

(65) *Sseu-ma Ts'ien*, chap. XVIII, p.7 1° : la conduite du premier empereur de la dynastie *Han* fut imitée plus tard par le fondateur de la dynastie *Souei* qui, en 587 p.C., alla lui aussi sacrifier en personne au dieu du sol de son pays natal (*Souei chou*, chap. I, à la fin).

(66) *Ts'ien Han chou*, chap. XXVII, b, 2^e partie, p. 3 r°

(67) *Ts'ien Han chou*, chap. XXVII, b, 2^e partie, p. 3 v°

(68) *Po hou t'ong* (*SHTKK*, chap. 1267, p. 5 r°v°) : « Pourquoi y a-t-il des arbres auprès des dieux du sol et des moissons ? C'est parce que ces dieux sont dignes de respect et qu'on le fait connaître ; l'arbre permet au peuple de les voir de loin et de leur témoigner alors sa vénération ; en outre, il est ce par quoi on signale l'œuvre méritoire. »

(69) Dans le *T'ong tien* (chap. XLV, p.9 v°), *Tou Yeou*, parlant des coutumes de l'époque du Han dit : « Pour tous ces dieux da sol (ceux du Fils du Ciel et des seigneurs), on plante un arbre afin de signaler l'endroit où ils se trouvent. »

(70) Cette explication est celle que nous trouvons dans un passage du *Wou king t'ong yi* (cf. *Kieou T'ang chou*, chap. XLVI, p.8 v°) de *Lieou Hiang* (80-9 av. J.-C.), que *Lieou Fang* cite dans sa requête (*Wei chou*, chap. LV, p. 6 v°) :

« Sous quelle forme se présentaient le grand dieu du sol et le dieu royal du Fils du Ciel, le dieu du sol régional et le dieu du sol seigneurial des seigneurs ? Tous ces dieux du sol étaient entourés d'un mur d'enceinte mais n'étaient pas recouverts par un bâtiment ; on plantait au centre un arbre. La présence de cet arbre s'explique parce que la terre donne l'existence à tous les êtres, et que, parmi tous les êtres, il n'y en a pas de plus excellent que l'arbre ; voilà pourquoi on plante cet arbre »

(71) Voyez la photographie d'un de ces arbres dans l'album de ma mission archéologique dans la Chine septentrionale, planche CCCCLXXXII, n° 1159.

(72) *Wei chou*, chap. LV, p. 6 v°.

(73) *Mo tseu*, chap. VIII, p. 6 v°, section *ming kouei*.

(74) Le texte qu'on va lire est tiré du *Lu Pou-wei* (+235 av. J.-C.), intitulé *Lu che tch'ouen ts'ieou*, chap. IX, p.4, v°. Le commentaire du *San kouo tche* publié en 429 p.C. par *P'ei Song-tche* cite (section *Chou tche*, chap. XII, p.1 v°) ce passage de *Lu Pou-wei* avec quelques variantes. Le *Kouo yu* (section *Tcheou yu*, 1^e partie, 13^e discours) en cite une phrase en la rapportant à la harangue de *T'ang* ; à vrai dire le chapitre du *Chou king* qui porte ce nom ne renferme pas la prière de *T'ang* et par conséquent ne contient pas cette phrase ; mais l'attribution que le *Kouo yu* fait de ce texte à un chapitre du *Chou king* prouve du moins qu'il était considéré comme fort ancien et qu'il a dû être incorporé dans certaines recensions du *Chou king*.

Une rédaction qui paraît moins archaïque figure dans le *Louen yu* (chap. XX, § 1) ; la première phrase en est citée avec une variante importante dans le *Po hou t'ong* de *Pan Kou* (section *san kiun*). Enfin, une troisième rédaction qui est la plus longuemais aussi la plus affadie, est celle qui se trouve dans *Mo tseu* (cf. Legge, C.C., vol. III, Proleg, p. 116-117).

(75) Dans le texte de *P'ei song-tche*, on lit : « Il y eut une grande sécheresse dans l'empire, et pendant trois ans, on ne fit pas de moissons. »

(76) Au lieu de « les dix mille hommes », *P'ei song-tche* écrit « les dix mille régions », leçon qui se retrouve dans le *Louen yu* et dans *Mo tseu*. Mais la citation du *Kouo yu* nous garantit l'antiquité de la leçon.

(77) Au lieu de (littéralement, il rognait ses mains), *P'ei song-tche* écrit « il déchira ses ongles. » — Le don des cheveux et des ongles annonçant l'offrande de la personne tout entière se retrouve ailleurs ; per exemple, dans le chapitre XXXIII de *Sseu-ma Ts'ien*, nous lisons que, lorsque le duc de *Tcheou* proposa de se sacrifier à la place du jeune roi *Tch'eng*, il se coupa les ongles et en jeta (les rognures) dans le Fleuve. Le *Wou Yue tch'ouen ts'ieou* (chap. II, p.3 r°) nous raconte que, au temps de *Ho-lu*, roi de *Wou* (vers 500 av. J.-C.) un fondateur d'armes ne pouvait parvenir à fabriquer une épée ; en désespoir de cause, lui et sa femme se coupèrent les cheveux et se rognèrent les ongles pour les jeter dans la fournaise ; par cet acte, ils annonçaient qu'ils étaient prêts à livrer leurs coups aux flammes parce que, suivant la tradition, c'était là un moyen suprême et infaillible d'assurer la réussite de la fusion du métal.

(78) Dans le *Tso tchouan* (10^e année du duc *Siang*) le nom de *Sang-lin* « le bois de *Sang* » apparaît comme celui d'une musique en usage [Couvreur, t. II, p.253] chez les princes de *Song*, descendants de la dynastie *Yin* dont *T'ang* est le fondateur ; cette musique conservait

sans doute le souvenir de la démarche faite au bois de *Sang* par *T'ang* le vainqueur. C'est pour rappeler ce qu'avait été cette démarche que *K'ong Ying-ta* cite le texte emprunté au *Chou tchouan*, c'est-à-dire, apparemment, au commentaire du *Chou king* attribué à *K'ong Ngan-kouo*.

(79) Cf. De Groot, *Religious system of China*, vol. 1, p. 215.

(80) *T'ong tien*, chap. XLV, p.9 v°.

(81) Cette affirmation est contestée par quelques auteurs qui croient que le *tchou* du dieu du sol était fait en bois ; mais leur opinion me paraît se fonder principalement sur une fausse interprétation d'un texte du *Louen yu* (cf. note 61).

(82) *Wei chou*, chap. CVIII, b, p.6 v°.

(83) *T'ang houei yao*, chap. XXII, p.2 v°.

(84) *Song che*, chap. CII, p.1 r°.

