

@

LÉGENDES MYTHOLOGIQUES DANS LE CHOU KING

par
Henri MASPERO (1883-1945)

1924

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 :

Légendes mythologiques dans le *Chou king*,

Par Henri MASPERO (1883-1945)

Article paru dans le *Journal Asiatique*, Janvier-Mars 1924, Imprimerie Nationale, Paris, 100 pages.

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

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

Édition complétée le 25 octobre 2004 à Chicoutimi, Québec.

TABLE DES MATIÈRES¹

Notes

I. — La légende de Hi et de Ho.

II. — Les légendes dites du déluge.

[Place qu'elles tenaient dans l'ancienne mythologie]

Yu — T'ai-t'ai — Niu-koua — Kong-kong — Tch'è-yeou
Légendes contaminées — Comparaisons

[Traditions conservées, pays d'origine]

Yu — T'ai-t'ai — Niu-koua — Kong-kong — Tch'è-yeou.

[Leur place dans le Chou king]

III. — Tch'ong-li rompt la communication entre le ciel et la terre

*

* *

¹ Il n'y a pas de table des matières dans l'article : css en reprend simplement les divisions.

•₁ Les érudits chinois n'ont jamais connu qu'une seule méthode d'interprétation des récits légendaires, la méthode évhémériste. Sous le prétexte d'en retrouver le noyau historique, ils éliminent les éléments merveilleux qui leur paraissent invraisemblables, et ne conservent plus qu'un résidu incolore, où les dieux et les héros sont transformés en saints empereurs et en sages ministres, et les monstres en princes rebelles ou en mauvais ministres ; et ce sont ces élucubrations qui, mises bout à bout suivant un ordre que diverses théories métaphysiques, surtout celle des cinq éléments, imposaient à la chronologie, constituent ce qu'on appelle l'histoire des origines chinoises. Cela n'a de l'histoire que le nom ; en réalité, il n'y a que des légendes, tantôt d'origine mythologique, tantôt venant des temples ancestraux des grandes familles, tantôt émanant des centres religieux locaux, tantôt récits d'origine en partie au moins savante, élaborés pour expliquer un rite, tantôt simples contes empruntés au folk-lore, etc. Tous ces fantômes doivent disparaître de l'histoire de Chine, dont ils encombre les débuts ; au lieu de s'obstiner à rechercher sous •₂ la forme légendaire un fond historique inexistant (1), il faut chercher au contraire à retrouver le fond mythologique ou le conte populaire sous le récit pseudo-historique. Le *Chou king* est rempli de légendes purement mythologiques qui sont ainsi interprétées historiquement ; si toutes ne sont pas faciles à reconnaître, certaines d'entre elles, connues par d'autres textes, se laissent assez aisément déceler. J'en étudierai ici quelques-unes, parmi celles dont le caractère se présente avec le plus de netteté (2).

I

La légende de Hi et de Ho.

Le premier chapitre du *Chou king*, le *Yao tien*, contient, à la suite de l'éloge de l'empereur Yao, par lequel •₃ il commence, un long paragraphe exposant en détail les charges conférées à divers personnages appelés Hi et Ho. Il y a là, on l'a remarqué depuis longtemps, la mise en œuvre de deux textes d'allure assez différente, qui ont été entremêlés : l'un, qui occupe la fin des instructions spéciales adressées à chacun des frères, paraît être un fragment de calendrier •₄ indiquant les phénomènes caractéristiques des quatre saisons ; je le laisserai de côté, car son étude relève surtout de l'histoire de l'astronomie chinoise ancienne (3) ; l'autre, par lequel débutent ces mêmes instructions, est celui dont je m'occuperai ici. Il se compose des quatre phrases ci-après.

•₇ Il ordonna particulièrement au cadet Hi d'habiter chez les Barbares Yu, (au lieu) dit Yang-kou, et de recevoir comme un hôte le soleil levant, afin de régler le travail oriental.

Il ordonna de plus au puîné Hi d'habiter, à Nan-kiao, afin de régler la modification méridionale.

Il ordonna particulièrement au cadet Ho d'habiter à l'Ouest, (au lieu) dit Lieou-kou, et d'accompagner respectueusement le soleil couchant, afin de régler l'accomplissement occidental.

Il ordonna de plus au puîné Ho d'habiter dans la région septentrionale, (au lieu) dit Yeou-tou, afin de surveiller le changement septentrional.

Tel qu'il est, ce passage présente toute une série de difficultés : que sont ces personnages, quels sont les lieux où ils sont envoyés, et quels sont les travaux dont ils sont chargés ?

Examinons d'abord les personnages. Il est clair que, pour l'auteur du *Yao tien*, Hi et Ho sont plusieurs fonctionnaires de •₈ l'empereur Yao qui reçoivent une charge. Mais le *Chou king* est le seul ouvrage (avec les livres historiques qui s'appuient sur lui) où ils aient cette figure ; partout ailleurs, ces noms désignent non plusieurs, mais un seul personnage appelé, en unissant les deux mots, Hi-ho ; et ce personnage est nettement mythologique : • c'est la mère du soleil (ou plutôt des soleils, car il y en a dix), qui le baigne le matin et conduit son char chaque jour.

Les textes suivants, qui remontent au IV^e ou au III^e siècle avant notre ère, montrent bien le caractère de cette divinité.

I. *Kouei tsang*. — « Regardez-les monter au ciel, — un temps de lumière, un temps d'obscurité, — ce sont les fils de Hi-ho, qui sortent de Yang-kou. »

II. •₉ *Ibid.* — « Le k'ong-sang est luxuriant, — jusqu'aux huit extrémités du monde il s'étend, — là se trouve Hi-ho, — [COMMENTAIRE : *C'est elle qui a la charge de présider au soleil et à la lune*] — qui en sortant et rentrant fait la lumière et l'obscurité. »

III. *Chan hai king*. — « En dehors de la mer du Sud-Est, •₁₀ au milieu de l'Eau Douce, *Kan-chouei*, il y a le pays de Hi-ho. Il y a une femme appelée Hi-ho, qui régulièrement •₁₁ baigne le soleil dans le Gouffre Doux, *Kan-yuan*. Elle fut la femme de l'empereur Tsiun ; c'est elle qui mit au monde les dix soleils. »

IV. *Li sao* (9). — « J'ordonne à Hi-ho de ralentir sa course, afin de regarder le mont Yen-tseu sans hâte. Le chemin est long, la distance est grande, je veux monter et descendre pour chercher (un sage). Je fais boire mes chevaux à l'étang Hien, j'attache mes rênes à (l'arbre) *fou-sang* ; je coupe une branche de l'arbre *jo* pour fouetter le soleil, je me promène de çà de là. »

V. *T'ien wen*. — « Quels sont les lieux que le soleil n'at teint pas ? Quels sont ceux que le Dragon à la Torche éclaire ? — Quand Hi-ho n'est pas encore levée, comment les fleurs *jo* éclairent-elles ? »

VI. *Che tseu*. — « Ceux qui firent le calendrier, ce sont les fils de Hi-ho. »

VII. *Houai-nan tseu*. — « En arrivant à Pei-ts'üan, alors s'arrête Hi-ho, alors sont retenus les six coursiers. »

•₁₂ Ainsi Hi-Ho apparaît comme la divinité qui « régit le soleil », dont elle est à la fois la mère et le cocher. Le soleil lui-même, ou plutôt les soleils ses fils, sont des êtres vivants, mais des êtres d'une sorte particulière. Ils sont de feu (14), et la chaleur •₁₃ brûlante qu'ils dégagent « fond les métaux, liquéfie les rochers » tout autour des lieux où ils habitent ; ce sont des êtres de feu en forme de boule, ou plus exactement de fleur de lotus, à la peau transparente que leur mère baigne chaque matin pour ôter la poussière du voyage et lui rendre son éclat ; au milieu de ce feu vit un corbeau à trois pattes •₁₄ *ts'ouen wou* : chaque soleil a son corbeau ; c'est celui-ci qui l'anime, et ce sont ces corbeaux que Yi l'excellent archer Yi chan chö, tua de ses flèches lorsqu'il abattit neuf des dix soleils.

La mère des soleils, conductrice de leur char, n'était pas une divinité unique en son genre : elle avait son correspondant dans la mère et la conductrice du char de la lune. Mais dans ce cas le personnage se dédoublait.

Le cocher de la lune (dieu ou déesse, on ne sait) s'appelait Wang-chou, ou Sien-ngo. Quant à sa mère, à l'extrémité •₁₅ occidentale du monde « il y a une femme qui régulièrement lave les lunes ; c'est Tch'ang -hi, la femme de l'empereur Tsiun ; elle mit au monde, les douze lunes ; c'est ici qu'au commencement « du mois elle les lave ». Le nom de Tch'ang -hi se présente sous des formes variées : Tch'ang -yi [a b], Tch'ang -yi [a c], Chang -yi [d c] Tch'ang -yi [b e] ; mais ces formes en réalité se ramènent facilement les unes aux autres : il est facile de voir que [d] n'est qu'une altération graphique de [a] ; et aussi que [b] dérive de [c] sous l'influence du nom de Hi -ho ; ces diverses formes se réduisent donc à deux, [a b] et [a e], toutes deux prononcées anciennement •*ián-ñiá*. C'est une variante à peine sensible d'un des noms de la déesse lunaire Tch'ang -ngo, anciennement •*ián-ná*. Mais on sait que dans ce nom, le caractère [a] est dû à une déformation rituelle : sous les Hari, pour éviter le nom personnel Heng de l'empereur Hiao-wen, le caractère [...] et ses dérivés furent remplacés par [a] et ses dérivés. Il s'agit donc finalement de variantes du nom •₁₆ bien connu de la *déesse* de la lune, Heng-ngo. Or il existe une autre légende sur Heng-ngo, légende restée populaire jusqu'à nos jours : c'était, dit-on, la femme de Yi l'excellent archer ; celui-ci ayant reçu le breuvage d'immortalité, elle le vola et le but, puis, craignant la vengeance de son mari, s'enfuit au ciel et se cacha dans la lune. Il est évident que la légende de la mère des douze lunes a, du moins dans ses détails, subi l'influence de celle des dix soleils, mais je n'oserais affirmer qu'elle n'en est que le dédoublement symétrique : l'existence de plusieurs légendes anciennes sur la déesse de la lune n'aurait rien de surprenant.

Toutes ces idées ne sont pas, en Extrême-Orient, particulières aux Chinois anciens : on en retrouve encore aujourd'hui d'analogues chez les populations barbares du midi de la Chine et du nord de l'Indochine. Chez les T'ï -blancs de Phu-qui (29), le soleil, la lune et les étoiles ne sont pas eux-mêmes des divinités ; ce sont des boules d'or plus ou moins grosses dont divers esprits *fi* ont le contrôle. Les Seigneurs du Soleil *Pu n•n* et les Dames de la Lune *N•n buòn* sont de jeunes garçons et de jeunes filles qui roulent devant eux le soleil et la lune comme de grosses balles à travers le ciel (exactement connue Hi-ho, •₁₇ en Chine, conduisait le char du soleil ; la Fille qui commande aux Étoiles, On nan *dao*, couvre chaque matin les étoiles d'un grand voile et les découvre chaque soir. Ce sont ces personnages qui sont divins, mais non le soleil, la lune et les étoiles, qui sont des objets inanimés.

Quand Hi-ho, conduisant le char du soleil, faisait son voyage de chaque jour, elle suivait un itinéraire fixe que les Chinois connaissaient bien. K'iu Yuan en indique les points extrêmes :

« Sorti de Yang-kou pour aller à Mong-sseu, combien (le soleil) fait-il de li ?

Il en parle plus longuement dans le passage du Li sao que j'ai cité. Mais c'est Houai -nan tseu qui le décrit avec le plus de détails :

« Le soleil sort de Yang-kou et se baigne à l'étang Hien, *Hien-tch'e*. Quand il touche au fou-sang c'est l'aube. Quand, étant monté sur le fou-sang, il commence à avancer, c'est l'aurore. Quand il arrive au mont Kiu-ngo, c'est le matin », etc. ; et le soir : « Le soleil se couche à Yen-tseu, passa à Si-lieou, entre dans l'étang de Yu-ts'üan.

Tous ces lieux que traverse le soleil a son lever et à son coucher sont connus et sont le centre de bien des légendes. Le fou-sang, ou k'ong-sang, qu'on appelle parfois aussi l'arbre po, c'est l'arbre qui, à l'extrême -orient du ciel, sert au soleil à monter de la terre dans le ciel. Il s'élève au-dessus de la vallée de Yang-kou. Son •₁₈ tronc a 300 *li* de haut et ses feuilles ne sont pas plus grosses que des grains de moutarde. C'est sur lui que se tiennent les dix soleils, neuf sur les branches inférieures, un sur la branche supérieure, car il y a dix soleils, un pour chacun des jours du cycle.

« Là les dix soleils sortent successivement, fondant les métaux, liquéfiant les roches.

Un jour ils sortirent tous dix ensemble, brûlant tout sur terre, si bien que Yi l'excellent archer dut en abattre neuf à coups de flèches. Leurs cadavres sont encore étendus à l'endroit où ils sont tombés, mais quelques-uns les placent à l'extrémité occidentale du monde, sous l'arbre *jo*. L'étang de Hien est un des noms les plus populaires de cette légende ; K'ü Yuan le cite plusieurs fois :

« je fais boire mes chevaux dans l'étang de Hien,

ou encore

« avec vous, je lave mes cheveux dans l'étang de Hien, — je sèche vos cheveux sur le tertre de Yang ;

et il était si célèbre que, au temps où les Chinois, pour des raisons principalement astrologiques, donnèrent des noms à la plupart des étoiles et en dressèrent de longs catalogues, vers le IV^e et le III^e siècles avant notre ère, il passa tout naturellement de la mythologie dans l'astronomie : une petite constellation de trois étoiles dans le Cocher porte encore ce nom, dans la sphère céleste chinoise. D'autre part, le mont Yen-tseu, où •₁₉ le soleil se couche, est un nom fréquemment cité dans la littérature chinoise ancienne. J'ai déjà traduit le passage du *Li sao* où K'ü Yuan parlait de lui. Le *Chan hai king* le mentionne à plusieurs reprises : le plus ancien des traités qui le composent, le *Wou tsang king*, en fait, sous le nom de Yen-tseu, la dernière montagne de la dernière des chaînes occidentales du monde, ce qui est tout naturel, puisque, le soleil s'y couchant, il est à l'extrémité occidentale même de la terre ; et un des traités plus récents le cite aussi. D'autre part, l'auteur d'un roman historique composé vers le V^e ou le IV^e siècle avant notre ère, et dont des parties importantes furent retrouvées au III^e siècle de notre ère dans une tombe, le *Mou t'ien-tseu tchouan*, montrait le roi Mou s'y rendant et, après y avoir gravé une inscription en l'honneur de la Dame reine d'Occident

Si-wang-mou, contemplant le lieu où le soleil se couche (45). La survivance de la légende de la vallée de Si-lieou, ou, comme l'appelle le *Chou king*, de Lieou, est attestée par Wang Tch'ong :

« Les lettrés prétendent que le soleil se lève le matin à Fou-sang et se couche le soir à Si-lieou ; Fou-sang est un territoire de la région orientale, Si-lieou est un désert de la région occidentale ; ils sont tous deux aux confins de la terre ; ce sont les endroits où le soleil et la lune se lèvent et se couchent, etc.

D'ailleurs, remous le nom de Hien-tch'e, celui de Lieou était •₂₀ si célèbre qu'il est de ceux que les astronomes chinois ont employés à la nomenclature des constellations ; et il a été donné à une constellation de huit étoiles dans l'Hydre, qui forme un des vingt-huit sieou, celui qui correspond au nak•atra Açle•. Enfin, à l'extrémité ouest du monde, l'arbre *jo* n'est pas moins renommé, avec ses fleurs lumineuses rouges qui éclairent la terre lorsque le soleil n'est pas encore levé : pendant symétrique du *fou-sang*, il était sans doute à l'origine l'arbre où les lunes montaient chaque nuit, se succédant de mois en mois, et ses fleurs lumineuses étaient probablement les étoiles.

On voit que les lieux où le soleil se lève et se couche, sont décrits en détail dans les légendes chinoises. Les points intermédiaires de la route l'étaient moins copieusement, ce qui est assez naturel ; cependant Houai-nan tseu cite une quinzaine de noms. Un des accidents qui se produisaient parfois avait, par suite de son importance, donné naissance à des légendes : parfois, au cours de leur voyage, le soleil et la lune sont attaqués par la Licorne, Ki-lin ; ils sont dévorés et la terre est plongée dans les ténèbres, c'est une éclipse ; les hommes viennent alors à leur secours, on bat le tambour, on tire avec « l'arc qui secourt le soleil », ou un décoche « les flèches qui secourent la lune », suivant les cas.

Enfin le retour du soleil chaque nuit, invisible et en sens inverse, de l'Occident à l'Orient, était peut-être lui aussi •₂₁ l'objet de légendes. Je ne connais qu'une seule allusion à ce voyage de retour, à la fin de la belle pièce de vers composée par K'iu Yuan à l'occasion d'un sacrifice au soleil, pièce qui contient un résumé de la carrière du soleil (51) :

LA PRINCESSE DE L'ORIENT.

*Brillante, elle va se lever dans la région orientale,
elle éclaire mon enclos, de près du fou-sang ;
je fouette mes chevaux, je les presse,
la nuit s'éclaircit, il va faire jour.*

*Je monte dans le char traîné par des dragons, je suis montée sur le tonnerre,
portant l'étendard de nuages, je m'avance majestueusement (52) ;
je pousse un long soupir au moment de gravir (l'arbre fou-sang),
mon cœur hésite quand je songe tristement (à ce que je laisse derrière moi).*

*Ah ! sa beauté réjouit les hommes,
en la regardant je sais si heureuse que je ne songe plus au retour !*

Pincez les luths, frappez les tambours. • 22

(faites résonner) les cloches aux sons de syrinxes, sur leurs supports (ornés) de jade,

faites chanter les flûtes, soufflez dans les hautbois !

Cette prêtresse (53), elle est sage et habile,

dans son voltournoyant, (pareille au) martin-pêcheur, elle s'élève,

au rythme des vers s'accorde sa danse, aux tons répondent ses pas.

La déesse vient, (ses suivantes) obscurcissent le jour.

Sa veste est de nuages verts, sa jupe est de nuées blanches (54)

« Je lève la grande Flèche (55) et je tire sur le Loup Céleste (56) ; » • 23

« je prends mon Arc (57), et m'en retournant me coucher, je descends ;

« je saisis le Boisseau septentrional (58) comme un bol pour mon infusion de cannelle ;

« je tiens mes rênes, les hauts chevaux s'élancent. »

Le soir s'obscurcit, elle retourne vers l'Orient (60).

Si la course journalière du soleil est décrite en détail dans les légendes, ses mouvements annuels n'avaient pas donné naissance à un moins grand nombre de mythes. Aux angles Nord-Est et Nord-Ouest de la terre, il y a des êtres divins appelés l'un Yuan, et l'autre Che -yi, qui président chacun à un des huit vents, et de plus arrêtent le soleil et déterminent la longueur des jours et des nuits ; Yuan lui • 24 fait rebrousser chemin à son lever au solstice d'hiver, et l'empêche de dépasser la limite qui lui est assignée vers le Nord pour le lieu de son lever ; Che-yi lui fait rebrousser chemin à • 25 son coucher au solstice d'été et l'empêche de dépasser la limite assignée à son coucher vers le Nord (et par conséquent à son lever vers le Sud. On admettait en effet, bien que ces dires ne s'accordassent guère avec la vieille légende du fou-sang, que le soleil sortait et rentrait, à son lever et à son coucher, en des lieux très différents de la terre suivant les saisons : c'était ce qu'on appelait les neuf passages *kieou tsin* par où le soleil se lève ; et des élaborations probablement savantes avaient donné des noms à six montagnes à l'Est et autant à l'Ouest pour les levers et les couchers du soleil, jalonnant ainsi mois par mois son mouvement annuel.

• 26 • Ces légendes ne sont attestées dans des textes littéraires qu'à une époque relativement récente ; mais certains faits prouvent clairement qu'elles sont très anciennes. Le *Chou king* lui-même témoigne de l'antiquité des noms de la vallée où il se lève et de celle où il se couche. L'ancienneté de la légende des dix soleils est prouvée d'une part par l'écriture chinoise elle-même, où le caractère *hiu*, qui désigne l'aube, représente les neuf soleils qui restent au pied de l'arbre pendant que le dixième, leur frère, y monte ; de l'autre, parce

qu'elle fait partie du stock de légendes que les populations sauvages méridionales apparentées aux Chinois paraissent avoir eues en commun avec eux. L'écriture prouve aussi l'ancienneté de la légende de l'arbre du soleil : le caractère *tong*, qui désigne l'Est, représente le soleil montant le matin dans les branches de l'arbre *fou-sang* ou *k'ong-sang* ; le caractère *kao*, lumière, le représente un peu plus avancé dans sa course, ayant atteint la cime de l'arbre ; au contraire, le caractère *yao*, obscurité, le montre le soir redescendu au pied de l'arbre. Un autre fait très différent vient encore l'attester, en la rapprochant de celle de l'étang Hien où se baigne le soleil, c'est que l'une et l'autre avaient place dans le rituel royal des Tcheou : lors du sacrifice du solstice d'été sur un tertre carré au milieu d'un lac, « on pince le *kin* et le *chö* du *k'ong-sang*, et on •₂₇ exécute la danse de Hien-tch'e » pour faire venir les esprits terrestres. Cette danse était très célèbre : elle passait pour avoir été inventée par l'Empereur Jaune Houang-ti (66), qui l'avait dansée pour la première fois dans la solitude de Tong-t'ing. Elle était divisée en trois morceaux (68), dont Tchouang-tseu a donné une sorte d'analyse psychologique qui ne nous aide malheureusement pas à nous en faire une idée. La pièce de vers *ko* qui servait de thème n'a pas été conservée : déjà sous les Han on ne la connaissait plus ; au temps des T'ang, Yuan Kie en composa une qui existe encore, mais qui naturellement ne nous renseigne pas sur ce que pouvait être la pièce originale, qu'il ne connaissait pas plus que nous. Le rapprochement des deux noms du *K'ong-sang* et du *Hien-tch'e* pour une cérémonie qui avait lieu au milieu de l'été, au temps où le soleil est le plus violent et va commencer à diminuer, où il a atteint le terme de sa course vers le Nord et va commencer à rebrousser chemin, montre bien que les légendes que j'ai rapportées y jouaient un rôle, •₂₈ mais notre ignorance de ce qu'était la cérémonie ne nous permet pas de le préciser. On peut évidemment se demander ce que le soleil pouvait faire parmi les esprits terrestres ; car le fait que le tertre était carré prouve que le *Tcheou li* a raison de déclarer que la cérémonie leur était consacrée ; mais il y jouait un rôle, cela n'est pas douteux, car Tchouang-tseu dit positivement que dans le deuxième morceau, Houang-ti

« fit briller la lumière du soleil et de la lune ... Le soleil et la lune suivirent leur cours (70).

