



HAL
open science

Les interdits de destruction de la faune et de la flore de l'Antiquité tardive au haut Moyen-Âge chinois

Johan Rols

► **To cite this version:**

Johan Rols. Les interdits de destruction de la faune et de la flore de l'Antiquité tardive au haut Moyen-Âge chinois. Sciences de l'Homme et Société. EPHE-PSL Research University., 2021. Français. NNT : . tel-03940669v1

HAL Id: tel-03940669

<https://hal.science/tel-03940669v1>

Submitted on 16 Jan 2023 (v1), last revised 10 Feb 2024 (v2)

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

THÈSE DE DOCTORAT
DE L'UNIVERSITÉ PSL

Préparée à L'École Pratique des Hautes Études

**Les interdits de destruction de la faune et de la flore de
l'Antiquité tardive au haut Moyen-Âge chinois**

Soutenue par

Johan Rols

Le 25/03/2021

École doctorale n° 472

**École doctorale de l'École
Pratique des Hautes Études**

Spécialité :

**Études de l'Extrême-Orient,
Mention « Religions et Systèmes
de Pensée »**

Composition du jury :

Nicolas, Zufferey Professeur, Université de Genève	<i>Président</i>
Roel, Sterckx Professor, University of Cambridge	<i>Rapporteur</i>
Franciscus, Verellen Directeur d'études, EFEO	<i>Rapporteur</i>
Sylvie, Hureau Maître de conférences, EPHE	<i>Examineur</i>
Valérie, Lavoix Maître de conférences, Inalco	<i>Examineur</i>
Vincent, Goossaert Directeur d'études, EPHE	<i>Directeur de thèse</i>



Table des matières

Table des matières	III
Table des illustrations, des cartes et des tableaux.....	VIII
Repères chronologiques.....	X

Introduction.....	1
-------------------	---

Chapitre 1

Les interdits au rythme de la nature.....	32
1.1 : Contexte historique, savoir et maîtrise de la nature	35
1.1.1 Maîtrise de la nature et déforestation en Chine du Nord	35
1.1.2 Typologie de la faune et la flore dans l'Antiquité tardive	42
1.2 : Le calendrier agricole et les phénomènes naturels	46
1.3 : Les « périodes appropriées » (<i>yishi</i> 以時) préfigurant les interdits calendaires (<i>shijin</i> 時禁).....	60
1.4 : Les textes calendaires du <i>Guanzi</i> et la cosmologie corrélatrice	76
1.4.1 Le texte « Youguan 幼官 »	79
1.4.2 Le texte « Sishi 四時 ».....	81
1.4.3 Le texte « Wuxing 五行 »	84
1.4.4 Le texte « Qingzhong ji 輕重己 ».....	87
1.4.5 Le texte « Qichen qizhu 七臣七主 »	89
1.5 : Les réglementations calendaires des <i>Annales des printemps et automnes de Sieur Lü</i> (<i>Lüshi chunqiu</i> 呂氏春秋)	93
1.5.1 Les ordonnances mensuelles dans les « Douze almanachs ».....	95

1.5.2 Le <i>Lüshi chunqiu</i> véhicule-t-il l'idée d'une conservation de la faune et de la flore ?.....	104
---	-----

Chapitre 2

La tradition des ordonnances calendaires sous les Han antérieurs	113
2.1 : Les structures hémérologiques des interdits de destruction de la faune et la flore sous les Han antérieurs	116
2.1.1 Les réglementations calendaires dans le <i>Huainanzi</i> et les <i>Inscriptions sur lattes de bambou des Han antérieurs</i> conservées à l'université de Pékin	116
2.1.2 Les interdits dans les <i>Livres des jours</i>	125
2.2 : La tradition des Ordonnances mensuelles à la fin des Han antérieurs	132
2.2.1 Les « Ordonnances mensuelles » au I ^{er} siècle avant notre ère	132
2.2.2 L'Édit des <i>Ordonnances mensuelles et saisonnières en cinquante articles</i>	137
2.2.3 Désastres naturels et nouveaux discours à la fin des Han antérieurs..	150

Chapitre 3

Les interdictions de porter atteinte à la faune et la flore : contextes et applications .	165
3.1 : Contextes et applications des interdits	169
3.1.1 Les interdits culturels	169
3.1.2 Les parcs interdits	176
3.1.3 Les lois sur les activités paysannes sous les Han	186
3.1.4 Les traités d'agriculture	189
3.2 : Interdits et gestion administrative des parcs.....	200
3.2.1 La gestion des zones boisées dans le <i>Zhouli</i>	200
3.2.2 Le parc Shanglin des Han antérieurs	207

3.2.3 Le poids économique et les privilèges monopolistiques des parcs interdits	215
Conclusion de la première partie : l'articulation des discours cosmologiques et économiques	221
 Chapitre 4 	
Des révélations de la Grande Paix aux <i>180 Préceptes</i>	225
4.1 : Les premiers préceptes taoïstes, une continuation des discours messianiques des Han ?.....	226
4.2 : Les premières légendes des écrits révélés de la Grande Paix.....	231
4.3 : L'origine du <i>Canon de la Grande Paix</i> dans le Canon taoïste.....	241
4.4 : Yu ou Gan ? L'imbroglio sur le récipiendaire du <i>Canon de la Grande Paix</i> dans les textes taoïstes	251
 Chapitre 5 	
Les <i>180 préceptes du Seigneur Lao</i>	255
5.1 : Présentation du corpus dans le <i>Canon taoïste</i>	255
5.2 : Un format destiné à la psalmodie	258
5.3 : Un palimpseste de règles morales	264
5.4 : La religiosité des préceptes	271
5.5 : Une révélation de la Grande Paix en « trompe-l'œil »	282
5.6 : Le <i>Prātimokṣa</i> des barbares de l'Ouest.....	285
 Chapitre 6 	
Contre la destruction du vivant et de son milieu : les influences et les spécificités des préceptes taoïstes sous les Six Dynasties.....	297

6.1 : Épargner la vie animale dans les préceptes taoïstes et bouddhiques.....	298
6.2 : L'obstruction des eaux courantes et l'assèchement des eaux stagnantes	311
6.3 : La pollution des milieux aquatiques.....	313
6.4 : L'excavation.....	315
6.5 : L'abattage des arbres.....	316
6.6 : La cueillette des plantes herbacées et des fleurs	322
6.7 : L'incendie des forêts de montagne.....	324
6.8 : Les instructions secrètes du <i>Taiping Jing</i>	326
6.9 : La pollution rituelle dans le <i>Chisongzi zhangli</i>	332
Conclusion	336
Annexe I.....	346
Annexe II	353
Traduction et comparaison des préfaces des <i>180 préceptes</i>	353
II.1 Présentation des préfaces et postfaces	353
II.2 Le <i>Laojun jinglü</i> et le <i>Yunji qiqian</i>	356
Traduction de la première partie :.....	356
La deuxième partie :	357
La troisième partie :	358
La quatrième partie :.....	360
La cinquième partie :	362
Les postfaces :.....	363
II.3 Le Manuscrit de Dunhuang.....	364

La première partie :.....	367
La deuxième partie :	368
La troisième partie :	368
La quatrième partie :.....	370
II.4 Le <i>Yaoxiu keyi jielü chao</i>	372
La préface	373
La postface.....	375
Annexe III : Comparaison et traduction des variantes des <i>180 préceptes</i>	377
III.1 Les variantes des <i>180 préceptes du Seigneur Lao</i>	377
III.2 Traduction des <i>180 préceptes</i> du <i>Taishang Laojun jinglü</i> (DZ, 786, 4a-12b)	386
III.3 Comparaison des variantes du <i>Taishang Laojun jinglü</i> et du <i>Yunji qiqian</i>	407
III.4 Traduction des préceptes du <i>Yaoxiu keyi jielü chao</i> et comparaison avec le <i>Taishang Laojun jinglü</i> :	420
Bibliographie	452
Sources primaires	452
Textes anciens.....	452
Textes bouddhiques	455
Textes taoïstes.....	455
Matériaux modernes cités par titre	457
Travaux modernes et traductions cités par auteur	458
Dictionnaires.....	474
Index des noms propres	476
Index général.....	480
Remerciements.....	488

Table des illustrations, des cartes et des tableaux

Illustration 1: Ouvrages sur l'écologie dans le taoïsme	6
Tableau 1 : Les principales sources utilisées au chapitre 1	34
Tableau 2 : Le calendrier traditionnel chinois (luni-solaire) à la fin du II ^e siècle avant notre ère	48
Tableau 3: Les principales sources utilisées au chapitre 2	115
Tableau 4 : Tableau annuel du cycle des Récompenses et des Châtiments (Xing De 刑德)	124
Illustration 2 : Photos de la peinture murale de l'Édit des Ordonnances mensuelles et saisonnières en cinquante articles avant et après restauration	140
Courbe 1 : Les désastres survenus pendant la dynastie Han selon les annales dynastiques	153
Graphique 1 : Graphique des désastres survenus pendant la dynastie Han et répartis par titre d'ère selon les annales dynastiques	154
Tableau 5 : Tableau des principales sources utilisées au chapitre 3	167
Illustration 3 : Le caractère you 囿 dans l'écriture ossécaille (jia 甲)	179
Illustration 4 : Le caractère you 囿 dans l'écriture sur bronze (jin 金)	179
Tableau 6 : Comparaison des interdictions d'abattre le bois entre le <i>Lüshi chunqiu</i> et le <i>Simin yueling</i>	195

Carte 1 : Carte du XI ^e siècle de la ville et banlieue sud de Chang'an sous les Han antérieurs	211
Illustration 5 : Estampages de scènes de chasses et de divertissement à l'époque des Han	212
Tableau 7 : Les premières légendes du <i>Taiping jing</i> et de Yu Ji	240
Tableau 8 : Les légendes du <i>Canon de la Grande Paix</i> dans le <i>Canon Taoïste</i>	250
Illustration 6 : Le talisman des Huit trigrammes	275
Tableau 9 : Les interdictions d'abattre du bois dans les forêts de montagne (sources Royaumes Combattants - Han)	346
Tableau 10 : Les interdictions d'abattre du bois sans mention des forêts de montagne (sources Royaumes Combattants – Six Dynasties)	350
Tableau 31 : Tableau comparatif des quatre préfaces	353
Illustration 7 : Les <i>Cent quatre-vingts préceptes du Seigneur Lao</i> dans le manuscrit de Dunhuang P. 4731	365
Illustration 8 : Les <i>Cent quatre-vingts préceptes du Seigneur Lao</i> dans le manuscrit de Dunhuang P. 4562	366
Tableau 42 : Tableau comparatif des préceptes	378
Tableau 13 : Exemples selon les sources des différences possibles pour un même précepte	379
Tableau 14 : Correspondance des préceptes du <i>Yaoxiu keyi jielü chao</i> avec le <i>Taishang Laojun jinglü</i>	382
Tableau 15 : Correspondance des préceptes du <i>Taishang Laojun jinglü</i> avec le <i>Yaoxiu keyi jielü chao</i>	384

Repères chronologiques

NEOLITHIQUE	10 000 – 2100
<hr/>	
ÂGE DE BRONZE	2100 – 400
XIA	22^e s. – 18^e s.
SHANG	18^e s. – 12^e s.
ZHOU ANTERIEUR	1121 – 771
ZHOU POSTERIEUR	771 – 222
Période des Printemps et Automnes (Chunqiu)	722 – 481
<hr/>	
ÂGE DE FER	400 – 221
Période des Royaumes Combattants (Zhanguo)	481 – 222
<hr/>	
CHINE IMPERIALE	221 av. n. è. – 1911
QIN	221 – 206
<hr/>	
HAN ANTERIEURS	206 av. n. è. – 9 de n. è.
XIN	9 – 25
HAN POSTERIEURS	25 – 220
<hr/>	
TROIS ROYAUMES	220 – 265
WEI	220 – 265
SHU	221 – 263
WU	222 – 280

SIX DYNASTIES du Sud	265 – 589
JIN ANTERIEURS	265 – 316
JIN POSTERIEURS	317 – 420
LIU SONG	420 – 479
NAN QI	479 – 502
LIANG	502 – 557
CHEN	557 – 581
DYNASTIES du Nord	304 – 581
<hr/>	
SUI	589 – 618
<hr/>	
TANG	618 – 907
<hr/>	
CINQ DYNASTIES (nord)	907 – 960
DIX ROYAUMES (sud)	902 – 979
<hr/>	
SONG DU NORD	960 – 1127
SONG DU SUD	1127 – 1279
<hr/>	
YUAN	1279 – 1368
<hr/>	
MING	1368 – 1644
<hr/>	
QING	1644 – 1911
<hr/>	
REPUBLIQUE de CHINE	1912 – 1949
<hr/>	
REPUBLIQUE POPULAIRE DE CHINE	1949

Introduction

Épigraphe

À l'ombre des dieux assoupis, une symphonie de chants et d'instruments inonde épisodiquement la tranquillité des lieux. Les chorégraphies parfois très ordinaires au cœur des temples taoïstes attisent curiosités et réflexions à l'heure des plaintes sur « l'anthropocène ». Avec force, une vision de ces refuges cachés dans un environnement naturel malmené véhicule l'image d'une culture asiatique, chinoise et taoïste où l'homme tend à s'accorder avec l'ensemble du monde vivant.

Problématique : le taoïsme et l'écologie

Face aux récents périls écologiques s'accroît l'idée de regarder les religions orientales comme des échappatoires spirituelles et philosophiques aux maux de nos sociétés ultra-modernisées. Pour certains, les pensées de l'Asie antique sembleraient être une voie encore envisageable afin de rétablir un monde idyllique, plus harmonieux, un monde d'équilibre se rapprochant sur certains aspects du mythe de « l'Âge d'or » que Roger Caillois décrivait ainsi :

L'homme regarde avec nostalgie vers un monde où il ne fallait que tendre la main pour cueillir des fruits savoureux et toujours mûrs, où des récoltes complaisantes s'enrangeaient sans labour, sans semailles, et sans moisson, qui ne connaissait pas la dure nécessité du travail, où les désirs étaient réalisés sitôt conçus sans qu'ils se trouvassent mutilés, réduits, anéantis par quelque impossibilité matérielle ou quelque prohibition sociale. L'Âge d'Or, l'enfance du monde comme l'enfance de l'homme, répond à cette conception d'un paradis terrestre où tout est donné d'abord et au sortir duquel il a fallu gagner son pain à la sueur de son front. ¹

On retrouve en Chine des discours semblables évoquant des périodes mythiques et idéales. Les questionnements philosophiques chinois, notamment au IV^e et III^e siècles avant notre ère, ont produit l'idée d'une harmonie à reconstruire entre les activités humaines (politique, agricole, économique ou culturelle) et l'ordre cosmique en appuyant leurs argumentations sur l'idée qu'il a existé un âge antérieur dépourvu de tous maux, sans problèmes sociétaux ni catastrophes naturelles. Depuis le début du vingt-et-unième siècle, diverses pensées de la Chine ancienne sont évoquées comme une voie aux antipodes de la détérioration accélérée de notre environnement. Malgré tout, au-delà des interprétations très schématiques qui découlent ainsi du foisonnant contenu de la pensée chinoise, comment celle-ci s'est-elle réellement positionnée par rapport aux actions humaines perçues comme néfastes vis-à-vis de la faune et de la flore ?

Les courants philosophiques des Royaumes Combattants ne sont en rien analogues les uns aux autres, et ont apporté chacun des visions complémentaires concernant la position idéalisée de l'être humain au sein de l'ordre cosmique. Par

¹ Roger Caillois, *L'homme et le sacré*, Paris, Éditions Gallimard, 1950, p. 139.

exemple, les premiers penseurs rattachés ultérieurement à la tradition confucéenne concentrent leur attention sur la manière d'offrir la meilleure des éducations possibles dans le but d'améliorer l'homme et, à travers lui, de renforcer la structure sociale de son temps. Ils s'attachent d'abord à se transformer eux-mêmes en « homme de bien » (*junzi* 君子) avant d'accomplir des rituels ou gouverner un pays. Ils ont établi des pratiques morales, dans lesquelles le respect des rites (*li* 禮) s'effectue en adéquation avec les concepts de vertu d'humanité (*ren* 仁), de droiture (*yi* 義) et de piété filiale (*xiao* 孝)².

Les penseurs du Dao, quant à eux, ont émis une perspective plus difficilement réalisable au regard de la complexité de la vie de la cité. En effet, les premiers grands textes taoïstes (du *Laozi* et du *Zhuangzi*) se sont prononcés en faveur d'une vie active au plus près de l'environnement naturel. Il convient de se débarrasser de son artificialité humaine (*wuwei* 無為, souvent traduit par « non-agir ») et de se tourner vers une frugalité à la fois personnelle et communautaire. *Wuwei* désigne un refus d'adopter les artifices sociétaux inventés et imposés par les autres courants de pensée (les rites, la soumission hiérarchique, etc.) en conservant, au travers du principe de spontanéité, ce qui est fondamental en l'homme et pour les hommes. Tandis que les confucéens se réfèrent à l'âge d'or de leurs ancêtres fondateurs et idéalisent les vertus morales de ces derniers, les taoïstes considèrent le Dao 道, l'élan naturel de l'ordre cosmique, comme la vérité suprême vers laquelle il faut tendre.

Portée par les deux principaux écrits attribués à Laozi et Zhuangzi (IVe – IIIe siècles av. n. è.), la genèse de la pensée taoïste est, pour ainsi dire, une philosophie du naturel, plutôt qu'une philosophie de la nature. Chez le premier, dans le livre de Laozi, l'homme doit se retourner vers l'élan créateur à l'origine de la vie (le Dao 道), la Voie ô combien mystérieuse, la source qui engendre tout ce qui existe (*wu* 物) :

² Sur ces notions, voir l'ouvrage d'Anne Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, Paris, Édition du Seuil, 1997, p. 61-93.

有物混成，先天地生。寂兮寥兮，獨立不改，周行而不殆，可以為天下母。[...]
人法地，地法天，天法道，道法自然。³

Tout existant (wu 物) est formé à partir du chaos
Qui précède l'apparition du ciel et de la terre
Silencieuse et sans forme
Seule est-elle et elle ne change pas
Elle n'est jamais en péril et tourne continûment
Elle, la mère de l'univers.
[...]
L'homme se règle sur la terre
La terre sur le ciel
Le ciel sur la Voie
La Voie sur le spontané.
(Laozi, *Daodejing*, Chap. 25 ; Trad. C. Despeux⁴)

Chez le second, dans le livre éponyme de Zhuangzi, ses éloges descriptifs et poétiques se tournent vers un âge d'or du fruste et d'absence d'artificialité. L'image qu'incarnent ses récits est celle de l'homme brut (sans artifices) vivant spontanément dans la nature, bien avant que les saints fondateurs confucéens ne la pervertissent :

故至德之世，其行填填，其視顛顛。當是時也，山无蹊隧，澤无舟梁；萬物羣生，連屬其鄉；禽獸成羣，草木遂長。是故禽獸可係羈而游，鳥鵲之巢可攀援而闕。夫至德之世，同與禽獸居，族與萬物並，惡乎知君子小人哉！同乎无知，其德不離；同乎无欲，是謂素樸；素樸而民性得矣。⁵

Aussi, lorsque régnait la perfection des premiers âges, les hommes avaient le pas lent et le regard posé. En ces temps-là, nuls sentiers ne balafraient les montagnes ; ni barques ni ponts n'encombraient les cours d'eau. Les êtres proliféraient et se trouvaient partout chez eux. Les animaux pullulaient, les plantes prospéraient, on pouvait chevaucher les bêtes sauvages et regarder dans les nids des pies, en courbant les branches. Dans ces temps idylliques où régnait la perfection, les hommes vivaient mêlés aux animaux, ils faisaient

³ Laozi *Daodejing zhu jiaoshi* 老子道德經注校釋, Édition de Lou Yulie 樓宇烈, Pékin, Zhonghua shuju, 2008, p. 62-64.

⁴ Catherine Despeux, *Lao-tseu, le guide de l'insondable*, Paris, Éditions Entrelacs, 2010, p. 163-164.

⁵ *Zhuangzi jishi* 莊子集釋, édition de Wang Xiaoyu 王孝魚, Pékin, Zhonghua shuju, 1985, p. 334-336.

une seule et même famille avec tous les êtres de la création : comment la distinction entre homme de bien et homme de peu aurait-elle pu avoir cours ? Les hommes, en une communauté étroitement soudée, communiaient dans l'ignorance. Tous, également dépourvus de désirs, étaient candides et rustiques comme un matériau brut. Rustiques, leur naturel pouvait s'épanouir.

(*Zhuangzi*, chap. 9 ; trad. Jean Levi⁶)

L'idée d'une spontanéité humaine en accord avec la nature (la faune et la flore) dans les deux extraits cités ci-dessus a fait couler beaucoup d'encre. Avant d'aborder plus précisément la composition de cette thèse, il convient de dire quelques mots sur cet engouement universitaire. À l'aune des publications scientifiques sur le thème de l'écologie dans les discours religieux pendant la décennie 1990-2000, on mesure à quel point l'hymne à la nature qui sous-tend la spontanéité taoïste a fortement intéressé une partie du monde académique. Entre autres, le Centre des études religieuses de l'université Harvard (Cambridge, États-Unis) a publié une série d'ouvrages co-édités sur le thème de l'écologie dans les religions : *Buddhism and Ecology* (1998), *Christianity and Ecology* (2000), *Confucianism and Ecology* (1998), *Hinduism and Ecology* (2000), *Daoism and Ecology* (2001), *Islam and Ecology* (2003)...

L'édition d'un ouvrage sur la pensée écologique dans le taoïsme, *Daoism and Ecology : Ways within a Cosmic Landscape* (« Taoïsme et écologie : Les Voies au cœur d'un paysage cosmique », édité en 2001), a réuni pour la première fois plusieurs sinologues spécialisés en études taoïstes. L'ouvrage se positionne pour la prise en compte d'une « tradition » éthique et écologique taoïste face aux crises environnementales actuelles. Bien que quarante-six livres et articles sur le thème de l'écologie dans le taoïsme aient été publiés avant la parution de cet ouvrage (selon sa propre bibliographie)⁷, celui-ci témoigne d'un intérêt toujours vif pour ce sujet. À travers l'articulation d'idées issues de la Chine ancienne d'une part et de notions politiques et philosophiques occidentales récentes (autour des problématiques écologiques) d'autre part, y transparait l'expression d'un positionnement politique et académique en faveur d'une prise de conscience écologique. Or, malgré toute la

⁶ Jean Levi, *Les œuvres de Maître Tchouang*, Paris, Édition de l'encyclopédie des Nuisances, 2010, p. 78.

⁷ Voir Norman Girardot, James Miller and Liu Xiaogan (dir.), *Daoism and Ecology, Way within a cosmic Landscape*, Cambridge, Center for study of world Religions, Harvard Divinity School, 2001, p. 417-428.

richesse des pensées taoïstes qui couvrent une large période allant du *Zhuangzi* (IV^e s. av. n. è.) à nos jours, est-il essentiel, voire pertinent, de les analyser via le prisme de l'écologie ?

De manière générale, le mot « écologie » a deux définitions distinctes :

- Une science ayant pour objet les relations des êtres vivants (animaux, végétaux, micro-organismes) entre eux et avec leur environnement.
- Un mouvement (politique) visant à un meilleur équilibre entre l'homme et son environnement naturel, et qui aspire aussi à la protection de celui-ci.⁸

Selon Kristofer Schipper, la construction de parallèles entre le taoïsme et l'écologie (études de l'écosystème ou mouvement écologique) prend le risque de s'appuyer sur un raisonnement « erroné »⁹. Cette remarque au sein même de l'ouvrage *Daoism and Ecology* n'empêche nullement ses auteurs d'assumer leur grille de lecture. L'objectif est d'apporter un éclairage sur les valeurs éthiques et environnementales taoïstes face aux crises de la déforestation, de la désertification des sols ainsi que de la pollution de l'eau et de l'air¹⁰. Il s'agit ainsi d'une entreprise intellectuelle s'incluant volontairement dans un plus large mouvement au sein duquel les « traditions religieuses » alimentent une réflexion éthique sur les comportements contemporains perçus comme matérialistes et destructeurs¹¹. Cet ouvrage vise à mettre en exergue les convergences entre l'écologie et le taoïsme dans la perspective de mettre en résonance le microcosme que constitue chaque individu avec le macrocosme de l'ordre politique et social et, au-delà, avec l'ordre cosmique¹².

⁸ Voir le dictionnaire Trésor de la Langue Française Informatisé sur le site : <https://www.cnrtl.fr/definition/%C3%A9cologie>, consulté le 16/10/2020.

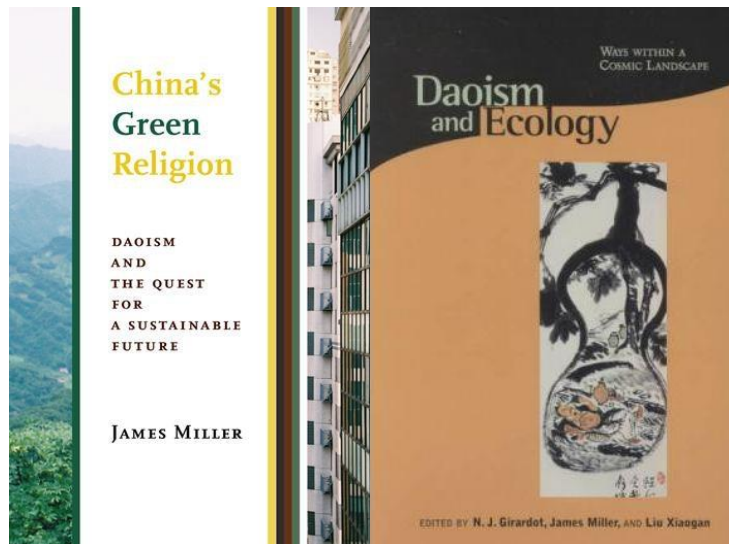
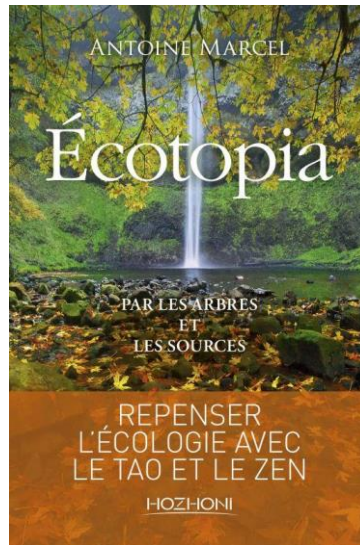
⁹ Kristofer Schipper, « Daoist Ecology : The Inner Transformation. A study of the Precepts of the Early Daoist Ecclesia », in *Daoism and Ecology*, p. 79-80.

¹⁰ Voir l'introduction de l'ouvrage *Daoism and Ecology*, p. XLII.

¹¹ Chen Xia, Peng Guoxiang, James Miller, « Hard-hearted' and 'soft-hearted' ecologies: A rereading of Confucian and Daoist classics », in J. Miller, DS Yu, P. van der Veer (dir.), *Religion and ecological sustainability in China*, London, New York, Routledge, 2014, p. 81-82.

¹² Voir l'avant-propos de *Daoism and Ecology*, p. XX.