(85) Le chapitre *Yue ling* du *Li ki* prévoit des sacrifices au dieu du sol pour le second mois du printemps [Couvreur, t. I, p. 341] et pour le second mois de l'automne [Couvreur, t. I, p. 381]. Le *Po hou t'ong* (*SHTKK*, chap. 1267, p. 1, v°), à la question de savoir pourquoi on sacrifiait deux fois par an aux dieux du sol et des moissons, répond : « Cela signifie qu'au printemps on les implore et qu'en automne on les remercie. » On trouvera, à diverses époques, la mention d'un troisième sacrifice qu'on célébrait au dernier mois de l'année ; ce sacrifice paraît s'être adressé principalement au dieu du sol considéré comme le symbole du principe *yin* qui au solstice d'hiver, atteint son apogée.

(86) *Li ki*, chap. *Kiao t'o cheng*, 1^e partie (trad. Couvreur, t. I, p. 586) : « Sur l'autel du dieu du sol on sacrifie aux (diverses sortes de) sol ; ce dieu est celui qui préside à l'influence du principe *yin*. » Le commentaire de *K'ong Ying-ta* ajoute : « Le sol est ce qui préside à l'influence du principe *yin* : c'est pourquoi ce texte dit : il est celui qui préside à l'influence du principe *yin*. » Legge (*SBE*, vol. XXVII, p. 424) et Couvreur (*Li ki*, trad. fr., t. I, p. 586) admettent tous deux, sans doute sur l'autorité de quelque autre glose, que le mot désigne ici la tablette ; mais l'interprétation de *K'ong Ying-ta* me paraît préférable.

(87) *Tch'ouen ts'ieou*, 21^e année du duc *Tchouang* [Couvreur, t. I, p. 188] et 15^e année du duc *Wen* [Couvreur, t. I, p. 527]. Ce texte, énigmatique par sa concision, a été rendu plus obscur encore par les développements dont l'a entouré le *Tso Tchouan*. Ce commentaire, en effet, rapporte, à la date de 525 (17^e année du duc *Tchao*), et à propos d'une autre éclipse de soleil, une discussion qui eut lieu entre trois fonctionnaires de la cour du duc de *Lou* au sujet de la légitimité des cérémonies qui furent alors accomplies [Couvreur, t. III, p. 274] ; l'un des interlocuteurs soutint qu'elles n'étaient prescrites que si l'éclipse se produisait le premier jour de la première lune et qu'elles étaient par conséquent hors de propos lorsque l'éclipse avait lieu le premier jour de la sixième lune. Adoptant cette manière de voir, le *Tso Tchouan* condamne, à la date de 669, la procédure qui fut suivie à la cour de *Lou*. D'autre part, à la date de 612, il fait remarquer que seul le Fils du Ciel avait le droit de battre le tambour auprès de l'autel du dieu du sol ; un seigneur comme le duc de *Lou* devait offrir des pièces de soie au dieu du sol et faire battre le tambour dans sa cour seigneuriale. Sans prendre parti dans ces questions controversées de légalité rituelle, nous pouvons du moins admettre comme un fait ce que nous rapporte le *Tch'ouen ts'ieou*, à savoir que, en 669 et en 612, à l'occasion d'éclipses de soleil, on battit du tambour et on offrit une victime auprès de l'autel du dieu du sol. C'est ce fait que nous cherchons à expliquer.

(88) Le mot a ici le sens de « réclamer ou exiger quelque chose de quelqu'un. » Au moment où se produit une éclipse de soleil, le principe *yin* outrepassé ses droits ; les rites qu'on accomplit alors ont pour objet de le rappeler au devoir et d'exiger de lui qu'il se conduise bien.

(89) *Kong-yang tchouan*, 25^e année du duc *Tchouang* (SHTKK, chap. 1212).

(90) Ho Hieou, appellation *Chao-kong*, vécut de 129 à 182 p.C. ; voyez *Heou Han chou*, chap. CIX, b, p. 6 r^o-v^o. Le texte que nous citons de lui se trouve à la suite du commentaire de *Kong-yang*, à la date de la 25^e année du duc *Tchouang* (SHTKK, chap. 1212, p. 2 v^o).

(91) C'est -à-dire que, d'après cette interprétation, le rite de la corde rouge impliquerait l'idée de contraindre, de même que le rite des roulements de tambour impliquait l'idée d'exiger (cf. note 88). Ces deux idées sont connexes.

(92) Quand on attaque le principe *yin*, c'est au nom du principe *yang* qui lui est supérieur.

(93) *Po hou t'ong*, chap. VI (SHTKK, chap. 1270, p. 14 r^o-v^o).

(94) *Lieou Fang* (452-512 p.C.) dit dans sa requête à l'empereur *Che-tsong* (500-515) :

« D'après l'écrit intitulé Commentaire sur le cérémonial des syzygies de conjonction et d'opposition, lorsqu'il y a une éclipse de soleil on fait une corde avec de la soie rouge et on s'en sert pour faire trois tours autour de l'arbre du dieu du sol.

Weï chou, chap. LV, p. 6 r^o-v^o. De même, l'érudite moderne *Tch'en Li* cite, dans son excellent commentaire de *Kong yang* publié sous le titre de *Kong-yang yi chou* (SHTKK, chap. 1212, p. 3 v^o), un passage du *T'ong -yi* où il était dit :

« Pour les dieux du sol, il y avait des seigneurs des champs qui étaient constitués chacun par un des arbres auxquels convenaient leurs pays respectifs. Quand on entourait d'un lien, c'était cet arbre qu'on liait.

Le *T'ong yi* dont il est ici question est vraisemblablement le *Tch'ouen ts'ieou t'ong yi*, mais ce titre, d'après le *Song che* (chap. CII, p. 8 r^o-v^o) s'applique à trois ouvrages différents : le premier, en 12 chapitres, est de *Wang Tche* ; le second, en 24 chapitres, est de *Kia Ngan-kouo* ; enfin le troisième, en 12 chapitres, que l'édition de *Chang-hai* (1888) du *Song che* laisse sans nom d'auteur, est attribué par la bibliographie *Sseu k'ou ts'uan chou tsong mou* à un certain *K'ieou K'ouei*. Il ne nous est pas possible de savoir duquel de ces trois ouvrages est tirée la citation ci-dessus. Tout ce que nous sommes autorisés à dire c'est qu'elle ne peut être postérieure à l'époque des *Song*.

(95) Dans le commentaire de 676 du *Heou Han chou* (chap. XV, p. 2 r^o), on trouve une citation du commentaire du *Tcheou li* par *Kan Pao* (I^{er} siècle p.C.), où il est dit :

« Avec un cordon rouge, on lie le dieu du sol. Le dieu du sol est le principe suprême *yin* ; le rouge est la couleur du feu ; le cordon est une sorte de lien. Si le Fils du Ciel bat du tambour auprès du dieu du sol, c'est pour faire des reproches à l'ensemble des influences dérivées du principe *yin*. Quant aux seigneurs, s'ils offrent des pièces de soie au dieu du sol, c'est pour implorer une divinité qui a rang de seigneur vénérable, s'ils battent du tambour dans leurs cours respectives, c'est pour s'attaquer eux-mêmes après s'être retirés chez eux. Telle est la manière dont l'homme saint dompte le principe *yin*.