Les érudits chinois ne l'ont pas méconnu : Tch'en Yang, au XI^e siècle, avait déjà remarqué que le nom de Hien-tch'e faisait allusion au lac où le soleil se baigne et citait après le passage du *Tcheou li* que j'ai traduit un commentaire disant :

« il lave son éclat à Hien-tch'e.

Ainsi divers faits se rencontrent pour prouver l'ancienneté des légendes de l'arbre et du bain du soleil, bien qu'elles ne soient racontées en détail que dans des textes notablement plus récents que le *Chou king*.

•₂₉ • Elles s'accordent d'ailleurs fort bien avec ce que nous savons des idées que se faisaient les anciens Chinois de la forme et de la constitution du monde. Ils se le figuraient comme une sorte de char dont la terre carrée forme

le fond et le ciel rond le dais : c'est pourquoi on dit que la terre porte, *tsai*, et que le ciel recouvre, *feou* (74). Entre le fond et le dais il n'y a pas de murs pleins, mais simplement, aux quatre coins de la terre s'élèvent des piliers qui soutiennent le ciel et le séparent de la terre, et l'empêchent de tomber. A l'origine ces piliers étaient égaux et le ciel et la terre étaient parallèles, mais par la suite le pilier du Nord-Ouest, le mont Pou-tcheou, ayant été ébranlé par le monstre Kong-kong, le ciel et la terre tombèrent l'un vers l'autre de ce côté, et depuis ce temps le ciel penche vers le Nord-Ouest et la terre vers le Sud-Est, l'étoile polaire n'est plus au centre du ciel, et les astres « coulent » d'Est en Ouest dans le ciel, pendant que les fleuves coulent de l'Ouest vers l'Est sur la terre (77).

Le ciel est formé de neuf gradins superposés *kieou tch'ong* qu'on appelle aussi les neuf cieus *kieou t'ien*. Chacun •₃₀ est séparé de l'autre par une porte gardée par des tigres et des panthères et commandée par on des « portiers du Seigneur » *Ti houen* ; à l'étage inférieur, c'est la porte *Tch'ang -ho* à la limite du monde céleste et du monde terrestre, et communiquant avec celui-ci, par laquelle le vent d'Ouest descend sur terre, et par où on peut entrer au ciel et commencer à monter vers le palais céleste. Celui-ci, le *Ts'eu-wei kong* est situé à l'étage le plus élevé, dans la Grande-Ourse ; c'est là que réside le Seigneur d'En haut, *Chang-ti*, dieu suprême qui gouverne à la fois le monde terrestre et •₃₁ le monde céleste ; dans ce dernier il est particulièrement le souverain des morts dont les âmes habitent son domaine, chacune à sa place hiérarchique. Le palais est gardé par le Loup Céleste *T'ien-lang*

« un loup aux yeux perçants va et vient, tout doucement, il lance les hommes en l'air et joue à la balle avec eux, il les précipite dans un gouffre profond pour obéir aux ordres du Seigneur, et ensuite il peut dormir (84).

Le ciel aux neuf étages n'a pas la forme d'une voûte, sa surface inférieure est plate (85) comme une roue de char (85a) ; il repose •₃₂ immobile sur les quatre colonnes qui le supportent pendant que sous lui se meuvent, « coulent », comme sur terre les fleuves, le soleil, la lune, et les étoiles, glissant suivant sa pente vers le Nord-Ouest. En dessous, coule également le Fleuve Céleste, *Tien-ho* appelé aussi le Han Céleste ou le Han des Nuages c'est-à-dire la Voie lactée, avec son gué *T'ien-tsin* (87), par lequel les eaux du monde céleste vont rejoindre dans le Grand Abîme celles du monde terrestre, et qui sépare à jamais la Tisseuse céleste, *Tche-niu*, de son mari le Bouvier, *So-nieou*. Dans le dais céleste court une sorte de fente, *Lie-k'ïue* par où brille l'éclair. De plus il est percé de portes par où l'influx céleste, peut descendre et se mêler à l'influx terrestre : au pôle nord, il y a la porte du Froid, *Han-men*, au pôle sud la porte du Chaud, *Chou-men*, et d'autres encore, car l'imagination des théoriciens amplifiant la théorie populaire comptait huit portes au •₃₃ pourtour du ciel, quatre aux quatre pôles, et quatre aux quatre angles intermédiaires (91).

Au-dessous s'étend la terre (92), « la terre d'en bas, *hia t'ou* (93) qui repose sur huit colonnes (94), et qui, à l'origine, communiquait avec le ciel par un chemin que détruisit Tch'ong-li (95). Elle est divisée en zones concentriques : au milieu les neuf provinces, *kieou tcheou*, la Chine : des barbares l'en tourent de tous côtés, les Ti au Nord, les Yi à l'Est, les Man au Sud, et les Jong à l'Ouest. C'est le monde habité par les hommes, qui touche directement à la mer du côté de l'Est et du Sud, mais au Nord et à l'Est duquel s'étendent les Sables Mouvants, *Lieou cha*, vastes déserts, domaines de la dame Pa déesse de la sécheresse (96) ; il en est séparé par deux rivières, au Nord l'Eau Rouge, Tch'e chouei (97), qui coule vers l'Est, et à l'Ouest l'Eau Noire, Hei chouei, qui coule vers le Sud (98). Plus loin, les quatre mers, *sseu hai* (99), •³⁴ communiquant entre elles, entourent le monde habité comme le fleuve Océan des Grecs ; au delà des quatre mers (100), des terres peuplées de dieux et d'êtres fantastiques. Là est située à l'Orient la Vallée Lumineuse, Yang kou, d'où le soleil sort chaque matin, et près d'elle la Gouffre Doux, Kan yuan, appelé aussi l'étang Hien, Hien tch'e, où sa mère Hi -ho le baigne chaque jour ; et l'arbre fou -sang ou k'ong -sang. A l'Occident, c'est le mont Yen -tseu où il se couche, et l'arbre *jo* dont les fleurs éclairent la nuit, c'est aussi la •³⁵ demeure de Heng-ngo, la mère des douze lunes, et l'étang où elle les baigne. Dans ces régions habitent les dieux des vents, parmi lesquels deux sont chargés d'arrêter le soleil au terme de sa course vers le Nord, à son lever au solstice d'été, et à son coucher au solstice d'hiver (101) ; T'ien -wou, le Comte de l'Eau, Chouei -po, au corps de tigre avec huit têtes d'homme et dix queues ; et la femme du Maître de la Pluie ; et la Dame reine d'Occident, Si-wang-mou, déesse des épidémies (104) ; et bien d'autres dieux, déesses, héros et monstres de toutes sortes. C'est là qu'on avait relégué toutes ces tribus de peuples étranges dont l'imagination populaire avait rempli les déserts et les montagnes éloignés, ainsi que tous ceux qu'ils avaient appris à connaître des Hindous et des Grecs : les Géants Long-po, hauts de plus de cent pieds (106), et les Pygmées Ts'iao-yao, dont la taille ne dépassait pas un pied cinq pouces (107), les Poitrines Trouées Kouan-hiong, les Longues Jambes Tch'ang -kou, les Sseu-che qui ont des enfants sans prendre femme (110), etc.

•³⁶ Plus loin encore, comme

« la terre est carrée et le ciel est rond, les quatre coins de la terre ne sont pas recouverts par le ciel :

là s'étendent des pays que le soleil n'éclaire jamais. Dans le coin Sud -Ouest de la terre, c'est le pays de Kou -mang :

« les souffles du *yin* et du *yang* ne s'y unissant pas, le chaud et le froid n'y sont pas séparés ; la lumière du soleil et de la lune ne l'éclairent pas, le jour et la nuit n'y sont pas séparés ; ses habitants ne mangent ni ne se vêtent, ils dorment presque tout le temps : en cinquante jours, ils ne s'éveillent qu'une fois (112).

Dans le coin Nord-Ouest, est située la contrée des Neuf Yin, Kieou-yin, que le ciel n'abrite pas et que le soleil n'éclaire jamais ; au milieu se dresse un

serpent à tête d'homme, le Dragon à la Torche, Tchouo-long, dont le corps a plus de mille *li* :

« il ne mange, ni ne boit, ni ne souffle ; quand il ouvre les yeux, il fait jour au pays des Neuf Yin ; quand il les ferme, il y fait nuit ; quand il souffle, il y fait du vent et de la pluie (113).

De l'autre côté, dans l'angle Sud -Est, se trouve l'abîme où les Eaux célestes de la Voie Lactée et les eaux terrestres des fleuves et des mers se confondent.

« A l'est de l'Océan, *P'ou-hai*, à je ne sais combien de millions de *li*, il y a le Grand Abîme, *Ta-ho* ; vraiment c'est un gouffre sans fond ; au-dessous, il n'y a pas de fond ; on l'appelle Kouei-hiu. Les eaux des huit régions extérieures •³⁷ et des neuf déserts et le courant de la Han Céleste, *T'ien han*, vont tous s'y jeter sans qu'il croisse ni décroisse (114).

Au-delà c'est le vide :

« J'ai passé par les quatre déserts, j'ai fait le tour des Six Solitudes ; — je suis monté jusqu'à Lie-k'ïue, je suis descendu jusqu'au Grand Abîme (*Ta-ho*) : — en bas, c'est un gouffre profond, et il n'y a pas de terre ; en haut c'est l'espace immense et il n'y a pas de ciel (115).

Cette manière un peu enfantine de se représenter le monde ne disparut jamais complètement ; toutefois, entre le Ve et le IIIe siècle avant notre ère, elle dut se modifier quelque peu : les livres même que j'ai cités, le *Chan han king*, le *Lie tseu*, les œuvres de K'ïu Yuan, etc. ne la présentent déjà que contaminée par des idées étrangères. En effet des voyageurs occidentaux avaient apporté vers cette époque des notions nouvelles, les unes géographiques ou pseudo-géographiques comme celle du Meru indien qui devint très vite populaire sous le nom, qu'on alla chercher pour lui dans le *Yu kong*, de Kouen-louen (116), ou encore celle des *dv̄pa*, qui, moins heureuse, ne paraît pas être sortie de quelques cercles savants ; les autres astronomiques ou astrologiques (117), comme la connaissance des •³⁸ mouvements apparents des planètes ou comme la théorie du mouvement général du ciel entraînant d'Est en Ouest les étoiles fixées sur lui, ainsi que le soleil, la lune et les planètes qui ont néanmoins leurs mouvements propres, et probablement aussi le système des vingt-huit sieou identiques aux *nak•atra* et aux *man•zil* arabes, et la théorie astrologique des correspondances entre les sections célestes et les régions terrestres, etc. Mais je n'ai pas à faire ici l'histoire des idées chinoises sur la forme et la constitution du monde ; ce que j'ai dit de ce qui me paraît avoir lié la conception première, avant l'intrusion violente d'idées étrangères au système qui le déformèrent, suffit à montrer que l'arbre *fou-sang* et la Mère des Soleils ne sont nullement déplacés du milieu de toute cette mythologie.

Il est intéressant de constater qu'on retrouve le pendant exact de la description que je viens d'esquisser, chez les populations barbares du nord de l'Indochine. Je résumerai ici ce que m'ont conté divers sorciers t̄i-blancs de

la région de Phú-qui, dans le nord de l'Annam. Ces croyances sont courantes chez toutes les tribus ṭi des frontières de l'Annam et du Tonkin, et les mêmes légendes, à peu de chose près, m'ont été dites par des Ṭi -noirs de Ngḥa-ḷ au Tonkin. Ce n'est d'ailleurs que la réunion de traits épars dans des prières versifiées dites à diverses cérémonies, et l'imagination du conteur n'y est pour rien (118).

•₃₉ Le monde est formé de trois étages : en haut le ciel, au milieu la terre, et en bas le monde des Nains ; chacun de ces étages est plat ; le ciel l'est aussi bien que la terre, c'est une espèce de grande dalle horizontale circulaire de pierre bleue, avec une sorte de rebord formant un pied vertical peu élevé, le Pied du Ciel *ṭn fa*, qui repose sur des montagnes dont deux au moins sont connues, à l'Est et à l'Ouest, aux lieux où le soleil se lève et se couche. Sa face supérieure est le domaine des Seigneurs Ṭèn, *Pu Ṭèn*, qui gouvernent les âmes des morts ; à sa face inférieure les étoiles, le soleil et la lune circulent de l'Est à l'Ouest : et du Nord au Sud court le Porc *Lon* qui, dans ses allées et venues, s'est fait un chemin qu'on voit d'ici -bas, le Chemin du Porc *Lon*, *Tan mu Lòn*, la Voie Lactée. J'ai déjà dit que les étoiles sont de petites boules d'or que la Fille aux Étoiles, *On nan dao*, couvre d'un grand voile chaque matin et découvre chaque soir ; et que le soleil et la lune sont de grosses boules d'or que les Seigneurs du Soleil, *Pu nen*, et les Dames de la Lune *Ṇn buòn* roulent devant eux. Le soleil, qui passe la nuit sur terre, monte au ciel non pas par un arbre, mais par la montagne de l'Est, le Pic d'Or du bout des Eaux, *P'a ḳm la ṇm* ; il grimpe du côté extérieur, de sorte que les hommes sur terre ne le voient pas avant qu'il soit arrivé au sommet de la montagne qui le cache durant son ascension ; là il trouve une porte percée dans le Pied du Ciel, la Porte de la Lumière de la Cime du Pic d'Or, *Tu ḥn ten P'a kam*, par laquelle il passe sous le ciel : c'est son lever. Il traverse le ciel de l'Est à l'Ouest par un chemin spécial ; le soir il arrive à une autre montagne, la Montagne où le Ciel finit, *Pu fa not*, par laquelle il redescend : c'est son coucher. La nuit il revient d'Occident en Orient, en roulant sur la terre, en dehors du ciel, par le côté Sud. La lune suit à peu près le même trajet en sens inverse, mais elle a ses portes et sa route particulières, et la nuit elle revient par le côté Nord du monde. Les Dames •₄₀ de la Lune qui la roulent doivent encore l'emmailoter ou la démailoter, suivant les jours, avec une longue bande d'étoffe du seize au premier de chaque mois, elles enroulent la bande d'un tour chaque jour ; du premier au quinze, elles la déroulent d'un tour ; c'est ainsi que sont produites les phases de la lune. Les routes du soleil et de la lune sont très proches l'une de l'autre, bien qu'elles soient distinctes ; aussi, au commencement de chaque mois, quand la lune fait son trajet de jour, les jeunes gons et les jeunes filles qui les conduisent s'aperçoivent, échangent des chansons et des propos joyeux, et cherchent à se rencontrer ; quand ils y réussissent, ils laissent là leurs boules et s'ébattent ensemble, et les jeunes filles, pour qu'on ne le voie pas, étendent des voiles et des nuages tout autour d'eux ; c'est ce qui cause les éclipses de soleil (119). Les éclipses de lune ont une cause plus dangereuse : il y a dans le ciel une grenouille énorme, la Grenouille qui mange la Lune, *Ḳp ki' buòn* ; le Seigneur de l'étang *Ḥñ*, *Pu nòn Ḥñ*, la tient enchaînée au fond

de son étang ; mais, quand ce dieu dort, elle réussit parfois à rompre sa chaîne et à s'échapper ; elle se met alors à la recherche de la lune et l'avale. Les Dames de la Lune courent aussitôt appeler le Seigneur de l'étang H•ñ, et pour les aider, sur terre, les jeunes filles frappent le mortier à riz avec les pilons dès que l'éclipse commence ; à ce bruit le Seigneur de l'étang H•ñ se réveille ; il capture la •₄₁ Grenouille, l'oblige à rendre la lune, et l'enchaîne à nouveau au fond de l'étang.

Le Pic d'Or du bout des Eaux, *P'a k•m la n•m*, par où le soleil monte au ciel, est, comme la Montagne où le Ciel finit, *Pu fa ñot*, par où il redescend, un des piliers qui portent le ciel. Il est situé à l'extrémité est du monde, dans la Mer orientale, Les eaux de la mer s'écoulent vers l'Est : elles entrent dans une grotte de la montagne par une ouverture carrée et en ressortent au sommet de la montagne par une ouverture ronde (120) ; cette eau est la source de la rivière céleste *n•m Tè-tao* ; et la grotte correspond au Grand Abîme, *Ta-ho*, des Chinois, où les eaux célestes et terrestres communiquent (mais la rivière Tè-tao n'est pas la Voie Lactée). A l'entrée de la grotte se tient le Seigneur Si - su du bout des Eaux, *Pu Si-su la n•m*, qui, aidé d'oiseaux et de crabes géants, empêche les arbres qui descendent le fil de l'eau de pénétrer dans la grotte ou d'en obstruer l'entrée ; c'est lui aussi qui garde dans l'intérieur de la grotte l'obscurité : chaque soir, il ouvre la Porte de l'Obscurité Céleste, *Tu èo fa*, celle-ci se répand sur la terre et il fait nuit (121).

Les gens de Phú-qui ne parlent pas des pays en dehors du ciel, mais les T•i-noirs de Ngh•a-l• (122) les connaissent : c'est •₄₂ de la terre en dehors du ciel *lin nòk fa* que vinrent au commencement du monde les seigneurs Suón et Nùn qui furent les premiers souverains de Muong Muaé et les ancêtres du clan noble, Lo-k•m, de la région.

« En ce temps-là les seigneurs tao Suón et tao Nùn étaient allés manger le muon de Um, le muon de Ai en dehors du ciel nòk fa. »
Le seigneur tao Nùn, *pu tao Nùn*, alors organisa le muon de Lò le grand, qui est sous le ciel *lum fa*.

C'est dans cet endroit que se trouvent les villages qu'habite l'une des âmes des morts. Pour le reste, ils décrivent le monde de la même façon, sauf que la rivière céleste qu'ils appellent Ta K'ai est pour eux la Voie Lactée, ce en quoi ils se rapprochent des croyances des Chinois anciens.

*

Je reviens maintenant au *Chou king*. On courait l'interprétation traditionnelle des commentateurs chinois : les Hi et les Ho sont des astronomes ; « recevoir comme un hôte le soleil levant », et « accompagner respectueusement le soleil couchant », ce sont des formules respectueuses pour désigner l'observation astronomique au moyen d'instruments à son lever et à son coucher ; en particulier, ils mesurent l'ombre du gnomon ; et les travaux divers des quatre points cardinaux sont ceux des quatre saisons, que,

grâce à leurs observations scientifiques, ils déterminent rigoureusement. En somme, c'est d'après les instructions des frères aînés qu'on interprète les passages énigmatiques de celles des frères cadets.

On a remarqué depuis longtemps que Yao n'avait pas besoin d'envoyer Hi et Ho aux quatre coins de l'empire, pour les charger tout simplement d'observer à l'aide d'instruments scientifiques le lever et le coucher du soleil. Mais ce ne sont pas •₄₃ seulement ces missions en des endroits lointains que l'interprétation traditionnelle n'explique pas, ce sont encore les termes très clairs des instructions données aux deux frères cadets auxquels il faut donner des sens forcés et qu'ils n'ont pas, et ce sont ceux de leurs charges aux quatre points cardinaux où il est nécessaire d'introduire arbitrairement les rapports symboliques des points cardinaux et des quatre saisons. Au contraire, si on tient compte de la valeur mythologique des divers éléments, en admettant que les rédacteurs du *Yao tien*, tout en décomposant évhémériquement le personnage de Hi-ho en une légion de fonctionnaires, avaient cependant sa légende présente à l'esprit, et en conservaient ce qui ne heurtait pas leur parti pris d'interprétation historique, le sens de ce passage devient très clair. J'examinerai successivement les instructions spéciales aux deux cadets à l'Est et à l'Ouest, et celles des quatre frères aux quatre points cardinaux.

Les deux frères cadets Hi et Ho ne, sont pas des astronomes chargés d'observer scientifiquement le lever et le coucher du soleil ; ils sont de grands officiers qui ont reçu respectivement la haute charge, l'un d'aller au nom de l'empereur « recevoir comme un hôte le soleil levant », l'autre « d'accompagner respectueusement le soleil couchant » ; et pour qu'ils puissent remplir leurs charges, ils sont naturellement envoyés aux lieux mêmes où le soleil se trouve le matin à son lever et le soir à son coucher, c'est-à-dire l'un au bout du monde à l'Orient, l'autre au bout du monde à l'Occident, car l'auteur du *Yao tien* croyait, comme tous les Chinois de son temps et longtemps après, que le soleil à son lever et à son coucher était sur terre. Les deux mots [] et [] doivent être pris dans leur sens propre, et non pas être torturés comme le veulent les commentateurs, de façon à devenir de simples termes de respect pour désigner les opérations scientifiques de Hi et Ho ; le cadet Hi se rend réellement le matin auprès du soleil levant •₄₄ et le reçoit avec les rites d'un hôte au moment de son départ de la terre, domaine de l'empereur, pour le ciel ; le cadet Lio se rend auprès du soleil couchant et l'accompagne respectueusement à son arrivée sur la terre, lorsqu'il descend du ciel chaque soir.

En dehors de ces fonctions spéciales à ceux des frères qui résident à l'Orient et à l'Occident, les quatre frères se partagent également celles d' « ajuster spécialement » divers travaux se rapportant au point cardinal où chacun d'eux réside. Les commentateurs chinois, prenant la mention des points cardinaux comme symbole des saisons (ce qui est en effet conforme aux idées des Chinois anciens, considèrent que les expressions [] et [] désignent les travaux des champs aux quatre saisons : le labour du printemps, la moisson de l'été, l'achèvement des travaux en automne, et le repos de

l'hiver. C'est déjà la théorie du *Chang chou ta tchouan* dans la première moitié du II^e siècle a. C., et elle a été adoptée par Ma Yong, Tcheng Hiuan et par le faussaire du III^e siècle qui fabriqua le grand commentaire mis sous le nom de K'ong Ngan-kouo ; aussi est-elle devenue classique. Je ne connais guère que Yuan Yuan qui ait cherché une interprétation différente : pour lui les quatre expressions se rapportent, non pas aux travaux des hommes, mais aux mouvements du soleil au cours des quatre saisons ; elles marquent en quelque sorte le jalonnement de son orbite par des observations aux quatre points cardinaux et aux quatre saisons, l'expression s'appliquant de plus à l'observation des éclipses. Cette interprétation a le défaut, commun à toutes celles des érudits chinois, d'être trop évhémériste et de chercher de l'astronomie •₄₅ là où il n'y a en réalité que de la mythologie ; mais ceci mis à part, Yuan Yuan a eu absolument raison de rompre avec les idées traditionnelles, et d'admettre qu'il s'agit, non des travaux des hommes, mais du soleil. Dans ce cas encore, si Hi et Ho étaient simplement des fonctionnaires chargés de présider aux travaux des quatre saisons, il était inutile de les disperser aux quatre coins de l'empire ; et tout ce que le symbolisme des rapports entre les points cardinaux et les saisons aurait pu exiger, ç'aurait été (comme pour les sacrifices impériaux) que leurs observatoires et leurs bureaux fussent disposés dans les quatre banlieues de la capitale. Au contraire, s'il s'agit de surveiller le soleil lui-même, il est évident qu'il faut aller là où il est, c'est-à-dire au bout du monde.