Illustration 2 : Ouvrages sur l'écologie dans le taoïsme



La parution de cet ouvrage *Daoism and Ecology* constitue un jalon marquant du développement d'un champ d'études dit de la « pensée écologique taoïste »¹³, particulièrement en Chine. Depuis le début du XXI^e siècle l'ouvrage coécrit en 2010 par Chen Xia 陈霞, Chen Yun 陈云 et Chen Jie 陈杰: *Daojiao shengtai sixiang yanjiu* 道教生态思想研究 (*Études de la pensée écologique taoïste*) compte parmi les publications les plus représentatives de ce nouveau champ de recherche académique en Chine continentale qui connaît un foisonnement de publications. Celui-ci se distingue

¹³ Également mentionné comme « Les Études de l'écologie (naturelle) taoïste » (*Daojiao ziran shengtai xue* 道教自然生态学) ; Voir Chen Xia 陈霞, Chen Yun 陈云, Chen Jie 陈杰, *Daojiao shengtai sixiang yanjiu* 道教生态思想研究, Chengdu, Ba Shu shushe, 2010, p. 27.

par son argumentation exposée à maintes reprises, posant les fondements de ce qui devrait être une philosophie dite écologique et taoïste (selon les pensées de Laozi et de Zhuangzi)¹⁴. Le Dao étant spontané, il est à l'origine de la transformation des êtres. La majorité du contenu se résume en un appel à nos sociétés contemporaines à repenser la notion et le besoin de spontané. Ici, le discours sur « une meilleure éthique pour un meilleur avenir » s'appuie sur l'idée de relations harmonieuses entre toutes les existences (*wu*). Respecter la vie, le spontané et l'autonomie de chaque être existant semblent ainsi devoir constituer les bases d'une éthique taoïste perçue comme nécessaire dans le contexte actuel de crise écologique¹⁵.

En dépit de ces hautes ambitions, le livre *Daojiao shengtai sixiang yanjiu* s'apparente davantage à un catalogue de grands thèmes juxtaposés : « éco-taoïsme et alchimie intérieure » (*neidan* 内丹), « éco-taoïsme et médecine chinoise » (*yixue* 醫學), « taoïsme et éco-féminisme », « Les sites éco-taoïstes : les grottes-ciel et les terres-bénies » (*dongtian fudi* 洞天福地), « éco-taoïsme et temples » (*gongguan* 宫觀), « l'écologie dans les rituels taoïstes » (*zhaijiao* 齋醮), « l'écologie dans la musique taoïste » ainsi que « l'écologie dans les randonnées des immortels » (*xianyou* 仙游). Tout comme *Daoism and Ecology*, cet ouvrage tente de souligner la dimension et la portée universelles des enseignements fondamentaux du taoïsme en les comparant, sous de multiples prismes, aux « pensées occidentales »¹⁶. La différence entre ces deux ouvrages réside cependant dans la finalité de leurs recherches. Les chapitres du *Daojiao shengtai sixiang yanjiu* s'appuient sur l'écologie politique et la philosophie occidentale pour, au final, définir (en poussant tous azimuts les analyses) une histoire d'une pensée écologique typiquement chinoise. Dans ce procédé discursif, les bases théoriques

¹⁴ « Daojiao shengtai zhexue daolun 道教生态哲学导论 », *Daojiao shengtai sixiang yanjiu*, p. 59.

¹⁵ *Daojiao shengtai sixiang yanjiu*, p. 80-91 ; voir également Chen Xia, « Dangjin de wenben, gudai de wenti : daojiao yu shengtai yanjiu ji fangfa lun fansi 当今的问题，古代的文本——道教与生态研究及方法论反思 », *Daojiao xuekan* 道教学刊, Pékin, Shehui kexue wenxian chubanshe, 2018, p. 273-280.

¹⁶ À titre d'exemple, l'argumentation absconse dans le chapitre sur l'éco-féminisme taoïste justifie une relation entre le taoïsme, l'écologie et le féminisme, car le Dao est « la mère de tous les êtres » (voir la citation du *Daodejing* ci-dessus). À cela s'ajoute le concept de la souplesse (*rou* 柔) chez Laozi et Zhuangzi qui y incarnerait un éloge à la féminité. Une argumentation qui semble quelque peu hors contexte par rapport aux luttes féministes issues de nos sociétés contemporaines ; « Dangjin de wenben », p. 226-244.

avancées par Lynn White¹⁷ et Arne Naess¹⁸ (constituant la genèse de l'écologie politique des années 1960-1990) sont intégrées aux contextes de la Chine ancienne, sans souci d'anachronisme.

Ces méthodes et leurs conclusions font fortement écho à la rhétorique « écologique » du Parti Communiste Chinois (PCC) qui, depuis 2007, s'articule autour de la promotion du concept de civilisation écologique (*shengtai wenming* 生態文明). Par exemple, les interprétations des textes des Zhou 周 et des Han 漢 identifiant des préoccupations prétendument écologiques fleurissent depuis une dizaine d'années dans le but de promouvoir la tradition plurimillénaire de la pensée écologique *made in China*¹⁹. Pour autant jusqu'ici, les discours tant des milieux politiques qu'académiques (principalement concernant l'étude de la philosophie et des religions chinoises) ne s'intéressent aucunement à l'histoire des pollutions en Chine et au rôle qu'ont pu y tenir les institutions religieuses ou certaines de leurs pratiques²⁰.

À l'instar du *Daoism and Ecology* et du *Daojiao shengtai sixiang yanjiu*, nombre d'écrivains, religieux ou universitaires affirment que le taoïsme est dès sa genèse une religion écologique. Cette reconstruction idyllique est tout à fait séduisante, mais elle omet toutefois plusieurs points cruciaux :

Premièrement, comme pour le terme d'écologie dans les langues occidentales, en chinois, le néologisme *shengtai* 生態 entretient une confusion entre sa définition originelle — désignant l'état des organismes vivants et leur relation interdépendante avec leur milieu naturel (la science de l'écologie est nommée *shengtaixue* 生態學) —

¹⁷ Lynn White, « The Historical Roots of Our Ecologic Crisis », *Science*, vol. 155, 1967, p. 1203-1207.

¹⁸ Arne Naess, *Ecology, community and lifestyle*, Cambridge, Cambridge University, 1989.

¹⁹ Les articles de Coraline Goron, et de Gwennaël Gaffric et Jean-Yves Heurtebise soulignent les limites des discours académiques principalement au service des intérêts politiques du gouvernement chinois tout en ne permettant qu'insuffisamment de transformer en profondeur les problèmes environnementaux de la société chinoise. Coraline Goron, « Civilisation écologique et limites politiques du concept chinois de développement durable », *Perspectives chinoises*, vol. 4, 2018, p. 41-55 ; Gwennaël Gaffric et Jean-Yves Heurtebise, « L'écologie, Confucius et la démocratie : Critique de la rhétorique chinoise de "civilisation écologique" », *Presses de Sciences Po « Écologie & politique »*, vol. 47, 2013, p. 51-61.

²⁰ À l'image de l'histoire environnementale, la question de l'histoire des pollutions en Chine est présente dans des disciplines scientifiques plus focalisées sur l'étude des époques modernes.

et une autre définition, plus en vogue, signifiant la cohabitation harmonieuse de l'homme avec la nature²¹. Cette seconde définition de *shengtai* est une version sinisée de l'écologie qui évacue la critique politique et sociale, à l'origine du mouvement écologique, pour ne conserver que son idéal²². C'est avec cet usage du terme *shengtai* que la production scientifique, principalement en Chine, édulcore les textes de la Chine ancienne dont les textes taoïstes, au profit d'une réécriture de l'histoire chinoise afin d'y faire apparaître des précurseurs de tous bords d'une pensée tournée vers l'harmonie avec la nature.

Deuxièmement, aucune mention n'est faite des sentiments de peur et de crainte vis-à-vis de la nature qui sont décrits dans certains textes taoïstes. Nous pourrions nous interroger sur la raison qui pousse les taoïstes à confectionner des talismans servant à les protéger des bêtes sauvages (principalement les fauves et les animaux venimeux)²³, si leur conception des montagnes et des forêts n'étaient à ce point celles de lieux paradisiaques (à l'image des récits de Zhuangzi). En réalité, il y a peu de recherches autour de la manière dont les discours taoïstes du haut Moyen Âge perçoivent

²¹ *Hanyu da cidian* 漢語大詞典, Shanghai, Hanyu da cidian chubanshe, 1990, *juan* 7, p. 11115.

²² « La Civilisation écologique a ainsi été associée à la notion d'«harmonie entre l'homme et la nature» (*tian ren heyi* 天人合一), empruntée au répertoire confucéen, à un moment où Hu Jintao réhabilitait opportunément le concept de «société harmonieuse» (*hexie shehui* 和諧社會) pour délégitimer les mouvements sociaux dont l'impact grandissait (par exemple, le ministre Zhou Shengxian en 2009). D'autres concepts traditionnels ayant trait aux relations entre la nature et la société, comme les concepts taoïstes d'«inaction» (*wuwei* 無爲) et de «sanctuaires naturels» (*dongtian fudi* 洞天福地), plus éco-centrés, n'ont jamais bénéficié d'un espace discursif équivalent (*Dongtian Fudi yu shengtai huanbao* 洞天福地与生态环保 ; discours prononcé lors du 4ème Atelier international sur les enseignements taoïstes organisé par la Fondation pour la conservation de la biodiversité et le développement écologique de Chine le 21 mars 2017, <http://www.cbcdgdf.org/NewsShow/4856/1760.html>) » ; Goron, « Civilisation écologique », p. 44-45.

²³ Les sources taoïstes mentionnent abondamment la menace des bêtes venimeuses (*dushou* 毒獸) et des fauves — ces derniers apparaissent souvent sous les termes « les tigres et les loups » (*hu lang* 虎狼). Dans les sources des Six Dynasties, cela est évoqué par Ge Hong 葛洪 (283-343) dans le *Baopuzi neipian* 抱朴子內篇 où celui-ci décrit les protections à avoir, sceaux et talismans, afin de pénétrer les montagnes ; *Baopuzi neipian xiao shi* 抱朴子內篇校釋, édition de Wang Ming 王明, Pékin, Zhonghua shuju, 1996, *juan* 17, p 302. Voir également Catherine Despeux, « Talismans and Diagrams in Daoism Handbook », dans Livia Kohn (dir.), *Daoism Handbook*, Leiden, Brill, 2000, p. 503 et 525.

l'environnement naturel au travers de ses aspects menaçants ou négatifs. Les allégories hagiographiques des immortels abordent pourtant le sujet des peurs de la nature chez les taoïstes puisque les immortels incarnent des êtres supérieurs capables, contrairement aux humains ordinaires, de côtoyer, sans risques, les dangers du monde sauvage.

Troisièmement, est absente de la réflexion sur le taoïsme une question fondamentale liée au contexte historique. De manière concrète, les taoïstes peuvent-ils être considérés comme des administrateurs protecteurs la faune et de la flore, entretenant des rapports harmonieux avec celles-ci dans la gestion de leurs terres ? En dépit du manque de matériaux à notre disposition concernant les interactions des institutions religieuses taoïstes avec la faune et la flore sous les Six Dynasties (III^e – VI^e siècles de notre ère)²⁴, l'insuffisance de sources n'empêche nullement Kristofer Schipper de se prononcer pour l'existence d'une écologie taoïste, qu'il qualifie « d'autre et dissemblable » des mouvements écologiques occidentaux²⁵. Selon lui, « l'écologie taoïste » se retrouve dans des mesures concrètes prises par ses premières institutions religieuses en vue de protéger l'environnement²⁶.

Si l'on surmonte les difficultés posées par les questionnements autour des reconstitutions anachroniques (mentionnées précédemment) afin de trouver un terme parfaitement équivalent à la notion d'écologie dans le taoïsme, les matériaux scripturaires utilisés par Kristofer Schipper sont, quant à eux, des plus intéressants. Ce qu'il désigne comme mesures concrètes fait principalement référence à un texte révélé s'intitulant les *Cent quatre-vingts préceptes du Seigneur Lao* (*Laojun bai bashi jie* 老君百八十戒). Ce texte, écrit à la fin des Six Dynasties selon l'auteur de cette thèse²⁷, instaure des règles respectueuses des êtres vivants, des biens et de l'environnement naturel. Les interdictions semblent au premier abord plus radicales qu'un simple

²⁴ L'église des Maîtres Célestes (Tianshi Dao 天師道) également nommée « l'Unité Orthodoxe » (Zhengyi 正一), le Courant de la Haute-Pureté (Shangqing 上清) et la tradition du Joyau Sacré (Lingbao 靈寶) forment les trois premières grandes organisations religieuses taoïstes à l'époque des Six Dynasties.

²⁵ Kristofer Schipper, *La religion de la Chine : la tradition vivante*, Paris, Fayard, 2008, p. 163.

²⁶ Schipper, *La religion de la Chine*, p. 161.

²⁷ Kristofer Schipper se positionne pour une date antérieure, vers la fin du II^e siècle ou au début du III^e siècle.

discours de protection de la nature, car elles interdisent de blesser, de tuer ou de détruire tous êtres et toutes choses. Par exemple, il y est interdit de blesser les esclaves en les marquant au fer rouge ou de frapper les animaux domestiques. Il ne faut pas non plus détruire les forêts, abattre les arbres ou contaminer l'eau. Plus encore, il faut éviter de détruire ou d'abîmer la nourriture, les objets et la monnaie, « peu importe leur valeur ». L'adepte à travers ces mesures ne doit aucunement être l'artisan d'une quelconque action néfaste.

Ma recherche doctorale a débuté en reprenant la question des préceptes taoïstes avancée par Kristofer Schipper. Une attention particulière est portée sur l'utilisation fréquente de la formulation « *Bude wang* 不得妄 » (« ne pas faire quelque chose de manière irréfléchie ou inappropriée ») présente dans les *Cent quatre-vingts préceptes du Seigneur Lao* :

第十八戒者，不得妄伐樹木。²⁸

18^e précepte : Il ne faut pas abattre les arbres de manière irréfléchie.

第九十七戒者，不得妄上樹探巢破卵。²⁹

97^e précepte : Il ne faut pas monter de manière inappropriée sur les arbres pour y rechercher les nids et endommager les œufs.

L'obligation de ne pas faire quelque chose de manière inappropriée ou irréfléchie apparaît dans quinze préceptes différents (environ 8 % des Cent quatre-vingts préceptes). Six d'entre eux sous-entendent des tabous liés à la détérioration de l'environnement³⁰, deux autres préceptes requièrent de prendre ses distances avec les rites confucéens de bienséance (*li* 禮)³¹ et les sept derniers sont associés au respect des personnes, des animaux et des biens³². Plus généralement, l'usage de la formulation *Bude wang* dans le *Canon Taoïste* est présent dans deux sortes d'interdictions

²⁸ *Taishang Laojun jinglü* 太上老君經律, DZ 786, 5a.

²⁹ *Taishang Laojun jinglü*, DZ 786, 8a.

³⁰ Dans les préceptes numéro 18, 19, 47, 97, 121 et 134 selon la numérotation des préceptes dans la version du *Taishang Laojun jinglü*, « *Textes canoniques et règles du très haut seigneur Lao* », édité à la fin des Six Dynasties (VI^e siècles). Voir *Zhengtong Daozang* 正統道藏, DZ 562, 2a-20b ; et *Zhonghua Daozang* 中華道藏, Pékin, Huaxia chubanshe, 2003, tome 8, p. 581-586.

³¹ Préceptes n° 122 et 156.

³² Préceptes n° 5, 6, 17, 23, 103, 122 et 129.

comportementales. La première regroupe les préceptes de mouvement : le fait de « prêter attention à ses actions » (*bude wang dong* 不得妄動) et la seconde concerne les actions verbales : il faut « prêter attention à ses paroles » (*bude wang yan* 不得妄言). Le point de départ et le cœur de cette thèse est ainsi le questionnement autour des significations de cette formulation employée dans un grand nombre d'interdictions comportementales vis-à-vis de la faune, de la flore et de certains espaces naturels (plaines, forêts de montagnes et étangs).

Une partie de ma recherche s'attache à dresser un inventaire des discours et des pratiques antérieures aux *Cent quatre-vingts préceptes du Seigneur Lao* ayant pu influencer ces derniers ou influencer certaines formulations ambiguës telles que « *bude wang* ». Le fil conducteur de cet inventaire part de la problématique suivante : Y-a-t-il des interdits antérieurs et similaires aux préceptes taoïstes auxquels la formulation *bude wang* peut se rapporter ?

Le commentaire de Pei Songzhi 裴松之 (372-451) à la *Monographie des Trois Royaumes* (*Sanguo zhi* 三國志)³³ fournit une première piste de réflexion. Dans son propos, celui-ci considère que le chef religieux nommé Zhang Lu 張魯 (?-216 ?) et sa communauté des Maîtres Célestes ont appliqué les « Ordonnances mensuelles » :

五斗米師 [...] 又依月令，春夏禁殺，又禁酒³⁴.

Les maîtres des cinq boisseaux de riz³⁵ [...] se conforment également aux Ordonnances mensuelles (*Yueling* 月令), à l'interdiction de tuer (*jin sha* 禁殺) pendant les saisons printanières et estivales ainsi qu'à l'interdiction de consommer de l'alcool (*jin jiu* 禁酒).³⁶

³³ L'ouvrage est une chronique historique allant de la fin du IIe siècle à la seconde moitié du IIIe siècle de notre ère. Il appartient aux histoires officielles des dynasties chinoises. La *Monographie des Trois Royaumes* fut initialement rédigée par Chen Shou 陳壽 (233-297) à l'époque de la dynastie des Jin 晉 (265-420). Cependant seule la version commentée de Pei Songzhi, composée pendant la dynastie Liu-Song 劉宋 (420-479) nous est parvenue.

³⁴ *Sanguo zhi* 三國志, Pékin, Zhonghua shuju, 1964, p. 264.

³⁵ Qualificatif qui désigne de manière péjorative le courant des Maîtres célestes.

³⁶ Ma traduction.

Pei Songzhi pense percevoir l'influence des Ordonnances mensuelles (« Yueling 月令 ») dans les interdits des Maîtres Célestes. Cette dénomination « Yueling » fait référence au chapitre des « Ordonnances mensuelles » du *Livre des rites (Liji 禮記)*³⁷. Cet ouvrage est devenu à partir du I^{er} siècle de notre ère la référence officielle des ordonnances et des interdictions calendaires (*shiling* 時令 et *shijin* 時禁). Cependant, sous la plume de Pei Songzhi, la mention *yueling* peut également désigner les ordonnances calendaires de manière plus générale, plutôt qu'un texte en particulier. Le plus probable est que Pei Songzhi ne différencie guère l'écrit des Ordonnances mensuelles avec le système commun des interdictions calendaires employées avant la période des Six Dynasties. Malgré sa lecture très confucéenne, partisane et, d'après Terry Kleeman, malintentionnée à l'égard des données historiques concernant Zhang Lu et les Maîtres Célestes (à la fin du II^e s. et au début du III^e s.)³⁸, cette citation représente une de mes premières approches pour comparer les interdictions calendaires avec les préceptes taoïstes. J'ai ensuite repris mes questionnements comparatifs en établissant un inventaire des interdits relatifs à la destruction de la faune et de la flore à partir de textes normatifs allant des Royaumes Combattants jusqu'à la fin des Han.

État de la recherche : les interdits des Han et les préceptes des Six Dynasties

Au regard des travaux scientifiques antérieurs, ma démarche d'établir cet inventaire n'est pas nouvelle. L'établissement d'une chronologie des discours concernant les parcs impériaux, les lois, les interdits et les préceptes bouddhiques et taoïstes des Royaumes Combattants jusqu'aux Tang a déjà été entamée dans les années 1960 par Edward H. Schafer (1913-1991) dans deux articles : « The Conservation of Nature under the T'ang Dynasty »³⁹ et « Hunting Parks and Animal Enclosures in

³⁷ *Liji 禮記*, Pékin, Zhonghua shuju, 1989.

³⁸ Terry F. Kleeman, *Celestial Masters: History and Ritual in Early Daoist Communities*, Cambridge, London, Harvard University Asia Center, Harvard-Yenching Institute Monograph Series 102, 2016, p. 23-27.

³⁹ Edward H. Schafer, « The Conservation of Nature under the T'ang Dynasty », *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, vol. 5, n° 3, 1962, p. 279-308.

Ancient China »⁴⁰. Pionnier dans l'étude de la Chine médiévale, Edward Schafer est aussi un précurseur des recherches sur le thème de la conservation de la nature dans la Chine ancienne : ses deux articles parus en 1962 et 1968 paraissent à l'aube de l'émergence d'une conscience politique tournée vers l'écologie et précèdent la nouvelle discipline de l'histoire environnementale qui débute aux États-Unis pendant la décennie 1970⁴¹. Il s'intéresse aux contextes historiques des Tang dans lesquels s'ancrent des démarches de conservation de la nature, et il étudie en parallèle les influences des textes et des pratiques issus des époques antérieures. Il réussit de cette manière à identifier les principales difficultés thématiques que sont la morale (confucéenne, bouddhique et taoïste), le monopole des ressources économiques et l'esthétisme des paysages en rapport avec l'accès retreint ou prohibé pour les gens du commun à des lieux spécifiques tels que les réserves impériales, les parcs de chasse, les sanctuaires (temples et tombeaux) et les lieux de villégiature. Il souligne également l'influence du « Yueling » sur la façon dont les Tang instaurent leurs pratiques de conservation de la nature et appliquent une relative protection de la faune au printemps, pendant la période de reproduction.

Après Edward Schafer, un nombre croissant d'historiens porte leurs recherches sur l'analyse du « Yueling » et, plus généralement, des ordonnances et des interdits mensuels sous les Han. Le début du XXI^e siècle — en parallèle à la multiplication des discours sur une pensée chinoise écologique cités précédemment — voit la publication de plusieurs travaux scientifiques sur ces questions d'interdits et de rapport entre les hommes et leur environnement naturel. Un de ces historiens est Charles Sanft. Celui-ci approfondit la recherche d'Edward Schafer relative à la conservation, principalement de la faune dans les lois des Qin et des Han et dans les écrits des ordonnances mensuelles⁴². Grâce à son article « Edict of Monthly Ordinances for the four Seasons in Fifty Articles from 5 C.E: Introduction to the Wall Inscription Discovered at

⁴⁰ Edward H. Schafer, « Hunting Parks and Animal Enclosures in Ancient China », *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, vol. 11, n° 3, 1968, p. 318-343.

⁴¹ Au sujet de la genèse de l'histoire environnementale, voir Jean-Baptiste Fressoz, Frédéric Graber, Fabien Locher et Grégory Quenet, *Introduction à l'histoire environnementale*, Paris, La découverte, 2014.

⁴² Charles Sanft, « Environmental and Law in Early Imperial China (Third Century BCE – First Century CE) : Qin and Han Statutes Concerning Natural Resources », *Environmental History*, vol. 15, n° 4, 2010, p. 701-721.

Xuanquanzhi, with Annotated Translation »⁴³ analysant l'Édit des Ordonnances mensuelles et saisonnières en cinquante articles (*Zhaoshu sishi Yueling wushi tiao* 詔書四時月令五十條) datant de la fin des Han antérieurs et découvert sur une inscription murale à Xuanquan 懸泉 au Gansu⁴⁴, Charles Sanft démontre que les discours théoriques sur les ordonnances mensuelles, dont le « Yueling », décrivent des réglementations qui ont pu être appliquées dans un contexte politique particulier où Wang Mang échafaude son ascension jusqu'au trône. En comparant le contexte historique dans lequel cet édit fut promulgué avec les écrits d'ordonnances mensuelles, il relève l'applicabilité et les limites d'une conservation de la faune et la flore pendant la dynastie des Han antérieurs.

À la même période (2009-2010), Liu Tseng-Kuei publie un article dans l'ouvrage collectif *Early Chinese Religion, Part one : Shang through Han (1250 BC-220 AD)*⁴⁵ dans lequel il démontre que les discours sur les ordonnances et les interdits mensuels constituent une véritable « tradition érudite » qui a pour but d'expliquer comment maintenir une situation favorable dans l'interaction des hommes avec le divin, mais également dans les rapports politiques, culturels et sociétaux pendant la période des Royaumes Combattants, des Qin et des Han. Le travail de Liu Tseng-Kuei est complété par celui de Roel Sterckx sur la façon dont le pouvoir étatique à ces époques utilise les ordonnances et les interdits pour contrôler l'économie culturelle⁴⁶.

⁴³ Charles Sanft, « Edict of Monthly Ordinances for the four Seasons in Fifty Articles from 5 C.E: Introduction to the Wall Inscription Discovered at Xuanquanzhi, with Annotated Translation », *Early China*, vol. 39, 2008-2009, p. 125-208.

⁴⁴ Gansu sheng wenwu kaogu yanjiusuo 甘肅省文物考古研究所, « Gansu Dunhuang Handai Xuanquan yizhi fajue jianbao 甘肅敦煌漢代懸泉遺址發掘簡報 », *Wenwu* 文物, vol. 5, 2000, p. 4-20.

⁴⁵ Liu Tseng-Kuei, « Taboos : an aspect of belief in the Qin and Han », in John Lagerwey and Marc Kalinowski (dir.), *Early Chinese Religion, Part one: Shang through Han (1250 BC - 220 AD)*, Leiden, Boston, Brill, 2009, p. 881-948.

⁴⁶ Roel Sterckx, « The economics of religion in Warring States and early imperial China », in *Early Chinese Religion, Part one*, p. 839-880 ; Roel Sterckx, *Food, Sacrifice, and Sagehood in Early China*, New York, Cambridge University Press, 2011 ; Roel Sterckx, « Animal to Edible : The Ritualization of Animals in Early China », in Roel Sterckx, Martina Siebert and Dagmar Schäfer (dir.), *Animals through Chinese History: Earliest Times to 1911*, New York, Cambridge University Press, 2019, p. 46-63.

Roel Sterckx décrit une économie sacrificielle active au quotidien et qui participe à la promulgation de réglementations sociales ainsi qu'aux échanges de ressources matérielles considérées comme des biens culturels (combustible ou objets en bois, animaux sacrificiels...) ⁴⁷. Il dépeint un système administratif complexe spécifiquement dédié aux cultes et aux sacrifices, sans toutefois constater une division nette entre les tâches rituelles et les autres activités (agriculture, élevage, bûcheronnage, etc.)⁴⁸. Grâce aux études de Roel Sterckx, nous savons que la gestion des productions destinées à un usage culturel était une des raisons majeures conduisant à la promulgation d'ordonnances (*ling*) et d'interdits (*jin*). Ces derniers permirent en outre l'instauration d'un système de taxation, en biens matériels ou en travaux forcés, mis en œuvre par les fonctionnaires⁴⁹. Les rites sacrificiels ont ainsi joué un rôle essentiel dans la codification d'une structure sociale⁵⁰ où les interdits servent à restreindre l'accès à certains territoires (les parcs) et à taxer l'ensemble des produits sacrificiels⁵¹.

Quant à l'analyse des discours religieux où Edward Schafer voyait un lien entre le « Yueling » et l'interdiction de mise à mort des animaux dans les préceptes bouddhiques et taoïstes datant des Six Dynasties, cette question a été abordée par un grand nombre d'études depuis la fin du XIX^e siècle. Une des premières études sur ce sujet est celle de Jan J. M. De Groot réalisée en 1892 ⁵², soit soixante-dix ans avant les publications d'Edward Schafer, dans laquelle il s'interroge sur l'acte méritoire de sauver les animaux dans un des premiers codes de discipline mahayaniste, le *Sutra du filet de Brahma* (*Fanwang jing* 梵網經, T. 1484). Jan De Groot distingue une double règle : l'exigence à la fois de ne pas attenter à la vie des animaux mais en outre d'en prendre soin⁵³. Cet acte de miséricorde n'est pas dépourvu de bénéfices puisqu'en nourrissant ou en délivrant les animaux au lieu de les tuer, on obtient en retour soit des

⁴⁷ Sterckx, *Food, Sacrifice, and Sagehood in Early China*, p. 123-124.

⁴⁸ Sterckx, *Food, Sacrifice, and Sagehood in Early China*, p. 137. Sterckx, « The economics of religion in Warring States and early imperial China », p. 861 et p. 867-871.

⁴⁹ Sterckx, « The economics of religion in Warring States and early imperial China », p. 861.