La première partie de ce texte explique bien quel était le sens du cordon rouge avec lequel on liait le dieu du sol ; elle montre en outre que le rite ne pouvait être accompli que par le Fils du Ciel qui seul avait qualité pour traiter le principe *yin* en inférieur. La seconde partie montre quels étaient les rites suivis par les seigneurs : ceux-ci n'osaient pas combattre le dieu du sol ; ils se bornaient à lui offrir des pièces de soie ; quant à l'attaque simulée, elle avait lieu à la cour du seigneur, et, par là, dit *Kan Pao*, le seigneur voulait montrer qu'il s'attaquait lui-même, c'est-à-dire qu'il se faisait des reproches comme s'il eût été par sa mauvaise conduite le fauteur des troubles qui se manifestaient dans l'ordre des choses naturelles.

(96) Commentaire du *Chouei king* (chap. II, p. 5) de *Li Tao-yuan* (+ 527 p.C.). La traduction de tout le passage dans lequel se trouve cette anecdote a été publiée dans le *T'oung pao* (1905, p. 568).

(97) Cette citation se trouve dans le commentaire de 676 du *Heou Han chou* (chap. XIV, p.1 r°) ; le *K'ïue yi yao tchou* d'où elle est tirée a été composé par *Tche Yu* (*Souei chou*, chap. XXXIII, p. 6 v°) qui dut mourir en 311 p.C. (*Tsin chou*, chap. LI, p. 5 r°-8 v°). Tche Yu est d'ailleurs cité comme ayant pris part aux délibérations qui se tinrent en 288 p.C. au sujet du culte du dieu du sol (*Tsin chou*, chap. XIX, p.7 r°-v°).

(98) Comme on le verra plus loin, avant que l'éclipse ait commencé, l'empereur se tient dans le bâtiment principal, qui n'est autre que le bâtiment du Faîte suprême ; quand l'éclipse se produit, il quitte ce bâtiment pour se rendre dans la salle orientale ; c'est en prévision de ce déplacement que deux trônes ont été disposés, l'un dans le bâtiment du Faîte suprême, l'autre dans la salle orientale ; le bâtiment du Faîte suprême portait encore ce nom dans le palais des *T'ang*, à *Tchang-ngan* (*Si ngan fou*) ; il était le bâtiment central du palais ; mais je n'ai pu déterminer exactement ce que notre texte entend par la salle.

(99) C'est-à-dire : un quart d'heure après que le jour a commencé ; il devait y avoir une clepsydre pour mesurer les heures de jour et une clepsydre pour mesurer les heures de nuit. Cependant la traduction reste hypothétique. Dans le *Heou Han chou* (chap. XV, p. 3 r°), nous trouvons la formule « cinq quarts d'heure avant que la clepsydre de nuit soit finie. »

(100) Dans le bâtiment du Faîte suprême.

(101) Cette phrase est embarrassante puisque l'empereur a déjà quitté le bâtiment (du Faîte Suprême) pour se rendre dans la salle.

(102) *Ye* était la capitale des *Ts'ï* du Nord. C'est aujourd'hui la sous-préfecture de *Lin-tchang* (préf. de *Tchang-tö*, prov. de *Ho-nan*).

(103) Quoique l'autel du dieu du sol fût à ciel ouvert, il était entouré d'une enceinte, ou tout au moins d'une balustrade sur les quatre faces de laquelle il y avait une porte (cf. p. 460, lignes 2-4).

(104) Ici, il est dit expressément que c'est l'autel qu'on lie ; mais il ne faut pas oublier que, comme le prouve la requête de *Lieou Fang*, l'arbre sacré avait, au sixième siècle de notre ère, beaucoup perdu de son importance. Ce texte ne saurait donc infirmer l'opinion que nous avons avancée plus haut à savoir que, dans les temps anciens, on liait l'arbre, et non l'autel (cf. note 94).

(105) La planchette dont il est ici question doit être celle sur laquelle était écrite la prière lue par le grand invocateur. On ne voit pas clairement pourquoi les deux grands astrologues font courir leurs chevaux sur cette planchette ; peut-être était-ce pour montrer qu'ils avaient triomphé du dieu du sol : aussitôt après, on relevait cette planchette pour que la divinité ne s'indignât pas du traitement qu'on lui avait fait subir.

(106) Cette phrase est obscure et la traduction que j'en propose est hypothétique.

(107) *Souei chou*, chap. VIII, p. 9 r°-v° :

(108) *Tch'ouen ts'ieou*, 25^e année du duc *Tchouang*.

(109) La substitution de l'allée au puits paraît être due aux édificateurs du Yue ling, à l'époque des *Han* ; l'autorité de ce texte a d'ailleurs eu pour résultat que nombre de rituels ont, par la suite, adopté la même leçon et que, à diverses époques, le sacrifice à l'allée s'est substitué en fait à celui du puits. Il semble bien cependant que, à l'origine, ç'a été le puits, et non l'allée, qui fut l'une des cinq divinités de l'habitation humaine. Voyez à ce sujet les remarques de *Ma Touan-lin* (*Wen hien t'oung k'ao*, chap. 867, p. 12 v°-13 r°).

(110) Cette explication est d'ailleurs pleinement confirmée par le *Tch'ouen ts'ieou fan lou* de *Tong Tchong-chou* (deuxième siècle av. J.-C.) qui nous dit (§ 74, *k'ieou yu*, *SHTKK*, chap.

880, p. 3 r° et suiv.) que, lorsqu'on priait pour la pluie, au printemps, les gens de la maison sacrifiaient aux portes intérieures ; en été, au fourneau ; au milieu de l'année, à l'orifice central ; en automne, à la porte extérieure ; en hiver, au puits ; mais dans ce dernier cas, le sacrifice ne se rapporte plus à une prière pour la pluie, car on ne demande pas la pluie en hiver. Il est évident que, si ces divinités de l'habitation étaient invoquées lorsqu'on désirait la pluie, on pouvait aussi avoir recours à elles pour les contraindre à faire cesser des pluies trop abondantes et c'est ce qui explique pourquoi le *Tch'ouen ts'ieou* nous montre les mêmes procédés de coercition employées à l'égard de la porte et à l'égard du dieu du sol.