Mais que pouvait-on avoir à faire pour le soleil au Nord et au Sud ? Il n'y a, à mon avis, pour les frères cadets Hi et Ho qu'une seule occupation possible : ils étaient chargés d'arrêter le soleil et de le faire rétrograder quand il arrivait au point extrême de sa course vers le Nord au solstice d'été, et de sa course vers le Sud au solstice d'hiver ; et les deux frères, à l'Est et à l'Ouest, étaient chargés de lui faire continuer sa route aux équinoxes. Le premier de ces travaux était, on l'a vu, celui de deux dieux des vents, d'après le *Chan hai king* ; c'est lui que le *Yao tien* attribue aux deux frères cadets Hi et Ho, faisant de tout ce qui touche aux mouvements du soleil la charge particulière, le fief, de leurs familles (123).

Ainsi les deux courses du soleil étaient également jalonnées •₄₆ par les Hi et les Ho, sa course annuelle et sa course journalière, et le soleil ne pouvait se tromper. Au reste, les accidents eux-mêmes étaient prévus, et les mêmes personnages étaient chargés aussi d'empêcher les éclipses. Un chapitre du *Chou king*, le *Yun tcheng*, racontait une expédition faite au temps des Hia par l'empereur Tchong-k'ang contre Hi et Ho qui, par leur négligence de leurs devoirs, n'avaient pas su empêcher une éclipse de soleil. Ce chapitre est malheureusement perdu aujourd'hui (124), et la Préface du *Chou king*, attribuée à Confucius, mais qui ne date en réalité que du IV^e siècle a. C., nous renseigne seule sur son contenu :

« Au temps de Tchong-k'ang, Hi et Ho, plongés dans le vin et la débauche, perdirent les temps, et troublèrent le cours du soleil.

Yun •₄₇ fit une expédition contre eux ; et on fit le (chapitre) *Yun tcheng* ([125](#)).

Bien que la divinité solaire soit fortement évhémérisée, les charges qui lui sont attribuées gardent quelque chose de son rôle primitif : malgré les efforts de l'auteur du *Yao tien* pour éliminer tout le merveilleux, comme son ignorance de la position respective véritable du soleil et de la terre fait que les limites du vraisemblable et du possible ne sont pas les mêmes pour lui que pour nous, le caractère mythologique des faits nous apparaît clairement.

II

Les légendes dites du déluge.

On a pris depuis longtemps l'habitude d'employer le mot déluge en parlant du récit, qui occupe une place importante dans l'histoire traditionnelle de la Chine antique, d'une grande inondation et des travaux gigantesques qu'il fallut faire quand elle eut pris fin. Ce terme est cependant assez mal choisi : d'abord l'allusion qu'il fait au récit biblique est peu heureuse, car l'idée de péché et de châtement divin est complètement absente du récit chinois (126) ; d'autre part, il insiste sur la montée des eaux et l'inondation même, alors que, pour les Chinois, le point important est, au contraire, l'écoulement des eaux débordées et l'aménagement de la terre rendue habitable et cultivable.

Ce thème de l'écoulement des eaux et de l'appropriation de terre à la culture a été traité dans toute une série de légendes : •₄₈ aujourd'hui encore, malgré la perte de la vieille mythologie chinoise presque entière, il est possible d'en distinguer au moins six, différant les unes des autres tant par les noms des personnages que par le détail des récits. Comme toutes les autres, elles ont subi une interprétation évhémériste qui a permis de les classer parmi les faits historiques ; le *Chou king* les considère déjà comme tels. Aussi, avant de voir ce qu'il en a conservé, il me paraît intéressant de les étudier en elles-mêmes, et de chercher à déterminer aussi exactement que possible la place qu'elles tenaient dans cette ancienne mythologie dont il ne reste plus que des débris souvent méconnaissables.

1. Légende de Yu.

« Dans l'antiquité, Long-men n'étant pas encore percé, Lu-leang n'étant pas encore creusé, les eaux du fleuve passaient par-dessus Meng-men.

« Les vastes eaux assaillaient le ciel ; immenses, elles embrassaient les montagnes, elles dépassaient les collines.

Kouen fut chargé de mettre les choses en ordre sur terre (129). Une tortue et un épervier lui enseignèrent à faire des digues (130), mais l'eau montait en même temps que celles-ci. Alors il •₄₉ déroba les terres vivantes du Seigneur d'En haut, afin de réprimer les vastes eaux (131). Le Seigneur dans sa colère ordonna à Tchou-yong, qui est le ministre de sa justice, de tuer Kouen : il le mit à mort au mont Yu (132). Le cadavre resta là exposé trois ans sans se corrompre ; alors il fut ouvert d'un coup de sabre *wou* et Yu en sortit (133).

Kouen se •₅₀ transforma en poisson *nai* jaune et se jeta dans le Fleuve Jaune (134).

Le Seigneur chargea alors Yu de mettre en ordre la terre et d'établir les neuf provinces *kieou tcheou*. Yu vainquit les nuages et la pluie au mont des Nuages et de la Pluie, Yun-yu-tche-chan (135). Quant aux eaux il ne chercha pas à les endiguer ; il travailla au contraire à les faire écouler : ce fut un long travail pendant lequel il se changea en ours. La fille de T'ou-chan qu'il avait épousée le vit une fois sous cette forme, et eut si peur qu'elle fut transformée en pierre. Elle devait lui apporter sa nourriture chaque jour quand il frapperait un tambour ; une fois, il fit tomber des rochers qui se frappèrent avec un bruit de tambour ; elle accourut aussitôt et, voyant un ours, s'enfuit ; Yu la poursuivit ; elle courut jusqu'à ce que, épuisée, elle tombât et fut changée en pierre. Elle était alors enceinte de K'ï : la pierre continua à grossir, et, au bout de neuf mois, Yu, l'ouvrant d'un coup de sabre, en tira son fils K'ï (136). Les travaux de Yu •₅₁ aboutirent à percer une brèche dans les montagnes de Long-men, et à ouvrir le défilé de Meng-men, par où les eaux s'écoulèrent. Ensuite Po-yi vint enseigner aux hommes la chasse (138). Puis le Seigneur d'En-haut fit naître miraculeusement Heou Tsi, le Prince Millet, qui apprit aux hommes la culture (139). Yu et Heou Tsi furent les ancêtres des seigneurs des hommes (140).

2. Légende de T'ai-t'ai (141).

« Autrefois Kin-t'ien eut un descendant appelé Mei, qui fut Maître de (ce qui est sombre, *hiuan-ming che* ; celui-ci engendra Yun-ko et T'ai-t'ai. T'ai-t'ai fut capable de succéder à l'emploi de son père : il fit couler régulièrement la Fen et la T'ao (144) ; il endigua le grand marais (145), et rendit •₅₂ habitable T'ai-yuan (146) . L'empereur l'en loua et lui donna en fief Fen -tch'ouan ; les pays de Tch'en, Sseu, Jou et Houang (147) avaient effectivement conservé ses sacrifices ; mais maintenant Tsin préside à la Fen, les ayant anéanties. On voit par là que T'ai-t'ai est le dieu de la rivière Fen.

3. Légende de Ni'u-koua (148).

« Dans les temps très •₅₃ anciens, les quatre points cardinaux étaient hors de place, les neuf provinces étaient ouvertes, le ciel ne couvrait pas entièrement la terre, la terre ne portait pas complètement le ciel, le feu brûlait toujours sans s'éteindre, l'eau coulait et débordait toujours sans s'arrêter ; les fauves mangeaient le peuple paisible, les oiseaux de proie enlevaient les vieillards et

les enfants. Alors Niu-koua, fondit des (pierres de) cinq couleurs pour compléter le ciel azuré, elle coupa les pieds d'une tortue pour fixer les quatre points cardinaux, elle tua le dragon noir pour sauver le pays de Ki, elle amassa de la cendre de roseaux pour arrêter les eaux qui débordaient. Quand le ciel azuré fut complété, que les quatre points cardinaux furent fixés à leur place, que les eaux débordantes qui inondaient le pays de Ki furent calmées, que les animaux malfaisants furent morts, que le peuple paisible fut vivant, qu'elle eut supporté le pays carré (la terre et embrassé le ciel rond, ... en ce temps-là, tout fut tranquille, tout fut parfaitement calme (149).

« Niu-koua consulta la divination sur (l'opportunité d') étendre la tente des nuages ; la réponse fut : « Faste. » Admirables sont les neuf provinces, — le soleil et la lune y culminent à tour de rôle, — plate et unie est la terre, — en harmonie les pays des quatre régions.

Tout étant en ordre, Niu-koua

« tourna de la terre jaune et en fit les hommes.

4. Légende de Kong-kong (152).

La terre était le domaine de Kong-kong, monstre au corps de serpent, avec un visage d'homme, des cheveux vermillon, et des cornes. Le Maître du Feu Tchou-yong (154), au corps de bête avec une tête d'homme (155), fut d'abord envoyé contre lui, mais sans succès ; puis Tchouan-hiu lutta contre lui et le vainquit ; Kong-kong s'enfuit, et dans sa rage (158) il se précipita sur le mont Pou-tcheou, qui est la colonne nord-ouest du ciel (159), le frappa de ses cornes et chercha à le renverser.

« La colonne du ciel fut brisée, l'attache de la terre fut rompue ; le ciel s'affaissa vers le Nord-Ouest, et le soleil, la lune, les étoiles se déplacèrent d'Est en Ouest ; la terre pencha vers le Sud-Est, et les eaux débordèrent de toutes parts, et la terre fut inondée (160).

Un fils de Kong-kong, Keou-long, ne lutta pas contre Tchouan-hiu ; au contraire, il aménagea la terre, le domaine qu'il avait hérité de son père, pour la culture (161), et en récompense, il lui fut accordé des sacrifices : il devint Grand dieu du Sol impérial et reçut le titre de Souverain Terre, Heou-t'ou (162). Quant à Tchou-yong, comme il n'avait pas réussi dans sa mission, ce fut son frère Wou-houei qui devint l'ancêtre des familles seigneuriales. Il eut un fils, Lou-tchong, dont les six fils nés miraculeusement, trois du côté droit, et trois du côté gauche de leur mère, furent les aïeux d'autant de clans.

5. Légende de Tch'e-yeou.

Cette légende est dans ses grandes lignes la même que la précédente : elle a la même donnée, un monstre maître de la terre qui s'oppose au héros céleste et est finalement vaincu, mais les noms et les détails sont complètement différents. Le monstre est Tch'e-yeou.

« Tch'e-yeou sortit de la rivière Siang (164), — il avait •₅₆ huit doigts, huit orteils, la tête hérissée, — il monta sur les Neuf Bourbiers (165) pour abattre le K'ong-sang.

Il chassa l'Empereur Jaune, Houang-ti, jusqu'à la plaine de Tchou-lou, où celui-ci le combattit longtemps avec une armée d'ours gris, d'ours noirs, de panthères, de tigres, et autres fauves (167), « versant le sang sur un espace de cent li (168) ». Ensuite l'Empereur Jaune envoya contre lui le Dragon Ailé, *Ying-long* (169) ; celui-ci rassembla les eaux contre Tch'e-yeou qui demanda au Comte du Vent, Fong-po et au Maître de la Pluie, Yu-che (170), d'en voyer un grand vent •₅₇ et de la pluie (171). Ce fut alors que le monde fut inondé.

« Alors l'Empereur Jaune fit descendre la fille céleste appelée Pa (172) pour arrêter la pluie ; la pluie cessa. (Le Dragon Ailé) poursuivit et tua Tch'e-yeou dans la plaine de Ki-tcheou (173). (La déesse Pa ne put remonter (au ciel) ; partout où elle se tenait, il ne pleuvait pas, les plantes et les animaux mouraient. L'Aïeul de l'Agriculture, Ti en-tsou, le Prince Kiun, Chou Kiun, le fit savoir à l'Empereur Jaune, et celui-ci transporta Pa au nord de l'Eau Rouge (174),

qui sépare au Nord le monde habité du désert (175). C'est là qu'elle réside encore, naine de deux ou trois pieds de haut, qui, vêtue d'habits verts, passe rapide comme le vent, desséchant tous les lieux qu'elle traverse, sans que ses yeux, placés au sommet de la tête, lui permettent de voir où elle va ; et c'est pourquoi les pays du Nord sont des déserts sans eau. Alors l'Empereur Jaune planta les cent espèces de grains, d'herbes et d'arbres, et Chou Kiun, l'Aïeul de l'Agriculture, enseigna aux hommes à travailler les champs. Les descendants de l'Empereur Jaune devinrent les ancêtres des clans nobles (181).

6. Légendes contaminées.

•₅₉ Il existait enfin diverses légendes dues à la contamination de celle de Yu avec les autres : dans l'une, le triomphe de Yu était dû à sa victoire sur Kong-kong ; dans une autre, il devait vaincre et tuer le monstre Siang-lieou ou Siang-yao pour pouvoir « réprimer les vastes eaux », et ce monstre était rattaché au cycle légendaire de Kong-kong. Une autre légende paraît avoir mis en rapport Yu et Niu-koua qui devenait la femme du héros.

Telles sont les légendes que j'ai pu relever sur ce thème de l'écoulement des eaux et de la mise en culture de la terre. Que signifient-elles, et quelle était leur place dans la mythologie chinoise ancienne ? On sait que les récits de la vieille mythologie chinoise ne nous ont pas été transmis : nous n'en connaissons que les débris déformés en une histoire des origines du monde. Mais la civilisation chinoise primitive n'était pas un produit isolé en Extrême-Orient ; il semble au contraire qu'elle n'ait été que le développement d'une culture commune à toutes les populations de ce qui forme actuellement la Chine et le nord de l'Indochine. Aussi la comparaison de ces légendes avec celles des peuplades restées arriérées des pays ⁶⁰ méridionaux permet-elle de se faire quelque idée de la place qu'elles prenaient dans les croyances des Chinois anciens.

Les T*i*-blancs de Phú-qui, dans le Nord de l'Annam, ont une légende analogue, qu'ils content comme il suit (186) :

Autrefois, en ce monde d'ici-bas, il y avait de l'eau, il y avait de la terre, mais il n'y avait personne pour les mettre en ordre. Le Ciel dit au seigneur 'It'u et à la dame 'I-t'uon :

— L'eau, descendez la boire ; la terre, descendez la mettre en ordre !

Et ils descendirent ; ils allèrent abattre les arbres de la forêt pour faire des rizières de montagne et avoir à manger. Quand vint l'époque du riz mûr, les oiseaux et les rats vinrent de partout et le mangèrent tout ; et tous les ans il en fut comme cette fois. Quand les oiseaux avaient mangé, ils allaient se percher sur un banyan très grand. Ne sachant comment les faire fuir, le seigneur du pays prit une hache pour aller abattre l'arbre, mais de quelque façon qu'il coupât l'arbre, il ne s'abattait pas, de quelque façon qu'il le frappât, il ne tombait pas ; quelle que fût l'époque, il ne pouvait manger. Au bout de cent ans, le seigneur retourna dans le ciel pour le dire au Ciel. Le Ciel le vit venir et demanda :

— Pourquoi remontez-vous si vite ?

Le seigneur aussitôt s'adressa respectueusement au Ciel, disant :

— Le Ciel m'a ordonné de descendre mettre en ordre le monde d'en bas ; moi je suis descendu défricher pour faire des rizières de montagne. A quelque moment que je sème, quand le riz est mûr, toutes les espèces d'oiseaux et de rats viennent manger tout ; quoi que je fasse, je ne puis manger. C'est parce qu'il y a un banyan très grand où vont se réunir toutes les espèces de rats et d'oiseaux que, lorsque le riz est mûr, ils viennent tout manger. Vraiment, rester là-bas est impossible ; après cent ans, je reviens faire rapport au Ciel. C'est ce que je vous prie de savoir.

Le Ciel dit :

— Si on délaisse l'eau du monde inférieur il n'y aura personne pour la boire ; si on délaisse, la terre il n'y aura personne pour la mettre en ordre !

Alors le Ciel ordonna au seigneur T'in de descendre disant :

— Le monde d'en bas est beau, mais il n'y a personne qui soit descendu le mettre en ordre. Or çà, descendez le défricher, le travailler, afin que les hommes puissent descendre.

Aussitôt faisant signe de la tête, le 61 seigneur (T'in) obéit disant :

— Le Ciel m'ordonne de descendre là-bas, je ne refuse pas.

Et le seigneur descendit pour aller dans les montagnes préparer des rizières de montagne afin de faire à manger. Le riz semé dans la terre, quand il fut mûr, toutes les espèces d'oiseaux et de rats qui étaient dans ce banyan vinrent le manger tout. Le seigneur maître alors prenant une hache alla l'abattre ; il coupa trois ans trois mois sans que l'arbre se rompît ; il frappa trois ans trois mois sans que l'arbre tombât. Quand il coupait de ce côté-ci et de cet autre, il faisait une blessure ; quand il coupait de ce côté-là et de cet autre, la blessure se fermait ; de quelque façon qu'il coupât, l'arbre ne tombait pas, de quelque façon qu'il frappât, l'arbre ne s'abattait pas. Faire à manger, il n'y arrivait pas ; faire des vêtements, il n'y réussissait pas. Quand le seigneur fut resté là cent ans (il dit) :

— Je reviens expliquer au Ciel pour qu'il sache beaucoup, j'expose en détail pour qu'il sache bien.

Alors le Ciel de nouveau dit :

— Si on laisse maintenant, les hommes ne pourront descendre, et il faudra abandonner le monde inférieur. Or çà, Pu-yù, et Na-mù ! Seigneur maître, descendez boire l'eau ; seigneur du pays, descendez mettre en ordre la terre. Quand vous l'aurez mise en ordre, vous l'habitez jusqu'à la fin des générations !

Alors le seigneur Pu-yù, emprunta au Ciel une hache d'argent, une hache d'or, et descendit pour abattre. Le seigneur du pays descendit ; ce seigneur étant descendu, ne coupa pas les arbres pour faire des rizières de montagne ; il défricha pour faire des rizières de plaine ; les plaines étaient étendues : partout où il y avait des plaines, partout il y eut des rizières. Puis il prit la hache du Père Ciel et alla abattre : il coupa neuf ans neuf mois, et l'arbre tomba ; il frappa neuf ans neuf mois et l'arbre s'écroula. Quand fut tombé le banyan, les oiseaux et les rats n'eurent plus de lieu de refuge ; les oiseaux s'envolèrent de tous côtés et retournèrent au ciel. Le seigneur aussitôt revint au ciel faire son rapport au Ciel et le prier de lui laisser prendre des buffles et des bœufs pour faire

des champs, faire des rizières. Le Ciel vit le seigneur maître monter et lui demanda :

— Pourquoi venez-vous si vite ?

Le seigneur étendit les mains et les leva pour saluer, disant :

— Le Ciel m'a ordonné de descendre défricher le monde inférieur : j'ai fait les champs, j'ai fait les rizières ; voici que la pluie vient et je n'ai pas de bœufs pour faire les champs de semis ; le tonnerre crie et je n'ai pas de buffles pour faire les rizières. Je monte vous prier que les bœufs descendent, labourer les rizières, prier que les buffles descendent labourer les champs de semis.

Le Ciel dit :

— Les buffles sont allés paître et ne sont pas encore rentrés.

Quand la nuit fut venue, les bœufs et les buffles rentrèrent à l'étable. Les ⁶² buffles aussitôt rentrés allèrent respectueusement dire au Ciel :

— Nous tous, en allant manger de l'herbe, nous avons regardé en bas et vu que l'herbe du monde inférieur était très bonne ; nous désirons descendre manger de cette herbe pour rassasier nos ventres.

Le Ciel dit :

— Aujourd'hui, il y a un homme du monde inférieur qui est monté pour que les buffles descendent faire les rizières ; vous descendrez avec le seigneur maître !

Alors le Ciel dit :

— Cheval, tes pattes sont petites, tu ne peux fouler aux pieds les rizières ; tes jambes sont petites, tu ne peux écraser la boue ; le cheval portera la selle pour que les fonctionnaires sur son dos aillent se promener ! Buffles, votre cuir est épais, descendez porter le joug, afin que le seigneur maître puisse fouler aux pieds les rizières ! Porcs et chiens, descendez dans le monde afin que les T[•] du monde inférieur, quand ils seront malades, fassent des sacrifices ! Poulets, descendez dans le monde pour marquer les temps et chanter au lever du soleil ! Buffles, descendez dans le monde pour que, s'il y a quelque chose de bon, le seigneur maître vous tue ; quand les hommes mourront de vieillesse, on vous tuera pour leur enterrement !

Quand le Ciel eut fini de parler, le seigneur maître avec les bœufs, avec les buffles, avec les chevaux se rendit en bas. Descendu à mi-route, les bœufs et les buffles virent que l'herbe était bonne ; ils coururent entrer dans les montagnes manger l'herbe ; allèrent paître les chevaux et les buffles, allèrent paître les buffles et les

boeufs. Le seigneur très irrité de nouveau retourna au ciel annoncer au Ciel. Le Ciel lui demanda :

— Que venez-vous faire ?

Il répondit :

— Le Ciel m'a permis de prendre toutes les espèces et descendre à ma demeure. Maintenant, voici que, descendus au mont Tam-k[•]b, les boeufs et les buffles coururent entrer dans la montagne manger l'herbe et paître. Ces animaux et les autres se sont enfuis ; j'ai dû l'annoncer au Ciel !,

Le Ciel dit :

— Redescendez ! Je vous donnerai le tigre qui descendra dans la montagne chasser les buffles !

Alors le tigre descendit dans la montagne chasser les boeufs, les buffles et tous les animaux ; et ils revinrent au village, et le seigneur avec les boeufs et les buffles revint à sa maison. Quand arriva l'époque des rizières de montagne, le seigneur fit des rizières de montagne ; quand arriva l'époque des rizières de plaine, il fit des rizières de plaine. Ce qu'il fit à manger était naturellement excellent ; ce qu'il fit pour se vêtir était aussi convenable. Il aima l'eau qu'il avait arrangée, il aima le pays qu'il avait créé ; il ne retourna pas au ciel. Il prit l'apparence d'un grand arbre afin que le peuple l'adorât. Quand arrive la fin de l'année, le peuple [•]se réunit, quand arrive le moment de sacrifier, le peuple du mú[•]ong lui sacrifie.

•₆₃ Pu-yù[•], en effet est devenu le dieu protecteur des mú[•]ong, le fi *mú[•]on*, c'est-à-dire le dieu du sol du canton, chef hiérarchique des dieux du sol des villages *fi ban*, et il habite un grand arbre devant lequel on lui sacrifie ; et la prière qu'on lui fait à cette occasion rappelle sa venue tardive après l'échec des autres dieux (elle le nomme le seigneur puîné), et sa transformation en arbre.

Les cheveux dénoués, je salue le seigneur, moi le maître, le chignon défait, je salue le seigneur dieu, seigneur du sol, seigneur de l'herbe, seigneur puîné. T'u -ón, sieur surveillant d'autrefois, sieur chef des temps passés, grand arbre à deux branches, chef de canton (187) qui gouverne les tombeaux grands, celui qui est le seigneur du grand arbre aux branches nombreuses, chef du mú[•]ong qui gouverne les montagnes grandes, celui qui, étant le seigneur des montagnes grandes, se penche pour regarder les rizières, des pics élevés, se penche pour regarder les champs,

regarder les villages, regarder les habitants dans les maisons agglomérées.