⁵⁰ Sterckx, « The economics of religion in Warring States and early imperial China », p. 841 ; Sterckx, *Food, Sacrifice, and Sagehood in Early China*, p. 122-166.

⁵¹ Sterckx, *Food, Sacrifice, and Sagehood in Early China*, p. 149.

⁵² Jan Jacob Maria De Groot, « Miséricorde envers les animaux dans le Bouddhisme chinois », *T'oung Pao*, vol. 3, n° 5, 1892, p. 466-489.

⁵³ De Groot, « Miséricorde envers les animaux », p. 470.

richesses matérielles, soit une guérison miraculeuse ou encore une aide divine face au danger⁵⁴.

Par la suite, et notamment au début des années 2000, des historiens se sont davantage intéressés au végétarisme en Chine en mettant en évidence la connexion du thème de la mise à mort des animaux avec l'interdiction de consommer de la chair animale⁵⁵. Parmi eux, Valérie Lavoix décrit l'engouement pour le végétarisme ainsi que les intenses débats à la fin des Six dynasties dans les royaumes du Sud entre les partisans d'un végétarisme strict (sans aucune consommation d'aliments carnés et pour l'arrêt de la mise à mort des animaux) et les partisans d'un végétarisme plus modéré⁵⁶. Plus récemment, certains bouddhologues ont mené des études sur la genèse des interdictions de consommer de la viande et d'attenter à la vie animale en remontant jusqu'aux discours des Han qu'ils analysent et comparent avec les premiers codes de préceptes bouddhiques⁵⁷. Du côté des études taoïstes, Vincent Goossaert dans son ouvrage *L'interdit du bœuf en Chine*⁵⁸ dédie une première partie à la description de l'édification de discours et de pratiques autour de l'interdiction d'offrir des sacrifices sanglants et de l'interdiction de mettre à mort les animaux, mettant celles-ci en lien avec l'essor du végétarisme pendant le premier millénaire⁵⁹.

Pour autant, si la question de la préservation de la vie dans les interdits et les préceptes est largement documentée et commentée, la présente thèse s'attache davantage à mettre en parallèle les deux relations distinctes qu'entretiennent les hommes d'une part avec la flore et certains espaces naturels, et d'autre part avec la

⁵⁴ De Groot, « Miséricorde envers les animaux », p. 473-477.

⁵⁵ Françoise Wang-Toutain, « Pas de boissons alcoolisées, pas de viande : une particularité du bouddhisme chinois vue à travers les manuscrits de Dunhuang », *Cahiers d'Extrême-Asie*, vol. 11, 1999, p. 91-128.

⁵⁶ Valérie Lavoix, « La contribution des laïcs au végétarisme: croisades et polémiques en Chine du Sud autour de l'an 500 », dans Catherine Despeux (dir.), *Bouddhisme et lettrés dans la Chine médiévale*, Louvain, Peeters (Bibliothèque de l'INALCO – CEC), 2002, p. 103-143.

⁵⁷ Eric Greene, « A Reassessment of the Early History of Chinese Buddhist Vegetarianism », *Asia Major*, vol. 29, 2016, p. 1-43 ; Ann Heirman, « How to Deal with Dangerous and Annoying Animals: A Vinaya Perspective », *Religion*, 2019,10 (2), p. 1-18.

⁵⁸ Vincent Goossaert, *L'interdit du bœuf en Chine : agriculture, éthique et sacrifice*, Paris, Collège de France, Institut des hautes études chinoises, 2005.

⁵⁹ Vincent Goossaert, *L'interdit du bœuf en Chine*, p. 9-112.

faune. Tout l'intérêt de cette recherche, conjuguant histoire religieuse et histoire environnementale, est qu'elle contextualise la chronologie des discours autour de textes normatifs permettant d'entrevoir une évolution des idées opposées à la destruction des plantes et des animaux depuis l'Antiquité tardive jusqu'au haut Moyen Âge chinois.

Par ailleurs, au même titre qu'Ann Heirman alerte sur la façon de présenter les règles de discipline vinayanistes, les *Cent quatre-vingts préceptes du Seigneur Lao* et les discours normatifs antérieurs évoqués dans mon inventaire ne peuvent pas simplement s'interpréter comme les reflets directs d'une réalité historique (ce genre de procédé interprétatif constitue justement l'origine d'une mutation des discours vers un paradigme écologique) :

Therefore, although the *vinaya* texts might not always express what monastics and lay people actually did or even believed—so one must be careful not to interpret them as direct reflections of historical reality—they do provide valuable information on practices that were at least imaginable and possibly familiar to their readers.⁶⁰

Un inventaire des discours normatifs : entre réglementations et compilations

Les *Cent quatre-vingts préceptes du Seigneur Lao* s'inscrivent dans un procédé, à la fois séculaire et évolutif, de codification-compilation des pratiques. Si ce texte préfigure un nouveau type de discours normatif qui est celui des préceptes taoïstes, ses interdits ne témoignent pas uniquement de l'influence sémantique des discours antérieurs et concurrents (y compris le bouddhisme). Ils sont aussi modifiés de façon à convenir à la morale taoïste de la fin des Six Dynasties. Cette thèse montre l'existence d'un procédé commun à l'ensemble des textes normatifs, qui, les uns après les autres, s'appuient sur des sources antérieures dans le but de recenser leurs propres interdictions relatives à la faune, à la flore et à certains espaces naturels. En remontant vers l'origine de ce procédé prescriptif, nous arrivons aux IV^e – III^e siècles avant notre ère avec la première grande réflexion organisationnelle sur les périodes d'activités collectives. Celle-ci est principalement tournée vers l'agriculture. Par conséquent au début du III^e siècle avant notre ère, on voit apparaître chez Xunzi 荀子 les premiers termes liés aux

⁶⁰ Ann Heirman, « How to Deal with Dangerous and Annoying Animals: A Vinaya Perspective », p. 2.

pratiques interdites tels que « les méthodes royales » (*wang zhe zhi fa* 王者之法), « les réglementations des saints-souverains » (*sheng zhu zhi* 聖主之制) et « les périodes d'interdictions » (*shijin* 時禁)⁶¹; puis à sa suite, se forme progressivement un champ lexical commun aux différents discours sur les interdits, et dans lequel nous retrouvons les termes suivant :

- Les interdits calendaires (*shijin*) ; ils apparaissent au cœur des discours du « Youguan 幼官 » et du « Qichen qizhu 七臣七主 » dans le *Guanzi* 管子⁶² ainsi que dans les notes administratives de Pochengzi 破城子⁶³.
- Les interdits journaliers (*rijin* 日禁), dans le *Livre des jours* de Kongjiapo⁶⁴.
- Les réglementations saisonnières (*zheng* 政) dans le « Sishi 四時 » du *Guanzi*.
- Les ordonnances saisonnières ou mensuelles (*shiling* et *yueling* 月令) dans le « Wuxing 五行 » et le « Qingzhong ji 輕重己 » du *Guanzi*, le « Shi'er ji 十二紀 » du *Lüshi chunqiu*⁶⁵, le « Shize xun 時則訓 » du *Huainanzi*⁶⁶, le « Yueling 月令 » du *Liji*, le *Zhaoshu sishi Yueling wushi tiao*⁶⁷, le *Simin yueling* 四民月令⁶⁸ ou encore le *Qimin yaoshu* 齊民要術⁶⁹.
- Les réglementations calendaires (*zhengling* 政令) dans le *Zhouli* 周禮⁷⁰.

⁶¹ *Xunzi jijie* 荀子集解, édition de Wang Xianqian 王先謙, Pékin, Zhonghua shuju, 1988.

⁶² *Guanzi jiaozhu* 管子校注, édition de Li Xiangfeng 黎翔凤, Pékin, Zhonghua shuju, 2004.

⁶³ *Juyan xinjian—Jiaqu houguan* 居延新簡——甲渠候官, Pékin, Zhonghua shuju, 1994.

⁶⁴ *Suizhou Kongjiapo Han mu jiandu* 隨州孔家坡漢墓簡牘, Pékin, Wenwu chubanshe, 2006, p. 129.

⁶⁵ *Lüshi chunqiu* 呂氏春秋, édition de Lu Jiu 陆玖, Pékin, Zhonghua shuju, tome 1, 2011.

⁶⁶ Liu An 劉安, *Huainanzi* 淮南子, Taibei, Zhongguo zixue mingzhu jicheng bianyin jijin hui, 1977 ; *Huainanzi* 淮南子, édition de Chen Guangzhong 陈广忠, Pékin, Zhonghua shuju, 2012.

⁶⁷ *Gansu sheng wenwu kaogu yanjiusuo* 甘肅省文物考古研究所, « Gansu Dunhuang Handai Xuanquan yizhi fajue jianbao 甘肅敦煌漢代懸泉遺址發掘簡報 », *Wenwu* 文物, vol. 5, 2000, p. 4-20.

⁶⁸ *Simin yueling jiaozhu* 四民月令校注, Cui Shi 崔寔, édition de Shi Shenghan 石聲漢, Pékin, Zhonghua shuju, 1965.

⁶⁹ *Qimin yaoshu jiaoshi* 齊民要術校釋, Jia Sixie 賈思勰, édition de Miao Qiyu 繆啟愉, Pékin, Nongye chubanshe, 1982.

⁷⁰ *Zhouli zhu shu* 周禮注疏, Zheng Xuan, édition de Peng Lin 彭林, Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 2010.

- Les lois (*lü* 律) dans les *Lois sur les activités paysannes* de Shuihudi 睡虎地⁷¹ et de Zhangjiashan 張家山⁷² et dans la *Loi des parcs interdits* (*jinyuan lü* 禁苑律)⁷³.
- Les instructions secrètes (*jue* 訣) dans le *Taiping jing* 太平經⁷⁴.
- Les préceptes (*jielü* 戒律) dans les *Cent quatre-vingts préceptes du Seigneur Lao*.

Ces discours normatifs sur les pratiques évoluent substantiellement en fonction des sources et des contextes historiques. Ils sont mis en forme par des méthodes de copie, de compilation et parfois d'imitation réciproques. L'existence de cette méthode est évidente à la veille de l'unification des royaumes chinois. Elle est présente dans les textes du III^e siècle avant notre ère qui sont marqués par la codification d'interdits calendaires et territoriaux. Avec l'ouvrage du *Guanzi* (dont les textes datent pour certains des Royaumes Combattants et pour d'autres des Han antérieurs) différentes versions d'interdits saisonniers s'insèrent dans la création d'un calendrier cosmogonique où la pensée corrélatrice s'unit à l'ordre politique. Au même moment, dans le *Lüshi chunqiu*, ouvrage plus ambitieux, des interdits similaires apparaissent au sein d'un calendrier mensuel et non pas saisonnier ; ce dernier a pour objectif de légitimer l'ordre impérial encore en gestation par la concordance de la gouvernance royale avec l'ordre cosmique et l'ordre liturgique. Pour autant, ces mêmes interdits n'alimentent pas seulement les spéculations du *Guanzi* et du *Lüshi chunqiu* puisqu'on les retrouve également dans certains textes juridiques. Dans les *Lois sur les activités paysannes* (*tianlü* 田律) du code des « *Dix-huit lois du royaume de Qin* » (*Qinlü shiba zhong* 秦律十八種) retrouvé à Shuihudi, ainsi que, non loin de là, dans la *Loi des parcs*

⁷¹ *Shuihudi Qin mu zhujian* 睡虎地秦墓竹簡, Pékin, Wenwu chubanshe, 1990.

⁷² *Zhangjiashan Han mu zhujian (247 hao mu)* 張家山漢墓竹簡 (二四七號墓), Pékin, Wenwu chubanshe, 2006.

⁷³ *Longgang Qin jian* 龍崗秦簡, Pékin, Zhonghua shuju, 2001.

⁷⁴ *Taiping jing hejiao* 太平經合校, édition de Wang Ming 王明, Pékin, Zhonghua shuju, tome xia 下, 2014.

interdits (*jinyuan li* 禁苑律) de Longgang, des interdits similaires sous-entendent une répartition territoriale inégalitaire au profit de la cour.

Les textes postérieurs vont par la suite s'appuyer sur ces trois formats (calendriers cosmogoniques ou cosmo-liturgiques et lois territoriales et calendaires). Les plus connus sont les copies, légèrement modifiées, du calendrier cosmo-liturgique des « Douze almanachs » (*Lüshi chunqiu*). Elles forment ce que j'appelle la tradition des ordonnances mensuelles et se rapportent à différentes périodes, et aussi à des contextes qui sont fréquemment alimentés par un appétit pour le pouvoir politique. La première copie, celle des « Réglementations calendaires » (« Shize xun ») du *Huainanzi* sert les ambitions du prince Liu An en quête du trône impérial. Ensuite, la copie des « Ordonnances mensuelles » (« Yueling ») du I^{er} siècle avant notre ère intègre tardivement l'orthodoxie confucéenne et les ouvrages du *Liji* et du *Yi Zhoushu* 逸周書⁷⁵. Cependant le texte le plus emblématique de cette méthode de recopiage est l'édit promulgué par l'impératrice douairière Wang Zhengjun 王政君 qui, avec son neveu Wang Mang 王莽, fomentent un coup d'État. Leur *Édit des Ordonnances mensuelles et saisonnières en cinquante articles* qui vise à rétablir, sous leur gouvernance, l'ordre cosmique face aux catastrophes naturelles, recense exclusivement les ordonnances et les interdits mensuels relatifs à l'agriculture, incluant la faune et la flore, auxquels ils ajoutent des limitations saisonnières.

⁷⁵ *Yizhoushu huijiao jizhu* 逸周書匯校集注, édition de Huang Huaixin 黃懷信, Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 2007.

Plan de thèse : première partie

Le plan chronologique de cette thèse se compose de deux grandes parties : la première se concentre sur l'inventaire des interdictions calendaires et culturelles ; et la seconde porte spécifiquement sur les textes et les préceptes taoïstes des Six Dynasties. Cette première partie en trois chapitres se propose de répertorier et d'analyser les interdits concernant la destruction de la faune et de la flore dans les textes normatifs allant du IV^e siècle avant notre ère jusqu'au II^e siècle de notre ère. Ainsi l'approche privilégiée se veut critique de l'idée d'une écologie taoïste qu'elle tente de déconstruire en contextualisant les discours anciens sur la nature, la faune et la flore. L'objectif de cet inventaire est de démontrer le processus hétérogène d'édification à partir de sources diverses (textes, croyances, etc.) des préceptes des *Cent quatre-vingts préceptes du Seigneur Lao* en usage dans la société de leur époque. Ce travail vise à replacer les premiers préceptes taoïstes au sein du cadre plus général dans lequel ils s'inscrivent, mêlant interdits dictés par des motifs d'ordre culturels et d'autres relevant de la bonne gestion des terres au rythme des saisons (ensemencements, récoltes, abattage du bois, etc.). Ce travail de contextualisation permettra parallèlement d'étudier comment les interdits calendaires liés aux activités humaines en fonction du rythme quotidien, mensuel ou saisonnier s'articulent autour de considérations économiques, politiques et religieuses de différentes époques (Royaumes Combattants, Qin, Han antérieurs, dynastie Xin et Han postérieurs) et leur influence considérable sur les préceptes taoïstes.

Il s'agit dans cette première partie de comprendre dans quels contextes historiques les interdictions calendaires relatives à la faune et à la flore ont pu être évoquées. Nous verrons à travers la traduction de diverses sources : textes philosophiques, codes de lois, manuscrits sur lattes de bambou récemment excavés et traités d'agriculture, que ces sources décrivent principalement l'idée d'un ordre universel protégé par les ordonnances et les interdictions ; idée faisant écho aux propos de Roger Caillois ci-suit :

« La société, la nature sont censées reposer sur le maintien d'un ordre universel, protégé par de multiples interdits qui assurent l'intégrité des institutions, la régularité des phénomènes. Tout ce qui paraît garantir leur santé ; leur stabilité est regardée comme saint, tout ce qui semble la compromettre comme sacrilège. »⁷⁶

⁷⁶ Caillois, *L'homme et le sacré*, p. 171.

Par le biais de cet inventaire au premier chapitre, nous verrons que ces divers textes normatifs découlent de l'idée issue des Royaumes Combattants selon laquelle les activités humaines d'exploitation des ressources (*cai* 材) du Ciel et de la Terre doivent être conduites lors de « périodes appropriées » (*yishi* 以時) en conformité avec l'ordre cosmique. Dans le cas contraire, ces activités peuvent déclencher des catastrophes naturelles dérégulant le rythme de la nature. L'interdiction de détruire la faune et la flore dans les interdits calendaires se révèle être liée au cycle de croissance de la nature pendant les saisons printanières et estivales. En ces périodes de renouvellement de la vie, il est interdit de porter atteinte au cycle des naissances (fœtus et nouveau-nés) ainsi qu'au développement des végétaux. À l'inverse, aux saisons automnales et hivernales (cycle de décroissance), chasse, pêche et abattage du bois sont autorisés selon les ordonnances.

Les interdits inventoriés ici en lien avec le cycle de croissance de la nature ne sont pas dépourvus d'une certaine crainte d'endurer la colère du Ciel en cas de violation du rythme naturel, cette peur jouant également un rôle politique très important. L'organisation saisonnière des activités humaines, dont fait partie la gestion administrative des territoires et de ses ressources, reflète, selon les textes, une gouvernance modèle en conformité avec la cosmologie corrélatrice et l'astrologie calendaire⁷⁷. La communauté ne se soumettant pas à l'ordre cosmique en n'appliquant pas ces règles de gouvernance prend le risque de s'exposer aux catastrophes naturelles (tremblements de terre, inondations, invasions d'insectes...).

Le but de cet inventaire est de replacer les discours d'interdictions calendaires au sein de la scène politique en poussant l'analyse au-delà des sources les plus connues : le chapitre des « Douze almanachs » (« Shi'er ji 十二紀 ») dans le *Lüshi chunqiu* 呂氏春秋 (*Annales des printemps et automnes de Lü Buwei*, seconde moitié du III^e siècle avant notre ère), le traité des « Règlements calendaires » (« Shize xun ») du *Huainanzi* 淮南子 — collection de divers traités de Liu An 劉安 (179-122 av. n. è.), prince du

⁷⁷ « L'astrologie calendaire se compose de trois éléments : une hémérologie sexagésimale qui constitue son mode d'expression, une cosmographie modulaire qui en est le support instrumental et la doctrine des Cinq Agents qui en est le cadre interprétatif. » Marc Kalinowski, « Astrologie calendaire et calcul de position dans la Chine ancienne. Les mutations de l'hémérologie sexagésimale entre le IV^e et le II^e siècle avant notre ère », *Extrême-Orient, Extrême-Occident*, vol. 18, 1996, p. 72.

Huainan (actuelle région de l'Anhui) — et le chapitre des « Ordonnances mensuelles » (« Yueling 月令 ») dans le *Liji* 禮記 (I^{er} siècle avant n. è. – I^{er} siècle de n. è.).

Cette analyse s'appuie en particulier sur les travaux de deux chercheurs qui ont permis d'éclaircir plusieurs zones d'ombres sur l'histoire des interdits relatifs à la faune et à la flore, au moment où se multiplient les interférences idéologiques et les anachronismes dans la littérature scientifique. Le premier chercheur, Wang Zijin 王子今, s'intéresse principalement aux questions de déforestation, d'émigration de la faune et d'appauvrissement de la flore en Chine du Nord⁷⁸. Il a démontré qu'il existe pendant la dynastie des Han, en parallèle des ordonnances et des interdictions calendaires, un processus de détérioration de la faune et de la flore inhérent aux activités humaines et saisonnières. Bien que les arguments avancés par Wang Zijin peuvent être sujets à débat, notamment concernant l'utilisation de sources textuelles plus tardives de l'époque Tang, voire postérieures à celle-ci, son analyse se démarque par sa manière d'aborder concurremment les destructions environnementales et les discours politiques et hémérologiques.

Le second chercheur est Charles Sanft (dont les travaux ont déjà été mentionnés plus haut). Celui-ci s'interroge sur la conservation de la nature évoquée par divers écrits de réglementations mensuelles dont il juge l'efficacité faible⁷⁹. En s'inspirant de son article « Edict of Monthly Ordinances for the four Seasons in Fifty Articles from 5 C.E », cette thèse tend, entre autres, à montrer comment les discours politiques se sont appuyés sur les ordonnances et les interdictions calendaires pour légitimer un changement de gouvernance en guise de solution pour faire face à des catastrophes environnementales interprétées comme étant le fruit d'un dérèglement de l'ordre cosmique — dans le cas présent de cette inscription murale, permettant de fomenter l'accession de Wang Mang au trône impérial.

Ensuite, nous verrons, au chapitre deux puis au chapitre quatre, de quelle manière l'émergence progressive d'interprétations messianiques issues des discours calendaires et annonciatrices d'une révolution cosmique au début de notre ère est à l'origine des

⁷⁸ Wang Zijin 王子今, *Qin Han shiqi shengtai huanjing yanjiu* 秦汉时期生态环境研究, Pékin, Peking daxue chubanshe, 2007.

⁷⁹ Charles Sanft, « Environmental and Law in Early Imperial China », p. 701-721.

légendes et du *Texte révélé de la Grande Paix* (*Taiping jing* 太平經), à laquelle la révélation des *Cent quatre-vingts préceptes du Seigneur Lao* est associée.

Hormis l'évolution des discours entremêlant cosmologies, desseins politiques et croyances autour des réglementations calendaires des Royaumes Combattants jusqu'au Han postérieurs, l'enjeu de cette recherche est aussi de différencier, dans le troisième chapitre, les méthodes d'application de ces interdictions selon le type de document dont elles émanent (politique, administratif, etc.). En regardant plus spécifiquement l'interdit d'abattre des arbres, il s'agira de mettre en évidence les pratiques disparates qui en découlent, qu'elles soient soit religieuses — protégeant une divinité spécifique (l'arbre symbolisant le dieu du Sol) ou un environnement végétal lors de rituels (rituel de la pluie) — soit qu'elles s'articulent autour de circuits économiques produisant des matières premières (telles que le bois) selon un calendrier mensuel ou saisonnier.

Le cœur de cette recherche s'intéresse à l'usage des réglementations calendaires en rapport avec l'exploitation des ressources. L'étude des interdits calendaires dans les sources administratives et les traités d'agriculture révèle comment l'interdit d'abattre du bois est fortement lié à des pratiques et des savoirs empiriques : en effet, la production qualitative des ressources prend en compte la saisonnalité des matériaux. L'interdiction d'abattre les arbres a pour fondement de laisser les végétaux se développer les deux premières saisons de l'année (période de croissance), avant de pouvoir couper du bois d'œuvre au moment où les parasites (insectes xylophages) sont inactifs avec l'arrivée du froid, aux saisons automnales et hivernales.

Dans un second temps, nous verrons que dans certains cas, les interdits servent aussi à la surveillance administrative des territoires boisés, montagneux ou aquatiques avec pour dessein de contrôler ses ressources animales et végétales. Parmi ces territoires, les parcs interdits (*jinyuan* 禁苑) sont représentatifs de ces lieux où l'administration impériale exerce des monopoles sur les ressources, en y appliquant des restrictions calendaires. Un intérêt particulier sera porté à la *Loi des parcs interdits* (*jinyuan lü* 禁苑律)⁸⁰ attestant au III^e siècle avant notre ère de l'existence de ces vastes lieux surveillés à l'aide des réglementations calendaires. La fin de ce chapitre sera consacrée

⁸⁰ *Longgang Qin jian* 龍崗秦簡, Pékin, Zhonghua shuju, 2001 ; et Liu Xinfang 刘信芳, *Yunmeng Longgang Qin jian* 云梦龙岗秦簡, Pékin, Kexue chubanshe, 1997.

à la description de l'immense « Parc de la forêt suprême » (Shanglin yuan 上林苑) situé au sud de la capitale des Han antérieurs, de façon à mettre en relief l'imbrication des interdits calendaires avec les interdits territoriaux.

Deuxième partie

De manière à déconstruire l'amalgame visant à percevoir une connotation écologique dans les discours taoïstes des Six Dynasties, la deuxième partie de cette thèse se concentre sur une analyse comparative du texte des *Cent quatre-vingts préceptes du Seigneur Lao* en trois actes :

- Une étude des légendes sur l'origine des textes révélés du *Taiping jing* (chapitre 4).
- Une recherche sur son contexte historique, son format et son contenu en analysant ses versions et ses variantes (chapitre 5 et annexes 2 et 3).
- Une comparaison de ses préceptes relatifs à la destruction de la faune, de la flore et de certains espaces naturels avec les interdits de l'inventaire de la première partie ainsi que certains préceptes du *Prātimokṣa* bouddhique (au chapitre 6).

Il s'agira de démontrer que le procédé logique derrière ces préceptes taoïstes est celui d'une compilation de pratiques réglementaires propre au contexte des IV^e — V^e siècles de notre ère. En continuité par rapport aux textes de la première partie, elle constitue néanmoins une évolution avec l'absorption de certaines règles monastiques bouddhiques nouvellement venues.

Nous allons voir que la nature complexe du texte des *Cent quatre-vingts préceptes du Seigneur Lao* est celle d'un palimpseste du V^e siècle incorporant de nombreux éléments d'horizons divers, qu'il faudra décomposer puis analyser, strate après strate. La première strate, étudiée dans le quatrième chapitre, correspond à l'histoire de ses origines. Selon sa préface, ces préceptes seraient une annexe du *Taiping jing*, texte révélé par Laozi divinisé à un récipiendaire du nom de Yu Ji 于吉 (ou Gan Ji 干吉). Pour autant, il existe différentes révélations d'écrits dits de la Grande Paix (*taiping*) où l'on retrouve la même caractéristique : un enseignement est révélé par un personnage

providentiel à un récipiendaire mythique, qui va transmettre cette révélation à son disciple.

Les *Cent quatre-vingts préceptes du Seigneur Lao* sont affiliés à plusieurs révélations du *Taiping jing* dans lesquelles le récipiendaire Yu Ji ou Gan Ji est originaire soit de Donghai 東海, soit de Beihai 北海 ou soit de Langye 琅邪 — cette dernière localité est selon les légendes aussi le lieu de la révélation. Cependant, les premières sources à mentionner Yu Ji au début du IV^e siècle sont antérieures aux légendes taoïstes et le décrivent comme un « Maître des techniques ésotériques » dont l'existence s'achève de manière tragique au nord du Zhejiang actuel en 200 de notre ère. De ces légendes racontant sa rencontre fatale avec le général Sun Ce 孫策 (175-200) — que le fantôme de Yu Ji tuera quelques jours plus tard —, il est probable qu'initialement le mythe originel de Yu Ji provienne d'un culte local lui étant adressé au cours du III^e siècle dans cette région de l'est de la Chine. Puis, avec l'arrivée du mouvement des Maîtres Célestes dans la région, ce personnage mythique aurait évolué en immortel taoïste en prenant le titre de Gan jun 干君 et en devenant le récipiendaire du *Taiping jing*. Cette analyse va permettre de dater du IV^e au VI^e siècle la rédaction des légendes sur la révélation du *Taiping jing* transmis par Laojun. Tandis que le contenu de ces mêmes légendes va progressivement faire remonter la date de la révélation à des époques de plus en plus lointaines : la première version de la révélation du *Taiping jing* obtenu par Yu Ji se passe au II^e siècle de notre ère et la dernière au VIII^e siècle avant notre ère.