(111) *Tch'ouen ts'ieou fan lou* (§ 95, *ta yu*, *SHTKK*, chap. 880, p. 8 v°) : *Tong Tchong-chou* nous a conservé la teneur de la prière qu'on adressait dans ces occasions au dieu du sol ; on remarquera que cette prière est très déférente et qu'elle ne se concilie guère avec la rude coutume d'attacher le dieu ; aussi est-ce une des raisons pour lesquelles nous croyons que le rite de la corde rouge a été introduit à tort dans les cérémonies pour arrêter la pluie. Quoiqu'il en soit, voici le texte de la prière :

« Ah ! le Ciel fait pousser les cinq sortes de céréales en vue de nourrir les hommes. Maintenant la pluie désordonnée est en excès ; les cinq sortes de céréales en sont contrariées. Avec respect nous présentons une victime grasse et du vin pur pour prier la divinité du dieu du sol de bien vouloir arrêter la pluie, et délivrer le peuple de ce qui fait son tourment. Il ne faut pas faire en sorte que le principe *yin* détruise le principe *yang* ; car si le principe *yin* détruisait le principe *yang*, cela serait en désaccord avec le Ciel ; la préoccupation constante du Ciel est de faire du bien aux hommes ; or les hommes souhaitent que la pluie s'arrête ; voilà ce que nous osons déclarer au dieu du sol.

(*SHTKK*, chap. 580, p. 8 r°-v°).

(112) C'est ce que donne à entendre un passage du *Han kieou yi* de *Wei Hong* (premier siècle p.C.). Voyez le recueil des fragments du *Han kieou yi* dans le *P'ing tsin kouan ts'ong chou* (chap. II, p.7 r°) :

« La première année *wou-yi*, l'école des lettrés proposa de mettre en pratique les théories de *Tong Tchong chou* au sujet des prières pour la pluie ; la cinquième année, on ordonna pour la première fois aux divers fonctionnaires de faire cesser la pluie, en liant avec plusieurs tours d'une corde rouge le dieu du sol et en l'attaquant au son du tambour. »

Ce texte présente une difficulté, c'est qu'il n'y a jamais eu de période d'années appelée *wou-yi* ; le commentaire de 676 du *Heou Han chou* (chap. XV, p. 2 r°) cite la seconde partie de ce passage du *Han kieou yi* en faisant débiter la phrase par ces mots :

« La deuxième année de l'empereur *Tch'eng*, le sixième mois...

Ce serait donc en l'année 31 av. J.-C. qu'on aurait eu recours pour la première fois à la corde rouge dans les cas de trop grandes pluies ; mais on remarquera que là encore la date est exprimée d'une façon suspecte puisqu'elle n'indique aucune période d'années. D'autre part le commentaire du *Heou Han chou* termine sa citation du *Han kieou yi* par les mots :

« A partir de ce moment, les époques humides et les époques sèches furent constamment en désaccord avec la règle.

Ainsi, *Wei Hong*, auteur du *Han kieou yi*, écrivant au premier siècle de notre ère, aurait désapprouvé l'usage qui s'était introduit au premier siècle avant notre ère de lier le dieu du sol lorsqu'on voulait faire cesser des pluies excessives ; il attribuait à cette modification dans les rites toutes les calamités qui étaient survenues depuis.

(113) Le *Heou Han chou* (chap. XV, p. 2 r°) nous présente en effet la phrase suivante :

« On lie le dieu du sol en faisant plusieurs tours avec une corde rouge et on bat le tambour rouge.

Mais, par une singulière inadvertance, l'auteur du *Heou Han chou* mentionne ce rite comme étant un de ceux qu'on accomplit en cas de sécheresse, lorsqu'on prie pour la pluie ; or il est évident que cela est impossible, car, en cas de sécheresse, le principe *yin* a besoin d'être encouragé, et non d'être mâté. Il faut donc admettre qu'il s'agit ici d'un rite employé dans les cas de trop grande pluie, et c'est bien d'ailleurs ainsi que l'explique le commentateur d e 676.

(114) *Heou Han chou*, chap. XV, p.1 r°. Dans ce texte, le mot [1] me paraît désigner l'administration des royaumes appartenant à des rois apanagés, tandis que les mots [2] [3] désignent les gouverneurs de commanderie et les sous-préfets qui s'occupent des territoires relevant directement de l'empire. Dans la citation que fait de ce passage le *T'ong tche* (chap. XLII, § *ta yu*) de *Tcheng Ts'iao* ; le mot [1] est supprimé, et le sens n'en est que plus clair. Dans la citation qu'en fait le critique moderne Ling Chou (*SHTKK*, chap. 880, p.3 r°), le mot [1] est maintenu, mais le mot [4] est changé en [5] et alors la phrase me semble inintelligible.

(115) *Tch'ouen ts'ieou fan lou*, (§ 74 *k'ieou yu* ; *SHTKK*, chap. 880, p.4 v°)

(116) *Tch'ouen ts'ieou fan lou*, (§ 5, *tsing houa* ; *SHTKK*, chap. 867, p.8 r°-v°). Un passage presque identique se retrouve dans le *Chouo yuan* de *Lieou Hiang* (80-9 av. J.-C.), (chap. XVIII, p.6 r° de l'édition de 1791 du *Han Wei ts'ong chou*). Cela n'est pas pour nous surprendre, car il suffit de lire le chapitre *Wou hing tche* du *Ts'ien Han chou* pour voir que bon nombre des explications de Tong Tchong-chou furent adoptées par *Lieou Hiang* qui écrivait environ un siècle après lui.

(117) C'est ce dont on pourra se convaincre en lisant l'important ouvrage de De Groot sur *Les fêtes annuelles à Emoui*.

(118) *Heou Han chou*, chap. XV, p.2 v° : Le *Ts'ien Han chou* (chap. VII, p.2 v°) nous apprend que, pendant l'été de l'année 81 av. J. -C.,

« il y eut une sécheresse ; on fit de grand sacrifices pour la pluie ; il fut interdit d'allumer du feu.

Le commentateur dont le nom personnel est *Tsan* (fin du troisième siècle p.C.) dit à ce propos :

« S'il fut interdit d'allumer du feu, ce fut pour comprimer le principe *yang* et aider le principe *yin*.

(119) *Heou Han chou*, chap. XV, p.2 v°. La phrase 'on se sertchanger le feu' se retrouve dans le *Louen yu* (XVII, 21), [Couvreur : les vrilles ... feu nouveau] où elle est interprétée d'une manière compliquée par les commentateurs Chinois qui me paraissent trop influencés par un texte du *Tcheou li* (article du *sseu kouan* ; trad. Biot. t. II, p. 195) ; on peut voir quelle est leur opinion dans une note de Legge (C.C., vol. I, p.192). En réalité, *Tsai Wo*, dans la bouche de qui est mise cette phrase, veut exprimer l'idée que le deuil ne devrait durer qu'un an parce que l'évolution normale des choses naturelles est d'une année ; ainsi c'est dans l'espace d'un an que la moisson ancienne a fait place à la moisson nouvelle et que le feu nouveau s'est substitué au feu ancien ; il s'agit évidemment du feu qu'on produisait au solstice d'hiver, comme le dit le *Heou Han chou*.