Mais d'après une tradition très répandue, un autre dieu l'aurait aidé à achever son œuvre ; après qu'il eut abattu l'arbre géant, le ciel, avec les animaux lui donna le seigneur Hun-vi de la famille Kuan-lò.

Alors le seigneur (Pu-yù•) accorda à Kuan-lò que tout endroit que (lui-même) il n'avait pas coupé ; que (lui-même) il n'avait pas creusé, il le creuserait, il le couperait pour toujours ; le seigneur lui accorda que lorsqu'il aurait fini de creuser, par la suite, ses enfants et petits-enfants lui sacrifieraient pour toujours.

Il est en effet devenu l'esprit particulier du L•k -sú•a, et on lui sacrifie tous les ans. C'est lui qui a préparé des rizières dans les terres que Pu-yù•, avait avant lui défrichées, et le début de la prière qu'on lui adresse rappelle les travaux qu'il a accomplis pour les hommes.

J'invite le seigneur Sú•a qui à la porte d'eau du village depuis les •₆₄ temps anciens mange des poissons, j'invite le seigneur L•k -sú•a qui à la porte des rizières mange du riz, le seigneur qui bêcha les roseaux pour faire des fagots, le seigneur qui bêcha les citronnelles pour faire des rizières : seigneur, vous qui surveillez les barrages des rivières depuis les temps passés, seigneur, vous qui surveillez les rigoles des rizières depuis les temps d'autrefois, qui distribuez de façon que dans toute eau il y ait des poissons, dans toute rizière il y ait du riz, vous qui dans les rizières hautes faites entrer l'eau d'abord, dans les rizières basses faites entrer l'eau ensuite, dans les rizières moyennes faites entrer l'eau en dernier, qui faites que tous les ruisseaux en coulant descendent vers les rizières, voici le repas du matin que je vous offre, L•k-sú•a, voici du riz dans un plateau grand que je vous offre et à vos nombreux (suivants) ; je vous invite avec eux tous à avancer les pieds pour venir, à lever les pieds pour aller, à avancer les pieds pour vous rendre au milieu du lieu sacré et ensemble manger le riz, pour entrer au milieu de l'autel du L•k -sú•a et ensemble prendre le repas du matin.

On considère de plus, à Phú-qui, Pu-yù•, comme l'ancêtre de la famille Lò-k•m, et Hun-vi comme l'ancêtre de la famille Kuan -lò, qui constitue une sorte de noblesse de second rang, capable de remplir les fonctions publiques à défaut de représentants de la famille Lò-k•m.

Ce ne sont pas là des légendes spéciales aux gens de Phú-qui ; elles sont répandues chez toutes les populations ṭi. Je n'ai pas réussi à obtenir la légende correspondant, chez les Ṭi-noirs de Ngḥa-ḷ, à celle de Pu-yù des Ṭi-blancs de Phú-qui : chaque individu possède seulement quelques livres et connaît quelques traditions, de sorte qu'il faut en interroger un très grand nombre pour arriver à se procurer les légendes et les prières sous leur forme complète. Mais un texte à demi religieux raconte brièvement les origines du monde, les eaux qui couvrirent la terre, et « montèrent jusqu'au ciel », l'aménagement des terres et la création des hommes sortis de courges de cuivre : c'est le *San kuam mú•on*, généalogie des princes, *tao* du Mu•ong Muaé que l'on récite à la mort de chaque membre de la famille Ḷ-ḳm qui est censée descendre de ces princes. •₆₅ Après avoir décrit le monde habité par des êtres humains qui n'étaient pas encore les ancêtres des hommes d'aujourd'hui, au temps où le ciel était si bas que les bœufs le touchaient de leur bosse, et qu'en pilant le riz, les femmes le touchaient de leur pilon, il vient à la création des hommes actuels : celle-ci commence par une inondation.

En ces temps anciens, il y avait eu trois générations de seigneurs (tao) ; quand vint la quatrième génération, les eaux débordèrent, montèrent jusqu'au ciel ; au bout de trois mois, les eaux redescendirent ; au bout de six mois, les eaux se desséchèrent. Le ciel alors fit descendre dans le monde inférieur la race des hommes ; il fit descendre le tao Suón, le tao Nù•n au monde inférieur. Ceux-ci prirent dix courges en cuivre pour descendre au monde inférieur et douze colonnes de cuivre pour supporter le ciel ; ils prirent les courges de cuivre et descendirent dans le pays d'en bas, au monde inférieur qui est au centre de l'espace. (Suit la légende bien connue des courges d'où sortirent les hommes, et le texte continue en donnant la descendance des tao Suón et Nù•n, c'est-à-dire la série des seigneurs de Mu•ong Muaé.)

Il est à peine nécessaire de faire remarquer combien ces légendes ṭi, dans leur marche générale, sinon dans les détails, sont proches des légendes chinoises. Si on les résume toutes, ṭi et chinoises, éliminant les détails accessoires, on constate que leur diversité apparente se réduit au fond à des adaptations locales d'un même thème qui est celui-ci :

Le monde terrestre étant couvert d'eau, le Seigneur du ciel y envoie un de ses sujets célestes pour l'aménager. Celui-ci descend, mais se heurte à des obstacles tels qu'il échoue. Le Seigneur céleste fait alors descendre un nouveau personnage qui réussit à mener à bien le travail et qui, après avoir rendu la terre habitable, devient en récompense l'ancêtre des seigneurs du pays. Alors le Seigneur céleste envoie sur terre tout ce qui est nécessaire pour

l'agriculture, soit par le même héros, soit par d'autres, et les hommes apprennent à cultiver le sol.

Ainsi cette légende du héros céleste descendant approprier à la culture le monde terrestre couvert d'eau, n'est pas spécialement chinoise, mais appartient au fond commun de la •₆₆ civilisation de l'Asie sud-orientale : c'est un fait qui ne doit pas être perdu de vue. Il permet d'écarter définitivement les explications évhéméristes et pseudo-historiques si chères aux érudits chinois. Au reste, celles-ci s'éliminent bien d'elles-mêmes : il suffit de jeter un coup d'œil sur les légendes pour reconnaître qu'avec elles nous sommes en pleine mythologie. Les héros descendent du ciel : Yu « descendit mettre en ordre les quatre régions de ce bas monde (188) » ; Pa est une fille céleste que Houang-ti a fait descendre, et quand elle a accompli son œuvre, « elle ne peut remonter. » Quant à Houang-ti, bien qu'on ne dise pas expressément qu'il vient du ciel, cela est évident, puisque Pa la « fille céleste » est « la fille de Houang-ti ». D'autres héros sont en rapports directs avec le Seigneur d'En -- haut : la mère du Souverain Millet Heou tsi conçoit en marchant sur la trace de son pied (191) ; Kouen lui vole ses « terres vivantes » ; Yu reçoit de lui « le Grand Plan en neuf divisions (193) ». Des dieux interviennent dans la lutte : les uns, comme le comte du Vent et le Maître de la Pluie, sont désignés par leur titre rituel, d'autres le sont par leur nom, comme Pa ou Tchou-yong.

Mais une fois reconnue dans ces légendes la présence de traits mythologiques, faut-il admettre qu'ils sont venus se greffer sur une tradition se rapportant à un fait réel, une inondation préhistorique du fleuve Jaune, analogue à celles qu'il •₆₇ causa si souvent au cours de l'histoire (194) ? Que le fleuve Jaune ait débordé et inondé les plaines autrefois autant et plus que de nos jours, c'est bien évident ; et il n'est pas moins certain que les légendes ont été conçues en Chine dès les temps anciens comme un désastre dû à ce fleuve. Mais cette ou ces inondations, plus ou moins exagérées, sont-elles le fond sur lequel les légendes se sont bâties, ou bien n'ont-elles fait qu'apporter des traits accessoires à une légende déjà existante ? La réponse n'est guère douteuse : la comparaison avec les légendes non chinoises, bien plus les légendes chinoises elles-mêmes, en dehors de celle de Yu, montrent nettement que l'inondation du fleuve Jaune ou de toute autre rivière n'est nullement un des éléments essentiels ; où elle apparaît, c'est simplement en adaptation aux conditions physiques de l'habitat chinois.

En outre, cette même comparaison permet d'aller plus loin, et de reconnaître ce qu'est réellement cette légende et la place qu'elle occupe dans la mythologie. Sa place chez les T'ï est très nette : c'est l'origine même de notre monde et la venue des hommes sur la terre. Il n'y a pas, chez ces peuples, de création à proprement parler : le monde a toujours existé, mais la terre n'a pas toujours été peuplée d'hommes. Le monde a trois étages, le ciel en haut, la terre au milieu, le monde des nains en bas ; à l'origine, le ciel était peuplé, mais la terre couverte d'eau et de brousse n'avait pas d'habitants ; le

Seigneur du Ciel *•áo fa*, mécontent de la voir ainsi inutilisée, y envoya un de ses fils pour la mettre en ordre, et en récompense l'en créa maître, en lui ordonnant d'être dieu du sol, *fi mú•on* ; à partir de ce moment, les hommes habitèrent et *•₆₈* cultivèrent la terre. Ce rôle, si manifeste chez les T•i où aucune préoccupation d'explication historique ne vient le cacher, c'est aussi celui qu'il faut attribuer à la légende chinoise : pour les Chinois anciens comme pour les T•i modernes, c'était la légende des origines du peuplement de notre monde (195). La chose est très claire par la légende de Niu-koua qui avait conservé ce caractère jusqu'au temps des Han :

« On raconte vulgairement que, lors de la création du ciel et de la terre, quand il n'y avait pas encore d'hommes, Niu -koua tourna de la terre jaune et en fit des hommes .

Si dans la légende de Kong-kong, son fils le Souverain Terre Heou-t'ou devient finalement le dieu du sol, c'est parce qu'il représente l'ancien maître de la terre, au temps où les hommes envoyés par le Seigneur d'En-haut n'y étaient pas encore installés : ici encore, c'est donc bien des origines des hommes qu'il s'agit. Même pour la légende de Yu, la plus fortement transformée en histoire de toutes, ce caractère ressort d'un passage fort intéressant de Mencius, où, établissant en quelques lignes une sorte de philosophie de l'histoire, il remonte aux origines du monde et commence son exposé à l'inondation de Yu (197).

« La naissance du monde remonte loin, et (depuis ce temps) les périodes d'ordre et de désordre se sont succédé. Au temps de Yao, les eaux coulaient de façon désordonnée, elles inondaient les pays du milieu, serpents et dragons y habitaient, et les hommes n'avaient pas de lieu où se fixer ; dans les terrains bas, ils se faisaient des nids, dans les terrains hauts, ils se faisaient des grottes. Le *Chou (king)* dit : « Les eaux débordées me faisaient peur. » Les eaux débordées, c'étaient les vastes eaux. On chargea Yu de les mettre en ordre ; Yu creusa la terre et fit écouler (les eaux) vers les mers, il chassa *•₆₉* serpents et dragons, et les repoussa dans les marais. Les eaux alors coulèrent au milieu des terres, ce furent le Kiang, le Houai, le Ho et le Han : les obstructions furent écartées, les oiseaux et les bêtes qui nuisaient aux hommes disparurent, et dorénavant les hommes acquirent les terres de plaines et les habitèrent ».

Legge s'étonne

« que Mencius, en passant en revue l'histoire de l'humanité, n'aille pas au delà du temps de Yao, et qu'au commencement il place une période non de bon ordre, mais de confusion :

c'est chez cet auteur une notion habituelle, car dans un autre passage, qui est évidemment un autre résumé de la même source originale que le précédent, il commence également l'histoire du monde avec la grande inondation (198) :

« Au temps de Yao, le monde n'était pas encore en ordre, les vastes eaux coulaient de façon désordonnée, elles inondaient le monde, les herbes et les arbres étaient luxuriants, les oiseaux et les bêtes pullulaient, les cinq céréales ne poussaient pas, les oiseaux et les bêtes opprimaient les hommes, les empreintes des bêtes et les traces des oiseaux faisaient des chemins qui se croisaient dans le pays du milieu. Yao seul en eut de la peine : il donna une charge à Chouen et des mesures furent prises. Chouen chargea Yi de présider au feu ; Yi incendia les montagnes et les marais et les réduisit en cendres, les oiseaux et les bêtes s'enfuirent et se cachèrent. Yu fit écouler les neuf bras du fleuve,

etc. (la suite est un bref résumé du *Yu kong*). Dans l'un et l'autre cas, il est clair que Mencius considère qu'avec l'aménagement de la terre et des eaux par Yu, le monde commença : c'est pour lui la légende de l'origine des hommes, au delà de laquelle on ne remonte pas.

On voit que, quelle que soit la variante qu'on considère, la légende du « déluge » jouait, chez les Chinois anciens, le même rôle que son équivalent joue aujourd'hui encore chez les T*i* blancs ou les T*i* noirs du Haut-Tonkin : avant, il n'y avait rien que le ciel avec le Seigneur d'En-haut et les siens, et la terre couverte d'eau et peuplée de monstres ; après, la terre est cultivable, elle est habitable, et les héros enseignent aux hommes, qui dans les premiers temps de leur descente y menaient une vie misérable, l'agriculture et les rudiments de la civilisation : l'histoire commence. Ainsi sa place dans l'ancienne mythologie chinoise se trouve définie, et il est établi qu'elle n'a rien à faire, sous aucune de ses formes, ni avec l'histoire réelle d'une part, ni avec les traditions méditerranéennes du déluge de l'autre : ce n'est pas une légende du déluge, c'est une légende de l'origine des hommes et de la civilisation, dans laquelle on admet qu'au commencement le monde terrestre était couvert d'eau.

*

* *

Si la Chine ancienne avait, comme celle d'aujourd'hui, formé une unité, il est probable que cette vieille légende cosmogonique nous serait parvenue sous une seule forme ou, du moins, avec des variantes insignifiantes ; mais au début de l'époque historique, le pays était divisé en grandes régions que séparaient des difficultés de communication presque insurmontables, et de vastes territoires barbares ; et ces régions elles-mêmes étaient partagées en nombreux petits fiefs plus ou moins importants, et plus ou moins indépendants les uns des autres et du pouvoir royal. Chaque centre se créa sa légende particulière en variant le fond commun à sa façon, et c'est ainsi que naquirent les traditions qui nous ont été conservées ; aujourd'hui encore, il n'est pas impossible de se rendre compte de leur pays d'origine.

1. Légende de Yu.

La légende de Yu, malgré l'extension géographique ultérieure du rôle du héros, est, avant tout, la ^{•71} tradition locale de l'ouverture de la passe de Long-men et de la chute et de la perte du fleuve Jaune en amont de l'embouchure de la Fen. C'est visiblement une tradition locale que note Lu Pou-wei (qui vécut à Ts'in) quand il raconte que

« lorsque (la passe de) Long-men n'était pas encore ouverte, lorsque le mont Lu-leang n'était pas encore percé, le fleuve s'écoulait par-dessus Meng-men.. . Yu le Grand fit un passage et l'appela Meng-men.

Son nom est d'ailleurs encore attaché, avec celui de son père Kouen, à tous les sites célèbres de la contrée. Il existe sur la face Nord de la montagne une brèche analogue à celle de Long-men, mais qui se termine en cul-de-sac : les gens du pays l'appelaient au Xe siècle « le faux fleuve », et déclaraient que c'était un travail de Kouen qui avait essayé de faire écouler les eaux par là sans réussir. A Kiai-tcheou dans le Chan-si, on montrait vers la même époque la Digue de Kouen. A Kin-men, à six ou sept *li* en amont de Long-men, un rocher plat formant une sorte de terrasse de vingt pieds de large sur quarante et plus de long au-dessus du fleuve Jaune est l'observatoire d'où Yu surveillait les travaux. Le grand gué du fleuve Jaune, à la sortie de Long-men, qui donne son nom à une sous-préfecture du Chan-si, Ho-tsin, s'appelle encore aujourd'hui le gué de la porte de Yu, Yu-men-tou, et il était déjà connu sous ce nom au VI^e siècle de notre ère. En fait, c'est une tradition locale de ce type bien connu des folkloristes où on attribue à quelque héros l'ouverture d'une brèche dans une montagne.

^{•72} Cette légende s'était en quelque sorte concrétisée dans le culte du héros. De toute antiquité, le culte de Yu a eu son centre en cette région ; son temple s'élève à la sortie de la passe de Long-men, juste au-dessus du gué de Yu-men, et Li Tao-yuan, au VI^e siècle, y voyait une stèle presque effacée datant de la période *t'ai-houo* (227). D'autre part, Kouen était un dieu local du fleuve Jaune, dans la partie resserrée de son cours, à son entrée dans le Ho-nan : on localisait sa transformation en poisson *nai* après sa mort en deux endroits, dont l'un était au Chan-tchou sur le fleuve Jaune, à vingt *li* au nord-ouest, de Sin-ngan hien dans le Ho-nan :

« A 10 *li* à l'Est est le mont de Ts'ing -yao qui est véritablement la résidence secrète du Seigneur. Il regarde au Nord l'îlot de Ho-k'iu, où il y a beaucoup d'oiseaux *kia* ; au Sud l'îlot de Chan où le père de Yu se transforma

De plus, il passait pour avoir été l'ancêtre associé au ciel dans le sacrifice *kiao* de la dynastie Hia, comme Hiuan-ming l'était sous les Yin, et Heou-tsi sous les Tcheou : ce qui veut dire qu'il était l'objet d'un culte officiel plus ou moins assimilable au *kiao* dans la région Sud-Ouest du Chan-si actuel, car,

lorsque les auteurs du temps des Tcheou opposent entre elles les cérémonies et les mœurs des Hia, Yin et Tcheou, il ne faut pas y chercher l'écho de vieilles traditions, mais c'est la projection sur le plan ancien des cérémonies et mœurs contemporaines à Tsin, Song et Tcheou respectivement. Et, de fait, c'est là qu'en 535, un grand sacrifice lui fut offert par le marquis P'ing de Tsin.

Dans le sacrifice de l'année 535, ce fut le comte de Tong, du clan Sseu, qui, à titre de descendant de Kouen, fut chargé du rôle de représentant du défunt *che* : le clan •₇₃ Sseu, en effet, avait pour ancêtres Kouen et Yu. Le comte de Tong n'était pas le seul seigneur de ce nom ayant un domaine non loin du fleuve Jaune : les seigneuries, dont les maîtres appartenaient au clan Sseu, se répartissaient en deux groupes, l'un dans l'Est, à la lisière du Chan-tong et du Kiang-sou et du Ho-nan actuels ; l'autre dans la région occidentale, au bord du fleuve Jaune entre Long-men et le Houa-chan, dans le Chan-si et le Chen-si actuels. Au premier groupe appartenaient Tseng près de Yi-hien dans la préfecture de Yen-tcheou au sud du Chan-tong, Pi près de Yu-t'ai dans la préfecture de Ts'i -ning (Chan-tong), K'i dont le siège primitif était non loin de K'ai -fong fou (Ho-nan), etc. ; au second, Chen, à la sortie même du défilé de Long-men, Tong, Sin qui prétendait se rattacher à Chen, dans la basse vallée de la Fen, Hia qui porte encore le même nom dans le sud du Chan-si, etc. Le groupe occidental avait pour centre religieux le lieu de culte de Yu à Long-men, le groupe oriental celui de Kouen à Yu-chan. Il semble qu'il y ait eu une très ancienne contamination entre deux légendes différentes, le dieu du gouffre de Yu-chan plus célèbre se substituant au petit dieu local d'un tourbillon du fleuve Jaune, et obtenant par là de se rattacher au héros plus important encore qu'était Yu le Grand.

2. Légende de T'ai -t'ai.

Le caractère local de cette légende n'est pas douteux (207) : le héros est le dieu de la rivière Fen. Son culte paraît avoir été originaire du petit bassin de K'iu-yao où il avait son temple non loin du confluent de la T'ao, •₇₄ c'est-à-dire de la rivière Sou actuelle, et de la Fen ; et c'est probablement de ce côté que devaient se trouver les petites seigneuries qui lui faisaient des sacrifices, et qui ne sont malheureusement pas localisées de façon précise. Mais ce culte s'étendit vers le Nord au fur et à mesure des progrès de la colonisation chinoise chez les Barbares, et s'implanta en particulier dans le bassin de T'ai -yuan, le plus important de tout le Chan-si : j'ai déjà mentionné le « marais de T'ai -t'ai », ancien lac desséché près de T'ai -yuan hien.

Il est évident que nous avons là une sorte de succédané local de la légende de Yu (209) : le héros avait endigué la Fen et fait écouler les eaux du petit

bassin de K'iu-yo, rendant le pays habitable aux hommes, exactement comme Yu avait fait pour le fleuve Jaune ; et en récompense, il était devenu le dieu de la rivière et l'ancêtre des seigneurs de la région.

3. Légende de Niu-koua.

Les autres légendes se localisent toutes dans la Chine orientale. C'est bien un héros de la grande plaine que Niu-koua qui creusa les Neuf Fleuves, *Kieou-ho*, c'est-à-dire les neuf bras par lesquels, comme en Égypte le Nil aux sept bouches, le fleuve Jaune s'épandait à travers la large plaine plate du Tche-li et du Chan-tong actuels. Elle était d'autre part mise en rapports étroits avec Fou-hi ou Pao-hi, dont elle était généralement la sœur. Or si Niu-koua, étant femme, ne pouvait être l'ancêtre d'un clan, il y en avait un qui se rattachait à Fou-hi, le clan Feng. Au VI^e siècle, ses représentants peu nombreux tenaient quelques petits fiefs sur les •₇₅ bords de la rivière Tsi, Siu-k'iu, près de Tong-p'ing tcheou (T'ai-ngan fou), Tchouan-hiu, sous-préfecture de Pi (Yi-tcheou fou), Yun à l'ouest de T'ong-p'ing, Siu à l'est de la même préfecture, sur la rivière Wen, Jen près de Tsi-ning fou ; et ils se réunissaient à Siu-k'iu pour rendre un culte collectif à leur ancêtre Fou-hi, et au dieu de la rivière (211). Le tombeau de Fou-hi était non loin de là, on le montre encore à 70 *li* à l'est de Yu-t'ai hien, dans le sud de Chan-tong ; celui de Niu-koua également, au mont P'i-pa, dans Yi-tcheou fou, à 39 *li* au sud-est de Tsi-ning fou.

C'est donc dans une région assez étroite dont le centre est, approximativement, à Tsi-ning fou, entre le fleuve Jaune à l'Ouest, le mont T'ai-chan au Nord, et à peu près la frontière du Kiang-sou au Sud, sur les bords de la rivière Tsi, dans l'angle sud-ouest du Chan-tong, au plein cœur de la grande plaine du nord-est de la Chine, et, on le verra, à proximité des centres des légendes de Kong-kong et de Tch'e-yeou, que s'est formée la légende de Niu-koua endiguant les eaux, après avoir aidé Fou-hi à façonner le monde.