Dans la version des *Cent quatre-vingts préceptes du Seigneur Lao* du *Taishang Laojun jinglü* 太上老君經律 (DZ 786) éditée à la fin des Six Dynasties (VI^e siècles)⁸¹, le texte est constitué d'une préface reprenant deux des légendes de la révélation du *Taiping jing* (à deux périodes distinctes) et d'une liste de préceptes. D'après la structure de ce texte (correspondant à une deuxième strate d'analyse), sa construction s'apparente à une retranscription de préceptes destinés à être psalmodier (*songjie* 誦戒). Or la psalmodie des préceptes taoïstes est une pratique qui arrive au même moment que les

⁸¹ Il existe deux variantes à cette version : une dans le *Yunji qiqian* 雲笈七籤 (DZ 1032) éditée en 1029 et l'autre dans le Manuscrit de Dunhuang P. 4731 (avec seulement la préface du texte) du début des Tang (VII^e siècle). Une autre version du texte apparaît au VIII^e siècle dans le corpus du *Yaoxiu keyi jielü chao* 要修科儀戒律鈔 (DZ 463).

diverses formes de récitations de la liturgie bouddhique au cours des IV^e et V^e siècles. Il y a également des similitudes entre les deux religions dans le contenu même des préceptes (troisième strate) puisqu'au moins un tiers de ceux-ci ont des thèmes analogues avec la discipline bouddhique hinayaniste (*Prātimokṣa*). Par ailleurs, les *Cent quatre-vingts préceptes du Seigneur Lao*, en tant que palimpseste de règles morales, convergent en partie avec la discipline monastique bouddhique, dans sa configuration pratique (psalmodie de préceptes) et dans ses thèmes. Ce cinquième chapitre est ainsi consacré à l'étude de ce texte révélant les spécificités d'une discipline communautaire taoïste pendant une période allant du IV^e au V^e siècle.

Enfin, le sixième chapitre illustre la dernière couche d'analyse des préceptes et met en évidence la question de la sauvegarde du vivant (les animaux), de la flore et de certains espaces naturels. Le travail en amont (des cinq chapitres précédents) permet d'illustrer comment ces préceptes s'appuient sur les textes antérieurs de réglementations calendaires pour créer leurs propres interdictions. Dans celles-ci, il y est proscrit de tuer et maltraiter les animaux (thème proche de la compassion envers les animaux dans le bouddhisme) et de détruire la nature végétale selon des thématiques prenant en compte le type de milieu (étang, sol, arbre, forêt...) et la nature de l'acte destructeur (abattage des arbres, incendie des forêts, excavation des sols, détournement des cours d'eau, assèchement des étangs, et.). Nous verrons qu'*in fine*, l'introduction dans ces préceptes de l'adverbe *bude wang* (« ne pas faire quelque chose de manière irréfléchie ou inappropriée ») évoque la possibilité de détruire la flore dans des proportions indéterminées tant que cela correspond à des besoins appropriés (non explicités), a contrario de l'idée qu'il s'agit là d'une proto-notion écologique.

Ayant pour objectif d'éclairer, par l'étude d'un corpus de textes doctrinaux déjà connu par ailleurs, mais rarement abordé sous cet angle, l'origine des préceptes taoïstes interdisant de porter atteinte à la faune et à la flore, j'ai fait le choix de ne pas approfondir la question de l'histoire des éditions et des commentaires des sources abordées.

Première Partie

**L'inventaire des interdictions
relatives à la faune et la flore**

Chapitre 1

Les interdits au rythme de la nature

Cette première partie s'intéresse aux multiples versions calendaires et syncrétiques des ordonnances politiques, cultuelles et agraires qui ont pu circuler du troisième siècle jusqu'à la fin du premier siècle avant notre ère — date à laquelle le chapitre des « Douze almanachs » du *Lüshi chunqiu* 呂氏春秋 a été légèrement modifié et renommé par des lettrés confucéens : en « Ordonnances mensuelles » (*Yueling* 月令), puis inséré au sein du *Liji*. Les « Ordonnances mensuelles » sont même devenues, peu après et au sein du gouvernement impérial, la version de référence de cette vaste tradition discursive d'ordonnances et d'interdits calendaires. Mais avant que ne triomphent les confucéens et leur version, il est important de souligner qu'au cours des III^e et II^e siècles avant notre ère a eu lieu une production massive de calendriers associés à la cosmologie corrélatrice et aux réglementations calendaires.

Le premier sous-chapitre (1.1) aborde la question de l'exploitation des ressources fauniques et végétales qui se développe en parallèle des connaissances botaniques à travers deux ouvrages : le *Erya* et le *Zhouli*⁸² dont l'apparition se situe entre la fin des Zhou (IV^e-III^e s. av. n. è.) et les Han antérieurs (II^e — I^{er} s. av. n. è.). Antérieurs à d'autres sources mentionnées par la suite, ces deux écrits montrent l'état des savoirs empiriques relatifs à la faune et la flore avec l'organisation saisonnière des activités paysannes entre le IV^e et I^{er} siècle avant notre ère. Dans ce contexte d'évolution des connaissances sur la nature, le second sous-chapitre (1.2) évoque l'élaboration d'un calendrier autour des activités saisonnières à travers plusieurs sources datant du VI^e

⁸² Voir les sous-chapitres consacrés à chacune de ces sources pour des informations plus détaillées sur leur datation.

siècle avant notre ère (*le Shijing* 詩經) puis du III^e siècle avant notre ère (le chapitre « Wangzhi » 王制 dans le *Liji* et le *Lüshi chunqiu* 呂氏春秋).

Un troisième sous-chapitre (1.3) propose ensuite de regarder l'évolution des discours de la fin de la période des Printemps et Automnes et du début des Royaumes Combattants (le *Lunyu* 論語 et le *Mozi* 墨子) jusqu'au terme de cette période (le *Mengzi* 孟子 au IV^e siècle av. n. è. puis le *Xunzi* 荀子 au début du III^e siècle av. n. è.) autour du concept de « période appropriée ». Utilisé par des visions politiques diverses, ce concept sert à justifier l'exploitation saisonnière des ressources animales et végétales. Enfin, influencés par le concept de « périodes convenables », les deux derniers sous-chapitres concernant les textes du *Guanzi* 管子 (1.4) et du *Lüshi chunqiu* 呂氏春秋 (1.5) traitent des réglementations calendaires pendant la seconde moitié du III^e siècle avant notre ère. À travers ces deux ouvrages, l'objectif est d'analyser certaines formes de gestion administrative des territoires et de ses ressources au service d'un calendrier « cosmo-liturgique » et d'une théorisation, à la veille de l'avènement du Premier Empire, d'un gouvernement centralisé garant de l'équilibre entre l'humanité et l'ordre cosmique.

Tableau 5 : Les principales sources utilisées au chapitre 1

N° du sous-chapitre	Titre	date
1.1	<i>Erya</i> 爾雅	Période des Royaumes Combattants ou des Han antérieurs
1.1	<i>Zhouli</i> 周禮	Han antérieurs
1.2	<i>Shijing</i> 詩經	Période des Zhou de l'Ouest
1.2	« <i>Wangzhi</i> 王制 » du <i>Liji</i> 禮記	III ^e — II ^e siècles avant notre ère
1.2	<i>Lüshi chunqiu</i> 呂氏春秋	Seconde moitié du III ^e siècle avant notre ère
1.3	<i>Lunyu</i> 論語	Période des Zhou de l'Est ou des Han antérieurs
1.3	<i>Mozi</i> 墨子	Période des Royaumes Combattants
1.3	<i>Mengzi</i> 孟子	Période des Royaumes Combattants
1.3	<i>Xunzi</i> 荀子	Période des Royaumes Combattants
1.4	<i>Guanzi</i> 管子	III ^e — I ^{er} siècles avant notre ère (selon les textes)
1.5	<i>Lüshi chunqiu</i> 呂氏春秋	Seconde moitié du III ^e siècle avant notre ère

1.1 : Contexte historique, savoir et maîtrise de la nature

1.1.1 Maîtrise de la nature et déforestation en Chine du Nord

En se développant du bassin de la Wei jusqu'aux plaines arborées des cours moyens et inférieurs du fleuve Jaune⁸³, la civilisation chinoise issue de plusieurs cultures du Néolithique se constitue autour d'un mode de vie sédentaire. À la suite des invasions des nomades septentrionaux au VIII^e siècle avant notre ère, le régime féodal des Zhou (XII^e - III^e siècle av. n. è.) décline au profit des maisons vassales. Tout en luttant contre les barbares, les anciens fiefs devenus des royaumes à part entière s'émancipent progressivement de l'autorité de la cour des Zhou. C'est le départ d'une course sanglante en vue d'obtenir l'hégémonie sur les royaumes voisins, tantôt alliés, tantôt rivaux. Dans ces rivalités entre les royaumes, s'amorcent une révolution administrative, agraire, philosophique ainsi que militaire.

L'expansion des terres cultivées devient ainsi un élément essentiel des réformes politiques. Dans la continuité du précédent millénaire, les peuplades chinoises s'installent durablement sur des nouveaux lieux débroussaillés ou déforestés, étendant à la fois les limites de leurs centres urbains (capitale, bourgs et villages), mais également des champs cultivables limitrophes et des zones de pâturages plus lointaines. Les besoins agricoles et l'élevage⁸⁴ sont au cœur du développement des communautés⁸⁵. Avec le passage de l'âge du bronze à l'âge du fer aux IV^e — III^e siècles avant notre ère (pendant la période des Royaumes Combattants), « se développe une agronomie savante (emploi d'engrais, distinction entre différents types de sol, attention portée à la date des labours et des semailles). L'assèchement des zones marécageuses et le drainage des terrains salés constituent un des aspects les plus importants de cette politique

⁸³ Au sujet de l'expansion de la dynastie des Zhou vers l'ouest, voir la description de la construction de l'espace politique au début de la dynastie dans Li Feng, *Landscape and Power in Early China, The Crisis and Fall of the Western Zhou, 1045–771 bc*, New York, Cambridge University Press, 2006, p. 1-27.

⁸⁴ Le terme de « six animaux domestiques » (*liuchu* 六畜) revient régulièrement parmi les sources textuelles traitées dans cette thèse. Les six animaux domestiques sont les porcins, les bovins, les ovins-caprins, les équidés, les canidés et les volailles.

⁸⁵ Michael Loewe and Edward L. Shaughnessy, *The Cambridge History of Ancient China From the Origins of Civilization to 221 BC*, New York, Cambridge University Press, 1999, p. 46-47.

délibérée de développement agricole [...] »⁸⁶. La question du rendement agricole pousse à la mise en valeur de nouvelles terres en vue de pratiquer une agriculture sèche avec jachère en Chine du Nord et une agriculture inondée en Chine du Sud (au sud du fleuve Bleu)⁸⁷. Suite à l'expansion des terres exploitées, de nouvelles circonscriptions administratives voient le jour. Ces dernières sont progressivement administrées par le gouvernement des royaumes au détriment des grandes familles permettant de cette manière l'enrichissement des États, notamment grâce aux taxes sur le rendement annuel des récoltes (*zushui* 租稅)⁸⁸ et l'essor des échanges commerciaux.

Dans sa thèse intitulée « L'homme et l'arbre dans la Chine antique : connaissance naturaliste et contexte social », Li Guoqiang considère que la disparition des steppes boisées et des forêts montagneuses est due à leur surexploitation en raison d'une forte demande en combustible pour la fabrication d'objets en bronze puis en fer, en bois de chauffage, en bois pour la construction d'imposantes infrastructures (palais, temples...) et la fabrication d'outils en bois (charrues, instruments de musique, meubles, etc.)⁸⁹. Il considère les reliefs de la Chine du Nord à l'époque du Néolithique comme étant relativement boisés et dont la limite de la forêt tempérée (située actuellement au niveau du fleuve Bleu) est positionnée trois degrés de latitude plus au nord⁹⁰. La région actuelle du Henan, au centre de la Plaine centrale, présente à cette époque « les caractéristiques d'une steppe marécageuse arborée »⁹¹, tandis que les terres situées entre le fleuve Jaune et le fleuve Bleu auraient eu un « biotope marécageux » analogue à l'actuel bassin du

⁸⁶ Jacques Gernet, *Le monde chinois : tome 1. De l'âge de bronze au Moyen-Âge, 2100 avant J.C. -10^e siècle après J.-C.*, Paris, Armand Colin, 2005, p. 96.

⁸⁷ Michel Cartier, « L'homme et l'animal dans l'agriculture chinoise ancienne et moderne », *Études rurales*, vol. 151-152, 1999, p. 180-183.

⁸⁸ Gernet, *Le monde chinois : tome 1*, p. 98.

⁸⁹ Li Guoqiang, « L'homme et l'arbre dans la Chine antique : connaissance naturaliste et contexte social », Thèse de doctorat, Muséum national d'histoire naturelle, 2005, p. 71.

⁹⁰ Li Guoqiang, « L'homme et l'arbre dans la Chine antique », annexe 1 (« Le changement du climat, de l'environnement entre 15.0~10.0ka B.P. et l'adaptation de l'homme »), p. 447 ; voir schéma A1-1 « Répartition végétale en Chine aux climats optimums et de nos jours », p. 461 ; et les cartes et les tableaux des forêts en Chine chez : Nicholas K. Menzies, « Forestry », in Joseph Needham (dir.), *Science and Civilisation in China, Volume 6, Biology and biological technology, Part 3, Agro-industries and forestry*, New York, Cambridge University press, 1996, p. 550-554.

⁹¹ Li Guoqiang, « L'homme et l'arbre dans la Chine antique », p. 448.

fleuve Bleu⁹². Certaines espèces animales telles que l'alligator de Chine ou l'éléphant auraient même vécu dans les plaines septentrionales proches de Pékin quand, pendant le Néolithique, la température était de trois degrés supérieure à celle d'aujourd'hui⁹³. En s'appuyant sur les recherches de Han Yousong 韓有松 et Zhang Peiyuan 張丕遠 sur les transformations climatiques et biologiques en Chine du Nord⁹⁴, Li Guoqiang dégage une première période allant de la fin du Néolithique jusqu'aux Shang qui, sous l'effet de l'énorme consommation de bois et de la croissance démographique, aurait amorcé l'épuisement des ressources naturelles ainsi que la détérioration des forêts de montagne et des steppes de la Plaine centrale. Par ailleurs, les nombreuses chasses royales seraient aussi la cause d'une réduction des populations animales, et de leur migration vers le Sud⁹⁵.

« Si les Shang durent déplacer cinq fois leur capitale, dans la première période de plus de deux cents ans, et se cantonnèrent toujours dans la plaine autour du fleuve Jaune à l'est et au nord du Henan, ce fut principalement à cause de l'épuisement des anciens milieux et de la quête de nouvelles ressources naturelles, surtout le cuivre et l'étain, ainsi que le bois nécessaire au bronze. Par conséquent, à chaque fois, une surexploitation des forêts était inévitable. [...] Nous ne pouvons pas estimer quelle quantité de bois était consommée pour la métallurgie de bronze, pour la préparation des mines et la fabrication de dizaines de milliers d'objets en bronze dans les ateliers échelonnés dans le bassin du fleuve Yangzi du Sichuan au Jiangxi. Ce qui est indubitable, c'est que cette surexploitation était grave : progressivement, les bois des steppes et les forêts des montagnes disparurent sous les propres yeux des Shang. »⁹⁶

⁹² Li Guoqiang, « L'homme et l'arbre dans la Chine antique », p. 451.

⁹³ Li Guoqiang, « L'homme et l'arbre dans la Chine antique », p. 456.

⁹⁴ Han Yousong 韓有松, « Huabei yanhai zhongquanxinshi gaowenqi yu gaohaimian » 華北沿海中全新世高溫期與高海面, dans Shi Yafeng 施雅風 (dir.), *Zhongguo quanxinshi danuanqi qihou yu huanjing* 中國全新世大暖期氣候與環境, Pékin, Haiyang chubanshe, 1992, p. 121-130. Zhang Peiyuan 張丕遠, « Qihou dai bianqian dui yesheng dongwu fenbu jixian de yingxiang » 氣候帶變遷對野生動物分佈界限的影響, dans Shi Yafeng (dir.), 1992, p. 192-196.

⁹⁵ Li Guoqiang, « L'homme et l'arbre dans la Chine antique », p. 60 et 70-71.

⁹⁶ Li Guoqiang, « L'homme et l'arbre dans la Chine antique », p. 71.

Sous les Zhou, la végétation forestière a, selon Li Guoqiang qui s'appuie sur les études de Wang Shihe 王世和 et Shi Nianhai 史念海⁹⁷, quasiment disparu du bassin du fleuve Wei, l'une des régions les plus densément peuplées à cette époque. En effet, l'essor de l'agriculture et les aménagements territoriaux ont accéléré le défrichement et la déforestation dans l'ensemble du bassin du fleuve Jaune⁹⁸. Ainsi, malgré le fait que l'arbre est capable de se renouveler par lui-même, les déforestations croissantes au temps des Shang et des Zhou auraient progressivement transformé le paysage naturel de la Chine du Nord.

Dans les débats sur les effets des bouleversements climatiques pendant la période du Néolithique (principalement les chutes de température et une diminution des précipitations) et leur influence sur la couverture végétale à l'échelle locale ou régionale en Chine du Nord, deux hypothèses scientifiques s'opposent sur la nature de la végétation : certains à l'instar de Li Guoqiang se prononcent pour l'existence d'une « abondante » couverture forestière dans la Plaine centrale avant le deuxième millénaire précédant notre ère, et d'autres affirment que la région était déjà au Néolithique recouverte de prairies (« de type steppe »)⁹⁹. Nicholas K. Menzies dans la partie « The changing landscape » de l'ouvrage *Science and Civilisation in China* minimise la transformation de la couverture sylvestre en Chine du Nord en raison des activités humaines (principalement du fait des productions agricoles)¹⁰⁰, et suggère qu'il n'est pas encore possible de définir si ces bouleversements sont le résultat de la déforestation ou de changements climatiques mondiaux¹⁰¹.

Pour Nicholas K. Menzies, si les preuves archéologiques démontrent l'utilisation de bois dans les sociétés néolithiques, il serait pour autant erroné de supposer qu'un environnement densément boisé était nécessaire pour disposer de bois de construction¹⁰². La végétation en Chine du Nord n'était peut-être pas « uniforme », les

⁹⁷ Wang Shihe 王世和, « Anban yizhi baofen fenxi », dans Zhou Kunshu 周昆叔 (dir.), *Huanjing kaogu yanjiu (di yi ji)* 環境考古研究 (第一輯), Pékin, Kexue chubanshe, 1991, p. 56-65 ; Shi Nianhai 史念海, *Heshan ji (erji)* 河山集 (二集), Pékin, Shanlian shudian, 1981, p. 244-245.

⁹⁸ Li Guoqiang, « L'homme et l'arbre dans la Chine antique », p. 159.

⁹⁹ Menzies, « Forestry », p. 555.

¹⁰⁰ Menzies, « Forestry », p. 555-565.

¹⁰¹ Menzies, « Forestry », p. 556.

¹⁰² Menzies, « Forestry », p. 557.

prairies de la Plaine centrale ont très bien pu être pauvres en milieu arboré et avoir des forêts principalement attenantes aux rives fluviales ou situées en altitude dans les montagnes avoisinantes¹⁰³. Malgré le climat « semi-aride » du nord de la Chine, la couverture végétale au sein de ces deux types d'environnements (rives et montagnes) aurait bénéficié d'un « stress hydrique » moins conséquent¹⁰⁴. Nicholas K. Menzies, en s'appuyant sur les travaux de Wen Huanran 文焕然, évalue l'impact de l'action humaine sur les changements de la couverture forestière pendant les deux millénaires de l'histoire impériale. Il distingue des périodes de destruction des forêts liées à des facteurs tels que les périodes de guerre et de rébellion, les migrations internes et les progrès technologiques et agricoles.

Ces facteurs évoqués dans *Science and Civilisation in China* ont eu une influence sur l'écriture de l'histoire de la dégradation de la faune et de la flore en Chine. Par exemple, dans son ouvrage *The Retreat of the Elephants*¹⁰⁵, Mark Elvin explique la déforestation en Chine depuis les Zhou pour des raisons économiques et matérielles (fruits, bois de construction ou de chauffage, alimentation des vers à soie...) ¹⁰⁶. Bien que son analyse soit intéressante, on peut y déceler un biais idéologique dénonçant l'anthropocène — ère durant laquelle l'homme apparaît comme un agent destructeur de son propre environnement —, la Chine n'étant qu'un exemple historique parmi d'autres :

« The Zhou dynasty that wrested mastery of the Chinese world from the Shang, or Yin, toward the end of the second millennium BCE was a civilization based on deforestation. Self-consciously, passionately, so. The opening lines of an anthem in the Scripture of Songs, which claims the divine right of the Zhou house to rule, are unambiguous in their enthusiasm for destruction. »¹⁰⁷

¹⁰³ Parmi les sources citées dans ce chapitre, le terme de « forêt de montagne » (*shanlin* 山林) sera celui le plus utilisé pour désigner les zones boisées et d'abattage du bois.

¹⁰⁴ Menzies, « Forestry », p. 557-558.

¹⁰⁵ Elvin, *The retreat of the elephants: an environmental history of China*, Yale University Press, 2004.

¹⁰⁶ Elvin, *The retreat of the elephants*, p. 47.

¹⁰⁷ Elvin, *The retreat of the elephants*, p. 42.

Le second chapitre de l'ouvrage de Mark Elvin où il évoque la Chine ancienne dénote d'une absence de présentations et de critiques approfondies des sources¹⁰⁸. Certains passages sont formés d'une succession de citations en courtes phrases d'origines diverses essentialisant ainsi ses propos, pourtant non dénués de fondement, et les matériaux historiques qu'il emploie. Il convient tout de même de noter que même si l'auteur mentionne « de probables » changements climatiques, l'explication des graves inondations aux abords du fleuve Jaune (s'étalant sur deux millénaires) provient, selon Elvin, de l'intensité de l'agriculture et de l'exploitation forestière dans le nord-ouest et le nord-est de la Chine. Cette surexploitation des forêts septentrionales aurait amené le gouvernement des Han antérieurs à aller se fournir en matières premières dans les lointaines forêts méridionales (au sud du fleuve Bleu).

D'après Mark Elvin, la fin des Han postérieurs et la perte des territoires septentrionaux au profit des peuples nomades (période des Seize Royaumes et des Cinq Dynasties du Nord) aurait donné lieu à un déplacement vers le sud de la frontière entre les fermiers sédentaires et les pasteurs nomades. L'absence de fermiers aurait ainsi permis aux herbes et aux forêts du Nord de la Chine de repousser et de diminuer drastiquement le nombre de ruptures des digues et des inondations. Il conclut : « Barbarians were good for the environment »¹⁰⁹. Curieusement, son affirmation exclut les guerres et les invasions comme étant également des facteurs de la déforestation. Mark Elvin fait ici abstraction des nombreux conflits armés en Chine du Nord pendant la période des Six Dynasties, car ceux-ci pourraient desservir sa thèse d'un impact négatif toujours croissant à travers les âges du développement de l'agriculture sur la faune et la flore :

« As centuries, then millennia, passed, the areas open for retreat dwindled, and farming culture became ingrained and habitual. The assumption of its 'superiority' has likewise become ingrained in us, its modern inheritors. This is the assumption that we have now to question. Superior it certainly was in most cases as the mode of production at the base of a new competitive complex—the militarized urban–agrarian state. But in terms of the quality of life for the general run of the population at the time of its introduction, as opposed to the elite? It seems doubtful. It must be remembered: fields end freedom.

¹⁰⁸ Voir le compte rendu plus objectif de l'ouvrage (peu après sa parution) réalisé par Delphine Spicq dans *Études chinoises*, vol. 24, 2005, p. 591-601.

¹⁰⁹ Elvin, *The retreat of the elephants*, p. 25.

Whatever the astonishing subsequent achievements of civilization, it had a little recognized price: humanity itself became one of its own domesticated species. We enslaved ourselves to conquer. »¹¹⁰

Malgré son analyse subjective — qui oublie en outre de mentionner le surpâturage comme un des facteurs de la désertification des sols —, Mark Elvin fait ressortir la question d'une surexploitation des ressources naturelles pendant l'Antiquité tardive et d'une évolution du paysage sylvestre dans la Plaine centrale. De son côté, Nicholas K. Menzies dédramatise quelque peu l'ampleur de la déforestation en soulignant qu'à cette époque, certaines régions du nord de la Chine avaient encore une couverture forestière abondante. Ce dernier explique en outre que l'intervention de l'État a permis d'assurer un approvisionnement régulier en bois de certaines villes confrontées à de graves pénuries¹¹¹. L'instauration des premiers empires chinois (Qin et Han) se trouve ainsi au centre du débat sur les questions de développement économique et agricole liées aux problèmes de la déforestation.

L'étude de l'environnement naturel au temps des dynasties Qin et Han (Qinhan shiqi shengtai huanjing yanjiu 秦汉时期生态环境研究) de Wang Zijin 王子今¹¹² nous éclaire au sujet des réformes entreprises par les Empires des Qin et des Han qui ont permis le développement de plusieurs secteurs économiques : plantation, élevage, chasse, pêche, exploitation des ressources forestières et minières¹¹³. Les conséquences de ces réformes seraient, selon lui, la disparition progressive des forêts naturelles de bambou dans le bassin du fleuve Jaune aux premiers siècles de notre ère¹¹⁴. Les activités économiques liées à ce matériau auraient toutefois perduré en Chine du Nord, mais dans un contexte de reboisement¹¹⁵, contrairement aux forêts encore naturelles de la région

¹¹⁰ Elvin, *The retreat of the elephants*, p. 87.

¹¹¹ Ian Matthew Miller, « Forestry and the Politics of Sustainability in Early China », *Environmental History*, vol. 22, 2017, p. 594-617. Par ailleurs, il retrace brièvement, pages 559-561, l'histoire de la transformation des forêts par région jusqu'à la fin de l'empire.

¹¹² Wang Zijin 王子今, *Qinhan shiqi shengtai huanjing yanjiu 秦汉时期生态环境研究*, Pékin, Peking daxue chubanshe, 2007.

¹¹³ Wang Zijin, *Qinhan shiqi shengtai huanjing yanjiu*, p. 5-11.

¹¹⁴ Wang Zijin, *Qinhan shiqi shengtai huanjing yanjiu*, p. 18-25.

¹¹⁵ Wang Zijin note la possibilité que des forêts de bambous au Shanxi aient pu aussi être naturelles à l'époque des Han antérieurs.

du Jiangnan 江南¹¹⁶. Si la consommation de matières premières a contribué simultanément à la destruction des forêts et des végétaux et à la mise en culture de nombreux arbres et bambous¹¹⁷, l'équilibre entre destruction et plantation ne semble pas assuré : l'utilisation du bois en grande quantité, la déforestation et le désherbage dans le but d'augmenter la surface des terres agricoles pourraient avoir généré l'érosion des sols de la Plaine centrale¹¹⁸.

1.1.2 Typologie de la faune et la flore dans l'Antiquité tardive

Par ailleurs, le constat d'une dégradation des sols et de la couverture forestière est à mettre en relation avec les discours normatifs de cette période et l'évolution progressive des connaissances botaniques et zoologiques au cours du premier millénaire avant notre ère.

La codification de ces connaissances commence avec l'un des premiers lexiques de l'Antiquité, le *Erya* 爾雅, écrit par plusieurs mains anonymes entre la fin des Zhou et les Han antérieurs. L'ouvrage inventorie et explique un ensemble de mots allant de l'emploi de verbes, des noms des outils et des instruments musicaux jusqu'aux termes topographiques (montagne, fleuve...) ¹¹⁹. Il propose dans son chapitre explicatif des terrains et des reliefs (*shi di* 釋地) une distinction de l'environnement en cinq zones territoriales (*wufang* 五方), allant du centre urbain aux terres les plus éloignées :

邑外謂之郊，郊外謂之牧，牧外謂之野，野外謂之林，林外謂之坳。¹²⁰

Le territoire à l'extérieur du bourg (*yi* 邑) s'appelle la banlieue (*jiao* 郊), le territoire après la banlieue s'appelle les pâturages (*mu* 牧), le territoire après les

¹¹⁶ Au temps des Han, la région du Jiangnan se trouvait au sud du fleuve Bleu, à cheval entre les régions actuelles du Hubei, du Hunan et du Jiangxi. Wang Zijin, *Qinhan shiqi shengtai huanjing yanjiu*, p. 132.