(120) *Tch'ouen ts'ieou fan lou*, § 74, *tche yu* (*SHTKK*, chap. 880, p.8 r°)

(121) *Tch'ouen ts'ieou fan lou*, § 74, *tche yu* (*SHTKK*, chap. 880, p.6 r°). Dans le *T'ong tche* de *Tcheng Ts'iao* (1108-1166) (chap. XLII, § *ta yu*), il est dit que « la sixième année *yuan fong* (105 av. J.-C.) de l'empereur *Wou*, lors d'une sécheresse, ce furent des femmes qui firent les pratiques de sorcellerie et les hommes ne furent pas admis sur la place publique. D'après le commentaire de 676 du *Heou Han chou* (chap. XV, p. 2 r°), ce texte serait emprunté au *Kou kin tchou* de *Ts'ouei Pao*, mais il ne figure pas dans ce livre tel que le donne le *Han Wei ts'ong chou*.

(122) Voyez dans le *Bulletin de l'École française d'Extrême -Orient* (1904, p. 66-74) l'article intitulé : « Les neuf neuvaines de la diminution du froid. »

(123) Le rite de battre le bœuf est extrêmement répandu dans tout l'Extrême-Orient. W.C. Milne l'a vu pratiquer à Ning-po (*Chinese Repository*, vol. XIII, 1844, p.138-139) ; M. Grenard, à Kachgar (Dutreuil de Rhins, *Mission scientifique dans la Haute-Asie*, t. I, p. 95-96) ; M. Diguët, en Annam (*Les Annamites*, p. 250-253). Cette cérémonie s'appelle indifféremment « fustiger le bœuf » ou « fustiger le printemps », ce qui prouve bien que son but est de stimuler les énergies vivifiantes qui apparaissent au printemps. Le bœuf a été probablement autrefois un animal vivant ; mais depuis le commencement de l'ère chrétienne où nous voyons pour la première fois apparaître ce rite, le bœuf est en terre. Le calendrier chinois consacre toujours une de ses pages à la représentation figurée du bœuf de printemps qui a auprès de lui le génie *Mang* armé d'une branche de saule pour frapper le bœuf ; ce génie *Mang* est évidemment Keou-mang, génie tutélaire du printemps, d'après le *Yue ling*.

(124) *Tso tchouan*, 3^e année du duc Yin, 18^e année du duc Siang, 7^e et 13^e années du duc Tchao, 1^e année du duc Tchao (Legge, C.C., vol. V, 13b, 479a, 619b, [Couvreur, t. III, p. 152] 650a, 745a)

(125) *Tso tchouan*, 14^e année du duc Siang, 20^e année du duc Tchao, 4^e année du duc Ting (Legge, C.C., vol. V, p. 465b, 682a, 757b).

(126) *Tso tchouan*, 11^e année du duc Yin (Legge, C.C., vol. V, p. 33b). [Couvreur, t. I, p. 58]

(127) *Tso tchouan*, 11^e année du duc Yin (Legge, C.C., vol. V, p. 33b).

(128) *Tso tchouan*, 25^e année du duc Tchao (Legge, C.C., vol. V, p. 711b).

(129) *Tso Tchouan*, 8^e année du duc Ting (Legge, C.C., vol. V, p. 769b). [Couvreur, t. III, p. 541]

(130) *Tso tchouan*, 12^e année du duc Siuan (Legge, C.C., vol. V, p. 321b).

(131) *Tso tchouan*, 21^e année du duc Siang (Legge, C.C., vol. V, p. 491a)

(132) *Tso tchouan*, 25^e année du duc Siang (Legge, C.C., vol. V, p. 514b) [Couvreur, t. II, p. 424]

(133) Cf. p. 460-461.

(134) *Ts'ien Han chou*, chap. I, a, p.10 r°.

(135) [Mencius, VII, b, 14.](#)

(136) *Kouo yu*, section *Lou yu*, 1^e partie, 7^e discours. Le même texte se retrouve, avec quelques variantes, dans le chapitre *Tsi fa* du *Li ki* (trad. [Couvreur, t. II](#), p. 268-269). Voyez aussi *Ts'ien Han chou*, chap. XXV, a, p.1 v° et *Heou Han chou*, chap. XIX, p.4 r°.

(137) *Tso tchouan*, 29^e année du duc Tchao (Legge, C.C., vol. V, p. 731b). [Couvreur, t. III, p. 453]

(138) cf. note 40.

(139) *Tong tien*, chap. XLV, p. 8 r°.

(140) Voyez la discussion de cette théorie dans le *T'ong tien*, chap. XLV, p.9 r° et p.10 v° et suiv.

(141) Commentaire de *Tcheng Hiuan* cité dans le *T'ong tien* (chap. XLV, p.10 v°).

« Les dieux du sol et des moissons sont les dieux du sol et des céréales ; *Keou-long* et *Heou-tsi* sont associés aux offrandes de nourriture qu'on leur fait. »

(142) *Sseu-ma Ts'ien*, chap. XXXIII, p.1 r° :

« Le duc de *Tcheou*, tenant en main la grande hache, et le duc de *Chao*, tenant en main la petite hache, se tinrent des deux côtés du roi *Wou* ; (le roi *Wou*) frotta de sang le dieu du sol et déclara les crimes de *Tcheou* (dernier souverain de la dynastie *Yin*) au Ciel, ainsi qu'au peuple des *Yin*. »

(143) *Tso tchouan*, 19^e année du duc *Hi* (Legge, C.C., vol. V, p. 177a) [[Couvreur, t. I](#), p. 320] :

« Le duc de *Song* chargea le duc *Wen* de *Tchou* d'immoler le vicomte de *Tseng* auprès du dieu du sol de *Ts'eu-souei* ; il espérait par là mettre sous sa dépendance les barbares orientaux. »

(144) *Tso tchouan*, 10^e année du duc *Tchao* (Legge, C.C., vol. V, p. 629b) [[Couvreur, t. III](#), p. 175]

(145) *Tcheou li*, article du *ta sseu ma* (trad. Biot. t. II, p. 182-183).

(146) *Tcheou li*, article du *ta sseu ma* (trad. Biot. t. II, p. 171).

(147) *Tch'ouen ts'ieou*, 23^e année du duc *Tchouang* (671 av. J.-C.) :

« En été, le duc se rendit dans le pays de *Ts'i* et assista (à la revue des troupes) auprès de l'autel du dieu du sol. »

— *Tso tchouan*, 24^e année du duc *Siang* (549 av. J.-C. ; Legge, C.C., vol. V, p. 508a) [[Couvreur, t. II](#), p. 412] :

« Le prince de *Ts'i* fit le sacrifice au dieu du sol et inspecta ses préparatifs militaires afin que son visiteur pût les voir. »

— A propos du premier de ces événements, le *Tso tchouan* déclare que ces revues militaires passées auprès de l'autel du dieu du sol étaient contraires aux rites ; pour en comprendre la raison, il faut nous reporter à un discours du *Kouo yu* (*Lou yu*, 1^e partie, 2^e discours) où le duc de *Lou* se voit blâmé à cette occasion même par un de ses officiers qui lui dit :

« Le prince de *Ts'i* a abandonné les règles établies par (son ancêtre) *T'ai kong* et c'est ainsi qu'il passe en revue son peuple auprès du dieu du sol. Vous, ô prince, vous vous êtes mis en mouvement à ce propos et vous êtes allé assister à la revue ; mais cela n'est point conforme à ce qui se pratiquait dans l'antiquité. En effet, selon les instructions à l'usage du peuple, lorsque la terre se soulevait (c.-à-d. au printemps), alors on faisait le sacrifice au dieu du sol pour aider la saison (c.-à-d. que le sacrifice était un acte par lequel on aidait la saison à faire son œuvre) ; lorsque la récolte était terminée, alors on faisait le sacrifice d'actions de grâces (au dieu du sol) pour exprimer qu'on avait recueilli la chose essentielle. Maintenant, quand le prince de *Ts'i* fait le sacrifice au dieu du sol, que vous alliez assister à la revue de ses troupes, c'est ce qui ne s'accorde point avec les instructions des anciens princes.