4. Légende de Kong-kong.

Kong-kong ne paraît avoir été l'objet d'aucun culte ; on faisait seulement de lui le père de plusieurs divinités. Mais les « huit clans descendant de Tchou-yong » qui se rattachaient au héros par son frère, possédaient une série de petits fiefs aux confins des provinces actuelles de Chan-tong, de Kiang-sou, de Ngan-houei, de Ho-nan et de Tche-li, entre le fleuve Jaune et la mer. •₇₆ C'étaient, en les rangeant par clan, chacun sous celui des frères qui était revendiqué comme ancêtre :

1° Fan, ancêtre du (1) clan Ki, avait son fief à Kouen-wou, c'est-à-dire dans le territoire qui formait au temps de Tcheou la principauté de Wei. De lui se réclamaient les seigneurs de :

Kou, au sud-est de Fan hien, Ts'ao-tcheou fou, Chan-tong.

Sou, à 2 *li* au nord-ouest de Tsi-yuan, Houai-k'ing fou (Ho-nan). Les vicomtes de Sou furent dépossédés très anciennement de leur domaine.

Wen, près de Wen hien, Houai-k'ing fou ; les vicomtes de Wen passaient, au VIII^e siècle, pour des descendants des vicomtes de Sou.

Yen, à 100 *li* au sud-ouest de Yen-tch'eng hien (Chan-tong).

Kiu, à Kiu-tcheou sur la côte du Chan-tong.

2° Ts'an-hou, ancêtre du (2) clan Sseu ou, suivant d'autres, du clan Tong. Aucune famille seigneuriale connue de l'époque des Tcheou ne se réclamait de lui comme ancêtre ; cela tient, semble-t-il, à une confusion très ancienne, et peut-être voulue, entre son clan Sseu et le clan Sseu des descendants de Yu.

3° Tsien ou Ts'ien-kien, l' » Aïeul de P'eng » P'eng tsou, avait son fief à Ta-p'eng, c'est-à-dire près de P'eng-tch'eng, Siu-tcheou fou (Kiang-sou), et était l'ancêtre de deux clans :

(3) Clan P'eng :

Yen, auj. Yen-ling, dans le Ho-nan.

Tchou, Tchou-tch'eng, au sud-ouest de Kao-mi hien (Chan-tong).

(4) Clan T'ou :

Tcheou-jen, non localisé.

4° Houei-jen ou K'ieou-Yen, ancêtre lui aussi de deux clans :

(5) Clan Yun :

Wou, au sud-ouest de Yen-che hien, Ho-nan fou (Ho-nan).

Lou, non localisé.

Fou-yang, à 50 *li* au sud de Yi hien, Yen-tcheou fou (Chan-tong).

Yu à 15 *li* au nord de Lin-yi, chef-lieu de Yi-tcheou fou (Chan-tong).

•₇₈ Han près de Cheou-kouang hien (Chan tong).

Ce nom de clan avait été adopté, semble-t-il, par les barbares Yi li de la région de Lai-tcheou fou.

(6) Clan Ki (229) :

Kouai, à 50 *li* au nord-est de Mi hien, Hiu p' tcheou foui (Ho -nan).

Lieou (230), Lieou-ngan tcheou (Ngan-houei)

Ngan, près de Lieou-ngan (Ngan-houei).

Lieou, au sud de T'ang -hien, préf. de Nan-yang (Ho-tian).

5° Ngan ou Yen-ngan, ancêtre du (7) clan Ts'ao :

Tchou ou Tchou-leou, Tseou hien dans le fou de Yuan-tcheou (Chan-long).

•₇₉ Siao-tchou, dont les seigneurs descendaient de ceux de Tchou, Yi hien, Yuan-tcheou fou.

Tseou, près de Tseou hien (Chan-tong).

Yi, à l'est de T'eng hien, Yuan -tcheou fou.

6° Ki-lien, ancêtre du (8) clan Mi.

Ce nom de clan avait été adopté à l'époque historique par les princes barbares de Tch'ou, de K'ouei, et de Yue.

On voit que les seigneurs appartenant à ces clans avaient leurs domaines dans une région bien définie, au sud de T'ai-chan et du T'ai-hang chan : c'est là, dans la partie méridionale de la grande plaine orientale, qu'il faut, à mon avis, localiser la légende de Kong-kong.

5. Légende de Tch'e -yeou.

Tch'e -yeou est une divinité à laquelle on rend un culte ; il était le seigneur des armées Tchou-p'ing, culte local qui prit place dans la religion officielle de la dynastie Ts'in vers 219 a. C.. Le centre de ce culte était autour de son tombeau, ou plutôt de ses tombeaux, car on en montrait deux, d'ailleurs peu distants l'un de l'autre, l'un à K'an près de Wen-chang, tcheou de Tong-p'ing, l'autre près de Cheou-tchang, hien de K'iu-ye, tous deux dans l'ouest de la province actuelle de Chan-tong, au bord du fleuve Jaune actuel, c'est-à-dire de l'ancienne rivière Tsi, dont il a usurpé le lit. Pour expliquer l'existence de deux tombeaux authentiques du même personnage, la légende déclarait qu'après avoir été décapité par le Dragon ailé, Ying-long, le monstre avait continué de courir, laissant sa tête à K'an où un premier tombeau lui fut élevé par la suite, jusqu'à ce qu'il tombât définitivement là où le reste •₈₀ de son corps fut enseveli. J'ai donné plus haut d'après le *Chan hai king* une variante

où il était tué à l'extrémité de la terre, à la vallée de Hiong-li : c'est un bon exemple de la façon dont la légende s'accommode aux conditions de la géographie religieuse locale. Ce centre nous donne un premier point de repère pour la localisation de cette légende ; d'autre part, comme elle explique l'origine du désert septentrional, elle est évidemment que à des gens en contact avec celui-ci : c'est donc dans les pays du Nord-Est, sur le bas cours du fleuve Jaune ancien, entre la rivière Tsi et le désert, dans la partie septentrionale de la grande plaine du Tche-li qu'il faut en chercher le lieu de développement. Son domaine se trouvait en contact vers le Sud avec celui de la légende de Kong-kong : cette proximité expliquerait leur parenté étroite.

La légende fut plus tard naturalisée dans le Chan-si, autour de T'ai-yuan, parce que c'était là qu'au temps des Han on plaçait le tcheou de Ki du *Yu kong* et que ce nom de Ki apparaît dans la légende de Tch'e-yeou : un temple y fut construit au temps de Wen-ti des Han à la suite d'une apparition, et c'est sans doute de cette époque que date l'introduction de la légende même, car aux temps anciens le bassin de T'ai-yuan était en pays barbare. Les rites très particuliers qu'on y pratiquait encore au VI^e siècle de notre ère étaient probablement les anciens rites de K'an. Dans les sacrifices qu'on lui offrait, on ne présentait pas la tête du bœuf, et après le sacrifice on dansait un •₈₁ ballet où des hommes portaient sur la tête des cornes de bœuf et s'en frappaient mutuellement ; on disait en effet que le dieu avait une tête-de-bœuf sur un corps d'homme. Dans le temple funéraire, on montrait une dent de Tch'e-yeou longue de deux pouces, et toutes les fois qu'on déterrait, en creusant la terre, de grands ossements, on déclarait que c'était les os de Tche-yeou.

• Comme on le voit, les légendes diverses se localisent très exactement autour du centre religieux du culte des héros. C'est d'ailleurs un fait général en Chine : tout ce que nous savons de positif de l'ancienne mythologie se rapporte à des personnages, dieux ou héros, dont le culte avait un centre bien déterminé : en dehors de Yu, Kouen, Tch'e-yeou, etc., c'est encore le cas de divinités qui ne se rattachent pas à ce cycle de légendes, comme le comte du Fleuve Ho-po. Il est probable que certaines cérémonies du culte même ont dû contribuer à conserver les traditions, exactement comme les cérémonies des sacrifices aux ancêtres des rois de Tcheou, prières chantées et grandes danses, ont préservé les légendes des fondateurs de la famille et de la dynastie, Heou-tsi, le roi Wen et le roi Wou. Pour les légendes de l'écoulement des eaux et de l'aménagement de la terre à l'origine des temps qui dérivent d'un thème primitif unique, ce thème commun non seulement aux tribus chinoises, mais aussi à tous leurs voisins méridionaux de même culture, s'est différencié peu à peu à mesure qu'il s'adaptait aux conditions locales de la géographie physique, politique et religieuse.

Mais cette localisation même n'est pas sans poser certains problèmes. Presque partout les clans nobles d'une région se déclarent les descendants du héros local : la légende est-elle •₈₂ originaire des temples ancestraux, ou bien au contraire y a-t-il rattachement arbitraire de la généalogie au héros mytholo-

gique ? On peut reconnaître assez nettement quelques cas où ce dernier système est manifeste : quand les clans de la région située entre le Fleuve Jaune et la mer prétendent descendre du fils d'un frère de Tchou-yong, ce lien généalogique artificiel marque clairement qu'il s'agit là d'un ancêtre transporté sur le plan mythologique afin de rattacher l'origine du clan aux héros de la légende locale ; de même, avec un lien encore plus lâche, les seigneurs de Tcheou ont voulu que l'ancêtre du clan Ki, le Souverain Millet, Heou Tsi, se rattachât de quelque façon au grand héros local de la Chine occidentale, Yu, le perceur de Long-men, et ils ont introduit son nom dans la légende en faisant simplement de lui un des aides du héros ; plus mal adroitement encore, les comtes de Ts'in, à une époque tardive, ont essayé eux aussi d'accrocher leur généalogie à la même légende, en identifiant un de leurs ancêtres à un autre des aides de Yu, le comte Yi. Dans ces cas l'ancêtre qui ne joue aucun rôle dans la légende, y a été introduit visiblement après coup par les familles.

Si les ancêtres ont pu ainsi se glisser parfois dans les légendes, sans jamais d'ailleurs arriver à y acquérir une place importante, les héros eux-mêmes Kouen, Yu, Tchouan-hiu, Houang-ti, Tch'e-yeou, Kong-kong sont avant tout des héros mythologiques, et le fait que certaines familles se sont emparées de quelques-uns d'entre eux pour les mettre en tête de leur généalogie n'y contredit nullement. Ces sortes d'usurpations se sont produites jusqu'en pleine période historique : la plus nette est celle des rois barbares de Yue qui, pour se donner une origine chinoise, ont identifié à Yu l'ancêtre de leur famille, héros barbare local, dont la tombe était marquée par un menhir au pied de la montagne de Kouei-ki. Une autre du même genre est présentée par les comtes de Ts'in quand, •₈₃ devenus de grands seigneurs dans la vallée de la Wei, ils ont cherché à se rattacher au héros local, et ont identifié un de leurs ancêtres à Yi, l'un des aides de Yu dans son œuvre. Il ne faudrait d'ailleurs pas croire que la généalogie et le culte des clans fussent choses absolument intangibles : au delà de la série des ancêtres réels dont on avait la liste complète et immuable, la liste des ancêtres éloignés variait, s'allongeait sur tout au gré des influences locales. Le clan Sseu est en général bien attaché à Kouen et Yu, et le clan Ki e à Heou-tsi, mais dans la plaine orientale où l'influence des « clans descendus de Tchou-yong » était, au moins dans certaines régions, prédominante, certains seigneurs des clans Sseu et Ki avaient cherché à se rattacher à eux : les seigneurs de Tchen, une ancienne principauté qui avait disparu aux temps historiques, nous sont donnés tantôt comme étant du même clan que les Hia, c'est-à-dire du clan Sseu, tantôt comme des descendants de Ts'an-hou, le deuxième fils de Lou-tchong ; de même les seigneurs de Kouai, ceux de Lieou et de Ngan qui sont du clan Ki se déclarent descendants de Houei-jen ou K'ieou-yen, quatrième fils de Lou-tchong, et comme tels ils sont parfois attribués au clan Yu.

En second lieu, s'il est permis, dans une certaine mesure, de parler de répartition géographique des noms de clans chinois anciens, rien ne donne à croire que les clans aient jamais été territoriaux ; bien plus, rien ne prouve

qu'ils aient jamais constitué une unité autre que purement religieuse. Évidemment chaque nom paraît avoir eu un ou plusieurs centres, et on peut, pour les mieux connus d'entre eux, tracer des limites en dehors desquelles on ne les rencontre guère ; mais quelque importance qu'ils aient eue en certaines régions, on ne les y rencontre jamais seuls, et pour aucun d'eux on ne saurait tracer de limites à l'intérieur desquelles il soit unique. •⁸⁴ Et surtout, il n'y a nulle part trace de territoire appartenant à un clan déterminé : il y a des fiefs dont les seigneurs sont de tel ou tel clan, mais la propriété appartient à ces seigneurs et non à leur clan. Clan et État sont deux notions absolument distinctes, l'une religieuse et l'autre politique ; il n'y a aucune raison de penser qu'il en ait jamais été autrement, qu'il y ait jamais eu un temps où le clan ait constitué une unité à la fois tribale et territoriale.

*
* *

Telles étaient les légendes cosmogoniques de la Chine antique, quand à l'époque des Tcheou, les scribes de la cour royale essayant de mettre sur pied une histoire de l'antiquité à l'aide de la mythologie, leur donnèrent une place dans leur schéma pseudo-historique. Mais dans ce rôle nouveau, elles n'eurent pas toutes la même fortune. Le *Chou king*, dans sa forme actuelle, ignore complètement T'ai-t'ai, Niu-koua et Siang-lieou : leurs noms ne se rencontrent pas dans ce recueil ; il est vrai qu'étant donné l'état défectueux dans lequel il nous est parvenu, il n'y a aucune conclusion à tirer de cette simple constatation. Quant aux autres légendes, il y fait au contraire des allusions, mais en attribuant à chacune d'elles un caractère particulier.

De Tch'e-yeou, il n'est retenu qu'une chose, à quoi, d'ailleurs, son rôle de dieu des armées le prédisposait : il est le premier être vivant qui ait organisé une armée et rangé des troupes en bataille, et aussi, puisqu'il lutta avec Houang-ti, le premier rebelle. On trouve son nom une seule fois, dans le chapitre *Lu hing* :

Le roi dit :

— D'après ce que nous enseigne l'antiquité, Tch'e-yeou fut le premier à faire des troubles (240).

•⁸⁵ Derrière cette simple phrase on peut mettre tout ce qu'on veut, aussi bien le récit mythologique du *Kouei tsang* et du *Chan hai king* que les récits pseudo-historiques modernes. Mais en considérant les habitudes des auteurs des petits traités qui forment le *Chou king*, il me paraît le plus vraisemblable qu'ils font allusion à une légende déjà fortement évhémérisée, où la lutte mythologique du monstre terrestre contre les dieux s'est transformée en une guerre d'un rebelle contre son souverain légitime. Il ne s'agit pas là d'une autre légende appartenant à un autre cycle et s'étant plus ou moins légitimement approprié le nom de Tch'e-yeou ; c'est la même légende, mais

sous une forme évhémérisée et humanisée qui en fait disparaître tous les traits mythologiques.

La légende de Yu est plus largement représentée ; elle apparaît fréquemment mentionnée et presque tous les détails s'en retrouvent.

1. — *Yao tien* (LEGGE, I, 23-25).

L'empereur dit :

— Qui m'indiquera un homme égal à mes affaires ?

Houan-teou dit :

— Oh ! Kong-Kong a partout et en grand nombre rendu des services !

L'empereur dit :

— Ah ! il parle bien, mais il agit mal ; il a l'air •₈₆ respectueux, (mais les eaux) assaillent le ciel !

L'empereur dit :

— Ô Quatre-Pics, vastement les eaux débordées de toutes parts portent la ruine ! Largement elles dépassent les montagnes et couvrent les collines ! Furieusement elles assaillent le ciel ! Le peuple des plaines est dans l'affliction. Y a-t-il quelqu'un que je puisse charger d'y mettre bon ordre ?

Toute la cour dit :

— Oui, Kouen !

L'empereur dit :

— Ah ! non ! Par sa désobéissance aux ordres il ruine sa famille.

Le Quatre-Pics dit :

— Hélas ! Essayez seulement s'il réussira.

L'empereur dit (à Kouen) :

— Allez et respectez (cet ordre).

Neuf ans (Kouen) travailla sans réussir.

2. — *Chouen tien* (LEGGE, I, 41).

(Chouen) mit à mort Kouen au mont Yu.

3. — •₈₇ Id. (LEGGE, I, 43).

L'empereur dit :

— Bien ! Ô Yu, vous avez réglé les eaux et les terres !

4. — *Yi Tsi* (LEGGE, I, 77).

Yu dit :

— Les eaux débordées assaillaient le ciel ! Furieusement elles dépassaient les montagnes et couvraient les collines ! Le peuple des plaines était inondé et noyé (250). Je me servis de quatre moyens de transport, je parcourus les montagnes et fis des entailles aux arbres (251). Yi montra à la multitude comment se procurer de la viande. J'ouvris le cours des Neuf Fleuves (252) et les conduisis aux Quatre Mers ; j'approfondis les rigoles et les canaux et les conduisis aux fleuves. Tsi sema et montra à la multitude comment se procurer la nourriture dure à gagner en plus de la viande.

5. — *Id.* (LEGGE, I, 85).

Yu dit :

— ... Quand je me mariaï avec la fille de T'ou-chan (je ne restai avec elle que les jours) *sin, jen, kouei, kia* ; (mon fils) K'ï pleurait, mais je ne le traitais pas comme un fils, je me livrais entièrement à mes travaux dans le pays.

6. — Chapitre indéterminé du *Chou king*, aujourd'hui perdu (253), cité par Mencius, 1, 2, IX, 3 (LEGGE, 155).

L'empereur dit :

— Les eaux débordées m'effrayaient.

7. — *Yu kong* (LEGGE, I, 92).

« Yu divisa les terres, il parcourut les montagnes et fit des marques sur les arbres, il détermina les hautes montagnes et les grands fleuves (254)

8. — •₈₈ *Hong fan* (LEGGE, II, 323).

Le vicomte de K'ï dit alors :

— J'ai entendu dire qu'autrefois Kouen, en endiguant les eaux débordées, mit le désordre dans les cinq éléments. Le Seigneur d'En-haut, alors, fut irrité, il ne lui donna pas le Grand Plan en neuf divisions, et par suite, les relations (des éléments) furent en désordre. Puis Kouen fut mis à mort. Yu alors lui succéda dans son entreprise ; le ciel lui donna le Grand Plan en neuf divisions, et par suite les relations (entre les éléments) furent mises en ordre.

9. — *Lu hing* (LEGGE, II, 595).

Yu régla les eaux et les terres, il donna leurs noms aux montagnes et aux fleuves.

L'interprétation de la légende dans ces textes ne présente, de façon générale aucune difficulté, les traits mythologiques sont un peu adoucis, les principaux héros, Yu et son père, et même les personnages secondaires, Yi et Tsi s'y trouvent. Le seul fait remarquable est la mention de Kong-kong, et le

rôle qui lui est attribué. Kong-kong, pour l'auteur du *Yao tien*, n'est pas un nom propre, mais un nom de fonction, le deuxième passage où il se rencontre le prouve : « L'empereur dit : « Bien ! Souei, soyez kong-kong ! » C'est le résultat d'un premier effort d'interprétation évhémérique et de classement chronologique des légendes : de celles-ci, les unes mettaient Kong-kong en rapport avec Tchouan-hiu, les autres avec Yu ; à •₈₉ moins d'en abandonner une, il fallait le faire tuer successivement par ces deux héros : il y avait là une difficulté qu'on tourna en interprétant le nom comme un titre porté successivement par plusieurs personnages. Les vieux exégètes du temps des Tcheou ont agi exactement suivant le même principe que leurs descendants modernes qui interprètent comme un titre de chef barbare le nom ou titre de la déesse des maladies épidémiques, Si-wang mou, que les légendes font venir à la Cour sous Houang-ti et sous le roi Mou des Tcheou, afin de mettre d'accord les légendes, la pseudo-chronologie et la vraisemblance. Cette manière d'expliquer le nom de Kong-kong montre à quel point l'élaboration évhémérique et pseudo-historique de la mythologie avait été poussée dès l'époque ancienne où fut composé le *Yao tien*.

Ce passage où sont mis en rapport Kong-kong, Yu et l'inondation, s'il ne gêna pas l'évhémérisme un peu naïf des scribes antiques, satisfaits d'avoir éliminé quelques détails trop criants, a troublé les modernes, plus difficiles. Le lien établi entre Kong-kong et l'inondation saute aux yeux, avec la répétition de la formule « les eaux débordées assaillent le ciel ! », et les érudits chinois n'ont pu manquer de le voir ; mais dans leur désir d'éviter la conclusion déplaisante que le *Chou king* fait allusion à une légende mythologique, ils se sont efforcés de trouver des explications ; les diverses écoles en ont imaginé de différentes suivant les époques. Toute l'école ancienne considère que les deux phrases, malgré leur rapprochement, n'ont rien de commun. Dans la deuxième seule les mots ont leur sens propre et se rapportent à l'inondation ; il faut traduire : « (les eaux débordées) assaillent le ciel ». Dans la première, au contraire, cette expression n'est qu'une figure de rhétorique, elle doit être prise en un sens figuré et, se rapporte à Kong-kong, de sorte que le sens est « (en son cœur) il s'élève lui-même jusqu'au ciel ». Dès les •₉₀ Han, tous les commentateurs suivent ce système : c'est ainsi que comprend Sseu-ma Ts'ien qui, glosant ce passage, comme il fait souvent, en remplaçant les caractères qui lui paraissent trop difficiles par d'autres plus simples, écrit [] à la place de []. De même au début du III^e siècle, Siu Han cite toute la phrase du *Chou king*, en déclarant qu'elle s'applique à ceux qui « pervertissent la vertu ». Ce sens devint classique, ayant été adopté vers le milieu du III^e siècle par le faussaire qui mit son commentaire sous le nom de K'ong Ngan-kouo ; et il passa dans le *Tchen yi* de K'ong Ying-ta au début des T'ang. Mais une explication qui oblige à donner à une même phrase deux sens absolument différents à vingt mots de distance, est bien forcée. Dans le grand renouveau des études classiques aux XI^e et XII^e siècles, les érudits chinois s'en rendirent compte : si Sou Che resta fidèle à l'ancien sens, son contemporain Lin Tche-yi, et après lui Ts'ai Tch'en, Tchou Hi et presque toute l'école des Song l'abandonnèrent complètement, en admettant que les deux mots devaient

toujours être pris dans leur sens propre et se rapportaient l'une et l'autre fois également à l'inondation ; toutefois, faute de trouver une explication en dehors des légendes dont ils se refusaient à tenir compte, ils déclarèrent qu'ils n'y comprenaient rien, et, en dernière ressource, supposèrent une faute de texte : la première fois, les deux mots seraient une diplographie. Cette manière de voir devint à son tour la plus courante ; c'est à elle que s'arrêta par exemple Kin Li-siang au milieu du XIII^e siècle ; •₉₁ c'est à elle aussi que se rallia la commission chargée de faire un grand commentaire officiel au XVIII^e siècle : « les deux caractères [] [] sont inexplicables ; ils sont pareils à la phrase suivante ; il y a probablement une erreur ». Et cependant, comme le fait remarquer fort justement Touan Yu-ts'ai, cette hypothèse, pour séduisante qu'elle paraisse d'abord, n'est guère soutenable. En effet, le premier passage où se trouve l'expression incriminée, est cité à la fois par Sseu-ma Ts'ien et par Pan Kou ; or on sait que le premier se sert généralement du texte en caractères modernes de Fou Cheng, tandis que le second utilise toujours le texte en caractères anciens déchiffré par Kong Ngan-kouo. Il est vrai que l'on hésite, dans certains cas, pour l'attribution des passages cités par Sseu-ma Ts'ien à l'un ou l'autre des deux textes du *Chou king*, parce qu'il les a connus tous deux, et, malgré sa préférence marquée pour le texte en caractères modernes, a parfois donné les leçons du texte en caractères anciens ; mais ici il ne peut y avoir aucun doute : en effet, Pan Kou écrit [...] (le texte ancien), alors que Sseu-ma Ts'ien écrit [] comme les éditions modernes ; la •₉₂ variante marque nettement la différence des sources. L'accord du texte en caractères modernes et du texte en caractères anciens (authentique) rend bien peu vraisemblable l'hypothèse de Lin Tche-yi. Aussi Siu Wen-tsing (*tseu* : Wei-chan), reprenant, dans son *Tchou chou t'ong tsien*, une idée de Kou Yen-wou, admit lui aussi que cette expression s'applique réellement à l'inondation ; mais, plus heureux que Ts'ai Tch'en, il réussit à trouver une forme évhémérisée de la légende de Kong-kong qui lui permit d'éclaircir le passage du *Yao tien* sans sortir des données historiques. D'après le *Tchou chou ki nien*, l'empereur Yao en sa » 19^e année chargea Kong-kong de régler le Fleuve. La 61^e année il chargea Kouen, comte de Tch'ong, de régler le Fleuve ». Donc pendant les quarante et un ans qui précédèrent la nomination de Kouen, le règlement du Fleuve appartient entièrement à Kong-kong. Aussi Siu interpréta-t-il ainsi le passage du *Chou king* : quand l'empereur demande : Qui arrangera mes affaires ? et que Houan-teou vante les mérites de ce fonctionnaire, l'empereur déclare qu'il fait plus de bruit que de besogne, et que, depuis qu'il dirige les travaux de régularisation du fleuve Jaune, les eaux débordées en sont arrivées à assaillir le ciel. Siu réussit ainsi à conserver le même sens à l'expression dans les deux passages. Cette interprétation fut reprise et développée par Lou Wen-chao dans son *Long tch'eng tcha ki* ; et elle est généralement adoptée par les critiques chinois modernes.