¹¹⁷ Wang Zijin, *Qinhan shiqi shengtai huanjing yanjiu*, p. 258-259.

¹¹⁸ Wang Zijin, *Qinhan shiqi shengtai huanjing yanjiu*, p. 310-311.

¹¹⁹ Weldon South Coblin, « *Erh ya* », in Michael Loewe (dir.), *Early Chinese Texts: A Bibliographical Guide*, Berkeley, Society for the Study of Early China and the Institute of East Asian Studies, University of California, 1993, p. 94-99.

¹²⁰ *Erya jijie* 爾雅集解, édition de Wang Kaiyun 王闔運, Changsha, Yuelu shushe, 2010, p. 199.

pâturages s'appelle les terres sauvages (*ye* 野), après les terres sauvages cela s'appelle les forêts (*lin* 林), et après les forêts, il y a les terres reculées (*jiong* 垌).¹²¹

En parallèle d'une classification topologique, un lexique consacré à la faune et la flore y est également mentionné. Les noms de ses chapitres (du XIII^e au XIX^e) sont énumérés comme suit : le chapitre explicatif des noms des herbes et des légumes (*shi cao* 釋草), des arbres (*shi mu* 釋木), des petites bêtes (insectes, reptiles... ; *shi chong* 釋蟲), des animaux aquatiques (*shi yu* 釋魚), des oiseaux (*shi niao* 釋鳥), des mammifères terrestres (*shi shou* 釋獸)¹²² et enfin, des animaux domestiques (*shi chu* 釋畜). Plus généralement, les terminologies employées dans la plupart des textes antiques et médiévaux sont identiques aux classifications du *Erya* : le terme *caomu* 草木, « les herbes et les arbres » signifie la végétation de manière générale.

Li Guoqiang souligne la présence d'une autre terminologie présente dans le *Livre des rites de la dynastie des Zhou* (*Zhouli* 周禮). Ce dernier, d'origine incertaine, classe et associe les paysages naturels en fonction des êtres qui y vivent : les caractères de l'homme (*ren* 人) et du peuple (*min* 民) désignent l'un comme l'autre les humains, tandis que les animaux sont qualifiés « d'êtres animés » (*dongwu* 動物) et les plantes « d'êtres enracinés » (*zhiwu* 植物). Néanmoins cette seconde terminologie spécifique à la faune et à la flore n'a été que peu usitée du temps des Zhou et des Han. « Ce n'est qu'à partir de la seconde moitié du XIX^e siècle que les deux termes furent choisis, et puis déterminés au début du XX^e siècle, pour désigner les concepts de « zoologie » et de « botanique » dans le contexte de la science moderne venant de l'Occident¹²³ ».

Quand bien même Li Guoqiang entrevoit à travers cet écrit la place importante qu'occupe la connaissance de la flore dans le développement économique et politique

¹²¹ Je reprends ici la traduction de Li Guoqiang dans « L'homme et l'arbre dans la Chine antique », p. 68-69, avec quelques modifications.

¹²² *Shou* 獸 indique généralement les animaux quadrupèdes et les mammifères. Ils se distinguent de facto des autres catégories du bestiaire chinois (oiseaux *qin* 禽, poissons *yu* 魚 et insectes *chong* 蟲) en désignant les animaux vivants sur la terre ferme.

¹²³ Li Guoqiang : « L'homme et l'arbre dans la Chine antique », p. 325.

des Zhou de l'Ouest (1046 - 771 av. n. è.) – qui témoignerait de l'existence « d'un solide système administratif en vue de l'aménagement des ressources territoriales »¹²⁴ — les institutions administratives détaillées dans le *Zhouli* relèvent d'un gouvernement idéalisé plus que d'une réelle description historique¹²⁵. L'ouvrage est divisé en six sections, correspondant chacune à un ministère dénommé à partir du paradigme de l'ordre cosmique (le Ciel, la Terre et les quatre saisons)¹²⁶. Le chapitre concernant le Ministère des Affaires publiques (*diguan* 地官) met en lumière la nécessité d'une bonne classification des différents environnements (villes, campagnes, montagnes) dans le but, selon Li Guoqiang, d'établir une réglementation relative à l'exploitation des ressources naturelles : agriculture, sériculture, bois de construction, plantes médicinales, élevage, etc.¹²⁷.

¹²⁴ Li Guoqiang : « L'homme et l'arbre dans la Chine antique », p. 320.

¹²⁵ Cet ouvrage a été initialement nommé le *Zhouguan jing* 周官經 (*Le classique des fonctionnaires des Zhou*) entre le deuxième et le premier siècle avant notre ère. Ultérieurement, il a pris le nom de *Zhouli* sous l'impulsion de Liu Xin 劉歆 (46 av. n. è. – 23 de n. è.) pendant le règne de Wang Mang 王莽 (9-23). Ce dernier a alors utilisé le *Zhouli* comme modèle de gouvernance afin de légitimer un changement dynastique en sa faveur¹²⁵. En réalité, tandis que le *Zhouli* passait pour être un écrit oublié de l'époque des Royaumes Combattants, il n'a réellement pris de l'importance qu'à partir de la dynastie des Han. Bien que le doute persiste chez les historiens contemporains sur l'ampleur des révisions du texte effectuées par Liu Xin, la composition de l'ouvrage et la langue classique utilisée dateraient, selon William Boltz, de la période pré-impériale. Voir la section « Origin and authenticity » du *Zhouli* de William G. Boltz, « *Chou li* 周禮 », in *Early Chinese Texts*, p. 25-29 ; Michael Puett, « Combining the gods and spirits, centering the realm: mortuary ritual and political organization in the ritual compendia of early China », in John Lagerwey and Marc Kalinowski, *Early Chinese Religion, Part one: Shang through Han (1250 BC - 220 AD)*, Leiden, Boston, Brill, 2009, p. 716.

¹²⁶ Les six ministères sont : le Ministère des Officiers célestes (*tianguan* 天官) en charge de l'administration centrale, celui des Officiers terrestres (*diguan* 地官) s'occupant des affaires publiques, celui des Officiers du printemps (*chunguan* 春官) organisant les cultes, celui des Officiers de l'été (*xiuguan* 夏官) s'employant aux affaires militaires, celui des Officiers de l'automne (*qiuguan* 秋官) appliquant la justice et celui des Officiers de l'hiver (*dongguan* 冬官) dirigeant les travaux publics. À noter qu'au deuxième siècle avant notre ère quand le *Zhouli* fut présenté au trône impérial, la sixième section, celle du Ministère des Officiers de l'hiver était manquante. Il se pourrait que Liu Xin l'ait réécrit ou réinséré lors de ses propres modifications ; Boltz, « *Chou li* 周禮 », p. 25-26.

¹²⁷ Voir Li Guoqiang, « L'homme et l'arbre dans la Chine antique », p. 320-322 et 338.

Dans ces deux ouvrages (*Zhouli* et *Erya*), transparait une formalisation des connaissances acquises sur le monde naturel. Que celles-ci soient sous la forme d'une taxinomie botanique dans *l'Erya*, ou qu'elles servent à imaginer un paradigme institutionnel, notion de « bon gestionnaire » des environnements naturels dans le *Zhouli*, toutes les connaissances qui y sont citées sont en partie un héritage du savoir de la fin des Zhou (IV^e - III^e siècles av. n.è) et de la période des Han antérieurs.

En reprenant les propos de François Terrasson selon lesquels « le geste du destructeur de nature porte ainsi en lui toute une philosophie »¹²⁸, il faut prendre en considération que les discours normatifs évoquant le bûcheronnage dans les ouvrages spéculatifs de la fin de l'antiquité comme le *Mengzi*, le *Xunzi*, le *Guanzi*, le *Lüshi chunqiu* et le *Zhouli*¹²⁹ se fondent sur des connaissances de la nature établies après des siècles de « déforestation » dans le cadre d'un processus de développement des terrains exploités (agriculture, élevage, etc.). Le regard analytique sur ces sources ne peut donc ignorer le rapport de domination de l'homme sur la faune et la flore qui s'y exprime¹³⁰. Il sera ainsi évoqué tout au long de ce premier chapitre, l'évolution des discours d'interdictions calendaires rendant compte, en partie, d'une maîtrise des terres et des végétaux.

¹²⁸ François Terrasson, *La peur de la nature : au plus profond de votre inconscient, les vraies causes de la destruction de la nature*, Paris, Éditions Ellébore – Sang de la terre, 2007, p.109.

¹²⁹ C'est-à-dire les principales sources textuelles utilisées dans ce chapitre.

¹³⁰ Dans son excellent article « Conceptualizations of earth and land in classical Chinese texts », Deborah Sommer décrit comment la terre (*tu* 土) fut d'abord perçue principalement comme une ressource, ou produisant les matériaux indispensables au développement humain, avant que la Terre (*di* 地) ne prenne progressivement une signification cosmologique associée au Ciel (*tian* 天)¹³⁰. Toutefois, il faut souligner que le choix d'analyser uniquement la dimension économique derrière la nature semble être lié davantage aux sources textuelles utilisées. Car ces sources tardives (de la fin des Zhou au début des Han) ne permettent que très difficilement de distinguer les conceptions multiples concernant la nature (philosophiques, religieuses...) qui auraient pu exister en parallèle du champ économique et en amont du V^e – IV^e siècle avant notre ère. Deborah Sommer, « Conceptualizations of earth and land in classical Chinese texts », in J. Miller, D. S. Yu, P. van der Veer (dir.), *Religion and ecological sustainability in China*, London, New York, Routledge, 2014, p. 81-82.

1.2 : Le calendrier agricole et les phénomènes naturels

L'ampleur de la déforestation et de l'exploitation des ressources naturelles à l'âge de bronze, puis à l'âge de fer, a progressivement créé une remarquable maîtrise et compréhension de l'agriculture, de la pomologie et de la sylviculture. De vastes savoirs empiriques ont donné lieu à une organisation saisonnière des activités paysannes. Par exemple, le brûlage de terre nouvellement défrichée s'effectue à la fin de l'hiver, transformant « une terre stérile en terre fertile »¹³¹, ensuite avec l'arrivée du printemps commencent les premiers ensemencements, et le cycle se clôture avec les récoltes en automne. Quelques-uns des trois cent cinq poèmes du *Shijing* 詩經 fournissent des informations substantielles quant à la répartition de ces tâches saisonnières. Pour Michel Cartier, deux indications ressortent de ces poèmes : l'espace rural est nettement structuré et le travail collectif est réglé par un calendrier agricole¹³². Le poème Qiyue 七月 inclus dans les airs du pays de Bin y est, pour ainsi dire, l'archétype d'une organisation mensuelle des travaux agricole où apparaissent les mois luni-solaires du calendrier chinois et les phénomènes naturels qui leur sont associés :

四月秀萋、五月鳴蜩。
八月其穫、十月隕蔞。¹³³

Au quatrième mois, les polygalas (*yao* 萋) bourgeonnent.

Au cinquième mois, les cigales cymbalisent.

Au huitième mois, [les hommes] récoltent.

Au dixième mois, les feuilles tombent des arbres.¹³⁴

¹³¹ Li Guoqiang, « L'homme et l'arbre dans la Chine antique », p. 66.

¹³² Michel Cartier, « L'exploitation agricole chinoise de l'Antiquité au XIV^e siècle : évolution d'un modèle », *Annales Économies, Sociétés, Civilisations*, vol. 2, 1978, p. 366.

¹³³ *Shijing zhuxi shang* 詩經注析上 (annotations et commentaires de Cheng Junying 程俊英), Pékin, Zhonghua shuju, 1991, p. 411.

¹³⁴ La présente traduction s'appuie, avec quelques légères modifications, sur celle proposée par Séraphin Couvreur. *Cheu King*, traduit par Séraphin Couvreur, Taichung, Kuangchi Press, 1967, p. 177.

Selon certains historiens contemporains, le poème *Qiyue* incarne la version la plus ancienne d'ordonnances mensuelles¹³⁵. Plus précisément, les ordonnances calendaires (*shiling* 時令) sont des règles strictes censées garantir l'équilibre entre l'ordre naturel (les saisons) et les activités humaines. Ils sont présents dans les premiers codes juridiques chinois (*liling* 律令) ainsi que dans ce que l'on nommera ici « la tradition écrite des ordonnances mensuelles » — corpus d'ordonnances et d'interdits mensuels (*Lüshi chunqiu*, *Huainanzi*, *Liji*...) datant du III^e au I^{er} siècles avant notre ère. Les ordonnances calendaires arrivent aux III^e siècles avant notre ère avec des discours normatifs associant les activités mensuelles avec des observations calendaires, parfois très abstraites, qui « regroupent les éléments descriptifs de l'état de la nature pour un mois donné » et mettent en correspondance le cycle saisonnier avec « certains phénomènes naturels ayant trait au comportement des animaux et des végétaux, et aux conditions climatiques (pluies, vents, grêles, chaleurs...) »¹³⁶. Visibles dans le *Shijing*, ces observations sont un des aspects descriptifs d'une élaboration progressive d'un calendrier constitué d'informations astronomiques (associées aux phénomènes naturels) ainsi qu'hémérologique.

De la période des Royaumes Combattants, émerge toutes sortes d'écrits calendaires dont les premiers calendriers annuels qui se trouvent sur des supports en lattes de bambou, planchette de bois et sur pièces de brocart ou de soie¹³⁷, Alain Arrault mentionne la découverte au Hubei d'un calendrier datant de l'an 213 avant notre ère où le défunt y a retranscrit, selon les mois et les jours, « des notations ayant trait à des déplacements, des lieux de résidence, des états de santé, des fêtes calendaires, des sommes d'argent, des phénomènes climatiques, etc., faisant ainsi de ce calendrier l'agenda du défunt, dont le statut était celui d'un fonctionnaire local. »¹³⁸. Un siècle plus tard, en 104 avant notre ère, la réforme du calendrier entreprise par le

¹³⁵ Liu Zongdi 刘宗迪, « Gudai yueling wenxian de yuanliu 古代月令文献的源流 », *Jieri yanjiu*, 2010, p. 102-104.

¹³⁶ Marc Kalinowski, « Cosmologie et gouvernement naturel dans le *Lü Shi Chunqiu* », *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, vol. 71, 1982, p. 189.

¹³⁷ Voir Jean-Pierre Drège (dir.), *La fabrique du lisible : la mise en texte des manuscrits de la Chine ancienne et médiévale*, Paris, Institut des hautes études chinoises, 2014.

¹³⁸ Alain Arrault, « Les calendriers » dans *La fabrique du lisible*, p. 110 ; « Les calendriers chinois : l'image du temps, le temps dans les images », *Arts asiatiques*, tome 66, 2011, p.13.

gouvernement des Han change le calendrier instauré par les Qin (dont « le premier mois de l'année était fixé au dixième mois lunaire ») en le faisant désormais commencer au premier mois lunaire (entre janvier et février)¹³⁹.

Tableau 6 : Le calendrier traditionnel chinois (luni-solaire) à la fin du IIe siècle avant notre ère¹⁴⁰

Mois et saisons	Les 24 nœuds solaires (二十四節氣)
1^{er} mois du printemps (正月)	Nouvelle lune : début du printemps (<i>lichun</i> 立春)
	Pleine lune (jour solaire) : averses (<i>yushui</i> 雨水)
2^e mois du printemps	Nouvelle lune : réveil des insectes (<i>jingzhe</i> 驚蟄)
	Pleine lune : équinoxe du printemps (<i>chunfen</i> 春分)
3^e mois du printemps	Nouvelle lune : lumières pures (<i>qingming</i> 清明)
	Pleine lune : pluies fécondes (pour les céréales, <i>guyu</i> 穀雨)
1^{er} mois d'été	Nouvelle lune : début de l'été (<i>lixia</i> 立夏)
	Pleine lune : formation des épis (<i>xiaoman</i> 小滿)
2^e mois d'été	Nouvelle lune : barbes des céréales (<i>mangzhong</i> 芒種)
	Pleine lune : solstice d'été (<i>xiazhi</i> 夏至)
3^e mois d'été	Nouvelle lune : petites chaleurs (<i>xiaoshu</i> 小暑)
	Pleine lune : grandes chaleurs (<i>dashu</i> 大暑)
1^{er} mois d'automne	Nouvelle lune : début de l'automne (<i>liqiu</i> 立秋)
	Pleine lune : fin des chaleurs (<i>chushu</i> 處暑)
2^e mois d'automne	Nouvelle lune : rosées blanches (<i>bailu</i> 白露)
	Pleine lune : équinoxe d'automne (<i>qiufen</i> 秋分)
3^e mois d'automne	Nouvelle lune : rosées froides (<i>hanlu</i> 寒露)
	Pleine lune : tombées de givre (<i>shuangjiang</i> 霜降)
1^{er} mois d'hiver	Nouvelle lune : début de l'hiver (<i>lidong</i> 立冬)
	Pleine lune : petites neiges (<i>xiaoxue</i> 小雪)
2^e mois d'hiver	Nouvelle lune : grandes neiges (<i>daxue</i> 大雪)
	Pleine lune : solstice d'hiver (<i>dongzhi</i> 冬至)

¹³⁹ Michèle Pirazzoli-t'Serstevens et Marianne Bujard, *Les dynasties Qin et Han : Histoire générale de la Chine, 221 av. J.-C.-220 apr. J.-C.*, Paris, les Belles lettres, 2017, p. 104 et 444.

¹⁴⁰ L'année était établie sur douze mois en prenant en compte les phases de la lune, auquel il fut rajouté tous les deux ou trois ans, un mois intercalaire afin de faire correspondre le calendrier au cycle solaire. Marc Kalinowski, *Cosmologie et divination : le compendium des Cinq Agents (Wuxing dayi, VI^e siècle)*, Paris, École française d'Extrême-Orient, 1991, p. 65-66.

3^e mois d'hiver	Nouvelle lune : petits froids (<i>xiaohan</i> 小寒)
	Pleine lune : grands froids (<i>dahan</i> 大寒)

« Faisant partie des documents acquis à Hongkong par le Yuelu shuyuan 嶽麓書院 de Changsha, deux calendriers sur lattes de la dynastie des Qin comportent au verso de deux lattes le quantième de l'année suivie de l'expression *zhiri* 質日, jouant ainsi le rôle de titre. Il en va de même pour des calendriers excavés à Zhangjiashan 張家山, dans la région du Hubei, et datés du début des Han. Le calendrier de 134 avant notre ère découvert à Yinqueshan 銀雀山 dans la région du Shandong comporte en guise de titre le quantième de l'année, cette fois-ci suivi de l'expression *shiri* 視日. Les deux expressions ont quasiment la même signification : il s'agit respectivement « d'apprécier, d'évaluer les jours » et « d'examiner les jours ». Traduit en chinois moderne par *rizhi* 日志, ces calendriers serviraient donc à consigner par écrit les relations journalières des activités des fonctionnaires auxquels ils appartenaient. Comme les « agendas » retrouvés à Zhoujiatai et Yinwan, mentionnés précédemment, ces « journaux de bord » font effectivement apparaître des activités d'ordre administratif, parfois plus personnelles, à l'exception toutefois du calendrier de Yinqueshan qui recense un nombre relativement important d'informations hémérologiques et rituelles (les trois indices cachés *sanfu* 三伏, l'esprit journalier Fan [zhi] 反[支], la fête d'hiver La 臘), mais aucune activité. »¹⁴¹

Les premiers calendriers d'époque Qin et Han évoqués par Alain Arrault témoignent d'une forme de calendrier rédigée comme un « journal de bord officiel » ou un « agenda administratif ». Les traités d'ordonnances et d'interdits calendaires semblent quant à eux proposer une autre forme discursive de calendrier adressée au pouvoir politique, dans lequel l'organisation mensuelle ou saisonnière des activités (agricoles, religieuses, etc.) se base (selon les sources) sur l'observation des phénomènes naturels. C'est le cas du chapitre des « Réglementations Royales » (*Wangzhi* 王制) » du *Livre des rites (Liji)* qui date du début du deuxième siècle avant notre ère¹⁴². Les ordonnances et les interdits calendaires n'y sont pas associés aux mois

¹⁴¹ Alain Arrault, « Les calendriers », p. 114.

¹⁴² Pour rappel, le *Livre des rites (Liji)* 禮記 est une collection en quarante-neuf chapitres de discours sur les rites (*li* 禮), rassemblant aussi bien les règles de bienséance (mariage, deuil, etc.), que la musique rituelle ou encore les rites sacrificiels. Bien que d'origines incertaines, certains chapitres dateraient de la dynastie des Zhou et d'autres furent insérés ultérieurement sous les Han. Grâce aux commentaires de

luni-solaires, mais uniquement à des phénomènes naturels. Très concis les phénomènes naturels, dont quelques-uns semblent être plus hypothétiques que réels, y représentent les seuls signaux marquant un changement de cycle saisonnier :

獺祭魚，然後虞人入澤梁，豺祭獸，然後田獵，鳩化為鷹，然後設罝羅。
草木零落，然後入山林，昆蟲未蟄，不以火田，不麝，不卵，不殺胎，不
妖天，不覆巢。¹⁴³

Après que les loutres offrent des sacrifices de poissons, les responsables des eaux et des forêts peuvent pénétrer dans les étangs avec des barrages à poissons¹⁴⁴. **Après que les loups offrent des sacrifices de mammifères sauvages**, la chasse est ouverte. **Après que les pigeons se changent en faucon**, les filets à oiseaux peuvent être dressés. **Après la chute des feuilles**, on peut entrer dans les forêts de montagnes. **Quand les animaux n’hibernent plus**, il ne faut ni brûler les champs ni s’attaquer aux faons ou aux œufs, tuer les fœtus et les nouveau-nés, ou encore détruire les nids.¹⁴⁵

Certains des phénomènes naturels cités dans ce passage des Réglementations Royales : « les loups font des sacrifices de mammifères », « les pigeons se changent en faucon », et « après la chute des feuilles » désignent les saisons automnales et hivernales

Zheng Xuan 鄭玄 dans son *Liji zhu shu* 禮記注疏, l’existence de l’ouvrage est attestée aux I^{er} et II^e siècles de notre ère. Selon Michèle Pirazzoli-t’Serstevens et Marianne Bujard, le chapitre des Réglementations Royales aurait été réalisé en 179 avant notre ère sur ordre de l’empereur Wen (r. 180-157) puis inséré par la suite dans le *Livre des rites*. Voir Jeffrey K. Riegel, « *Li chi* 禮記 », in Michael Loewe (dir.), *Early Chinese Texts: A Bibliographical Guide*, Berkeley, Society for the Study of Early China and the Institute of East Asian Studies, University of California, 1993, p. 293-297 ; Zheng Xuan 鄭玄 et Kong Yingda 孔穎達, *Liji zhu shu* 禮記注疏, Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 2016 ; Li Xueqin 李学勤 et Lü Wenyu 吕文郁, *Siku da cidian* 四庫大辭典, Jilin, Jilin chubanshe, 1996, p. 235 ; Pirazzoli-t’Serstevens et Bujard, *Les dynasties Qin et Han*, p. 340 et 443.

¹⁴³ *Liji jijie* 禮記集解, Sun Xidan 孫希旦, édition de Shen Xiaohuan 沈嘯寰 et Wang Xingxian 王星賢, Pékin, Zhonghua shuju, 1989, p. 335.

¹⁴⁴ Cela correspond à la date d’ouverture de la pêche. *Zeliang* 澤梁 indique les étangs où une digue en boue ou en pierre en obstrue une partie de manière à pêcher les poissons qui y sont entravés ; *Hanyu da cidian* 漢語大詞典, Shanghai, Hanyu da cidian chubanshe, 1990, tome 6, p. 166.

¹⁴⁵ Ma traduction a été inspirée par celle de Séraphin Couvreur : *Li Ki, Mémoires sur les bienséances et les cérémonies, tome I*, Les Humanités d’Extrême-Orient, Cathasia, série culturelle des Hautes Études de Tien-Tsin, Paris, Les Belles Lettres, 1950, p. 113-114.

(le cycle de décroissance). Ce sont deux saisons où les ordonnances autorisent l'exploitation de la faune et de la flore (la chasse et l'abattage du bois). Tandis que les périodes durant lesquelles « les insectes finissent leur phase d'hibernation » et « les loutres effectuent des libations de poissons »¹⁴⁶ correspondent à deux phénomènes naturels de la saison printanière, annonciateurs du cycle de croissance de la faune et de la flore après la saison hivernale. Les premiers mois de l'année au printemps sont définis comme les temps clés du renouvellement de la vie. Ce moment de l'année s'accompagne de l'interdiction de porter atteinte aux évolutions liées au cycle des naissances (foetus et nouveau-nés) et inclut la croissance végétale.

Aux III^e et II^e siècles avant notre ère, ces phénomènes naturels signalent l'alternance des saisons *yang* 陽 (printemps et été) avec les saisons *yin* 陰 (automne et hiver). Une célèbre formulation liera même au plus près phénomènes naturels et calendrier agricole : « les végétaux poussent au printemps, mûrissent en été, se ramassent en automne et entrent en dormance pendant la période hivernale » (*chun sheng, xia zhang, qiu shou, dong cang* 春生, 夏長, 秋收, 冬藏). Dès les premières pages des *Nouveaux discours* (*Xinyu* 新語) du confucéen Lu Jia 陸賈 (début de la dynastie Han), celui-ci déclare la création cosmique comme suit : le Ciel créé l'ensemble des êtres [...] ; Il « Harmonise le Yin et le Yang ; répand les souffles et gouverne la nature des choses ; range dans une suite continue les cinq phases ; engendrant au printemps, mûrissant en été, récoltant en automne, engrangeant en hiver... »¹⁴⁷.

Par rapport aux différentes façons de déterminer les périodes du calendrier, dans le *Huainanzi* 淮南子, ouvrage de la moitié du deuxième siècle avant notre ère, le cycle saisonnier y est plus explicitement lié à l'action des forces *yin* et *yang* sur le calendrier agricole : « Le Yin et le Yang, se prévalant de l'harmonie du Ciel et de la Terre, donnaient forme aux corps aux dix mille aspects [...]. Au cours des quatre saisons, le printemps fait naître, l'été croître, l'automne récolter, l'hiver engranger : il y a des périodes pour prendre, d'autres pour donner ; des saisons pour sortir, d'autres pour

¹⁴⁶ Si cette période correspond au début du printemps, l'ouverture de la pêche, elle, commence dans certaines sources pendant l'hiver.

¹⁴⁷ Lu Jia 陸賈, *Nouveaux discours* 新語 ; texte présenté, traduit et annoté par Béatrice L'Haridon et Stéphane Feuillas, Paris, les Belles lettres, 2012, p. 2.

rentrer. »¹⁴⁸. De manière différente, le chapitre des « Réglementations Royales » du *Liji* (traduit précédemment) utilise uniquement les phénomènes naturels comme référence calendaire, sans évoquer les forces du *yin* et du *yang*. À l'inverse, au sein du *Livre des rites de la dynastie des Zhou (Zhouli)*, les phénomènes naturels ne sont que très peu mentionnés. Ce dernier utilise les mois, les saisons, les solstices et les équinoxes en vue d'établir un calendrier des interdictions.