Kouo yu (section *Lou yu*, 1^e partie, 2^e discours) : Comme on le voit, l'argument de l'orateur consiste à dire que les sacrifices au dieu du sol sont des cérémonies qui ont pour but, au printemps, d'encourager les énergies naturelles à produire des céréales, en automne, de les remercier pour la moisson qu'elles ont permis de recueillir. Mais on ne doit pas, à l'occasion de ces sacrifices, faire une revue militaire.

Quelle que soit la valeur théorique de cette opinion, il n'en reste pas moins bien établi que, dans le pays de *Ts'i*, le sacrifice au dieu du sol était l'occasion de déploiements de troupes. Ce fait nous est confirmé par l'autre passage du *Tso tchouan* où, à la date de 549 av. J.-C., nous voyons le prince de *Ts'i* profiter du sacrifice au dieu du sol pour faire assister à une grande revue de ses troupes un envoyé du pays de *Tch'ou* qui était à sa cour.

(148) *Eul ya*, section 8, *che t'ien*.

(149) Commentaire du chapitre *Wang tche* du *Li ki*.

(150) Commentaire du *Eul ya* par *Hing Ping* (932-1010).

(151) *Tcheou li*, article du *Siao tsong po* (trad. Biot. t. I, p.441) :

« (Le *siao tsong po*) installe à leur place les divinités tutélaires du royaume ; il met à droite les dieux du sol et des moissons ; à gauche, le temple ancestral.

Cf. *Li ki*, chap. *Tsi yi*, à la fin (trad. [Couvreur](#), t. II, p. 316). — *K'ong Ying-ta*, dans son commentaire de la Harangue de *Kan*, dit :

« D'après les rites, on place à gauche le temple ancestral et à droite les dieux du sol et des moissons ; c'est la preuve que l'ancêtre correspond au principe *yang* et que le dieu du sol correspond au principe *yin*.

(152) *Tso tchouan*, 28^e année du duc *Tchouang* (Legge, C.C., vol. V, p. 115a) :

« Toute ville où il y a un temple ancestral et les tablettes des princes défunts est ce qu'on appelle une capitale.

Il est évident d'ailleurs qu'il peut y avoir autant de capitales qu'il y a de familles princières et c'est pourquoi le nom de « capitale » pouvait être appliqué parfois à de fort petites villes ; mais cela ne modifie en rien la précision de la définition. — Pour l'autel du dieu du sol, nous trouvons dans le *Tsin chou* (chap. XIX, p. 7 r°), un texte de Wang Sou (+ 256 p.C.) :

« Le roi prend des terres des cinq couleurs pour en faire (l'autel du) grand dieu du sol ; quand il donne des fiefs aux seigneurs dans les quatre directions de l'espace, il détache pour chacun d'eux (une motte de terre de) la couleur appropriée à la situation de son fief ; le roi, en effet, domine tout l'ensemble des quatre directions de l'espace ; de la sorte, le grand dieu du sol sert encore à établir des capitales.

De cette dernière phrase il résulte que la capitale d'un prince vassal est constituée par la présence de la motte de terre enlevée à l'autel du grand dieu du sol pour devenir l'autel de son dieu du sol régional.

(153) *Tcheou li*, article *tsiang jen* (trad. Biot. t. II, p. 556) :

« Quand les constructeurs tracent l'emplacement de la capitale..... ils placent à gauche l'ancêtre (c.-à-d. le temple ancestral) et à droite le dieu des moissons (c.-à-d. l'autel du dieu des moissons).

En l'année 581 p.C., le fondateur de la dynastie *Souei* reconstruisit, deux jours après son accession au trône, le temple ancestral et l'autel du dieu du sol (*Souei chou*, chap. I, p. 6 r°). D'après le *Kieou T'ang chou* (chap. XXVI, p. 3 v°), lors d'une délibération de l'année 821 p.C., la parole suivante fut prononcée :

« Les saints rois établissaient l'autel du dieu du sol pour montrer l'importance qu'ils attachaient à ce qui était le principe de leur existence ils élevaient le temple ancestral pour honorer leurs ancêtres ; c'est pourquoi, à la capitale il y avait toujours le temple ancestral et l'autel du dieu du sol. »

(154) *Li ki*, chap. *Tseng tseu wen* (trad. [Couvreur, t. I, p.](#) 433-434) :

« Confucius répondit : Lorsque le Fils du Ciel faisait l'inspection des fiefs, il partait en emportant dans le char de pureté la tablette la plus récemment transportée, montrant ainsi qu'il avait avec lui un principe vénérable. Maintenant, il part en emportant les tablettes de ses sept temples funéraires ; c'est une faute.

Ce passage a donné lieu à des controverses, à cause de l'expression *miao hing* qui peut être comprise soit au singulier, soit au pluriel. Sans entrer dans cette discussion, qui risquerait de ne pas aboutir à une conclusion certaine, nous pouvons dire du moins que, d'après ce témoignage, le Fils du Ciel emportait avec lui dans le char de pureté la ou les tablettes

représentant un ou plusieurs de ses ancêtres afin d'avoir avec lui un principe vénérable qui conférât à ses ordres une autorité supérieure.

Pour le dieu du sol, nous lisons dans le *Tcheou li*, article du *siao tsong po* (trad. Biot, t. I, p.449) :

« Lorsqu'il y a une grande expédition militaire, (le sous-intendant des cérémonies sacrées) guide le fonctionnaire que cela concerne (c. à d. le grand invocateur, *ta tchou*), pour établir le dieu du sol de l'armée ; il prend la direction du char contenant les tablettes.

Quoique ce texte n'ait pas toute la précision que nous pourrions désirer, il paraît signifier que le sous-intendant des cérémonies sacrées surveillait la manière dont le grand invocateur installait le dieu du sol de l'armée, puis il prenait lui-même la direction du char contenant à la fois la tablette du dieu du sol et celle de l'ancêtre.