En réalité, le texte ne présente de difficulté que pour qui veut à toute force retrouver là des faits et des personnages •₉₃ historiques. Autrement, il est très clair : dans ce cas comme dans celui de Hi-ho, la légende n'était, je pense, jamais bien loin de l'esprit de l'auteur du *Yao tien* ; seulement il a laissé de

côté les faits qui lui paraissaient impossibles ou invraisemblables, en sorte que, grâce à quelques petites éliminations subreptices, la légende se trouva évhémérisée presque sans y toucher, et que le monstre mythologique Kong-kong y apparut, sans que l'auteur eût rien ajouté, sous l'aspect nouveau d'un fonctionnaire maladroit qui avait causé une inondation.

Si la légende de Hi-ho est une de celles où le caractère mythologique du héros transparait le mieux, celle de Kong-kong et de Yu est, de son côté, une de celles où le procédé un peu enfantin de l'évhémérisme des anciens scribes chinois se montre le plus nettement. Il ne s'agit pas ici d'interprétation historique ou philosophique des légendes comme on a pu l'essayer ailleurs : la manière est plus simple. L'unique critérium est la vraisemblance. Tout ce qui paraît aux auteurs invraisemblable est supprimé, tout ce qui paraît vraisemblable est conservé ; ainsi les traits mythologiques s'effacent et le résidu acquiert un aspect historique, ou plutôt cet aspect un peu sec d'annales qui plaît à leurs habitudes d'historiographes officiels. De Kong-kong, on élimine l'aspect monstrueux, la défaite, l'ébranlement d'un des piliers du ciel, pour ne conserver qu'un fait brut : il a causé l'inondation. De Kouen, on élimine son vol au Seigneur d'En-haut, et la conservation prodigieuse de son cadavre ; de Yu, on passe sous silence sa naissance miraculeuse du cadavre de son père, et ses métamorphoses ; et de l'un et l'autre, on ne conserve qu'un fait, parce qu'il est susceptible d'interprétation historique, c'est qu'ils ont travaillé à faire écouler les eaux, le premier sans réussir, le second avec succès. Nous prenons ainsi sur le vif le procédé de l'auteur du *Yao tien* et de toute l'école à laquelle il appartient. Ce procédé n'est d'ailleurs pas spécial aux Chinois : le travestissement de ⁹⁴Kouen, Yu, et Kong-kong en ingénieurs plus ou moins heureux, a son correspondant exact dans Strabon transformant le combat d'Héraclès et du fleuve Achéloüs pour la possession de Déjanire en un travail d'ingénieur hydrographe, où le héros par des digues et des canaux réglait le cours du fleuve et en arrêtait les débordements. Mais, tandis qu'en ce qui concerne les légendes grecques, ce mode d'interprétation évhémériste est abandonné depuis longtemps, pour la Chine on continue trop souvent à s'en servir, et à affirmer, contre tout bon sens, que toute cette mythologie est de l'histoire dégénérée.

*

* *

III

Tch'ong -li rompt la communication entre le ciel et la terre.

Le chapitre *Lu hing* du *Chou king* (264) contient la phrase suivante :

« L'Auguste Seigneur chargea Tch'ong -li (265) de rompre la communication entre le ciel et la terre afin que cessassent les descentes des dieux.

Dès l'époque des Tcheou, les érudits chinois ont cherché une interprétation symbolique de ce passage, et le *Kouo yu*, renferme un long discours de Kouan Yi-fou au roi Tchao de Tch'ou (514 -488) expliquant que primitivement le peuple laissait le soin du culte et, par suite, des communications avec les esprits, aux fonctionnaires chargés de cet office, mais qu'au temps de Chao-hao, les mœurs s'étant corrompues, le peuple se mit à invoquer les esprits et à les faire descendre à tort et à travers, si bien que les rapports entre les hommes et les dieux devinrent désordonnés : c'est ce que Tchouan-hiu fit cesser en donnant leurs charges à Tch'ong et à Li.

Cette interprétation est ingénieuse, mais fautive : ici encore nous sommes en pleine mythologie ; ce passage, en effet, résume en quelques mots une légende qui est courante chez les peuples barbares du midi de la Chine.

Chez les T'i-noirs de Ngh'a-l, le *San kuam mú'on* la résume ainsi :

Je me souviens qu'au temps de la création de la terre, et des herbes, de la création du ciel pareil à un chapeau de champignon, de la création des rochers, sept montagnes, de la création des gouffres d'eau et des sources, de la création des roches, trois blocs, de la création des eaux, sept courants, de la création des bouches (des rivières) Te et Tao, en ce temps le ciel était étroit et très bas, le ciel était très plat. Quand on décortiquait le riz, le ciel gênait les pilons, quand on filait de la soie, il gênait le fuseau ; les bœufs en marchant étaient gênés par le ciel qui touchait leur bosse, les porcs en marchant étaient gênés (par le ciel qui touchait) leur dos. En ce temps, les grains de riz étaient gros comme des courges, les tiges des légumes, il fallait des haches pour les fendre. En ce temps, le riz mûr rentrait tout seul au village, si on était paresseux, il rentrait (tout seul) à la maison. En ce temps, il y eut une veuve qui n'avait pas de grenier, qui n'avait pas de natte de bambou ; les grains de riz vinrent en voltigeant se poser sur ses oreilles, se poser sur ses yeux, alors elle se fâcha, alors elle prit les grains de riz et alla

chercher un couteau pour couper, hacher les grains de riz ; alors elle chassa le riz jusqu'à la rizière sèche (disant) :

— Attends qu'on vienne te récolter !

Elle chassa le riz jusqu'à la rizière humide (disant) :

— Attends qu'on vienne te moissonner, que quelqu'un vienne te prendre pour le rapporter au village ; et si on est paresseux à venir te prendre, ne rentre pas de toi-même à la maison !

La veuve alors prit un petit couteau, avec le couteau elle coupa le lien du ciel, avec le petit couteau elle trancha le lien du ciel. Le lien du ciel coupé, le ciel s'éleva jusqu'au firmament, il devint le ciel qui remplit la vue.

•₉₆ On la connaît aussi chez les T*ï*-blancs de Phú-qui (267). A l'origine, raconte-t-on, la terre et le ciel étaient tout près l'un de l'autre, si bien qu'en pilant le riz, les femmes frappaient le ciel de leur pilon, et que les bœufs en marchant le frottaient de leur dos : les hommes gênés demandèrent que le ciel s'élève et il prit sa place actuelle. Et sans malheureusement raconter comment la communication fut rompue, la prière que l'on récite pour le sacrifice triennal aux deux Dames célestes, Nan fa, raconte comment aux origines la terre et le ciel communiquaient :

A l'origine, la terre était petite comme une feuille de poivrier ; le ciel était comme une petite coquille, la trace du pied des buffles était comme la trace d'un poulet. Il y avait des arbres et ils n'avaient pas de feuilles, il y avait des coeurs et ils ne savaient pas aimer ; il y avait des garçons et ils ne savaient pas courtiser les filles ; il y avait des sabres et on ne savait pas tuer ; il y avait des couteaux et on ne savait pas couper ; il y avait des barbes et on ne savait pas abattre ; il y avait des prières en langue du pays, et on ne savait pas les réciter : on allait du côté du ciel demander au Père Seigneur (Po-cao) ; on allait chercher du riz en montant au monde céleste demander au Père Pu-kam. Le Père céleste, Po Bón, alors ordonna à T*ï*-k-tèn de descendre porter des plants de riz : il descendit de ce côté, il descendit commander aux T*ï* du pays, il planta dix mille plants

Ainsi les anciens Chinois ont eu une légende analogue à la légende t*ï*, dont les grandes lignes étaient qu'à l'origine, le ciel et la terre communiquaient entre eux, en sorte que les dieux pouvaient descendre du ciel sur la terre ; plus tard, l'Auguste Seigneur (c'est-à-dire le Chang-ti) ordonna à Tch'ong-li de rompre cette communication, et les relations entre les dieux et les hommes cessèrent.

Je reprends en détail le texte du *Chou king*. Qui •₉₇ désigne-t-il par le terme de *houang ti*, « l'Auguste seigneur » ? Les commentateurs chinois hésitent entre Tchouan-hiu, Yao, et Chouen ; Legge préfère ce dernier. Peu de passages montrent mieux l'effort de la critique évhémériste chinoise. Le texte, en effet, est extrêmement clair et ne laisse place à aucun doute : il s'agit du Chang-ti, le Seigneur d'En-haut, qui est cité expressément quelques lignes plus haut ; il suffit de lire le passage en entier pour s'en rendre compte (268).

« Les multitudes qui souffraient d'oppression annoncèrent leur innocence en haut. Le Seigneur d'En-haut (Chang-ti) examina le peuple, il n'y avait pas de parfum de vertu s'élevant, mais la puanteur des châtiments s'exhalant. L'Auguste seigneur eut pitié de la multitude innocente qu'on assassinait, il fit sentir aux oppresseurs sa majesté, et détruisit le peuple de Miao en sorte qu'il n'eut plus de descendance à l'avenir. Alors, il ordonna à Tch'ong-li de rompre la communication de la terre et du ciel afin que cessassent les descentes (des dieux). L'Auguste Seigneur impartialement interrogea le peuple : il y eut des plaintes contre Miao, etc.

Il est bien évident que l'Auguste Seigneur et le Seigneur d'En haut sont un seul et même personnage, à qui le peuple se plaint, et qui a pitié de lui.

En second lieu, qui sont les Miao dont le peuple se plaint et que le Seigneur d'En-haut finit par châtier ? Ces êtres, dont on trouve le nom aussi écrit San-miao (270), San-mao, et même San-yao, n'étaient pas des hommes •₉₈ ordinaires : ils avaient des ailes, mais, si on en croit des légendes malheureusement recueillies plus tard (274), ils ne savaient pas voler. Comme le *Chan hai king* est un recueil de notices se rapportant à des cartes et à des dessins, il faut probablement voir dans cette incapacité de voler une interprétation graphique de la rupture des communications effectuée par Tch'ong-li entre le ciel et la terre : les Miao étaient figurés ayant encore les ailes avec lesquelles ils avaient été capables d'aller de la terre au ciel, mais ne s'en servant pas puisque les communications entre le ciel et la terre avaient été coupées. Ils se rendirent odieux au Seigneur d'En-haut qui les châtia : il les détruisit avant d'abandonner les hommes à eux-mêmes et de rompre les communications entre le ciel et la terre. Différents des hommes actuels, les Miao ne laissèrent pas de descendants dans le pays du milieu, mais ils furent bannis aux extrémités de la terre, parmi ces races d'êtres fantastiques qui peuplent les confins du monde, et c'est auprès du Kouen-louen que le roi Mou les rencontra à côté des descendants de toutes les dynasties de l'antiquité. Certaines traditions attribuaient leur châtement à Yu, et le *Chou king* en avait recueilli l'écho dans un chapitre dont malheureusement le texte authentique ne nous est pas parvenu, mais dont nous avons de nombreux fragments : Yu y soumettait les Miao en dansant à la cour avec des plumes. C'est là le trait intéressant de la tradition, et celui qui, probablement, nous en donne la

source : elle était évidemment la tradition de l'origine d'une des danses ou ballets rituels de la cour de Tcheou. J'ai déjà dit un mot de ces danses à propos de celle de Hien-tch'e ; on n'a jamais assez mis en lumière leur importance extrême dans la reconstitution de la pseudo-histoire des origines chinoises ; elles •₉₉ donnaient à la fois forme et vie à certaines légendes anciennes ; et plusieurs chapitres du *Chou king*, le *T'ai-che*, le *Mou-che*, le *Wou tch'eng*, le *Fen-k'i*, n'étaient que les livrets des scènes de l'un de ces ballets, le *Ta-wou*.

Si on cherche à interpréter toutes ces notions un peu vagues, en comparant la tradition chinoise aux traditions t̄i que j'ai rapportées, les Miao apparaissent comme la population de la terre non aménagée, non encore mise en ordre par les héros avant que le Seigneur d'En-haut y ait envoyé les hommes (276). C'est bien ainsi que l'entend l'auteur du *Lu hing*, qui place chronologiquement l'épisode des Miao avant l'aménagement de la terre par Yu :

« L'Auguste Seigneur impartialement interrogea le peuple : il y eut des plaintes contre Miao. Il dit :

— Depuis les princes jusqu'en bas, que chacun discerne clairement ses écarts de conduite, et que les veuves et les orphelins ne soient pas négligés ; que par la Vertu on leur inspire du respect, et ils seront respectueux ; que par la Vertu on les éclaire, et ils seront éclairés.

Alors il chargea les trois princes de travailler, avec compassion, pour le peuple : Po-yi fit descendre les Règles et enseigna au peuple les Châtiments ; Yu aménagea les eaux et les terres, et institua des dieux pour les montagnes et les fleuves ; Tsi fit descendre (la connaissance de) l'agriculture, afin que les paysans fissent pousser les grains excellents. Quand les trois princes eurent accompli leur œuvre, il y eut grande prospérité parmi le peuple (277).

Il semble que, parmi les traditions chinoises sur la création, une au moins d'entre elles (peut-être celle de Yu puisque son nom et sa danse y sont restés attachés) ait admis qu'avant que le Seigneur d'En-haut fit descendre du ciel des héros et des hommes, la terre inculte, désordonnée, marécageuse, était le domaine d'une race de monstres ailés, les Miao ou San-miao qu'il fallut détruire ou chasser pour permettre aux hommes de prendre leur place. Légende purement mythologique que les scribes à tendances évhéméristes de l'antiquité avaient, dès les temps anciens, cherché à transformer en tradition historique.

N O T E S

[css n'a pas reporté les notes renvoyant à des textes chinois non traduits, ou non disponibles sur css, pas plus que les notes d'H. Maspero sur l'examen critique des variantes des textes, impliquant l'utilisation des caractères chinois. En revanche, sont reprises à ce jour les commentaires et les références à des œuvres aisément disponibles. On pourra consulter avec profit l'édition digitalisée du Journal Asiatique contenant l'œuvre d'H. Maspero sur le site [gallica](#), pp. 1-100]

(1) Encore tout récemment, un sinologue allemand, M. Wedemeyer, a consacré un long travail à Yao, Chouen et Yu, qu'il considère comme des personnalités historiques déterminées », discutant gravement les corrections à apporter à leur chronologie pour éviter les cent vingt ans de Yao, les cent trois ans de Chouen et les cent ans de Yu (ce qu'il consent à reconnaître comme un peu sujet à caution), examinant longuement la carrière des fonctionnaires chargés de réparer la « grande inondation », ou les marchés de la poterie au temps de Chouen etc. (*Schauplätze und Vorgänge der altchinesischen Geschichte*, dans *Asia Major*, Introductory Volume (Hirth Anniversary Volume), p. 463 et suiv.).

(2) Bibliographie et références

(3) Sur ce texte et, en général, sur l'astronomie chinoise ancienne, voir surtout L. de Saussure, *Le texte astronomique du Yao tien*, [*T'oung pao*, II, VIII, 3 (juillet 1907), p. 301 et suiv.], et la série des articles du même auteur sur *Les Origines de l'astronomie chinoise*, parus depuis 1909 dans la même revue.

(4) 4.2

(5) 8.1

(6) 8.2

(7) 9.1

(8)

(9) 11.1 *Li sao* (*Tch'ou ts'eu*, k. 1, 21b-22a).— Je rappelle que K'iu Yuan raconte son voyage au ciel, où son âme en se promenant monte sur le char du soleil.

(10)

(11)

(12)

(13) 12.1

(14) 12.2 Yi king, [Legge, p. 432](#).

(15) 13.1

(16)

(17)

(18)

(19) 14.1

(20)

(21)

(22)

(23)15.1

(24)

(25)

(26)16.1

(27)

(28)

(29) Phú-qui est le siège d'une délégation dans la province de Nghean, en Annam. — Les croyances, légendes, traditions, etc. De plusieurs tribus *t'ai* du Tonkin et d'Annam que je cite ici et dans d'autres passages de cet article ont été recueillis par moi à diverses reprises entre 1911 et 1920.

(30) 17.1

(31)

(32)

(33)18.1

(34)

(35)

(36)

(37)

(38)

(39)

(40)19.1

(41)

(42)

(43)

(44)

(45) Lie tseu, [Wieger](#), p. 107.

(46)

(47) 20.1

(48)

(49)

(50)

(51) Je traduis *Tong kiun* au féminin, et non, comme Pfizmaier, au masculin, *Der Herr des Ostens* : le mot [] ne préjuge pas du sexe (cf. la princesse de la rivière Siang, *ibid.*, 5a-9a). Avec K'iu Yuan, qui mentionne Hi-ho dans plusieurs de ses œuvres, il ne peut y avoir de doute sur le sexe de la divinité solaire. Il est vrai que le nom de Hi-ho n'est pas prononcé dans cette pièce ; mais il était impossible de la désigner par son nom dans une pièce rituelle qui lui était adressée. Les commentateurs ne s'y sont pas trompés et indiquent bien qu'il s'agit de Hi - ho (*Tch'ou ts'eu pou tchou*, k. 2, 16 b). Le fait que Li Long-mien, dans son rouleau illustré et calligraphié des *Kieou ko* en fait une divinité masculine ne prouve naturellement rien, sinon la répugnance de l'artiste à figurer le soleil sous les traits d'une femme, ou peut-être, son ignorance d'un détail d'archéologie religieuse aussi minime.

(52) Ce vers se trouve déjà dans le *Li sao* du même auteur (*Tch'ou ts'eu*, k. 1, 48a).

(53) L'expression *ling-pao*, qui désigne la sorcière ou prêtresse, paraît signifier au propre « la possédée ». Cf. Schindler, *Das Priestertum in alten China*, qui traduit p. 22 et p. 33 *Gottbegnadete* et propose aussi, p. 22, *Gottbetrachte*, expressions qui ont le désavantage de n'être ni des traductions littérales, ni des interprétations. Une traduction littérale me semble impossible (cf. celle de Pfizmaier, *loc. cit.* : « *der Gottheit Schützerin* »), car *ling-pao* doit être une expression de langue parlée (cf. *Tch'ou ts'eu pou tchou*, k. 2, 17b « en parlant on dit *ling pao* ; c'est une sorcière ») et rien ne prouve que le caractère [] n'y tienne pas la place de quelque homophone ; c'est probablement la raison pour laquelle les érudits chinois n'ont pas essayé d'en donner une explication terme pour terme. Tchou Hi la rapproche de [], qui, dans le *Che king* (Legge, 370-372), désigne le *che* « représentant » du mort dans les sacrifices, et il la comprend comme une allusion à la descente de l'esprit (la divinité de la sorcière dans un cas, l'âme du défunt dans l'autre) qui vient animer soit le *wou*, soit le *che*, pendant la cérémonie ; il la rapporte donc (et avec raison, je pense) au phénomène même de possession, qui est caractéristique dans l'un et l'autre cas. — Schindler, *loc. cit.*, 33, traduisant ce vers et les quatre suivants, rend les trois premiers mots par « Die gedankenvolle Gottbegnadete... » ; mais, outre que le mot « gedankenvoll » ne s'applique que fort mal à ce que nous savons des exercices des *wou*, le rythme exige que [] soit un mot « vide » et non un mot « plein » (j'emploie ces termes qui sont commodes pour désigner les mots chinois, bien que la théorie des mots pleins et vides n'ait été exposée que longtemps après cette époque) ; c'est ici le démonstratif, que M. Schindler a écarté sans donner de raison. Il semble d'ailleurs ne pas avoir été satisfait de sa traduction, puisqu'il en propose en note une seconde, encore moins admissible.

(54) La déesse est vêtue de vert, couleur de l'Est, où le soleil se lève, et de blanc, couleur de l'Ouest, où il se couche.

(55) *Che*, la Flèche : ce sont les étoiles • et o² du Grand Chien, cf. Schlegel, *Uranographie chinoise*, p. 434.

(56) *T'ien lang* : c'est l'étoile Sirius, cf. ci-dessous, p. 31.

(57) *Hou*, l'Arc, est une constellation formée des étoiles •, •, • et 164 du Grand Chien et •, •, du Navire Argo, Cf. Schlegel, *Uranographie chinoise*, p. 434. — La menace de la Flèche posée sur l'Arc contre le Loup est un des lieux communs de l'astrologie chinoise, cf. *Che ki*, k. 27, 5b, Chavannes, III, 353 : « Au-dessous (du Loup) il y a quatre étoiles appelées l'Arc dirigées droit contre le Loup » ; *Ta siang lie sing t'ou*, ap. *T'ai-p'ing yu lan*, k. 6, 12a : « (L'Arc Céleste) éternellement tient la Flèche dirigée contre le Loup ». Cf. Schlegel, *loc. cit.* — Yang Hiong dit de même dans son *Yu lie fou* « l'Arc Céleste décoche sa flèche » (*Ts'ien han chou*, k. 87 A, 11b, qui l'appelle *Hiao lie fou*).