Autre cas, et non des moindres, plusieurs sources scripturaires s'ancrent dans une même tradition d'ordonnances et d'interdits mensuels synthétisant l'ensemble des phénomènes calendaires produits antérieurement. Cette synthèse substantielle qui varie selon les sources a systématisé les observations de la nature (données uranographiques et phénomènes naturels) de façon à obtenir un rythme calendérique en combinant les faits naturels avec l'ensemble des activités humaines, qu'elles soient agricoles, liturgiques ou politiques¹⁴⁹. À l'avant-garde de cette « tradition » d'ordonnances et d'interdits mensuels, les « Douze almanachs » (*shier ji* 十二紀) du *Lüshi chunqiu* au III^e siècle avant notre ère¹⁵⁰ ouvrent la voie à une normalisation des réglementations calendaires en corrélation avec les phénomènes naturels, les nœuds solaires et les mois¹⁵¹ :

孟春之月[...]東風解凍，蟄蟲始振，魚上冰，獺祭魚，候鴈北。[...]是月也 [...]乃修祭典，命祀山林川澤，犧牲無用牝。禁止伐木，無覆巢，無殺孩蟲胎夭飛鳥，無麋無卵[...]。¹⁵²

¹⁴⁸ Traduction Charles Le Blanc et Rémi Mathieu, *Philosophes taoïstes, tome II, Huainan zi*, Paris, Gallimard, 2003, p. 344.

¹⁴⁹ Kalinowski, « Cosmologie et gouvernement naturel dans le *Lü Shi Chunqiu* », p. 187-188.

¹⁵⁰ La compilation syncrétique des *Annales des printemps et automnes du Sieur Lü (Lüshi chunqiu* 呂氏春秋) est attribuée à Lü Buwei 呂不韋 (?-235 av. n. è.) qui, peu avant sa mort, présenta l'ouvrage au roi de Qin.

¹⁵¹ Cette normalisation n'est pas uniforme, Wang Zijin relève plusieurs exemples où les interprétations des phénomènes naturels : le jour des averses *yushui* 雨水 et le jour du réveil des insectes *jingzhe* 驚蟄 ne correspondent pas systématiquement aux mêmes périodes dans les différents écrits postérieurs aux « Douze almanachs » ; Wang Zijin 王子今, *Qinhan shiqi shengtai huanjing yanjiu* 秦汉时期生态环境研究, p. 31-33.

¹⁵² Xu Weiyu 許維通, *Lüshi chunqiu jishi* 呂氏春秋集釋, Pékin, Zhonghua shuju, 2009, p. 5 - 6 et 11 ; Lu Jiu 陆玖, *Lüshi chunqiu* 呂氏春秋, Pékin, Zhonghua shuju, tome 1, 2011, p. 1-10 (en caractères

Lors du premier mois de printemps [...] le vent d'Est libère les glaces, les animaux hibernants commencent à bouger¹⁵³, les poissons montent jusqu'à la surface glacée de l'eau, les loutres font des sacrifices de poissons, et c'est le moment où les oies sauvages remontent vers le nord¹⁵⁴. [...] Ce mois-là, on répare les sites culturels dédiés aux cérémonies sacrificielles. [Le Fils du Ciel] ordonne d'offrir des sacrifices (*si* 祀) aux montagnes, aux forêts, aux cours d'eau et aux lacs [à qui l'on offre] des bêtes sacrificielles (*sheng* 牲). Il ne faut pas utiliser d'animaux sacrificiels femelles (*pin* 牝)¹⁵⁵. Il est [également] interdit d'abattre

simplifiés) ; John Knoblock and Jeffrey Riegel, *The annals of Lü Buwei* 吕氏春秋 : a complete translation and study, Stanford, Stanford University Press, 2000, p. 61 et 63 (édition avec les caractères classiques).

¹⁵³ Dans le calendrier de la fin du II^e siècle avant notre ère présenté précédemment, le deuxième mois du printemps commence avec le « réveil des insectes » (*jingzhe* 驚蟄), traduit de cette manière par Marc Kalinowski (*Cosmologie et divination : le compendium des Cinq Agents (Wuxing dayi, VI^e siècle)*, p. 65-66) ; et par Ivan Kamenarovic dans *La Chine Classique*, Paris, Les Belles lettres, 1999, p. 136. Or, le phénomène naturel « *jingzhe* » 驚蟄 ne s'arrête pas qu'aux seuls insectes, mais représente indéniablement le réveil de tous les animaux hibernants.

¹⁵⁴ Cette traduction diffère légèrement de celle d'Ivan Kamenarovic : « Le vent d'Est libère les glaces, les animaux qui hibernaient s'éveillent, les poissons émergent de la glace. La loutre offre des poissons en sacrifice et les oies sauvages reviennent vers le nord. ». D'après I. Kamenarovic, la loutre « tue plus de poisson qu'elle n'en mange, le restant est réputé être offert en sacrifice aux divinités », cependant la mention d'une libation de poisson de la part de la loutre semble se référer à un phénomène naturel plus symbolique que réel. Voir Ivan Kamenarovic, *Printemps et automnes de Lü Buwei*, Paris, Le Cerf, 1998, p. 30.

¹⁵⁵ Il existait six types d'animaux sacrificiels nommés *sheng* 牲 : Bovins, moutons, chevaux, cochons, chiens et poulets. Les animaux femelles étaient définis par le caractère *pin* 牝 et les mâles par le caractère *mu* 牡. Li Guoqiang, « Sacrifices et domestication des bovins dans la Chine antique sous les Shang postérieurs (vers 1300 à 1046 avant J.-C.) », *Anthropozoologica*, vol. 42, 2007, p. 25 ; Roel Sterckx, « Animal to Edible : The Ritualization of Animals in Early China », in Roel Sterckx, Martina Siebert and Dagmar Schäfer (dir.), *Animals through Chinese History: Earliest Times to 1911*, New York, Cambridge University Press, 2019, p. 46-63.

des arbres, de détruire les nids et de tuer les nouveau-nés¹⁵⁶, les fœtus, les oisillons, les faons et les œufs¹⁵⁷.

季秋之月[...]候鴈來，賓爵入大水爲蛤，菊有黃華，豺則祭獸戮禽。[...]是月也，霜始降，則百工休，[...]是月也，天子乃教於田獵，[...]是月也，草木黃落，乃伐薪為炭，蟄蟲咸俯在穴，皆瑾其戶。¹⁵⁸

Lors du troisième mois d'automne [...] les oies sauvages viennent se poser, les moineaux qui rentrent dans la mer se transforment en palourde, les fleurs de chrysanthèmes sont jaunes, tandis que les loups font des sacrifices de mammifères et massacrent les oiseaux. [...] Ce mois-là apparaissent les premières gelées blanches, les cent sortes d'ouvriers se reposent¹⁵⁹. [...] Ce mois-là, le Fils du Ciel prend part à la chasse. [...] Ce mois-là, quand les feuilles jaunes des végétaux tombent, on part couper du bois de chauffage pour en faire du charbon ; [à cette période] les animaux hibernants se réfugient à l'intérieur de leur tanière et en calfeutrent les entrées.¹⁶⁰

¹⁵⁶ Deux points de vue divergent quant à l'interprétation des caractères *haichong* 孩蟲. Si Charles Sanft et Séraphin Couvreur proposent le terme de « jeunes insectes », la traduction d'Anne Cheng s'avère plus exacte (« les petits des animaux »), car *chong* dans ce cas précis désigne les animaux avec des pattes (ce que Sanft indique par ailleurs dans sa note de bas de page n° 26, p. 190). *Guxun huizuan* 故訓匯纂, Pékin, Shangwu yin shuguan, 2003, p. 2030-2031 ; Charles Sanft, « Edict of Monthly Ordonnances for the Four Seasons in Fifty Articles from 5 C. E. : Introduction to the Wall Incription discovered et Xuanquanzhi, with Annotated Translation », *Early China*, vol. 32, 2008-2009, p. 179 ; Couvreur, *Li Ki*, p. 132 ; Anne Cheng, *Histoire de la Pensée chinoise*, Paris, Éditions du Seuil, 1997, p. 259.

¹⁵⁷ Ma traduction a été inspirée par celles d'Ivan Kamenarovic (*Printemps et automnes de Lü Buwei*, p. 32), de Séraphin Couvreur qui a traduit le « Yueling » du *Liji* (*Li Ki*, p. 130-132), ainsi que la traduction partielle d'Anne Cheng dans *Histoire de la Pensée chinoise*, p. 258-259.

¹⁵⁸ Xu Weiyu, *Lüshi chunqiu jishi*, p.194 -198 ; Lu Jiu 陆玖, *Lüshi chunqiu*, p. 246-251, Knoblock and Riegel, *The annals of Lü Buwei*, p. 206-208.

¹⁵⁹ À la fin de l'automne, toutes les classes de travailleurs (*baigong* 百工) cessent leurs activités en extérieur (principalement les travaux agricoles) afin de se préparer à affronter l'hiver au chaud, à l'intérieur des chaumières.

¹⁶⁰ La traduction présentée ci-dessus ne suit que partiellement celle proposée par Kamenarovic (*Printemps et automnes de Lü Buwei*, p 135 et 137) ; voir également Couvreur, *Li Ki*, p. 148-149.

孟冬之月 [...] 水始冰，地始凍，雉入大水為蜃。 [...] 是月也，乃命水虞漁師收水泉池澤之賦。¹⁶¹

Lors du premier mois d'hiver [...] l'eau commence à geler et le sol à givrer ; les faisans qui pénètrent les mers et les fleuves se transforment en grosses palourdes. [...] Ce mois-là, on ordonne aux responsables des cours d'eau (*shuiyu* 水虞) et aux maîtres des pêches (*yushi* 漁師) de percevoir les taxes sur les rivières, les sources, les plans d'eau et les marais.¹⁶²

季冬之月 [...] 鴈北鄉，鵲始巢，雉雊鸡乳。 [...] 是月也，命漁師始漁，天子親往，乃嘗魚，先薦寢廟。¹⁶³

Lors du troisième mois d'hiver [...] les oies sauvages retournent dans les districts du nord, les pies commencent à confectionner leur nid, les faisans crient [tandis que] les poules se mettent à pondre. [...] Ce mois-là, on ordonne aux maîtres des pêches de procéder à l'ouverture de la pêche, le Fils du Ciel y assiste en personne, il goûte les poissons et sélectionne en premier les poissons qui seront offerts au temple des ancêtres et aux tombeaux impériaux.¹⁶⁴

Extrêmement concis dans les Réglementations royales ou plus détaillés dans les « Douze almanachs », les phénomènes naturels évoquent l'idée d'une concordance entre les signes calendaires, qui sont pour ainsi dire des représentations de l'ordre cosmique, et les activités humaines (agraires, politiques et religieuses). Les extraits cités ci-dessus issus du *Liji*, du *Zhouli* et du *Lüshi chunqiu* résultent d'une volonté similaire, bien que d'auteurs différents, de colliger les savoirs et les pratiques pendant la période des Royaumes Combattants (discours cosmologiques, rites, expériences agricoles, chasses, etc.) et de théoriser l'idée d'un gouvernement centralisé en symbiose avec l'ordre de la nature à travers une réglementation calendaire. Cependant, entre la simplicité du calendrier agricole dans les poèmes du *Shijing* et la complexité des ordonnances et des interdits calendaires rédigés à la fin du III^e siècle et au début du II^e

¹⁶¹ Xu Weiyu, *Lüshi chunqiu jishi*, p. 215-216 et 219 ; Lu Jiu 陆玖, *Lüshi chunqiu*, p. 276-282 ; Knoblock and Riegel, *The annals of Lü Buwei*, p. 223 et 226.

¹⁶² Kamenarovic, *Printemps et automnes de Lü Buwei*, p. 148-150 ; et Couvreur, *Li Ki*, p. 150-152.

¹⁶³ Xu Weiyu, *Lüshi chunqiu jishi*, p.258-259 ; Lu Jiu, *Lüshi chunqiu*, p. 336-341 ; Knoblock and Riegel, *The annals of Lü Buwei*, p. 258-259.

¹⁶⁴ Kamenarovic, *Printemps et automnes de Lü Buwei*, p. 175-176 ; Couvreur, *Li Ki*, p. 154-156.

siècle avant notre ère, il s'est déroulé cinq cents ans au minimum. La question centrale de ce premier chapitre est donc de comprendre la chronologie des différents discours d'ordonnances et d'interdictions relatives aux dommages causés à la faune et à la flore et établies en concordance avec le calendrier agricole et les phénomènes calendaires.

Avant d'entamer un premier inventaire des interdictions calendaires jusqu'à l'ouvrage synthétique du *Lüshi chunqiu*, il convient de nous arrêter quelques instants sur l'approche qui consiste à comprendre les discours sur les réglementations calendaires par le biais de sources scripturaires de la dynastie des Han. Il est vrai que le *Lüshi chunqiu*, rédigé au royaume de Qin à la fin de la période des Royaumes Combattants, amorce, de par son contenu, une volonté d'uniformisation des systèmes de pensée des siècles précédents qui va impulser sous les Han une « phase de rumination »¹⁶⁵. Plus exactement, l'héritage intellectuel et scripturaire des Zhou (édité entre la fin du III^e siècle et le I^{er} siècle av. n. è.), et dont fait partie le *Lüshi chunqiu* a permis de transformer « les innovations [des Zhou] en acquis, en tradition. [...] et d'élaborer une vision du monde cohérente et synthétique proprement chinoise... »¹⁶⁶. L'apparition de concepts puisant dans l'héritage intellectuel des Zhou, mais élaborés sous les Han antérieurs a orienté certains travaux scientifiques contemporains vers une interprétation des discours des Royaumes Combattants autour d'une concordance des phénomènes naturels avec les interdictions calendaires à l'aide d'outils conceptuels produits à l'époque des Han antérieurs. Je prends ici l'exemple de la notion de *tian ren he yi* 天人合一 : « l'harmonie (ou l'unité) entre le Ciel et les hommes ».

Fruit d'une interprétation holistique sous les Han, la formule *tian ren he yi* est devenue dans plusieurs écrits académiques représentative des lois morales et sociales concordantes avec l'ordre cosmique.¹⁶⁷ Ainsi parmi les travaux sur l'éthique

¹⁶⁵ Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, p. 293-294.

¹⁶⁶ Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, p. 293-294.

¹⁶⁷ « Le principe d'harmonie, selon le confucianisme, gouverne l'univers, l'homme et la société. L'univers est un organisme vivant dont les parties s'impliquent les unes les autres d'une façon harmonieuse. L'individu, à la fois centre de conscience et partie constituante de l'univers, tend toujours, à travers des désharmonies, à s'intégrer à la totalité harmonieuse. La société, intermédiaire entre le cosmos et l'homme, est le reflet de cette harmonie. Pour faire régner l'harmonie dans le monde, il faut que l'harmonie soit dans l'homme lui-même, dans la société, et enfin entre le ciel, la terre et l'homme (Tian ren he yi, c'est-

environnementale confucéenne cités précédemment, cette notion de *tian ren he yi* est employée de manière rétrospective, englobant les écrits antérieurs apparentés au confucianisme : *Shijing, Lunyu, Mengzi, Xunzi, Erya, Zhouli, Shiji...*¹⁶⁸. De même du côté des études sur « l'écologie dans le taoïsme », à l'instar du *Daojiao shengtai sixiang yanjiu* 道教生态思想研究 (*Études de la pensée écologique taoïste*), l'approche scientifique ne peut s'empêcher de tracer les bases d'une « philosophie écologique taoïste » au travers d'une argumentation comparative avec cette notion, dite confucéenne, du *tian ren heyi*. Dans l'ouvrage *Daojiao shengtai sixiang yanjiu*, transparait un besoin d'élaborer une argumentation cohérente en puisant tous azimuts dans les textes taoïstes, dans le but de rehausser la valeur d'une pensée taoïste « écologique » au même niveau que cette formulation « confucéenne » du *tian ren heyi*¹⁶⁹. Toutefois, cette démarche est curieuse, car les interprétations taoïstes et confucéennes à partir des Han au sujet des interdictions calendaires remontent, l'une comme l'autre, à un système de pensée commun développé pendant la période des Royaumes Combattants.

L'une des plus anciennes occurrences du *tianren he yi* a été retranscrite au début de la dynastie des Han dans les *Nouveaux discours* de Lu Jia 陸賈 :

禮義不行，綱紀不立，後世衰廢；於是後聖乃定《五經》，明《六藝》，承天統地，窮事察微，原情立本，以緒人倫，宗諸天地，纂脩篇章，垂諸來世，被諸鳥獸，以匡衰亂，天人合策，原道悉備，智者達其心，百工窮其巧，乃調之以管絃絲竹之音，設鍾鼓歌舞之樂，以節奢侈，正風俗，通文雅。¹⁷⁰

« Si le sens des rites et l'équité ne sont pas pratiqués, la discipline et la régulation sociale ne sont pas assurées : les générations suivantes sombrèrent dans le déclin et la ruine.

à-dire l'unité de l'homme et du cosmos).» Li Xiaoping, «L'esprit du droit chinois : perspectives comparatives », *Revue internationale de droit comparé*, vol. 49, n° 1, 1997, p. 23.

¹⁶⁸ Un des chapitres du livre de Fan Baomin et Li Zhiyong est un parfait exemple de l'assemblage de plusieurs discours dissemblables et d'époques différentes autour de la notion de *tianren he yi* ; voir Fan Baomin 樊宝敏 et Li Zhiyong 李智勇, *Zhongguo senlin shengtai shi yin lun* 中国森林生态史引论, Pékin, Kexue chubanshe, 2008, p. 76-78.

¹⁶⁹ Chen Xia 陈霞, Chen Yun 陈云, Chen Jie 陈杰, *Daojiao shengtai sixiang yanjiu* 道教生态思想研究, Chengdu, Ba Shu shushe, 2010, p. 28-30 et 139-154.

¹⁷⁰ Lu Jia 陸賈, édition de Wang Liqi 王利器, *Xinyu jiaozhu* 新語校注, Pékin, Zhonghua shuju, 1986, p. 18.

Vinrent alors les Saints des derniers temps qui fixèrent [le texte des] cinq classiques, élucidèrent les six disciplines, firent fond sur le ciel pour gouverner la terre, explorèrent les événements et examinèrent [les réalités] les plus tenues, remontèrent aux dispositions naturelles pour déterminer le principe fondateur et ainsi relièrent d'un même fil les relations humaines ; ils prirent pour modèle et source le ciel et la terre, compilèrent et révisèrent chapitres et paragraphes, les transmirent aux générations ultérieures et étendirent leur influence jusqu'aux oiseaux et aux bêtes sauvages. Ils remirent ainsi de l'ordre dans des périodes de décadences et de troubles.

Quand la nature et le monde des hommes s'accordent dans leurs desseins (*tian ren he ce* 天人合策), le Voie se manifeste totalement dans son allure originelle : les savants réalisent leurs désirs et les artisans développent jusqu'au bout leur habileté. Les Saints [...] contrôlèrent la dilapidation des richesses, rectifièrent les mœurs et répandirent le raffinement de la culture. » (Trad. Béatrice L'Haridon et Stéphane Feuillas)¹⁷¹

Les propos de Lu Jia mettent en avant les Saints confucéens en tant qu'instaurateurs des rites et des règles sociales en concordance avec les forces célestes et terrestres (le Ciel et la Terre). Les *Nouveaux discours* ont été, selon Béatrice L'Haridon et Stéphane Feuillas, un manuel politique confucéen à l'attention de Liu Bang, un rustre inculte, néanmoins fondateur de la dynastie des Han (et futur saint-souverain de cette dynastie). Par conséquent, le contenu des *Nouveaux discours* ne proposait que peu d'idées neuves¹⁷², et le système de pensée auquel la mention « *tian ren he ce* » se réfère est plus ancien. Quel est-il ? Dès le IV^e siècle avant notre ère, l'idée d'harmoniser les activités humaines avec l'ordre naturel était déjà présente. Il convient donc d'écarter le concept de *tian ren heyi*, trop tardif, voir anachronique dans le cas précis d'une analyse du système de pensée commun aux « cent écoles » accordant les pratiques humaines avec le calendrier. Antérieure à l'emploi de *tian ren heyi*, une des toutes premières références calendaires évoque des « périodes convenables au rythme saisonnier » (*yishi* 以時).

« En tant que première philosophie sur l'homme et son milieu en Chine ancienne, cette pensée est exprimée par le terme *shi* 時, « temps », ou *sishi* 四時, « quatre temps », à savoir le rythme naturel ou le processus saisonnier. Toutes les activités humaines

¹⁷¹ Lu Jia, *Nouveaux discours* 新語 ; texte présenté, traduit et annoté par Béatrice L'Haridon et Stéphane Feuillas, Paris, les Belles lettres, 2012, p. 8-9.

¹⁷² Lu Jia, *Nouveaux discours*, p. XVII.

relatives à la nature furent classées en deux catégories : les organisations qui respectaient les changements naturels furent considérées comme « convenables au rythme saisonnier », *yishi* 以時 ; ou les désobéissances furent jugées « non convenables au rythme saisonnier », *bu yishi* 不以時. Le principe essentiel de cette cohérence fut de ne pas rater les saisons (*bu shishi* 不失時 ou *bu duoshi* 不墮時). »¹⁷³

Les hommes devaient prélever les ressources (*cai* 材) du Ciel et de la Terre à des moments particuliers du calendrier ; moments, nous l'avons vu, déterminés d'après les cycles de croissance et de décroissance du monde naturel et l'observation des phénomènes naturels.

Nous allons voir comment les premiers discours analysés plus amplement ci-après argumentent sur la nécessité de respecter les moments convenables impartis à chaque activité, sous peine de voir en retour la nature se dérégler et des cataclysmes survenir.

¹⁷³ Li Guoqiang, « L'homme et l'arbre dans la Chine antique », p. 199.

1.3 : Les « périodes appropriées » (*yishi* 以時) préfigurant les interdits calendaires (*shijin* 時禁)

Plus haut a été évoqué plus haut l'idée d'une domination de l'homme sur son environnement liée à l'essor de l'agriculture et de l'élevage ainsi que d'une mise en relation des pratiques et des savoirs avec le rythme saisonnier pendant la période des Royaumes Combattants. La mise en place d'un calendrier auquel se conformer est devenue nécessaire et des termes tels que « période convenable » (*yishi* 以時) ont été employés pour désigner l'instant propice où chaque activité (ensemencements, récoltes, culture du brûlis, etc.) devait être menée. Dans les sources scripturaires de l'époque des Royaumes Combattants et des Han, plusieurs termes se réfèrent à cette idée de période convenable. L'usage des termes recensés ci-dessous est tout autant un renvoi tacite au calendrier agricole qu'à des rites et à ses pratiques :

- *Shixu* 時序, « suivre le cycle naturel [des choses] »¹⁷⁴;
- *Yishi* 以時, « se conformer à la période [saisonnière] », également traduit précédemment par « moments propices » ou « périodes convenables »¹⁷⁵ ;
- *Shunshi* 順時, « suivre la période [du calendrier] »¹⁷⁶;
- *Shuntian* 順天, « suivre [les phénomènes] célestes »¹⁷⁷;

¹⁷⁴ J'ai relevé une occurrence dans le *Chunqiu Zuozhuan*, une dans le *Zhouli* et quatre occurrences dans le *Shiji* de Sima Qian.

¹⁷⁵ Il existe une occurrence dans le *Lunyu*, deux dans le *Mozi*, quatre dans le *Mengzi*, douze dans le *Xunzi*, quatre dans le *Lüshi chunqiu*, une occurrence dans le *Liezi*, cinq dans le *Chunqiu zuozhuan*, trente et une dans le *Guanzi*, trente-six dans le *Zhouli*, neuf dans le *Liji*, neuf dans le *Shuoyuan*, quatorze dans le *Dadai liji*, quatre dans le *Heguanzi* 鶡冠子, six dans le *Huainanzi*, douze dans le *Shiji*, six dans le *Yantie lun*, quarante-trois dans le *Hanshu*, une dans le *Chunqiu Fanlü* et quatorze dans le *Huangdi neijing*.

¹⁷⁶ Une occurrence apparaît dans le *Chunqiu zuozhuan*, deux dans le *Huainanzi* et huit dans le *Hanshu*.

¹⁷⁷ Le *Mengzi* présente une seule occurrence, le *Zhouli* une, une occurrence également dans le *Shuoyuan*, vingt-et-une occurrences dans le *Mozi*, une occurrence dans le *Zhuangzi*, trois dans le *Chunqiu zuozhuan*,

Une des plus anciennes occurrences au terme *yishi* apparaît, une seule fois, dans les *Entretiens de Confucius* (*Lunyu* 論語). Composé de morceaux de dialogue entre Confucius et ses disciples, le *Lunyu* paraît avoir été retranscrit par la première ou la deuxième génération de disciples. Les récentes recherches sur cet ouvrage le considèrent « comme une œuvre composite de différentes couches apportées par différentes mains » et vraisemblablement compilées entre l'époque des Royaumes Combattants et la dynastie Han¹⁷⁸. Bien que de date incertaine, les *Entretiens de Confucius* n'en restent pas moins une des premières illustrations de l'idéal confucéen d'une gouvernance éclairée :

(論語 : 1.5) 子曰：道千乘之國，敬事而信，節用而愛人，使民以時。¹⁷⁹

Le Maître dit : « Celui qui gouverne une principauté, qui entretient mille chariots de guerre doit être attentif aux affaires et tenir sa parole, modérer les dépenses et aimer les hommes, n'employer le peuple **que dans les temps convenables** (afin de ne pas nuire aux travaux des champs). »

(Trad. Séraphin Couvreur)¹⁸⁰

Pour Confucius, quand un bon gouvernement fait appel à sa population pour des travaux publics ou à des fins militaires, il se doit de le faire à des moments appropriés (*yishi* 以時). L'emploi de *yishi* dans cette citation suggère l'importance d'une prise en compte de la part des gouvernants de la conformité de leurs desseins avec les impératifs du calendrier agricole.

De même Mo Di 墨翟 (476 - 390), l'un des plus farouches opposants à Confucius, utilise dans son livre éponyme (*Mozi* 墨子)¹⁸¹ au chapitre des « Sept troubles » (« Qi

six dans le *Guanzi*, trois dans le *Lüshi chunqiu*, quatre dans le *Chunqiu Fanlü*, cinq dans le *Dadai liji*, une dans le *Xinyu*, cinq dans le *Shiji*, quatre dans le *Yantie lun* et vingt-neuf dans le *Hanshu*.

¹⁷⁸ Anne Cheng, « Lun yü 論語 », in *Early Chinese Texts*, p. 313-323.

¹⁷⁹ *Lunyu jishi* 論語集釋, Cheng Shude 程樹德, Pékin, Zhonghua shuju, 1990, p. 21.

¹⁸⁰ Séraphin Couvreur, *Entretiens de Confucius et de ses disciples*, Paris, les Belles lettres, 1956, p. 6.

¹⁸¹ Le *Mozi*, également traduit en français et en anglais par le *Canon mohiste*, ne fut historiquement pas rédigé de la main de Mo Di. L'ouvrage présente un ensemble de doctrines mohistes qui émergèrent à des strates successives de la période des Royaumes Combattants et issues de trois écoles se réclamant de son enseignement. Le *Canon mohiste* est divisé en trois parties. La première correspond à un ensemble de traités hétérogènes énumérant les principes du mohisme. La seconde porte sur la logique et la dialectique. La troisième concerne le génie militaire et les traités sur les guerres défensives. Cheng, *Histoire de la*

Huan » 七患), une formulation similaire à propos de la production alimentaire, des pénuries et de la manière de les consommer :

故先民以時生財，固本而用財，則財足。故雖上世之聖王，豈能使五穀常收，而旱水不至哉？然而無凍餓之民者，何也？其力時急而自養儉也。故《夏書》曰：「禹七年水。」《殷書》曰：「湯五年旱。」此其離凶餓甚矣。然而民不凍餓者，何也？其生財密，其用之節也。¹⁸²

Jadis, les premiers peuples produisaient des ressources **en s'accordant aux saisons**. Ils ont déterminé les bases [de l'agriculture] puis les ont utilisées, ainsi ils avaient des ressources en abondance. Même pour les saints souverains d'autrefois, comment auraient-ils pu constamment récolter les cinq céréales et éviter de subir des inondations ou des sécheresses ? Mais alors, pourquoi nul parmi le peuple ne fut ni gelé ni affamé ? C'est parce qu'ils s'efforcèrent [d'exploiter pleinement] les saisons et qu'ils furent économes quant à leur manière de s'alimenter. Autrefois, le *Livre des Xia* disait : « À l'époque de Yu¹⁸³, le déluge dura sept années ». Et le *Livre de Yin* racontait : « Sous le règne de Tang¹⁸⁴, une sécheresse demeura pendant cinq années ». Voilà que les choses néfastes et la famine arrivaient à leur paroxysme, et pourtant, la population n'en fut point ni gelée ni affamée. Pourquoi en fut-il ainsi ? [Car] les ressources étaient produites en abondance et utilisées avec modération¹⁸⁵.¹⁸⁶

pensée chinoise, p. 94-109 ; A.C. Graham, « Mo tzu », in *Early Chinese Texts*, p. 336-338 ; Carine Defoort and Nicolas Standaert, *The Mozi as an evolving text : different voices in early Chinese thought*, Boston, Brill, 2013, p. 1-34.