(155) En 506 av. J.-C. (*Tso tchouan*, 4^e année du duc *Ting* ; Legge, C.C., vol. V, p. 754a), [Couvreur, t. III, p. 499], lorsque le duc *Ling*, de *Wei* se disposait à se rendre à la réunion de *Chao-ling*, il voulut emmener avec lui le grand invocateur ; le grand invocateur était spécialement attaché au service des dieux du sol et des moissons ; tant que les dieux du sol et des moissons n'étaient pas déplacés, le grand invocateur ne devait pas sortir du territoire ; mais, lorsque le prince partait en guerre, on aspergeait le dieu du sol, on frottait de sang les tambours et le grand invocateur les emmenait avec lui pour suivre le prince ; c'est seulement alors qu'il sortait du territoire. Ainsi, en voulant emmener avec lui le grand invocateur, le duc *Lin* prouvait que ses intentions n'étaient pas pacifiques.

(156) Cf. note 154, 2^e a l.

(157) *Tcheou li*, article du *ta sseu ma* (tract. Biot. t. II, p. 183) : « Si l'armée a été vaincue, le *ta sseu ma*, portant le bonnet de deuil, prend la direction du char contenant les tablettes. »

Tcheou li, article du *sseu che* (tract. Biot. t. I, p. 461) : « Toutes les fois que l'armée a été vaincue, (le *sseu che*) aide (le *ta sseu ma*) à conduire le char contenant les tablettes. »

(158) *Tso tchouan*, 27^e année du duc *Tchao* (Legge, C.C., vol. V, p. 722a) [Couvreur, t. III, p. 424]

(159) *Tso tchouan*, 7^e année du duc *Tchao* (Legge, C.C., vol. V, p. 619b).

(160) *Sseu-ma Ts'ien*, chap. XXVIII, p. 8 r^o.

(161) *Sseu-ma Ts'ien*, chap. X, p. 2 r^o.

(162) *Sseu-ma Ts'ien*, chap. LX p. 1 v^o :

(163) *Tso tchouan*, 2^e année du duc *Min* (Legge, C.C., vol. V, p. 130b)

(164) *Tcheou li*, article du *siao tsong po* (trad. Biot. t. I, p. 453)

(165) *Tso tchouan*, 25^e année du duc *Siang* (Legge, C.C., vol. V, p. 515b) : [Couvreur, t. II, p. 431]

« Le marquis de *Tch'en* ordonna au *sseu-ma Houan tseu* d'offrir les ustensiles du temple ancestral ; lui-même, portant le bonnet de deuil, prit dans ses bras son dieu du sol ; il fit ranger en deux groupes tous ses fils enchaînés entre eux et toutes ses filles enchaînées entre elles ; il attendit ainsi dans sa cour (l'arrivée des généraux vainqueurs).

(166) *Tso tchouan*, 30^e année du duc *Siang* (Legge, C.C., vol. V, p. 556b) [Couvreur, t. II, p. 547] :

« Il y eut une voix qui, dans le grand temple ancestral de *Song*, cria : « Hélas ! Hélas ! Sortez, Sortez. » Un oiseau cria sur l'autel du dieu du sol de *Po* comme s'il disait : « Hélas ! Hélas ! » Le jour *kia wou*, il y eut un grand incendie à *Song*.

(167) *Tcheou li*, article du *ta tsong po* (trad. Biot. t. II, p. 397) :

« Par le rite de la viande *chen* (offerte au dieu du sol) et de la viande *fan* (offerte au temple ancestral), (le *ta tsong po*) maintient la parenté avec les royaumes frères.

Le dictionnaire *Chouo* donne du mot *chen* la définition suivante :

« C'est la viande offerte au dieu du sol ; on la plaçait dans une écaille d'huître *chen* et c'est pourquoi on l'appelait *chen*. C'était ce dont le Fils du Ciel faisait cadeau de parentage à ceux qui avaient le même nom de famille que lui.

D'autre part, à propos du mot *fan*, le *Chouo wen* dit aussi :

« C'est la viande cuite au feu qu'on offre au temple ancestral ; c'est ce dont le Fils du Ciel faisait un présent alimentaire à ceux qui avaient le même nom de famille que lui.

D'après le *Tcheou li*, c'était le fonctionnaire appelé *ta hing jen* qui avait pour mission de faire parvenir de la viande du sacrifice au dieu du sol chez les seigneurs afin de les faire participer au bonheur (que devait produire ce sacrifice) (trad. Biot. t. II, p. 397).

Dans le *Tch'ouen ts'ieou*, à la date de la 14^e année du duc Ting, (496 av. J.-C.), nous relevons l'indication suivante :

« Le roi par la grâce du Ciel envoya *Che Chang* nous apporter de la viande du sacrifice au dieu du sol.

A la date de la 13^e année du duc *Tch'eng* (578 av. J.-C.) [Couvreur, t. III, p. 424], le *Tso tchouan* nous apprend que le vicomte de *Tch'eng* se montra peu respectueux au moment où, dans une assemblée de seigneurs réunis à la cour du Fils du Ciel pour préparer une expédition militaire, il reçut de la viande des sacrifices auprès de l'autel du dieu du sol. Sa conduite fut sévèrement blâmée par un des assistants qui fit ressortir toute la gravité de l'offense en disant, entre autres choses :

« Les cérémonies religieuses les plus importantes de l'État sont le sacrifice au temple ancestral et le sacrifice pour la guerre (c.-à-d. le sacrifice au dieu du sol). Dans le sacrifice aux ancêtres, il y a l'acte de prendre en mains la viande cuite ; dans le sacrifice pour la guerre, il y a l'acte de recevoir la viande crue. Ce sont là des rites essentiels à l'égard des dieux.

(168) A la date de la 24^e année du duc *Hi* (636 av. J.-C.) [Couvreur, t. III, p. 424], le *Tso tchouan* nous apprend que, lorsque le Fils du Ciel sacrifiait, il envoyait au prince de *Song* une portion de la viande offerte dans le temple ancestral. Le prince de *Song* devait ce privilège au fait qu'il était le représentant de la dynastie déchue des *Yin*. D'autre part, à la date de la 9^e année du duc *Hi* (651 av. J.-C.) [Couvreur, t. I, p. 270], le roi, dit le *Tso tchouan*, envoya son premier ministre *K'ong* apporter de la viande des sacrifices au prince de *Ts'i* en lui disant :

« Le Fils du Ciel a sacrifié (à ses ancêtres) les rois *Wei* et *Wou* ; il a chargé *Kong* de présenter de la viande du sacrifice à son oncle d'un autre nom de famille que lui.

Ici, l'exception paraît se justifier par le fait que le duc de *Ts'i* avait l'hégémonie.

(169) Cf. note 163.

(170) A la date de la 14^e année du duc *Ting*, le commentaire de *Kong-yang* dit :

« La viande crue s'appelait *chen* ; la viande cuite s'appelait *fan*.

(171) Voyez la définition du mot *chen* par le *Chouo wen* dans la note 167. Dans le commentaire du *Ts'ien Han chou* (chap. XXVII, seconde partie, a, p. 2 v°), *Fou K'ien* (2° siècle p.C.) dit :

« Le mot *chen* désigne la viande offerte au dieu du sol ; on la mettait dans un récipient formé d'une écaille d'huître *chen*, et c'est pourquoi on l'appelait *chen*. »

Yen Che-kou dit à son tour : « Le *chen* est une grande huître.