(58) Li Kouang-ti, dans son *Li sao king tchou*, k. 2, 10a, voit dans ce passage une série d'allusions allégoriques aux événements contemporains et en particulier aux luttes de Tch'ou et de Ts'in.

(59)

(60) Ce vers correspond terme pour terme au quatrième ; il est, comme celui-ci, un vers narratif, et ne fait pas partie du discours de la déesse.

(61)

(62) 26.1

(63)

(64)

(65) 27.1

(66) *Tchouang tseu*, [Wieger](#), p. •₃₂₁.

(67)

(68) *Tchouang tseu*, [Wieger](#), p. •321.

(69)

(70) *Tchouang tseu*, *loc. cit.*

(72)

(73)

(74) *Tchong yong*, Legge, 293 ; cf. *Li ki*, k. 28, [Couvreur, II](#), •475 .

(75)

(76)

(77) *Lie-tseu*, [Wieger](#), p. •130.

(78)

(79)

(80) 30.1

(81)

(82)

(83)

(84) *Tchao houen* (*Tch'ou ts'eu pou tchou*, k. 7), 2b. Je traduis « un loup », au singulier, parce que le rapprochement avec l'ode à la princesse de l'Orient *Tong kiun*, dans le *Kieou ko* (*ibid.* k. 2, 7b ; ci-dessus, p. 22) montre qu'il s'agit de l'étoile Sirius, située non loin de la Grande Ourse, palais de Chang-ti. Cf. Chavannes, *Mémoires historiques*, III, 310, note 3 ; Schlegel, *Uranographie chinoise*, 430.

(85) L'anecdote de *Lie-tseu*, k. 5, [Wieger](#), •139, sur les enfants qui demandent à Confucius si à midi le soleil est plus loin ou plus près de la terre que le matin n'implique pas la croyance que le ciel soit voûté. Pour ceux qui croient que le soleil est plus près à midi que le matin, le ciel est un plan circulaire immobile, et la Chine est au milieu de la terre ; le soleil se déplaçant suivant un diamètre de l'extrémité Est à l'extrémité Ouest du ciel passe plus près de la Chine à midi que le matin ou le soir, puisqu'à midi la distance du soleil à la terre est représentée par la hauteur d'un triangle isocèle dont le diamètre du cercle céleste, que le soleil suit dans sa course journalière, forme la base et dont sa distance matin et soir forme les côtés (voir l'explication détaillée de cette théorie dans le *Louen heng*, k. 11, Forke, I, 263-265). Pour ceux qui pensent que le soleil est plus loin à midi que le matin, le ciel est également un plan circulaire, mais il est mobile, et le soleil, situé au bord du cercle, est entraîné par son mouvement, en sorte que sa course journalière suit non pas le diamètre, mais la circonférence du cercle céleste ; d'autre part, la Chine n'est pas située au centre du monde, elle est le continent du Sud-Est. Quand pour ses habitants le soleil est à midi, c'est qu'il passe au sud du monde, donc bien plus loin que le matin quand il est à l'est du continent chinois : la distance ne serait la même que pour le continent central juste au milieu de la terre. En réalité les enfants demandent à Confucius son opinion sur les deux théories astronomiques sur lesquelles discutaient les savants au temps où fut écrit le *Lie tseu*, vers le milieu du III^e siècle a. C.

(85a) *T'ien wen* (*Tch'ou ts'eu pou tchou*, k. 3, 1b). K'iu Yuan admet la deuxième théorie de la note précédente : pour lui le ciel tourne entraînant les astres dans son mouvement ; c'est pourquoi il demande à quoi l'« essieu », c'est-à-dire l'étoile polaire, est attaché.

(86) 32.1

(87) *Che king*, Legge, 355 [[Couvreur, p.](#) •265] ; 528 [[Couvreur, p.](#) •391]

(88)

(89)

(90)

(91) *Houai-nan tseu*, k. 4, 9 b, ERKES, 54. - Les 440 portes mentionnées quelques lignes plus haut (k. 4, 9 a, ERKES, 45) ne sont pas des portes du ciel, mais les portes de la ville du K'ouen-louen ; il y a d'ailleurs des confusions entre les noms des portes du ciel et celles du K'ouen-louen.

(92) Pour la description systématique et détaillée du monde terrestre, voir *Houai-nan tseu*, k. 4 ; ce chapitre a été traduit par M. ERKES, *Das Weltbild des Huai-nan tze* (*Ostasiatische Zeitschrift*, V, 27).

(93) *Che king*, II, VI, 3, 1, Legge, II, 363 [[Couvreur, p. 271](#)] : « O brillant ciel de là-haut, — qui illumine la terre d'ici-bas ».

(94) *Tien wen* (*Tch'ou ts'eu*, k. 2), 1 b : « Les huit colonnes, sur quoi reposent-elles ? », Le commentaire de Wang Yi explique que ces huit colonnes sont sous terre.

(95) *Chou king*, Legge, 593 [[Couvreur, p. 378](#)], et voir ci-dessous, p. 94

(96) Sur la légende de Pa, voir ci-dessous, p. 57.

(97) L'Eau Rouge sort du mont Yeou tou dans le Nord. *Chan Hai king*, k. 18.

(98) L'Eau Noire est située à l'est des Sables Mouvants, *Chan hai king*, k. 18, 84 b ; elle prend sa source au mont Yeou-tou dans la Mer septentrionale (*ibid.*, 87 a). La direction du cours du Tch'e chouei et du Hei chouei est donnée par le *Yu kong*, qui, datant probablement du IXe ou du VIIIe siècle a. C., est antérieur à la contamination de la légende du Meru et à l'identification de ces rivières à deux des fleuves de la légende hindoue. On remarquera que les couleurs des rivières, bien que se rapportant certainement à la théorie des cinq éléments, ne sont pas déterminées par l'orientation.

(99) *Che king*, Legge, II, 637 [[Couvreur, p. 463](#)] L'habitude de chercher des explications historiques ou géographiques, suivant les cas, à toutes ces traditions est si forte non seulement en Chine, mais même en Europe, que l'on a discuté longuement sur la localisation de ces mers, ou plutôt de celle de l'Ouest qu'il faut chercher en plein continent. Tout récemment encore, M. Erkes (*Das Weltbild des Huai-nan tze*, p. 27) a proposé d'y voir

« une réminiscence de l'antiquité la plus lointaine, où tout le bassin à l'ouest de la Chine formait encore une mer !

Les Chinois ont imaginé le monde habité entouré d'eau de tous les côtés, et ont désigné symétriquement par les noms des points cardinaux, les « quatre mers » qui baignaient ainsi chaque face de la terre ; ils ne sont pas les seuls peuples de l'antiquité à avoir eu cette conception. Quand les poèmes homériques parlent du Fleuve Océan qui entoure la terre, nul n'a la pensée d'y voir autre chose qu'une légende ; il est singulier qu'on ne veuille pas se résigner à ce qu'il en soit de même quand les Chinois nous présentent la même idée en termes à peine différents.

(100) *Che king*, Legge, II, 640. [[Couvreur, p. 464](#)] Puis Siang-t'ou brilla avec éclat, — (jusqu') au-dehors des quatre mers il y eut de l'ordre ». Les commentateurs chinois ont bien vu le sens de l'expression [a], mais pour éviter une allusion aux pays légendaires situés « au-delà des quatre mers », ils interprètent arbitrairement, les quatre mers comme signifiant le domaine impérial, et les pays en dehors des quatre mers comme les domaines des feudataires. Legge qui admet cette explication ajoute gravement que l'influence de Siang-t'ou ne peut avoir dépassé les limites de la Chine de son temps. Même si on admet l'existence historique de ce personnage, comme le faisait naturellement l'auteur de cette ode, il n'y a là qu'un éloge un peu grandiloquent, et il n'y a pas de raison de donner à l'expression [a] dans cette pièce un sens différent de son sens ordinaire.

(101) Je renvoie pour tous ces lieux et ces personnages aux pages précédentes.

(102)

(103)

(104) *Lie tseu*, k. 3, Wieger, p. •106. *Tchouang tseu*, k. 6, [Wieger](#), p. •255 .

(105)

(106) *Lie tseu*, Wieger, p. •132 .

(107) *Lie tseu*, Wieger, p. •132 .

(108)

(109)

(110) *Lie tseu*, k. 1, [Wieger](#), p. •73 .

(111) 36.1

(112) *Lie-tseu*, k. 3, [Wieger](#), p. •111 .

(113) *Chan hai king*, k. 8, 42 *a*, le place au Nord sans préciser davantage ; k. 17, 83 *a*, le place au Nord-Ouest, au delà de l'Eau Rouge ; *T'ien wen* (*Tch'ou ts'eu* , k. 3), 5 *a* :

« Quels sont les lieux que le soleil n'atteint pas ? Quels sont ceux que le Dragon à la Torche éclaire ?

(M. Erkes, *loc. cit.*, p. 53, n. 131, n'a pas compris exactement à quoi se rapporte la légende, et a mal traduit ce passage du *T'ien wen*), et le commentaire de Wang Yi place aussi ce pays au Nord-Ouest.

(114) *Lie tseu*, k. 5, [Wieger](#), p. •130. Le *Chan hai king*, k. 14, 1 *a*, le mentionne, mais la notice qui suivait peut-être le nom dans le texte original est perdue.

Cf. aussi *Tchouang tseu*, k. 12, Wieger, p. •303 :

« Tch'ouen-mang se rendant vers le Grand Abîme de l'Orient rencontra le Vent Yuan (cf. ci-dessus, p. • 23)... Le Grand Abîme, quelle merveille ! (Toutes les eaux) s'y jettent sans qu'il se remplisse, elles s'en déversent sans qu'il s'épuise ! »

(115) Yuan yeou (*Tch'ou ts'eu* , k. 5), 13 *a-b*. On a vu ci-dessus que Lie-k'ïue est la fente du ciel par où brille l'éclair, et, par extension l'éclair lui-même.

(116) Il semble que la mention dans le Yu kong de trois fleuves coulant dans des directions diverses, auprès du nom du Kouen-louen, fut ce qui amena une fausse assimilation de tous ces noms au Meru et à ses fleuves, bien qu'en réalité le texte ne permette rien de pareil. J'aurai l'occasion de revenir sur cette question en étudiant ce passage du *Chou king*.

(117) Voir cependant, contre cette théorie de l'origine occidentale et relative ment récente des théories astronomiques chinoises, les articles déjà mentionnés du *T'oung pao*, où M. L. de Saussure s'est efforcé de démontrer l'antiquité et l'originalité de l'astronomie chinoise. Sur l'origine occidentale de l'astrologie chinoise, tout le monde est d'accord ; voir quelques comparaisons précises et intéressantes dans C. BEZOLD, *Szma Ts'ien und die babylonische Astrologie* (*Ostasiatische Zeitschrift*, VIII, 1-4, avril 1919-mars 1920, p. 42-49).

(118) J'ai recueilli une première fois ces légendes oralement au début de mes études sur ces populations (1911) ; j'ai pu en retrouver les éléments dans les textes de prières au fur et à mesure que j'en ai pu acquérir ou faire copier des manuscrits.

(119) Chez les T'i-blancs de Mu•ong Cha, près de Ngh•a-l• (Tonkin), dont j'ai déjà parlé, les éclipses de soleil sont expliquées à peu près de la même façon. Le dieu qui tire le soleil et la

déesse qui tire la lune ont été mariés par le souverain des dieux Pu, chao T'ên, mais, comme la jeune fille n'aimait pas son mari, elle s'enfuit aussitôt après la cérémonie ; celui-ci se mit à sa poursuite, mais sans pouvoir la rattraper ; c'est pourquoi le soleil disparaît à l'horizon juste quand la lune paraît, et l'un éclaire le jour et l'autre la nuit ; quand par hasard le soleil réussit à rejoindre la lune, il s'empare d'elle, et il se produit une éclipse ; dès qu'elle peut lui échapper, la lune s'enfuit de nouveau et la poursuite recommence. Quant aux éclipses de lune, elles sont causées par le crapaud qui mange la lune.

(120) Les T'ï-blancs de Muong Cha appellent cette grotte *T'm nâm k'au zu* la Grotte où l'Eau entre dans le Trou ; elle est près des lieux où le soleil se lève ; la rivière céleste *T'a K'ai* (chez eux c'est la Voie Lactée) en sort et coule à moitié chemin entre le ciel et la terre, près de la route du soleil, c'est elle qui sépare le monde des dieux et des morts de celui des vivants.

(121) La vallée de Ngh'a-l• contient à la fois des T'ï-blancs et des T'ï-noirs : ces derniers, venus vers la fin du XVIIIe siècle seulement, habitent tantôt des villages distincts des T'ï-blancs, tantôt des villages mixtes. Ban-mou, d'où est originaire le pu mo t'ï-blancs Hien, à qui je dois de nombreux textes, est un village mixte.

(122) Chez les T'ï-blancs de Muong Cha, l'obscurité *mú•t*, est également une sorte de voile noir que les Trois Vieillards qui se chauffent au soleil, *t'am pu t'ao f'ñ dèt*, gardent derrière la Porte de l'Obscurité, *Tu mú•t*, avec les étoiles, et qu'ils sortent chaque soir pour le replier et le ranger chaque matin.

(123) Il est naturellement impossible de dire si les auteurs du *Yao tien* ont connu la tradition du *Chan hai king* telle quelle, et ont simplement identifié les deux divinités citées par celui-ci avec deux des frères Hi et Ho ; ou bien s'ils ont suivi une autre tradition. J'inclinerais vers la première hypothèse qui est tout à fait conforme aux habitudes de l'évhémérisme chinois : voir par exemple les efforts faits pour identifier Tch'ong, et Li avec Hi et Ho, ou Fei-lien avec Kao-yao, etc.

(124) Le chapitre *Yun tcheng* que contient le *Chou king* actuel est un des chapitres faux fabriqués vers le milieu du IIIe siècle de notre ère. Du chapitre authentique il ne subsiste presque rien ; mais il est certain qu'il s'agissait, d'une éclipse, parce qu'un passage cité par le *Tso tchouan* (Tchao, 17^e année, Legge, p. 667) y fait une allusion, sinon claire, au moins sûre :

« Les livres des Hia disent : « Les astres ne se placèrent pas en leur lieu ; les aveugles battirent le tambour ; les officiers inférieurs galopèrent et les gens du peuple s'enfuirent. »

Cette phrase a été introduite sans modification dans son texte, par le faussaire du IIIe siècle (Legge, 165). Le premier membre en est à peu près inintelligible, et les commentaires n'ont guère réussi qu'à le rendre plus obscur ; le seul fait certain est qu'il indique d'une façon quelconque la mention d'une éclipse de soleil, car les lignes suivantes décrivent les rites qu'on accomplit à cette occasion ; j'ai traduit, en partie d'après le commentaire de Tou Yu au *Tso tchouan*

On remarquera que, dans le *Tso tchouan*, l'éclipse est rapportée au quatrième mois, tandis que, dans le texte actuel, le faussaire l'a reportée au dernier mois d'automne, c'est -à-dire au neuvième mois : c'est une correction due à l'influence de l'interprétation de [] comme signifiant le *sieou* Fang à cause de ce passage du *Yue ling* (*Li ki*, k. 4, Couvreur, I, 384) :

« Au dernier mois d'automne (neuvième mois), le soleil est dans Fang. »

(125) *Chou king*, préface, Legge, 3 ; cf. *Che ki*, k. 2, 10 a, Chavannes, I, 166.

(126) Encore le mot français *déluge* n'implique-t-il pas étymologiquement cette idée de péché ; mais il n'en est pas de même dans d'autres langues, et en employer le mot *Sündflut* en parlant de l'inondation du temps de Yao, comme le fait Conrady, *China*, 534, c'est risquer à plaisir de fausser les idées du lecteur, en dépit de toutes les explications données ensuite

(127) 48.1

(128)

(129) *Chou king, Yao tien*, Legge, p. 24-25, où la mission de Kouen est donnée sous la forme pseudo-historique ordinaire à ces textes fortement évhéméristes, cf. *T'ien wen (Tch'ou ts'eu pou tchou*, k. 3), 4 b ; *Kouo yu*, k. 14, 14 b :

« Autrefois Kouen, ayant désobéi aux ordres du Seigneur (ou : de l'empereur [Yao]) fut exécuté à Yu-chan.

(130) *T'ien wen (Tch'ou ts'eu pou tchou*, k. 3), 4 b :

« Quand l'épervier et la tortue apportèrent dans leur bec, pourquoi Kouen les écouta-t-il ? »

La légende à laquelle K'iu Yuan fait allusion est inconnue ; Wang Yi suppose dans son commentaire que Kouen après sa mort fut mangé par les éperviers et les tortues ; mais, comme le fait remarquer Hong Hing-tsou, cette interprétation ne rend pas compte du mot [] ; et il suppose avec raison qu'il s'agit de quelque légende racontant comment Kouen apprit à élever des digues. Tchou Hi (*Tchou t'seu tsi tchou*, k. 3, 4 a) repousse également l'explication de Wang Yi.

(131) *Chan hai king*, k. 18, 88 b.

Cf. *Kouei tsang*, ap. *Chan hai king, ibid.* :

« Elles assaillent (le ciel), elles assaillent (le ciel), les vastes eaux : il n'y a pas de terme où elles s'arrêtent. Le comte Kouen à l'aide des pierres vivantes et des terres vivantes réprime les vastes eaux.

Les *terres vivantes* sont des terres qui grandissent d'elles-mêmes, voir le commentaire de Kouo P'ouo. On verra exactement ce que les Chinois entendent par cette expression, qui est encore usitée en ce sens, en lisant le *Kiang Han ts'ong t'an* de Tch'en Che-yuan (préface de 1562), qui donne des séries d'exemples très curieux.

Certaines légendes paraissent avoir attribué l'emploi des *terres vivantes* à Yu aussi, cf. *Houai-nan tseu*, k. 4, 9 a.

(132) *Chan hai king, loc. cit.* Cf. *Chou king, Yao tien*, Legge, 41.

Kouo yu, k. 14, 14 b (*Tsin yu*). Les commentateurs du *Chou king* veulent que [] ait le sens de *bannir* et non de *tuer* : c'est une interprétation rationaliste de la légende suivant laquelle Yu naquit après que le cadavre fut resté exposé trois ans ; et il n'y a aucune raison de donner à ce mot un sens qui n'est pas le sien.

(133) *Kouei tsang*, ap. *Tch'ou hio ki*, k. 22. Cf. *T'ien wen (Tch'ou ts'eu tsi tchou*, k. 3), 4 a :

« Pour toujours banni au mont Yu, pourquoi pendant trois ans ne fut-il pas exécuté ? Si le comte Yu était dans le ventre de Kouen, comment (Kouen) se transforma-t-il (en poisson *nai*) ?

La plupart des éditions ont le caractère [] qui ne présente aucun sens (cf. *Tch'ou ts'eu pou tchou*, k. 3, 5a.) ; j'ai préféré avec Tchou Hi la variante []. Les commentateurs ... comprennent :

« Si Yu aima Kouen, comment (Yu) se transforma-t-il (moralement) ?

c'est-à-dire : étant donné qu'il était le fils d'un criminel, comment fut-il lui-même un saint ? Le mot doit être pris dans son sens propre de *ventre*, et considéré comme un verbe. C'est une allusion à la légende de la naissance posthume de Yu extrait du ventre de son père.

(134) *Tso tchouan*, Tchao, 7^e année, Legge, 617 ; *Kouo yu*, k. 14, 14 b (*Tsin yu*). D'après le premier, Kouen se transforma en ours ; d'après le second, en poisson. Les commentateurs discutent à perte de vue pour savoir lequel des deux a raison ; il est évident que l'un des deux caractères est altéré de l'autre, et le fait que Kouen transformé se précipite dans un gouffre

d'eau ne laisse guère de doute sur l'erreur du *Tso tchouan* et l'exactitude du *Kouo yu*. D'ailleurs toutes les légendes sur Kouen nous ramènent à un poisson : il apparut à Yu sous forme d'un poisson à tête humaine ; et son nom même est interprété « poisson noir » (*Che yi ki*, k. 1,1a). Le passage du *Tso tchouan* et celui du *Kouo yu* sont deux versions abrégées, indépendantes l'une de l'autre, d'un même texte ancien qui devait faire partie d'un recueil d'anecdotes et de discours relatifs à Tseu-tch'an de Tcheng.

Le *nai* est interprété tantôt comme un poisson, tantôt comme une tortue.

(135) *Chan hai king*, k. 15, 4 b. Il est possible que cet exploit, comme la victoire sur Siang-lieou, se rattache à une autre version de la légende.

(136) *Houai-nan tseu*, cité par Hong Hing-tsou dans son *Tchou ts'eu pou tchou*, k. 3, 11 a. Le passage ne se retrouve pas dans les éditions modernes de *Houai-nan tseu*.

C'est l'inverse de la fable de Psyché qui ne doit pas voir son mari sous sa forme naturelle, mais seulement sous sa forme de monstre ; dans la légende chinoise, la femme de Yu ne doit pas voir son mari sous sa forme de monstre, mais seulement sous sa forme naturelle ; mais il est évident que ce sont les mêmes idées.

(137)

(138) *Chou king*, *Yi tsi*, Legge, p. 77.

(139) *Chou king*, *loc. cit.*, Legge, p. 77 ; *Che king*, III, II, I, Legge, 465 : Sa mère K'iang Yuan conçut après avoir marché dans l'empreinte des pas du Seigneur d'En -haut.

(140) Yu fut l'ancêtre du clan Sseu, cf. *Che ki*, k. 2, 11 a, Chavannes, I, 170

Heou Tsi fut l'ancêtre du clan Ki, cf. *Che king*, Legge, 465 ; *Che ki*, k. 4, 1 a, Chavannes, I, 209.

(141) *Tso tchouan*, Tchao, 1^{er} année, Legge, II, p. 573 [[Couvreur, III, p. 32](#)] ; *Che ki*, k. 4 a, 6 a, Chavannes, IV, 478-479.

(142) 51.6

(143)

(144) La Fen est la grande rivière du Chan-si, qu'elle traverse du Nord au Sud avant de se jeter dans le Fleuve Jaune, un peu en aval de la perte de Long-men. La T'ao est aujourd'hui appelée Sou : c'est une petite rivière qui descend de Wen-hi, et se jette dans la Fen près de P'ing-t'ao, après avoir arrosé le bassin de K'iu -yo (*Chouei king tchou*, k. 6, 23a-24a). Un de ces deux petits ruisseaux dont la réunion forme son cours supérieur portait encore le nom de T'ao au VI^e siècle (*Chouei king tchou*, k. 6, 24a).

(145) Il y a encore à 10 li au sud de la sous-préfecture de T'ai-yu au Chan-si, un territoire qui porte encore le nom de T'ai-t'ai-tchö mais qui est depuis longtemps desséché (*Ton che fang yu ki yao*, k. 40, 14b).