¹⁸² *Mozi jiaozhu* 墨子校注, édition de Wu Yujiang 吴毓江, Pékin, Zhonghua shuju, 1993, p.36.

¹⁸³ Yu le Grand est le fondateur mythique de la dynastie des Xia. Une dynastie tout aussi légendaire qui, selon Sima Qian, aurait existé pendant la première moitié du deuxième millénaire avant notre ère.

¹⁸⁴ Les Shang menés par Tang le Victorieux (le souverain et fondateur mythique des Shang) auraient conquis le territoire des Xia, et gouverné le centre de la Chine jusqu'à l'avènement des Zhou au douzième siècle avant notre ère.

¹⁸⁵ Le caractère *jie* 節 qui signifie initialement les nœuds de bambou prend ici le sens de « modération » ou de « pondération ». *Jie* indique également un tronçon de temps (une saison). Selon Anne Cheng : « Le terme chinois de *jie* désigne à l'origine les nœuds de bambou dont ils marquent la croissance d'un rythme vital ; de manière plus large, il évoque le souffle intègre et rythmé dont l'univers est animé. [...] Le composé *jieqi* 節氣 (mesure-souffle) en est venu à désigner les saisons et les fêtes qui rythment le temps vital. » Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, p. 182.

¹⁸⁶ Ma traduction.

Mo Di, pour qui le sens du Juste (*yi* 義) suit les normes imposées par le Ciel¹⁸⁷, plaide pour une modération des consommations et des dépenses (*jieryong* 節用). Il critique les modes de vie opulents et la gabegie des rites. Les rites funéraires seraient, selon lui, le symbole d'un gaspillage de main-d'œuvre (le deuil durerait trois ans) et de ressources (telles que la construction de cercueils dispendieux). Avec Maître Mo, toutes les productions — auxquelles sont rattachées les taxes imposées sur les marchés et sur les productions issues des forêts et des cours d'eau — se doivent d'être bénéfiques (*li* 利) à la communauté dans son ensemble, et non, seulement réservées à une élite¹⁸⁸.

Dans son article intitulé « Forestry and the Politics of Sustainability in Early China »¹⁸⁹, Ian Matthew Miller présente une courte synthèse des discours environnementaux au temps des Royaumes Combattants et des Han où, selon lui, la philosophie de Mozi est essentiellement utilitaire¹⁹⁰. Elle se place dans l'idéal d'un bon gouvernement qui, par une consommation « utile » des ressources naturelles, mais aussi des ressources humaines, ne peut aller de pair avec le processus destructeur des conflits armés¹⁹¹. Cependant, bien que quelques penseurs en cette fin des Zhou (Mozi, Mengzi et Xunzi) aient construit leur raisonnement autour d'une société plus éthique, incluant la gestion des activités saisonnières et un système d'imposition des ressources, ont-ils vraiment suggéré, comme le perçoit Ian Matthew Miller, des pensées politiques visant à promouvoir une société « plus verdoyante »¹⁹²? En réalité, la dialectique commune qui identifie une déforestation non conforme à la volonté céleste, c'est-à-dire aux activités saisonnières, comme le résultat d'une mauvaise gouvernance ne sous-entend pas, ni chez Mozi ni chez ses prédécesseurs, l'idée d'une protection environnementale de la faune et la flore, mais s'intègre dans une réflexion plus large sur la manière de conformer les activités humaines avec les saisons (*yishi*).

¹⁸⁷ *Mozi jiaozhu* 墨子校注, p.307. Voir le chapitre de Nicolas Standaert : « Heaven as a standard », in *The Mozi as an evolving text*, p. 268.

¹⁸⁸ Toutefois la pensée mohiste ne souhaite pas bouleverser la hiérarchie traditionnelle, mais s'oriente vers une idée d'une société méritocratique. Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, p. 103-106.

¹⁸⁹ Miller, « Forestry », p. 594-617.

¹⁹⁰ Il achève par ailleurs sa synthèse avec quelques lignes sur les *Cent quatre-vingts préceptes du Seigneur Lao*.

¹⁹¹ Miller, « Forestry », p. 601-602.

¹⁹² Miller, « Forestry », p. 601.

Dans les discours académiques et politiques récents considérant ce système de pensée autour de la question des périodes appropriées comme une pensée « environnementale » de la Chine ancienne, l'extrait du *Mengzi* ci-dessous est un des plus cités. Cet extrait a été utilisé à maintes reprises par les autorités chinoises contemporaines depuis 2007 et également dans certains travaux académiques, avec pour objectif affiché d'associer l'histoire de la civilisation chinoise à la problématique environnementale propre aux XX^e et XXI^e siècles¹⁹³. De même que chez maître Mo, le discours de Mencius (372-289) n'était pas un discours écologique avant l'heure. Il s'agit davantage d'une réflexion sur la gestion des ressources par le prisme d'une meilleure productivité que les royaumes voisins et rivaux, en s'appuyant sur des périodes convenables imparties à chaque activité (*yishi*).

Mencius considère à son tour le respect du cycle naturel et des périodes propices comme indispensables à une bonne gouvernance ayant trait à l'exploitation des ressources. Dans un passage du livre éponyme¹⁹⁴, le roi Hui du royaume de Liang interroge Mencius à propos de ses efforts visant à augmenter la population de son royaume¹⁹⁵. Mencius lui fait comprendre via une analogie à la guerre qu'il n'y a aucune raison de vouloir à tout prix augmenter sa propre population. Un bon gouvernement, poursuit-il à l'adresse du roi de Liang, doit avant tout s'occuper des conditions dans lesquelles vivent ses sujets ; il faudrait plutôt gérer de façon préventive la production agricole et ne nullement intervenir qu'à la suite de catastrophes naturelles. Mencius conseille alors au roi Hui de réguler intelligemment les activités agraires, halieutiques

¹⁹³ Voir l'article de Coraline Goron sur la rhétorique « écologique » du Parti communiste chinois depuis 2007 qui s'articule autour de la promotion du concept de civilisation écologique (*shengtai wenming* 生态文明); Coraline Goron, « Civilisation écologique et limites politiques du concept chinois de développement durable », *Perspectives chinoises*, vol. 4, 2018, p. 41-55.

¹⁹⁴ Le *Livre de maître Meng* (*Mengzi* 孟子) est un recueil des paroles qu'aurait prononcées le maître au cours de sa vie. Le livre compilé par ses disciples aurait eu sept chapitres (ou quatorze chapitres) « intérieurs », avant que soit effectué un rajout de quatre chapitres dits « extérieurs » mentionnés par le *Hanshu*. D.C. Lau, « Meng tzu », in *Early Chinese Texts*, p. 331-332.

¹⁹⁵ Dans son ouvrage, *L'Histoire de la pensée chinoise*, Anne Cheng souligne la vision politique d'une nécessité d'accroître sa propre population afin de prendre l'ascendant sur les royaumes voisins : « sous les Royaumes Combattants, la puissance d'un pays se mesurait au nombre de ses habitants, et des pays aux ambitions expansionnistes essayaient par tous les moyens d'attirer la population de pays voisins sur leur territoire. » ; Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, p. 164.

et forestières en prenant en compte le respect du cycle de renouvellement des ressources naturelles (*yishi*).

曰：「王如知此，則無望民之多於鄰國也。[...] 不違**農時**，穀不可勝食也。數罟不入洿池，魚鼈不可勝食也。斧斤**以時**入山林，材木不可勝用也。」¹⁹⁶

[Mengzi] dit [au roi Hui de Liang] : « Majesté, puisque vous comprenez cet exemple, vous n'avez pas à vous étonner si votre peuple ne s'accroît pas davantage que celui des royaumes voisins. Si l'on ne perturbe pas **les périodes convenables aux activités agraires**, il y aura bien plus de grains à manger que nécessaire ; si l'on ne tend pas des filets de pêche avec des mailles trop serrées dans les marais et les étangs, il y aura bien plus de poissons et de tortues à manger que nécessaire ; si la hache pénètre seulement dans les forêts de montagnes **aux périodes convenables**, il y aura bien plus de bois utilisable que nécessaire. »¹⁹⁷

Les propos de Mencius contre l'épuisement des ressources naturelles sont une allégorie conseillant au roi de Liang de s'intéresser davantage aux conditions de vie de sa population¹⁹⁸. Sa phrase « Si l'on ne perturbe pas les périodes convenables aux activités agraires » (*bu wei nongshi* 不違農時) ressemble aux propos de Confucius cités plus haut suggérant d'employer le peuple pour réaliser seulement des corvées ou guerroyer à des périodes spécifiques (*shi min yishi* 使民以時) de façon à ne pas empiéter sur les tâches agricoles. Comme ses prédécesseurs, la gestion des activités paysannes, stricto sensu, n'est pas le sujet central des propos de Mencius. Ce dernier s'intéresse principalement à la vertu morale du gouvernement. À travers la métaphore de l'exploitation trop intense des ressources naturelles, il conseille au roi de Liang la

¹⁹⁶ *Mengzi zhengyi* 孟子正義, édition de Jiao Xun 焦循, Pékin, Zhonghua shuju, 1987, p. 53-55.

¹⁹⁷ Ma traduction a été inspirée par celle en français de Charles Le Blanc et Rémi Mathieu dans *Philosophes confucianistes*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 2009, p. 278-279 ; et celle en anglais d'Irene Bloom, *Mencius*, New York, Columbia University Press, 2009, p. 3-4.

¹⁹⁸ Une autre allégorie du *Mengzi* sur l'abattage des arbres au Mont du bœuf (Niushan 牛山) est de la même manière dans certains discours scientifiques (à l'instar du *Daoism and Ecology*, p. 28, 158-159 et 177) considérée à tort comme une critique («écologique») de la destruction de la faune. Il s'agit en réalité d'une métaphore à propos de la Vertu d'humanité (*ren* 仁) et du sens moral (*yi* 義) qui, bien qu'initialement vivaces dans le cœur des hommes, ont été oubliés en raison des vicissitudes de la vie, à l'image de la végétation immémorée du Mont du bœuf après le lointain passage des haches ; *Mengzi zhengyi*, p. 775 ; Irene Bloom, *Mencius*, p. 126-127.

pondération de ses ambitions politiques à travers lesquelles il essaye de tirer avantage de ses sujets. Mencius fait donc part de ses préoccupations concernant les ambitions du roi par rapport aux conditions de vie de la population. Tout comme Mozi avant lui, Mencius considère favorablement un souverain soucieux des conditions de vie de sa population plutôt qu'un roi toujours en quête d'une armée plus puissante et de territoires plus étendus. Le bien-être du peuple se comprend chez lui comme l'absence de souffrance due au froid, à la faim¹⁹⁹, au poids des impôts ainsi qu'à la présence d'un bout de terrain pour chaque famille et de temps pour celle-ci afin de le cultiver.

Le confort de la population prend une place aussi importante que les richesses qu'elle produit. Or, l'idée de se conformer à l'ordre cosmique, c'est-à-dire au calendrier, n'est pas spécifique au travail de production. Elle est également présente dans la manière de consommer les biens créés. Les actions humaines de production et de consommation doivent suivre les saisons, autrement dit la volonté du Ciel, et sont ainsi indissociables des croyances. L'argument de Mencius est de dire que les ressources ne diminueront pas, si les biens alimentaires sont conformes aux périodes convenables (*yishi*)²⁰⁰ et sont consommés selon les rites :

孟子曰：“易其田疇，薄其稅斂，民可使富也。食之以時，用之以禮，財不可勝用也。”²⁰¹

Mencius dit : « Si les champs cultivables sont bien entretenus²⁰², et les taxes collectées sont abaissées, alors le peuple sera prospère²⁰³. **Si les biens alimentaires se conforment aux périodes convenables et qu'ils sont consommés selon les rites**, alors il y aura bien plus de ressources utilisables que nécessaire. »²⁰⁴.

En proposant un ordre social constitué de trois groupes cités par ordre d'importance décroissante, Mencius signale le rôle considérable joué par le dieu du Sol

¹⁹⁹ *Mengzi zhengyi*, p. 911.

²⁰⁰ Cela suppose des entrepôts remplis à l'entame de l'hiver.

²⁰¹ *Mengzi zhengyi*, p. 912.

²⁰² *Yi* 易 prend ici le sens du verbe « désherber ».

²⁰³ Une autre interprétation possible de ce passage serait d'entrevoir non pas l'enrichissement proprement dit du peuple, mais le fait que sa situation, devenue plus confortable, permette alors une augmentation de la création de richesses : « Le peuple pourra être employé à créer des richesses » (*min keshi fu ye* 民可使富也).

²⁰⁴ Ma traduction a été inspirée par celle d'Irene Bloom (*Mencius*, p. 149).

et des Moissons entre le peuple et les gouvernants. Le terme *yishi* y apparaît cette fois en relation avec les rituels :

孟子曰：“民爲貴，社稷次之，君爲輕。[...] 諸侯危社稷，則變置。犧牲既成，粢盛既潔，**祭祀以時**，然而旱乾水溢，則變置社稷。”²⁰⁵

Mencius dit : « Le peuple est ce qu'il y a de plus précieux, viennent ensuite les dieux du Sol et des Moissons, tandis que les souverains sont d'une importance moindre. [...] [Par exemple] lorsqu'un feudataire nuit aux dieux du Sol et des Moissons, il est remplacé²⁰⁶. Si les animaux sacrificiels sont parfaits, les offrandes rituelles de grains de mil (*zicheng* 粢盛) sont pures, **les sacrifices se conforment aux périodes convenables**, mais qu'il survienne une sécheresse ou une inondation, dans ce cas-là, c'est l'autel du dieu du Sol et des Moissons qui est remplacé. »²⁰⁷

Production, consommation, rites et cultes participent conjointement à l'ordre cosmique et saisonnier. Même les dieux du Sol et des Moissons sont remplacés quand ces derniers ne remplissent pas leur mission d'éviter les catastrophes. Notamment quand ils n'accomplissent pas leur fonction rituelle de faire apparaître une pluie salvatrice. Ainsi « les effets perniciose sur les ressources naturelles et l'environnement » dont Ian Matthew Miller attribue la responsabilité, dans la pensée de Mencius, à un mauvais gouvernement²⁰⁸, apparaissent plutôt comme résultant de causalités plus complexes et multiples. Si pour Ian Matthew Miller la bonne gouvernance chez Mencius consiste en « une réglementation environnementale élémentaire »²⁰⁹, la gouvernance idéale selon Mencius semble plutôt correspondre à l'idée d'une mise en conformité de l'ensemble des activités humaines dans toute leur diversité avec l'ordre naturel céleste.

Alors qu'à l'époque de Mencius et de Zhuangzi à la fin du IV^e siècle et au début du III^e siècle avant notre ère les activités humaines sont perçues selon un rapport de continuité avec le Ciel et les saisons, les générations suivantes sous l'influence de l'école du *yin* et du *yang* et du *Livre des mutations* (*Yijing* 易經) établissent l'idée d'une

²⁰⁵ *Mengzi zhengyi*, p. 973-974.

²⁰⁶ À l'époque des Royaumes Combattants il ne peut s'agir d'un changement d'affectation, mais d'une destitution au profit d'un autre feudataire.

²⁰⁷ Cette traduction modifie légèrement celle proposée par Irene Bloom (*Mencius*, p. 159).

²⁰⁸ Miller, « Forestry », p. 603.

²⁰⁹ Miller, « Forestry », p. 602.

« résonance » (*ganying* 感應) entre les actions humaines et l'ordre naturel. En réaction aux spéculations de ses contemporains autour de cette idée de résonance, Xunzi 荀子²¹⁰ au cours du III^e siècle avant notre ère va quant à lui définir l'homme en tant que force cosmique à part entière au même titre que le Ciel et la Terre. La notion des trois forces cosmiques (*sancai* 三才) prend ainsi forme. Au sein d'une trinité où l'homme (*ren* 人) est associé au Ciel (le temps, *shi* 時) et à la Terre (les ressources, *cai* 才), Ciel et Terre mettent à l'œuvre les engendremens tandis que l'homme joue un rôle « d'ordonnateur »²¹¹.

Au chapitre « Traité sur le Ciel » (« Tianlun » 天論)²¹², la désapprobation du Ciel, premier facteur des malheurs terrestres, côtoie désormais la responsabilité de l'homme à ordonnancer les ressources que le Ciel et la Terre lui offrent :

天行有常，不爲堯存，不爲桀亡。應之以治則吉，應之以亂則凶。疆本而節用，則天不能貧；養備而動時，則天不能病；修道而不貳，則天不能禍。故水旱不能使之飢渴，寒暑不能使之疾，妖怪不能使之凶。本荒而用侈，則天不能使之富；養略而動罕，則天不能使之全；倍道而妄行，則天不能使之吉。故水旱未至而飢，

²¹⁰ Le *Livre de Maître Xun*, était considéré comme un ensemble de notes recueillies par les disciples de Xun Kuang 荀况 ou Xun Qing 荀卿, deux noms attribués à Xunzi. Ce dernier aurait vécu entre 335, au plus tôt (son année de naissance est incertaine), et 238 avant notre ère, la date probable de sa mort. Érudit du royaume de Zhao avant d'habiter la cour des rois de Qi où il fut l'un des plus éminents savants de l'académie Jixia, il eut parmi ses élèves de célèbres penseurs légistes tels que Han Fei et Li Si. À l'instar de ses illustres prédécesseurs, Confucius, Mozi et Mencius, Xunzi pérégrina au fil de sa vie de cour en cour, respectivement dans les royaumes de Chu, Qi, Qin et Zhao, avant de retourner à Chu y passer ses vieux jours en tant que préfet (*ling* 令) de Lanling 蘭陵 (localité située au sud-ouest de la région du Shandong).

²¹¹ Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, p. 216-218 ; Anne Cheng, « De la place de l'homme dans l'univers : la conception de la triade Ciel-Terre-Homme à la fin de l'antiquité chinoise », *Extrême-Orient, Extrême-Orient*, vol. 3, 1983, p.13-15.

²¹² L'ouvrage éponyme en 32 rouleaux fait l'objet d'opinions divergentes quant à l'authenticité des textes attribués à Xunzi. Concernant le *Traité sur le Ciel* (*Tianlun* 天論, rouleaux n° 17), l'illustre Hu Shi (1891-1962) estimait que celui-ci constitue avec trois autres rouleaux (rouleaux n° 21, 22 et 23) « l'essence de la pensée de Xunzi ». Or, Michael Loewe le répertorie parmi la dizaine de rouleaux (sur trente-deux) considérée comme authentique, mais incluant également quelques interpolations. Michael Loewe « *Hsün tzu* », in *Early Chinese Texts*, p. 178-180.

寒暑未薄而疾，祆怪未至而凶。受時與治世同，而殃禍與治世異，不可以怨天，其道然也。故明於天人之分，則可謂至人矣。²¹³

Les agissements du Ciel sont immuables, ceux-ci ne subsistent ni à cause de Yao ni ne périssent à cause de Jie²¹⁴. [L'avenir sera] faste si on répond [au Ciel] en suivant une bonne gouvernance, et néfaste si on lui répond en suivant le désordre. Si l'on renforce ce qui est fondamental²¹⁵ en modérant les consommations, alors le Ciel ne pourra pas nous rendre pauvres. Si l'on s'approvisionne convenablement et que nos agissements suivent les saisons²¹⁶, alors le Ciel ne nous fera pas tomber malade. Si l'on cultive la Voie du Ciel (Dao) sans en dévier, alors le ciel n'engendrera aucun malheur. De cette façon [qu'advient] des inondations ou des sécheresses, nulle famine ne surviendra ;

²¹³ *Xunzi jijie* 荀子集解, édition de Wang Xianqian 王先謙, Pékin, Zhonghua shuju, 1988, *juan* 17, p. 306-308.

²¹⁴ Yao incarne le stéréotype du gouvernant vertueux, tandis que Jie 桀 symbolise en tant que dernier souverain mythique des Xia, celui du tyran responsable de la chute de sa dynastie. Il est décrit dans les sources des Royaumes Combattants et des Han antérieurs comme un roi violent et dépravé qui imposait à son peuple de lourdes taxes dans le but d'assouvir ses désirs en vin et en femmes. In fine, son antagoniste mythologique nommé Tang le Parfait, modèle du souverain vertueux, va le chasser et fonder la dynastie des Shang.

²¹⁵ Littéralement : « les racines » de la société (*ben* 本) font références aux besoins fondamentaux que sont les productions agricoles. Traduit en ces termes par Ivan P. Kameranovic (« renforcer l'agriculture ») dans *Xun Zi*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1987, p. 203 ; *Hanyu da cidian*, tome 4, p. 703 et le *Hanyu da zidian* 漢語大字典, Wuhan, Hubei cishu chubanshe, Chengdu, Sichuan cishu chubanshe, 1986-1990, tome 3, p. 1233.

²¹⁶ Rémi Matthieu et Eric Hutton traduisent tous deux le caractère yang 養 par « nourriture ». Traduction de Rémi Matthieu : « Si la nourriture est complète et les activités organisées selon le rythme des saisons, le Ciel ne pourra en aucun cas les rendre malades. » ; Rémi Matthieu, *Xunzi, traité sur le Ciel*, Paris, Gallimard, 2009, p. 61. Traduction d'Eric Hutton : « If your means of nurture are prepared and your actions are timely, then Heaven cannot make you ill. » ; *Xunzi, the complete text*, traduit par Eric L. Hutton, Princeton, Oxford, Princeton University Press, 2014, p. 174. Cependant la définition de *yang bei* 養備 tirée de ce même passage du *Xunzi* dans le *Hanyu da cidian*, tome 12, p. 529, désigne de façon générale les fournitures. Le terme de fourniture a une connotation élargie qui n'englobe pas seulement l'idée de se sustenter en nourriture. Les fournitures abondantes sont corrélées à la seconde partie de la phrase concernant les agissements des hommes. Cela sous-entend que les travaux ou les labeurs conformes aux périodes saisonnières permettent l'approvisionnement de la population, aussi bien en produits alimentaires qu'en vêtements, ou également en d'autres ressources naturelles telles que le bois pour réparer les chaumières ou les chauffer pendant l'hiver.

[qu'advient] des climats glaciaux ou des fortes chaleurs, nulle maladie ne surviendra ; [qu'advient] des désastres ou des phénomènes étranges, rien de néfaste ne surviendra. [Mais au contraire,] si ce qui est fondamental est négligé tout en ayant des consommations excessives, alors le Ciel ne pourra pas nous rendre riches. Si l'on s'approvisionne sommairement en agissant rarement, alors le Ciel ne préservera pas notre santé²¹⁷. Si l'on s'éloigne de la voie Céleste en se conduisant déraisonnablement²¹⁸, alors le Ciel ne laissera pas des évènements fastes se produire. En agissant ainsi, bien que les inondations et les sécheresses ne se soient pas produites [nous souffrirons] de famine. Bien que les climats glaciaux ou les fortes chaleurs ne soient pas arrivés [nous serions sujets] à des maladies. Bien que les désastres ou les phénomènes étranges ne soient pas arrivés, des évènements néfastes nous ébranleront. Si l'on obtient une gouvernance [du monde commun] (*zhi shi* 治世)²¹⁹ semblable à l'ordre naturel (*shi* 時)²²⁰ tout en [accusant l'arrivée] de désastres et de malheurs contradictoires à cette même gouvernance, il ne faut pas en blâmer le Ciel, [car] la Voie du Ciel est ainsi faite²²¹. C'est

²¹⁷ Le terme *quan* 全 prend ici le sens de *baquan* 保全 : « maintenir intacte l'intégralité du corps » ; *Hanyu da cidian*, tome 1, p. 1157 et 1388. Rémi Matthieu traduit ce passage par « le Ciel ne peut guère les garder en bonne santé » ; Matthieu, *Xunzi*, p. 62. Et de façon similaire chez Eric Hutton : « then Heaven cannot make you sound in body » ; Hutton, *Xunzi*, p. 175.

²¹⁸ C'est-à-dire en s'écartant de la Voie promulguée par le Ciel.

²¹⁹ *Zhi shi* 治世 est l'action de « gouverner le monde qui existe sous le Ciel » : *zhi tianxia* 治天下.

²²⁰ Voir *shou shi* 受時 dans le *Hanyu da cidian*, tome 2, p. 884.

²²¹ « Sa Voie est ainsi faite » (*qi dao ran ye* 其道然也), cette phrase se réfère à l'ordre naturel (*tianshi* 天時) ou à la Voie du Ciel (*tiandao* 天道). *Qi* 其 est l'adjectif possessif du sujet *tian*, le Ciel. La traduction d'Eric Hutton (*Xunzi*, p. 175) partage la même interprétation : « You must not complain against Heaven; its way is simply thus. ». A contrario, à noter que chez Rémi Matthieu (*Xunzi*, p. 62) *qi* devient l'adjectif possessif de *zhi* 治 (la gouvernance) : « on ne peut en vouloir au Ciel, car c'est tout simplement dû à la voie suivie [par les hommes au pouvoir]. » ; Idem chez Ivan p. Kameranovic (*Xun Zi*, p. 203) : « Les saisons, dans ce cas, se succèdent aussi bien que lors des périodes de bon gouvernement, seulement ce sont les catastrophes qui surviennent tout différemment et il ne faut pas les imputer au ciel, mais à la mauvaise voie que l'on a suivie. »

pourquoi, celui qui comprend parfaitement les distinctions entre le monde céleste et le monde humain²²², on le qualifie de personne accomplie (*zhiren* 至人).²²³

Dans ce début de chapitre, Xunzi met en évidence trois points importants. (1) Le Ciel est la puissance cosmique dont certains messages sont continus (les saisons et les nœuds calendaires) et d'autres, plus variables, tels les cataclysmes (sécheresses et inondations). (2) Les craintes des cataclysmes, de la famine, des maladies, du froid et du chaud ou encore de la pauvreté influencent les spéculations sur la manière de conformer les activités humaines avec les messages célestes. (3) La responsabilité des hommes à s'autogérer et à se responsabiliser est inhérente à leur manière d'appliquer « l'essentiel », c'est-à-dire une consommation modérée, un respect de la Voie Céleste et des activités humaines en symbiose avec les besoins saisonniers. In fine, l'homme a les capacités de se préserver lui-même des divers périls et afflictions le menaçant.

Cela nous mène à la question suivante : y a-t-il dans le *Xunzi* une « réglementation environnementale élémentaire » résultant d'agissements responsables ?

Au chapitre des « Réglementations Royales »²²⁴, Xunzi aborde au sein d'une proposition descriptive de l'organisation sociale quelques thématiques qui se rapportent à une réglementation calendaire. Dans le premier extrait ci-dessous, la thématique principale est celle de la fiscalité. Il propose un système de taxation faible envers les productions paysannes en milieu rural (champs, zones de pâturage, forêts et étangs) et sur les échanges commerciaux ainsi que la libre circulation des marchandises entre les royaumes. Il y a dans ses suggestions les prémices d'une perspective fédératrice entre les politiques économiques des royaumes²²⁵.