Les érudits discutent longuement pour savoir si le récipient contenant la viande du sacrifice au dieu du sol était formé d'une écaille d'huître, ou s'il était simplement orné d'écailles d'huîtres, ou encore s'il était blanchi avec des coquilles d'huître. C'est à cette dernière opinion que paraît s'arrêter Biot dans sa traduction d'un passage du *Tcheou li* (t. I, p. 382) où d'ailleurs le récipient en question paraît servir pour toutes sortes de sacrifices et non pas seulement pour l'offrande de viande crue au dieu du sol.

(172) *Tso tchouan*, 7^e année du duc *Ngai* (Legge, C.C., vol. V, p. 814b) [[Couvreur, t. III, p. 645](#)].

(173) La Harangue à *Kan* est un des chapitres du *Chou king* dont l'authenticité est incontestable. La préface du *Chou king* et *Sseu-ma Ts'ien* la mettent dans la bouche de *K'ï*, souverain de la dynastie *Hia*. *Mo tseu* (chap. VIII, p. 8 r°, section *ming kouei*) l'attribue à *Yu* le grand lui-même, le fondateur de la dynastie *Hia*, et son opinion peut être confirmée par *Lu Pou-wei* (section *tchao lei*) : et par *Tchouang tseu* (section *Jen kien che* ; trad. Legge, SBE, vol. XXXIX, p. 206). Ce qui est certain, c'est que ce texte est un des plus anciens que nous possédions.

(174) Dans le *Tcheou li*, à l'article du *ta sseu k'eu*, il est dit que ce magistrat criminel, lorsqu'il y a une grande réunion de troupes, dirige les exécutions capitales qui se font auprès du dieu du sol. La traduction de Biot (t. II, p. 316-317) me paraît fautive :

« Quand on fait une grande convocation de troupes armées, il assiste à l'immolation de la victime offerte au génie du lieu (où l'armée se réunit).

(175) *Chou king*, *Wou tch'eng* (Legge, C.C., vol. III, p. 312.) [[Couvreur, p. 188](#)]

(176) *Tso tchouan*, 15^e année du duc *Hi* (Legge, C.C., vol. V, p. 168) [[Couvreur, t. III, p. 300](#)].

(177) Dans d'autres textes, quoique le terme *heou t'ou* ait parfois été traduit comme désignant la Terre, je crois qu'il s'agit en réalité du dieu du sol. Par exemple, dans le chapitre *T'an kong* du *Li ki* ([Couvreur, t. I, p. 187](#)), on trouve la phrase suivante :

« Quand le royaume a perdu des places importantes, les ducs du palais, les hauts dignitaires, les grands officiers et les autres fonctionnaires, prennent tous le bonnet de deuil et vont pleurer dans le grand temple ancestral, puis ils vont pleurer auprès de *heou t'ou*. » Ici, le terme *heou t'ou* désigne évidemment le dieu du sol, puisqu'il est accouplé au temple ancestral ; c'est bien d'ailleurs auprès du dieu du sol et du temple ancestral qu'on doit aller se lamenter en cas de désastre national. Les mots que j'ai omis dans la citation précédente forment une incise qui énonce que, « pendant trois jours le prince ne fait pas faire de musique à ses repas ; mais suivant d'autres, il en fait faire. »

(178) *Chou king*, *Chao kao*, Cf. Legge, C.C., vol. III, p. 423. [[Couvreur, p. 260](#)]

(179) *Ts'ien Han chou*, chap. X p.2 r°. Il est vrai que l'empereur *Tch'eng* ne faisait ce sacrifice que parce qu'on lui avait persuadé que le texte du *Chao kao* l'y autorisait (*Ts'ien Han chou*, chap. XXV, b, p.5 r°) ; cela x() qu'il mentionne étaient offerts, l'un au Ciel, l'autre à la Terre.

(180) Le sanctuaire de la Souveraine Terre à Fen-yin était à 10 *li* au N. de la sous-préfecture actuelle de *Yong-ho* (préfecture de *P'ou-tcheou*, province de *Chan-si*). Il fut établi en l'an 113

av. J.-C. par l'empereur *Wou* dans l'intention expresse de faire que le culte à la Terre correspondît au culte qu'on rendait au Ciel dans la banlieue (cf. *Sseu-ma Ts'ien*, trad. fr., t. III, p. 474-476). Lorsque l'empereur *Tch'eng* se résolut en 31 av. J.-C., à instituer le sacrifice à la Terre dans la banlieue du Nord, il n'eut qu'à transférer à *Tch'ang-ngan* le culte qui s'était jusqu'alors célébré à *Fen-yin*. Le *Kieou T'ang chou* (chap. XXIV, p. 9 r°) nous apprend que la statue qui se trouvait sur la butte *Chouei* à *Fen-yin* était une statue de femme :

« Antérieurement (c.-à-d. avant le règne de l'impératrice *Wou Tso-t'ien* (684-704), il y avait sur (la butte) *Chouei* le sanctuaire de la souveraine Terre ; on y avait modelé une statue de femme.

(181) *Ts'ien Han chou*, chap. XXII, p. 8 v° ; *Sseu-ma Ts'ien*, trad. fr., t. III, p. 614.

*
* *

Le Dieu du sol dans la Chine antique :

[I. Divers](#) — [II. L'autel](#). — [III. L'autel](#). — [IV. L'arbre](#). — [V. Le fût de pierre](#). — [VI. Les éclipses](#).
[VII. Les pluies, la sécheresse](#). — [VIII. Les dieux des moissons](#). — [IX. Les châtimts](#).
[X. Le temple ancestral](#). — [XI. La déesse Terre](#)

[Notes](#)

— [Table](#) - [•](#)

Nom du document : dieu_du_sol.doc
Dossier : C:\CSS\Envoi021204\chavannes_edouard
Modèle : C:\WINDOWS\Application
Data\Microsoft\Modèles\Normal.dot
Titre : Le dieu du sol dans la Chine antique
Sujet : série Chine
Auteur : Edouard Chavannes
Mots clés : Chine antique, Chine classique, ethnologie de la Chine,
mythologie chinoise, civilisation chinoise, religion chinoise, ancien
China, anthropologie de la Chine, confucianisme,
Commentaires : [http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sc
iences_sociales/index.html](http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sc
iences_sociales/index.html)
Date de création : 18/11/04 13:30
N° de révision : 6
Dernier enregist. le : 01/12/04 15:30
Dernier enregistrement par : Pierre Palpant
Temps total d' édition 6 Minutes
Dernière impression sur : 05/12/04 11:41
Tel qu' à la dernière impression
Nombre de pages : 64
Nombre de mots : 25 990 (approx.)
Nombre de caractères : 148 147 (approx.)