(146) On peut traduire l'expression [], qui signifie « la grande plaine », ainsi que l'a fait Legge : il s'agit alors, non pas de la grande plaine orientale comme paraît l'avoir compris M. Conrady, *China*, p. 524, mais de la plaine, grande ou petite, où la légende s'est formée au Chan-si. Mais comme la rivière Fen traverse la région qui, dès l'antiquité, portait comme aujourd'hui le nom de T'ai-yuan, je crois avec Chavannes que c'est à cette localité que fait allusion l'auteur du *Tso tchouan* ; au IV^e siècle avant notre ère, il y avait longtemps que le bassin de T'ai-yuan, autrefois barbare, avait été occupé par les colons chinois, et le culte de T'ai-t'ai, dont la trace subsiste encore aujourd'hui dans la toponymie, y avait pénétré avec eux. Toutefois, on verra plus loin que la légende n'était pas originaire de là, et que c'est la date relativement tardive du *Tso tchouan* qui seule permet d'y voir une allusion à cette région.

(147) Ces quatre noms sont donnés comme ceux de principautés dont les seigneurs descendaient de T'ai-t'ai, mais ne sont localisés que vaguement sur la basse Fen. On sait que

Sseu est généralement un nom de clan, mais comme tel il appartient aux descendants de Yu et non à ceux de T'ai-t'ai.

(148) A côté du nom ordinaire de Niu-koua, il y avait aussi une variante Niu-hi que signalait Houang-fou Mi dans son *Ti wang che ki*, (*T'ai p'ing yu lan*, k. 78, 13a). On pourrait se demander si, à la base de toutes les formes diverses des noms de Fou-hi et de Niu-koua, d'une part Fou-hi, Pao-hi (*Yi king*, *Hi ts'eu*, Legge, 382), Fou-hi (*Ts'ien-han chou*, k. 20, 2b) et de l'autre Niu-hi, Niu-koua, Niu-wa, il n'y aurait pas simplement des variantes locales, tantôt de prononciation, tantôt d'écriture, d'un nom unique qui serait celui du couple créateur, et qui signifierait Hi le Mâle et Hi la Femelle ; c'est impossible, car les caractères [] et [], homophones aujourd'hui, ne l'étaient pas dans l'antiquité.

(149) *Lie tseu*, k. 5, Wieger, p. 130 ; *Houai-nan tseu*, k. 3, 6a ; k. 6, 14a. — Les érudits chinois rattachent le mythe de Niu-koua à celui de Kong-kong en faisant des travaux de Niu-koua la suite des perturbations causées par Kong-kong ; mais les deux légendes, quoique probablement rapprochées anciennement, sont indépendantes : Lie-tseu les raconte, sans les joindre l'une à l'autre, juste dans l'ordre inverse de la pseudo-chronologie adoptée, d'abord celle de Niu-koua et ensuite celle de Kong-kong ; le seul texte attribué aux Tcheou qui les mette en liaison à la façon moderne est le *Yin-wen tseu* mais on sait que cet ouvrage n'est pas authentique. Les systèmes chronologiques sont hésitants : si le plus ordinaire fait de Niu-koua l'empereur qui a réparé le désordre causé par la révolte de Kong-kong, Ma Touan-lin a conservé la trace d'un autre qui faisait de Kong-kong un usurpateur de la dernière année de Niu-koua (*Wen hien t'ong k'ao*, k. 261, 20b).

(150) 54.1

(151)

(152) Il faut naturellement prendre Kong-kong comme un nom propre, celui du monstre qui fut vaincu ; ce sont les interprétations évhéméristes qui, très tôt d'ailleurs, on le verra plus loin, ont voulu y voir un nom de fonction, ancienne désignation du ministre des Travaux publics. Ce titre n'a jamais existé que dans l'imagination des lettrés chinois.

(153)

(154) Tchou-yong est le Maître du Feu et comme tel reçoit des sacrifices, cf. *Tso tchouan* (Tchao, 29^e a.), Legge, 731, qui le rapproche de Tchouan-hiu et le fait son fils ; le *Che ki*, k. 40, 1a, l'identifie d'autre part à Tch'ong -li et en fait l'arrière-petit-fils de Tchouan-hiu. Toutes ces généalogies des Héros mythologiques sont extrêmement artificielles.

(155) *Chan hai king*, k. 6, 39a :

« Dans la région méridionale, Tchou-yong, au corps de bête, au visage d'homme, monté sur deux dragons. »

(156)

(157)

(158) *T'ien-wen* (*Tch'ou ts'eu*, k. 3, 6a :

« Pourquoi à cause de la rage de « celui qui agissait mal » (la terre) penche-t-elle vers le Sud-Est ?

Je lis [] au lieu de [], excellente correction déjà proposée par Tchou Hi (*Tchou t'seu tsi tchou*, k. 3, 5a). D'autre part, je supprime le caractère [] qui rompt la mesure, et qu'un des textes utilisés par Tchou Hi ne portait pas : c'est une glose introduite dans le texte par un copiste.

(159) Sur le mont Pou-tcheou, cf. ci-dessus.

(160) *Lie tseu*, k. 5, Wieger. 130

(161) *Kouo yu*, k. 4, 7b-8a.

« Kong-kong fut chef des neuf provinces : son fils s'appela Souverain Terre, Heou-t'ou ; il fut capable de mettre en ordre la terre des neuf (provinces) ; c'est pourquoi on lui sacrifie comme dieu du sol.

(162) *Tso tchouan*, Tchao, 29^e année, Legge, 731 [[Couvreur, III, p. 455](#)]

« Tchouan-hiu eut un fils appelé Li qui fut Tchou-yong ; Kong-kong eut un fils appelé Keou-long qui fut le Souverain Terre, Heou-t'ou ; ils sont deux de ceux à qui on offre les (cinq) sacrifices. Le Souverain Terre est le Dieu du sol, *chö*.

(163)

(164) Le caractère [], qui se lit *yang* dans le sens de « océan », doit se prononcer *siang* quand il est un nom de rivière, soit qu'il désigne une rivière, soit qu'il désigne la rivière mythique au sort du mont K'ouen-louen ; la tradition est bien établie : cf. *Chan hai king*, k. 11, 53 b, commentaire de Kouo P'ouo ; *Mou t'ien-tseu tchouan*, k. 2, 4a, commentaire de Siun Hiu. Néanmoins les commentateurs, et Kouo P'ouo lui-même, ont cherché à identifier le Siang choui à la rivière Yang du Chan-si. et c'est probablement à une identification de ce genre, mais très ancienne, qu'il faut attribuer la variante mentionnée par Kouo P'ouo (*Chan hai king*, k. 2, 23b), qui représente évidemment une fausse lecture du caractère .

(165) Les « neuf borbiers », *Kieou nao*, sont inconnus. On peut rapprocher de ce nom le San-nao de *Chan hai king*, k. 16, 75a, mais c'est une simple analogie de nom, car ceux-ci sont à l'Ouest, et le K'ong -sang, est à l'Est.

(166)

(167) Sur l'armée de bêtes fauves de Huang-ti, voir aussi dans *Lie tseu*, K., [Wieger, p. 101](#), une forme un peu différente de la tradition.

(168) *Tchouang tseu*, k. 29, [Wieger, p. 469](#) .

(169) *Chan hai king*, k. 17, 82a ; cf. k. 14, 66 b un passage similaire incomplet et, sous sa forme actuelle, inintelligible : il présente certainement une grande lacune où devait être racontée la légende de Pa dans des termes presque pareils à ceux de k. 17, dont plusieurs expressions s'y retrouvent ; mais il en différait en ce qu'il y mêlait la légende de K'oua fou, sur laquelle cf. k. 17, 81a. Le passage est beaucoup trop altéré pour se prêter à une restitution.

(170) Ce sont les dieux du vent et de la pluie. Le premier était appelé Fei-lien ; il avait un corps d'oiseau avec un corps de cerf (commentaire de Kouo P'ouo au *Chang lin fou* de Sseu-ma Siang jou, ap. *Wen siuan*, k. 8, 3 a ; *Che ki*, k. 117, 9b ; *Ts'ien-han chou*, k. 57 A, 9b), ou, selon d'autres, un corps de cerf avec une tête d'oiseau armée de cornes, et une queue de serpent tachetée comme une peau de panthère (*Tch'ou tseu pou tchou*, k. 1, 23a). Quant au Maître de la Pluie, il s'appelait Ping-yi (*Chan hai king*, k. 9, 47 b) ; il y est fait allusion dans le *T'ien wen* (*Tch'ou ts'eu*, k. 3), 14 a : « Ping en criant excite la pluie » [Commentaire : « Ping est le nom du Maître de la Pluie Ping-yi »], et, en rapprochant cette phrase de la légende bien connue en Chine du crapaud qui fait tomber la pluie en criant, je serais porté à croire que le Maître de la Pluie était conçu sous la forme d'un crapaud, ce qui s'accorderait assez les formes animales du Comte du Vent et du Maître du Tonnerre. Sur Ping-yi, cf. aussi Sseu-ma Siang-jou, *Ta jen fou*, ap. *Che ki*, k. 117, 16 a et *Ts'ien-han chou*, k. 57 B, 6 a. Le *Fong sou t'ong*, k. 8, 5 a appelle le Maître de la Pluie Hiuan-ming, mais c'est par suite d'une confusion avec le Comte de l'Eau, Chouei-po, ou Régent de l'Eau, Chouei-tcheng, c'est-à-dire le dieu qui préside à l'Eau en tant qu'elle est un des cinq éléments. D'autre part le *Lu che tch'ouen ts'ieou* fait de Ping-yi le Maître des Nuages. Yun-che ; mais ce titre est plus souvent donné à Fong-long qui est le dieu du tonnerre (*Houai-nan tseu*, k. 3, 9a) appelé le Maître du Tonnerre, Lei-che, ou respectueusement Monseigneur le Tonnerre, Lei-kong ; les discussions des érudits chinois si Fong-long est en réalité le Maître du Tonnerre ou le Maître des Nuages me paraissent tranchées par le nom même du dieu, simple onomatopée du bruit du tonnerre ; il est d'ail leurs naturel que le titre de Maître des Nuages ait pu être attribué tantôt au dieu de la pluie, tantôt à celui du tonnerre.

(171) 57.1 Le *Che ki* mentionnait l'épisode de l'aide apportée par le vent et la pluie à Tch'è-yeou contre Houang-ti (*T'ai-p'ing yu lan*, k. g, 17b) ; mais ce passage a disparu du texte actuel.

(172) M. Conrady, *China (Pflug-Hartung Weltgeschichte*, t. III), p. 520, émet cette idée singulière que

« le démon de la sécheresse [c'est-à-dire la déesse Pa que, je ne sais pourquoi, tous les sinologues européens, à la suite de Legge, s'obstinent à mettre au masculin] était le représentant d'une race de nains du sud de la Chine » !

(173) *Chan hai king*, k. 17, 82a. Le lieu où fut tué Tch'è-yeou varie suivant les textes : on verra ci-dessous où le culte le localisait ; le *Chan hai king*, k. 14, 66 b, l'appelle la colline de Hiong-li, et le place à l'extrémité nord-est du monde ; Houang-fou Mi, dans son *Ti wang che ki*, avait conservé une tradition qui lui donnait le nom de vallée de Kieou-li, etc. Tous ces noms se rattachent à une interprétation particulière de la légende de Tch'è-yeou qui l'identifiait aux « neuf Li », (c'est ce que le *Chan hai king* appelle les Féroces Li) ; rapprochement tout à fait arbitraire de l'école évhémériste, car les deux légendes n'ont rien de commun.

(174) *Chan hai king*, k. 17, 82 a. Le passage similaire incomplet du k. 14, 66 b, dit seulement :

« Ying-long tua Tch'è-yeou et K'oua-fou ; [... Pa] ne put remonter au ciel ; c'est pourquoi il y eut plusieurs années de sécheresse. (Aujourd'hui) quand il y a une sécheresse, on fait une figure en terre du Dragon Ailé (ying-long) et on obtient une grande pluie.

Kouo P'ouo, qui n'a pas reconnu la lacune, comprend que c'est le ying-long qui ne peut remonter, et dut « ensuite habiter sous terre », et que, « comme il ne pouvait remonter pour faire de la pluie, il y eut une sécheresse.

(175) Sur le désert de l'Eau Rouge, cf. ci-dessus, p. 33.

(176)

(177)

(178)

(179)

(180)

(181) Les clans qui prétendaient descendre de Hoaung-ti étaient, d'après Sseu-ma Ts'ien, au nombre de quatorze (*Che ki*, k. , Chavannes, I, 39), d'après le Kouo yu, k. 10, 10 a, au nombre de douze.

(182) 59.1

(183)

(184)

(185)

(186) Cette légende m'a été donnée par écrit une première fois en 1911 par Sam-van-Loc, ancien chef de canton t'ai-blanc, et une seconde fois en 1919, avec des variantes insignifiantes.

(187) *Chiên tón*, chef de canton, est le titre annamite ch'ánh-tóng ; le mu'ong, en effet correspond administrativement au canton annamite.

(188) *T'ien wen* (*Tch'ou ts'eu*, k. 3), 10b. L'interprétation évhémériste du caractère [] est « naître » : elle est ancienne, puisque c'est par ce caractère que les odes sacrificielles de Song,

pour assimiler l'ancêtre dynastique, T'ang, aux anciens héros, expriment sa naissance (*Che king*, [Legge, 640, \[str.3\]](#) [[Couvreur, p. 465](#)]).

(189)

(190)

(191) *Che king*, Cheng min, [Legge, 464](#). [[Couvreur, p. 347](#)]

(192)

(193) *Chou king*, *Hong fan*, Legge, 323.

(194) C'est par exemple la théorie de M. Conrady, *China*, 524 ; plus récemment, c'est celle de M. Cordier, *Histoire générale de la Chine*, t. I, p. 78 ; c'est celle aussi que reprend M. Wedemeyer, *Schauplätze und Vorgänge der altchinesischen Geschichte*, (*Asia Major*, I), p. 506.

(195) C'est déjà l'opinion exprimée par M. Kogawa, *Geibun*, 1913, p. 63.

(196)

(197) Mencius, [Legge, 155-156 \[§2\]](#) [[Couvreur, p. 450](#)].

(198) Mencius, [Legge, 126 \[§7\]](#). [[Couvreur, p. 423](#)]

(199) 71.1

(200)

(201)

(202)

(203)

(204) 72.1

(205)

(206)

(207) Il avait déjà frappé M. Conrady, *China (Pflug-Hartung, Weltgeschichte, t. III)*, p. 524. Mais il n'y a aucune raison d'y voir, comme cet auteur, le souvenir d'événements locaux ; il n'y a ici, comme dans la légende de Yu et dans toutes les autres, que l'adaptation du thème mythologique à la géographie locale réelle.

(208)

(209) On a essayé anciennement de la rattacher au cycle de Yu, si le T'ai-t'ai, dont le *Chan hai king*, k. 16, 73b, fait le frère cadet de Heou-tsi, doit, comme il est probable, lui être identifié.

(210)

(211) *Tso tchouan*, Legge, 179 (21^e année du duc Hi). [[Couvreur, année 638](#)]

(212)

(213)

(214) 76.1

(215)

(216)

(217)

[\(218\)](#) 77.1

[\(219\)](#)

[\(220\)](#)

[\(221\)](#)

[\(222\)](#)

[\(223\)](#)

[\(224\)](#)

[\(225\)](#)

[\(226\)](#)

[\(227\)](#) 78.1

[\(228\)](#)

[\(229\)](#) Les fragments subsistants du *Che pen*, k. 4, 6b, font de Kouai une principauté du clan Yun, avec une variante, clan Ki, qui est, à mon avis, la véritable leçon ; le même ouvrage, en effet, attribuait aussi au clan Ki les seigneurs de Lieou et de Ngan, cf. k. 3, 5b, qui sont bien des descendants de Houei-jen ; la lecture « clan Yun » est une correction sous l'influence du texte du *Kouo yu*, k. 16. 3 b, cité ci-dessus. L'existence de deux clans entièrement distincts, bien que portant le même nom, doit avoir gêné les historiens dès l'antiquité, et c'est probablement pour cela que l'auteur du *Kouo yu* a préféré rattacher Kouai au clan Yun. L'exemple des deux clans Sseu montre que ce n'est pas là un cas unique. Il est possible que les noms de clans soient plus anciens que les cultes auxquels ils sont rattachés. — On sait que, en dehors de ces quatre principautés, le clan Ki descend toujours de Heou-tsi.

[\(230\)](#) Lieou est aussi attribué au clan Ying.

[\(231\)](#)

[\(232\)](#)

[\(233\)](#) 79.1

[\(234\)](#)

[\(235\)](#)

[\(236\)](#) 80.1

[\(237\)](#)

[\(238\)](#) 81.1

[\(239\)](#)

[\(240\)](#) 84.1 *Chou king*, Legge, 590. [[Couvreur](#), p. 376]

[\(241\)](#) 85.1

[\(242\)](#)

[\(243\)](#)

[\(244\)](#) 86.1

[\(245\)](#)

[\(246\)](#)

[\(247\)](#)

[\(248\)](#)

(249)

(250) 87.1 Ces trois phrases reproduisent avec quelques variantes légères les phrases correspondantes du *Yao tien*.

(251) Pour cette traduction, voir Chavannes, *Mémoires historiques*, I, [note 02.113](#).

(252) Ce sont les neuf bras du Fleuve Jaune dans la grande plaine orientale.

(253) Ce passage a été utilisé par le faussaire du III^e siècle pour la fabrication du chapitre *Ta Yu mouo* (Legge, 60), mais cela ne prouve naturellement pas qu'il appartenait véritablement à ce chapitre dans l'ancien *Chou king*.

Le contexte de Mencius montre qu'il s'agit de la légende de Yu,

« Au temps de Yao, les eaux coulaient de façon désordonnée, elles inondaient le pays du milieu, serpents et dragons y habitaient, et les hommes n'avaient pas de lieu où se fixer ; dans les terrains bas, ils se faisaient des nids ; dans les terrains hauts, ils se faisaient des grottes.

Le *Chou (king)* dit :

Les eaux débordées me faisaient peur. Yu fut chargé de les mettre en ordre, etc.

(254) Le *Yu kong* expose, fleuve par fleuve, et, montagne par montagne, les travaux de Yu en un long récit versifié qu'il est inutile de reproduire ici, car il n'a pas d'intérêt au point de vue de la légende. Sur les deux sources, petit traité en prose, et récit en vers, utilisées et mélangées par l'auteur du *Yu kong*, cf. Kingsmill, *The structure of the Yu kong* (*China Review*, XIV, 17-21) ; Chavannes, *Mémoires historiques*, I, 102. - Conrady, *China*, 481, 519, 526 admet que le *Yu kong* date du XX^e siècle a. C. environ ; il n'y a pas de raison de supposer qu'aucun des textes formant le *Chou king* remonte aussi haut, et les arguments en faveur de la haute antiquité du *Yu kong* ne sont guère plus probants que ceux qu'on a avancés en faveur de certains passages du *Yao tien*. Chavannes admettait que le *Yu kong* devait dater approximativement du IX^e siècle a. C. (*Le Dieu du Sol*, p. 458) et, bien que son principal argument ne puisse pas être retenu, il n'est guère douteux que la partie en prose de ce texte appartient à la fin des Tchou occidentaux, et que la partie en vers est à peine plus ancienne.

(255) 90.1

(256)

(257)

(258) 91.1

(259)

(260)

(261)

(262)

(263) 92.1

(264) *Chou king*, *Lu hing*, Legge, 593. Cf. note 95.

(265) Tch'ong-li, comme Hi-ho, a été dédoublé très anciennement : le *Chan hai king*, k. 26, 75 b, déclare que :

« Tchouan-hiu engendra Lao-tong ; Lao-tong engendra Tch'ong et Li. Le Seigneur ordonna à Tch'ong de monter au ciel, il ordonna à Li de descendre sur terre.

Le *Tchou chou ki nien* sépare les deux mots, et parle de Tch'ong comme ayant conduit une expédition militaire sous l'empereur K'ou (Legge, *Shoo king*, Proleg., 111).

(266)

(267) Je n'ai noté qu'en résumé cette légende qui m'a été contée oralement par Lang -v-n-
Nguyên en novembre 1920.

(268) 97.1 *Chou king, Lu hing*, Legge, 592.

(269)

(270) *Chou king*, Legge, 50.

(271)

(272)

(273) 98.1

(274) *Chen yi long*, 4 a, qui leur met les ailes aux pieds.

(275)

(276) Vers l'époque tardive où fut composé le *Yao tien*, quand l'ancienne mythologie fut transformée en histoire, et que la vie des anciens empereurs devint une sorte de roman ritualiste régulier et symétrique, où chaque acte devait avoir son correspondant dans le temps et l'espace, conformément aux rapports occultes des saisons, des points cardinaux, des vertus rituelles, etc., le châtement des Miao ne put rester isolé ; on le mit en correspondance avec d'autres châtements célèbres, et on obtint ainsi le tableau symétrique des quatre grand coupables que Yao bannit aux quatre points cardinaux : Kouen à l'Est, le chef des Miao à l'Ouest, Houan-teou au Sud, et Kong-kong au Nord. Cet arrangement symétrique est fort intéressant pour montrer comment les anciens scribes chinois entendaient le travail historique, et suivant quels principes ils groupaient les traditions disparates ; mais il est une élaboration littéraire de données légendaires et ne peut servir à l'étude de celles-ci.

(277) *Chou king, loc. cit.* (c'est la suite du passage traduit ci-dessus).

*
* *

I. - [Légende de Hi et de Ho](#) ——— II. - [Légendes du déluge](#) :

[Place](#) : [Yu](#) — [T'ai-t'ai](#) — [Niu-koua](#) — [Kong-kong](#) — [Tch'e-yeou](#) — [Lég. contaminées](#) — [Comparaisons](#)

[Traditions](#) : [Yu](#) — [T'ai-t'ai](#) — [Niu-koua](#) — [Kong-kong](#) — [Tch'e-yeou](#). — [Place](#) dans le *Chou king*.

III. - [Tch'ong-li rompt la communication entre le ciel et la terre](#)

[Notes](#) — [Table](#) •

Nom du document : legendes_mythologiques.doc
Dossier : C:\CSS\Envoi021204\maspero_henri
Modèle : C:\WINDOWS\Application
Data\Microsoft\Modèles\Normal.dot
Titre : Légendes mythologiques dans le Chou king
Sujet : série Chine
Auteur : Henri Maspero
Mots clés : Chine ancienne, Chine antique, Chine classique,
mythologie chinoise, civilisation chinoise, religion chinoise, ancien
China, ethnologie de la Chine, anthropologie de la Chine, taoïsme,
confucianisme, bouddhisme, extreme-orient, asie
Commentaires : http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html
Date de création : 01/12/04 14:47
N° de révision : 3
Dernier enregist. le : 03/12/04 21:53
Dernier enregistrement par : Pierre Palpant
Temps total d'édition : 1 Minute
Dernière impression sur : 05/12/04 13:35
Tel qu' à la dernière impression
Nombre de pages : 66
Nombre de mots : 26 377 (approx.)
Nombre de caractères : 150 349 (approx.)