²²² La traduction des caractères Ciel (*tian* 天) et hommes (*ren* 人) en « monde céleste » et « monde humain » suit celle d'Anne Cheng, « De la place de l'homme dans l'univers : la conception de la triade Ciel-Terre-Homme à la fin de l'antiquité chinoise », p. 14. Anne Cheng commence sa citation à propos du rôle, nouveau, de l'homme dans la trinité cosmique (Ciel-Terre-Homme) à partir de cette courte phrase.

²²³ Ma traduction.

²²⁴ Ce chapitre est selon la synthèse de Michael Loewe « généralement accepté comme authentique » ; Michael Loewe « *Hsiün tzu* », in *Early Chinese Texts*, p. 180.

²²⁵ À noter le rôle politique conséquent qu'eut son élève Li Si 李斯, à qui Xunzi enseigna l'art de gouverner et qui fut par la suite introduit à la cour du roi de Qin grâce au soutien de Lü Buwei (l'auteur officiel de *Lüshu chunqiu*). Après l'unification de la Chine, celui-ci devint le Premier ministre

王者之[法:]²²⁶等賦、政事、財萬物，所以養萬民也。田野什一，關市幾而不征，山林澤梁以時禁發而不稅，相地而衰政，理道之遠近而致貢，通流財物粟米，無有滯留，使相歸移也，四海之內若一家，[...] 是王者之法也。²²⁷

Les méthodes royales [à travers] un barème d'imposition, une politique des affaires [publiques] et les ressources issues des dix mille choses servent à subvenir au besoin du peuple. Un dixième [de la production] des champs [est prélevée]. Les marchés sur les artères principales²²⁸ sont inspectés, mais pas imposés. La fermeture et l'ouverture des forêts de montagnes et des étangs (avec des barrages à poissons) sont conformes aux **périodes convenables** et [les ressources qui y sont soustraites] ne sont pas taxées²²⁹. La topographie des terrains est évaluée afin que des taxes distinctes y soient imposées. Les routes proches et lointaines sont réparées afin de permettre les échanges de tributs. Les biens et les denrées alimentaires²³⁰ circulent sans blocage, celles-ci peuvent [d'un bout à

(*chengxiang* 丞相) du premier empereur de la dynastie impériale des Qin. En tant que Premier ministre, il mena à bien d'importantes réformes, l'instauration de commanderies (*jun* 郡) administrées par des fonctionnaires directement subordonnés au gouvernement central à la place des fiefs et des seigneurs locaux. Il établit une normalisation du droit administratif et pénal, ainsi que des poids et des mesures. Cependant la politique menée par Li Si au côté du premier empereur inclut aussi une censure et une destruction par le feu d'innombrables ouvrages jugés non conformes à la doctrine gouvernementale ; Pirazzoli-t'Serstevens et Bujard, *Les dynasties Qin et Han*, p. 24-27.

²²⁶ Le caractère *fa* 法 n'apparaît pas dans cette version du *Xunzi*.

²²⁷ *Xunzi jijie*, *juan* 5, p. 160-161.

²²⁸ Contrairement à la traduction d'Eric Hutton (*Xunzi*, p. 73) et Rémi Mathieu (Le Blanc et Mathieu, *Philosophes confucianistes*, p. 884) qui tous deux traduisent *guanshi* 關市 par « passes (défilés de montagne) et marchés », j'opte pour la première définition proposée par le *Hanyu da cidian* dans laquelle *guanshi* indique les marchés (*shi* 市) situés sur les principales voies de communication (*guan* 關) : « *wei yu jiaotong yaodao de shiji* 位于交通要道的市集. » ; *Hanyu da cidian*, tome 12, p. 157.

²²⁹ On retrouve une phrase similaire dans le *Guanzi* au chapitre « Baguan 八觀 » : « Bien que les forêts de montagnes soient vastes et les végétaux attrayants, la fermeture et l'ouverture [de ces lieux] doivent nécessairement se faire à des périodes [spécifiques] (*shanlin sui jin, caomu sui mei, jinfa bi you shi* 山林雖近。草木雖美，禁發必有時) ; *Guanzi jiaozhu* 管子校注, édition annotée par Li Xiangfeng 黎翔凤, Pékin, Zhonghua shuju, 2004, p. 261.

²³⁰ Littéralement : le millet (*su* 粟) et le riz (*mi* 米). Le premier est l'une des principales céréales cultivées au nord, tandis que le second se cultive principalement au sud de la Chine.

l'autre des routes] être transportées (*kui* 歸²³¹) et déplacées, comme si le monde à l'intérieur des quatre mers était une seule [grande] famille. [...] Ce sont là les méthodes royales !²³²

Puis dans un second temps (extrait ci-dessous), Xunzi précise quelles sont les périodes appropriées à l'exploitation des montagnes et des étangs. Il étoffe par la même occasion la conception commune d'une séparation entre les périodes convenables à l'ouverture de zones naturelles à des fins de chasses, de pêches et d'abattage du bois, et l'interdiction de pénétrer les lieux quand la flore croît et la faune met bas.

聖王之制也，草木榮華滋碩之時則斧斤不入山林，不夭其生，不絕其長也。龜鼃、魚鱉、鰭鱸孕別之時，罔罟毒藥不入澤，不夭其生，不絕其長也。春耕、夏耘、秋收、冬藏，四者不失時，故五穀不絕而百姓有餘食也。汙池、淵沼、川澤、謹其時禁，故魚鱉優多而百姓有餘用也。斬伐養長不失其時，故山林不童而百姓有餘材也。²³³

[D'après] les réglementations des saints-souverains, aux périodes où les végétaux fleurissent, se multiplient et s'élargissent, les haches ne peuvent pénétrer dans les forêts de montagne, car leur vie ne doit pas être prise prématurément ni leur croissance être rompue. Aux périodes de gestation ou de ponte chez les tortues de mer (*yuan* 龜), les alligators (*tuo* 鼃), les poissons (*yu* 魚), les trionyx de Chine (*bie* 鱉)²³⁴, les loches d'eau douce (*qiu* 鱮)²³⁵ et les anguilles (*shan* 鱧), les filets de pêche et les substances empoisonnantes ne doivent pas pénétrer les étangs, car leur vie ne doit pas être prise prématurément ni leur croissance être rompue. Labourer au printemps, sarcler en été, récolter en automne et stocker en hiver, ces quatre (activités) ne peuvent contrevenir aux périodes [appropriées] (*sizhe bu shi shi* 四者不失時); ainsi les cinq céréales²³⁶ ne seront pas insuffisantes et les cent familles auront un excédent de denrées alimentaires. Il faut

²³¹ Le caractère *kui* 歸 a le sens de *kui* 饋, c'est le verbe usuel spécifique aux transferts de denrées alimentaires (céréales); *Hanyu da zidian*, tome 3, p. 1550.

²³² Ma traduction.

²³³ *Xunzi jijie*, *juan* 5, p. 165.

²³⁴ Tortue à carapace molle.

²³⁵ Catégorie de poissons sans véritables écailles vivant dans les cours d'eau, les lacs et les rizières au sein d'un milieu boueux ou vaseux.

²³⁶ Le chanvre, le millet, le blé, le haricot et le riz.

faire attention aux périodes d'interdiction [de pénétrer] dans les mares²³⁷, les bassins, les gouffres, les étangs, les rivières et les marais ; ainsi les poissons et les trionyx d'eau douce seront sans pareils et abondants, les cent familles auront un excédent de [denrées] disponibles. Couper, abattre, planter ou faire pousser [des arbres] ne doit pas contrevenir aux périodes appropriées (*bu shi shi* 不失時) ; ainsi les forêts de montagne ne seront pas [trop] jeunes et les cent familles auront un excédent de matériaux (*cai* 材).²³⁸

La troisième thématique abordée par Xunzi, qui est celle de l'organisation étatique, reprend les deux autres citées précédemment : taxation et périodes d'ouverture et de fermeture des zones boisées et humides en période de croissance (des végétaux) et de gestation (des animaux). À travers les attributions des fonctionnaires en charge des eaux et forêts, une réglementation calendaire sous la forme d'une gestion administrative du territoire s'élabore progressivement à la fin des Royaumes Combattants.

序官 [...]修火憲，養山林藪澤草木魚鼈百索，以時禁發，使國家足用而財物不
屈，虞師之事也。²³⁹

Liste des fonctionnaires : [...] il faut cultiver à l'aide du brûlis, entretenir les forêts de montagnes, les marais et les étangs, les végétaux, les poissons et les trionyx ainsi que les cent sortes de légumes. Les autorisations ou les interdictions [d'exploitation] se font aux **périodes convenables**, de sorte que le royaume ait suffisamment à consommer et les biens [qui y sont soustraits] soient inépuisables, voilà la charge impartie aux responsables des eaux et des forêts (*yushi* 虞師).²⁴⁰

Pour faire une brève synthèse des sources parcourues jusqu'ici : du calendrier agricole primaire présent dans le poème *Qiyue* (*Shijing*) à la complexité des interdictions calendaires rédigées à la fin du III^e siècle et au début du II^e siècle avant

²³⁷ Je suis la traduction de Rémi Mathieu concernant le caractère *yu* 汙. *Yu* indique un plan d'eau (*chi* 池) pollué ou sale qui semble correspondre, pour l'époque, à une étendue artificielle d'eau stagnante telle qu'une mare.

²³⁸ Ma traduction a été inspirée par celles d'Eric Hutton (*Xunzi*, p. 76) et de Rémi Matthieu (Le Blanc et Mathieu, *Philosophes confucianistes*, p. 849).

²³⁹ *Xunzi jijie*, *juan* 5, p. 166 et 168.

²⁴⁰ Ma traduction.

notre ère — notamment retranscrites au sein de deux ouvrages syncrétiques : le *Lüshi chunqiu* et le *Guanzi* — se développe un processus discursif et idéologique d'élaboration du calendrier agricole au plus proche de l'ordre céleste (saisons et phénomènes naturels). Les termes (*shixu* 時序, *yishi* 以時, *shunshi* 順時 et *shuntian* 順天) invitant à « suivre les périodes convenables » ont été dans un premier temps employés chez Confucius, Mozi et Mencius pour souligner l'importance du bien-être de la population en respectant les périodes agricoles. Dans un contexte historique où les invasions et les alliances entre les royaumes sont courantes, la philosophie politique, bien que parfaitement distincte chez ces trois penseurs, réclame une déférence due au Ciel et à ce qu'il donne d'essentiel à l'humanité : l'agriculture. Il faut observer l'ordre céleste et en aucun cas ne nuire ou négliger les travaux agricoles.

Puis avec Xunzi, nous assistons au III^e siècle avant notre ère au développement des discours sur les « périodes convenables » qui, à partir de là, produit progressivement des ordonnances et des interdictions calendaires (*shiling* 時令 et *shijin* 時禁) corrélées à une perspective organisatrice des activités humaines (agricoles, politiques et culturelles). Il se dessine l'idée, de plus en plus aboutie, d'une organisation gouvernementale capable de réglementer et de superviser de manière raisonnée les périodes de productivité et d'exploitation de la faune et de la flore ainsi que les questions de fiscalité qui en découlent. Ainsi, tout ce qui circonstancie le rapprochement entre « périodes convenables » et gestion administrative des exploitations de la nature (faune et flore) a essentiellement pour objectifs de construire une prospérité pour le peuple.

Pour conclure ce sous-chapitre, je voudrais revenir en quelques mots sur le point de vue contemporain politique et scientifique visant à présenter en tant qu'« éthique écologique » certains de ces discours calendaires de la Chine des Zhou et des Han relatifs à la gestion administrative de la nature et aux besoins fondamentaux des populations. Étonnamment, ces textes de la Chine ancienne sont perçus par certains travaux académiques comme faisant écho à l'idéologie du développement durable. Le développement durable, ce que Romain Felli appelle « l'écologie par en haut » (c'est-à-dire l'écologie politique qu'il l'oppose à « l'écologie par en bas »), prône un système technico-productif durable : l'instauration d'une gestion environnementale étatique, accompagnée d'une puissance coercitive et d'une architecture économique,

productiviste et de croissance renouvelable²⁴¹. Certes le *Mengzi*, le *Xunzi*, le *Guanzi* et le *Lüshi chunqiu* ne remettent nullement en question la hiérarchisation de l'ordre sociétal, tout en prônant une approche « humaniste » et une gestion des périodes d'exploitations de la faune et la flore — tout cela sous le coup de menaces cataclysmiques —, pour autant leurs contextes, qu'ils soient historiques, religieux ou idéologiques n'ont rien d'analoge, de près ou de loin, avec la version capitaliste de l'écologie que représente le développement durable.

1.4 : Les textes calendaires du *Guanzi* et la cosmologie corrélatrice

Avec la diffusion des idées de Xunzi lors de ses pérégrinations au pays de Qi, de Qin et de Chu, la seconde moitié du III^e siècle avant notre ère voit les discours politiques, économiques et administratifs adopter les réglementations calendaires. Ces réglementations, dont fait partie la gestion de certaines zones boisées ou humides²⁴², se sont insérées dans la construction intellectuelle d'un renforcement du pouvoir royal mandaté par le Ciel. L'autorité du souverain y est décrite comme le principal garant du maintien de l'ordre cosmique face aux désastres et aux dérèglements de la nature causés par le non-respect des règles calendaires. Au-delà d'une simple réglementation sur la faune et la flore en milieu sauvage qui n'est pas utilisé ni pour l'agriculture ni pour l'élevage, transparait derrière ces discours normatifs, comme le constate Romain

²⁴¹ Sur la différence entre une « écologie par en haut » et une « écologie par en bas », voir Romain Felli, *Les deux âmes de l'écologie : une critique du développement durable*, Paris, L'Harmattan, 2008.

²⁴² Ian Matthew Miller note une réglementation forestière « traitée de manière cohérente » avec les activités agricoles de par les restrictions de la chasse et la coupe du bois au printemps, puis par leur autorisation à partir de l'automne : « Foresters' years were roughly split between the spring and summer, when they were largely involved in protecting wood, crops, and game; and the fall and winter, when they were principally involved in overseeing the hunt and the wood harvest. This suggests an overlap, both spatial and occupational, between farming and hunting and a role for foresters in generalized environmental oversight. ». Miller, « Forestry », p. 605.

Graziani, une légitimation du pouvoir étatique : « Mainte description du sage épousant l'ordre naturel peut se lire comme un exercice de légitimation du pouvoir monarchique. La norme politique se conforme au fait naturel, dont elle se fait l'expression incontestable et impartiale. »²⁴³.

Parmi les diverses productions écrites de réglementations calendaires évoquant la flore et postérieures aux enseignements de Xunzi, deux grands ouvrages au caractère syncrétique sont rédigés quelques temps avant l'unification des pays chinois par les armées de Qin : Le *Liushi chunqiu* à l'ouest, au royaume de Qin, et le *Guanzi* 管子 à l'Est, au royaume de Qi. La circulation des idées aux quatre coins de la Chine atteignant un paroxysme au fil des conquêtes entre royaumes rivaux, on constate à cette période l'émergence d'un nouveau concept, celui de la cosmologie corrélatrice, dans les discours de ces deux ouvrages et représentatif de « l'effort de systématisation cosmologique »²⁴⁴ poussé par à un nouvel ordre gouvernemental.

En s'éloignant momentanément de l'analyse des réglementations calendaires du *Liushi chunqiu*, nous nous intéressons d'abord aux interdictions saisonnières dans les textes du *Guanzi*. L'ouvrage en question est une anthologie éditée par Liu Xiang 劉向 (97-8 av. n. è.). Elle est composée d'un vaste mélange de documents courant sur une large période allant de la fin des Royaumes Combattants à la dynastie des Han antérieurs, et représente le fruit de plusieurs écrivains anonymes syncrétisant parfois divers courants de pensée (légisme, taoïsme, l'école du *yin* et du *yang*, etc.)²⁴⁵. Bien que *Guanzi* était un illustre ministre à la cour du duc Huan de Qi au VII^e siècle avant notre ère, aucun des textes de l'ouvrage éponyme n'est de sa main ni se rattache distinctement à son enseignement !²⁴⁶ *Guanzi* ou Guan Zhong 管仲 sert de référence historique en tant que représentation du réformateur compétent, aux thèses de l'ouvrage²⁴⁷. À travers ses interventions, le plus souvent auprès du duc Huan de Qi,

²⁴³ Romain Graziani, *Écrits de maître Guan : les quatre traités de l'Art de l'esprit*, Paris, Les Belles lettres, 2011, p. LIII.

²⁴⁴ Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, p. 259.

²⁴⁵ Allyn Rickett, « Kuan tzu », in *Early Chinese Texts*, p. 244 et Allyn Rickett, *Guanzi, political, economic, and philosophical essays from early China, Volume one (revised edition)*, Boston, Editions Cheng & Tsui, 2001, p. 14.

²⁴⁶ Rickett, *Guanzi, Volume one*, p. 16.

²⁴⁷ Rickett, *Guanzi, Volume one*, p. 8-10.

Guanzi est le porte-voix des réformes politiques et économiques. En raison de son image de ministre éclairé, instigateur au VII^e siècle avant notre ère de l'apogée de la puissance hégémonique de Qi sur les royaumes voisins, les souverains postérieurs de Qi ont ainsi placé l'Académie Jixia 稷下 sous son patronage intellectuel²⁴⁸. « Les lettrés de Jixia exaltent Guan Zhong à l'envie et se donnent pour mission de transmettre son enseignement. Guan Zhong est une figure de ralliement, une ascendance tutélaire, un patron à l'origine d'une transmission. »²⁴⁹.

L'Académie Jixia établie à la capitale du Royaume de Qi pendant la période des Royaumes Combattants est une société savante extrêmement bigarrée à l'image d'une de ses créations littéraires : le *Guanzi*. Là, convergent les « cent » courants de pensée. Lieu de débat, souvent devant la cour, entre représentants de différentes traditions philosophiques, c'est aussi un lieu d'enseignement. Sujet à une « atmosphère intellectuelle effervescente »²⁵⁰, la réalisation de nombreux traités et essais y voient le jour dont quelques-uns des textes du *Guanzi*. « Jixia devait ressembler à une sorte d'université où la recherche, la disputatio et l'enseignement rassemblaient un grand nombre de penseurs éclectiques, où des personnalités affrontaient et testaient leurs vues. Les débats devaient se nourrir de la réflexion de penseurs invités et de maîtres de passages »²⁵¹.

À la suite du séjour de Xunzi entre les murs de l'Académie Jixia, plusieurs textes au sein du *Guanzi* attestent d'une conception idéologique de réglementations calendaires présente également dans d'autres écrits contemporains, notamment avec le

²⁴⁸ Selon Allyn Rickett, l'icône historique et les textes attribués à Guan Zhong influencèrent la plupart des courants de pensée des Royaumes Combattants et des Han antérieurs : Confucianisme, mohisme, taoïsme ou encore légalisme ; Rickett, *Guanzi, Volume one*, p. 14.

²⁴⁹ Graziani, *Écrits de maître Guan*, p. XXVI-XXVII.

²⁵⁰ Graziani, *Écrits de maître Guan*, p. XXV.

²⁵¹ Graziani, *Écrits de maître Guan*, p. 85-86. Au sujet de l'Académie Jixia et des strates rédactionnelles du *Guanzi*, Romain Graziani en dresse les contours historiques de manière limpide dans la troisième partie de son introduction: « L'académie Jixia et l'intelligentsia des Royaumes Combattants » (*Ibid.*, p. XXIV- XXX), et se poursuit au chapitre « Origine, datation et attribution des traités de "l'Art de l'esprit", (*Ibid.*, p.71-88). Voir également le monumental travail d'Allyn Rickett auquel Romain Graziani se réfère: Rickett, *Guanzi, Volume one*. Les noms des plus illustres maîtres qui ont séjourné à l'Académie Jixia y sont mentionnés page 19.

Lüshi chunqiu écrit à l'autre bout de la Chine au royaume de Qin²⁵². À travers les extraits issus de quatre textes du *Guanzi* présentés ci-dessous, le processus normatif qui place les interdits calendaires au cœur des discours politiques, économiques et religieux arrive à son terme pendant la seconde moitié du III^e siècle. Le sens des interdictions saisonnières est progressivement agrégé à de nouveaux concepts émergeant au cœur de l'Académie Jixia (les forces *yin* et *yang*, les cinq phases, etc.).

1.4.1 Le texte « Youguan 幼官 »

Probablement composé quelques années avant le *Lüshi chunqiu*²⁵³, le titre originel du « Youguan 幼官 » (« L'office responsable de la jeunesse ») est celui des « Ordonnances calendaires du Palais obscur » (*Xuangong shiling* 玄宮時令)²⁵⁴. Écrit entre le *Xunzi* et le *Lüshi chunqiu*, le « Youguan » propose l'une des premières tentatives scripturaires d'anthologie d'ordonnances calendaires en adéquation avec les périodes dites convenables. Le « Youguan » et le chapitre qui le suit, le « Youguan tu 幼官圖 » (« Carte de l'office responsable de la jeunesse ») semblent être tous deux la représentation symbolique du « palais des lumières » (*Mingtang* 明堂) apparu sous les

²⁵² Robin McNeal (« The Development of Naturalist Thought in Ancient China: A Review of W. Allyn Rickett's *Guanzi* », *Early China*, vol. 28, 2003, p. 91 et 196) critique une tendance quelque peu erronée d'affilier le *Guanzi* à l'enseignement de *Xunzi*, et plus généralement aux perceptions confucéennes. Or *Xunzi* représente dans mes propos non pas l'origine idéologique de la notion de réglementations calendaires, mais, tout en se la réappropriant, sa diffusion aux quatre coins de la Chine.

²⁵³ Rickett, *Guanzi, Volume one*, p. 4 et 168-169.

²⁵⁴ Selon Allyn Rickett (*Guanzi, Volume one*, p. 148-149) le titre originel de ce chapitre serait celui des « Ordonnances Calendaires du Palais obscur » (*Xuangong shiling* 玄宮時令). Le caractère *you* 幼 aurait été confondu avec le caractère *xuan* 玄 et la caractère *guan* 官 avec celui de *gong* 宮. Contrairement au terme *Youguan* qui signifie « L'office responsable de la jeunesse », celui de *Xuangong* 玄宮 fait sens avec le contenu du texte en tant que symbole du hall Nord du Palais des lumières (*mingtang* 明堂) et parce qu'il apparaît fréquemment dans la littérature du royaume de Chu. A contrario, Li Xiangfeng distingue le *Youguan* comme un ancien modèle du Palais des lumières datant de la dynastie Zhou. Le terme *xuanguan* 玄官 qui est mentionné plusieurs fois dans le texte correspondrait, selon lui, à *xuanguan* 玄館, le Palais situé au nord (*beigong* 北宮) du *Youguan* 幼官. *Guanzi jiaozhu* 管子校注, p. 133-135, 159 et 161.

Han. Le Mingtang aurait fonctionné « comme une représentation du cosmos, au sein de laquelle est censée se manifester la vertu impériale au rythme des saisons ; il est utilisé lors de différents rituels réglant l'organisation du temps et de l'espace [...] »²⁵⁵. Composé d'une trentaine de cycles de douze jours, la répartition du calendrier du « Youguan » est, comme le note Allyn Rickett, semblable au document sur lattes de bambous intitulé les « Trente périodes » (« Sanshi shi » 三十時) découvert en 1972 à Yinqueshan au Shandong et qui date de 132 avant notre ère²⁵⁶. Cependant, hormis une répartition cyclique assez proche, les activités calendaires sont bien plus fournies dans les « Trente périodes » et font état d'un développement discursif plus avancé, propre au début de la dynastie des Han (cette question sera abordée de manière plus approfondie au deuxième chapitre de cette thèse)²⁵⁷. Cette version du calendrier proposée par le « Youguan » montre un nombre de nœuds solaires (*jieqi* 節氣) plus élevé que le calendrier officiel du II^e siècle avant notre ère présenté plus haut : trente nœuds au lieu de vingt-quatre. Concernant ses nominations, à côté de nœuds solaires déjà évoqués précédemment (*qingming* 清明, *xiaoshu* 小暑, *bailu* 白露, *xiaohan* 小寒, etc.) apparaissent divers souffles cosmiques (*qi* 氣) ainsi que d'autres noms de nœuds : *mao* 卯, *ying* — ou encore *you* 酉²⁵⁸.

Au sujet de son contenu, sur neuf réunions des feudataires (*hui zhuhou* 會諸侯), la quatrième s'intéresse à la question des périodes d'ouverture et d'interdiction de la pêche (*souze yishi jinfa zhi* 藪澤以時禁發之), puis pendant la cinquième, advient celle des périodes pour les offrandes cultuelles adressées aux sites naturels des montagnes et des cours d'eau²⁵⁹. Sans être très prolifique quant aux interdictions contre les dommages causés à la faune et la flore, le « Youguan » dresse quelques-uns des contours normatifs des ordonnances calendaires :

1. Plusieurs aspects de la cosmologie corrélatrice (la théorie des cinq phases) sont introduits au calendrier : cinq saisons associées à cinq noms d'empereurs, à cinq notes de musiques, à cinq goûts, à cinq nombres et à cinq couleurs.

²⁵⁵ Pirazzoli-t'Serstevens et Bujard, *Les dynasties Qin et Han*, p. 101.

²⁵⁶ Rickett, *Guanzi, Volume one*, p. 164.

²⁵⁷ *Yinqueshan Han mu zhujian [er]* 銀雀山漢墓竹簡[貳], Pékin, Wenwu chubanshe, 2010, p. 211-223.

²⁵⁸ Rickett, *Guanzi, Volume one*, p. 162.

²⁵⁹ *Guanzi jiaozhu*, p. 158. Traduction en anglais d'Allyn Rickett : Rickett, *Guanzi, Volume one*, p. 185.

2. L'apparition systématique de cataclysmes au cas où les ordonnances calendaires appliquées ne correspondent pas à la bonne saison.
3. Une période plus explicite d'application des ordonnances et des interdictions calendaires.

Le « Youguan » comporte moins d'ordonnances détaillées que les « Douze almanachs » du *Lüshi chunqiu*, tout en présentant beaucoup de similitudes avec ce dernier, notamment en ce qui concerne les trois points cités ci-dessus²⁶⁰. Les trois autres calendriers présents dans le *Guanzi* : « Sishi 四時 », « Wuxing 五行 » et « Qingzhong Ji 輕重己 », bien que postérieurs dans leur version finale aux « Douze almanachs » et au « Youguan », proposent des modèles de calendrier légèrement dissemblables, mais comportent néanmoins une terminologie d'interdictions (*jin* 禁) vis-à-vis de la faune et de la flore similaires.

1.4.2 Le texte « Sishi 四時 »

Le calendrier dans le traité « Sur les quatre saisons » (« Sishi 四時 ») énumère successivement cinq périodes saisonnières²⁶¹ où sont mentionnés pour chacune d'elles : une énumération des divers aspects de la cosmologie corrélative qui lui sont associés, les risques de cataclysme au cas où les activités ne correspondent pas à leur saison ainsi que les ordonnances et les interdits. Chaque saison est affiliée à un binôme de deux troncs célestes (*tiangan* 天干) et à cinq décrets spécifiques²⁶². Si les décrets promulgués

²⁶⁰ Voir le tableau comparatif d'Allyn Rickett entre les aspects des cinq phases présents dans le « Youguan » et ceux du « Yueling » ; Allyn Rickett, *Guanzi, Volume one*, p. 163.

²⁶¹ Excepté dans le « Youguan », la saison de l'agent terre, au centre des quatre points cardinaux, se situe dans la plupart des calendriers à la fin de la saison estivale.

²⁶² Concernant la saison estivale, les décrets s'effectuent pendant la période du centre et de l'agent terre, c'est-à-dire à la fin de l'été, après la période dite du sud et de l'agent feu. Les troncs célestes représentatifs de l'été sont associés à la saison du centre et non pas, comme c'est généralement le cas, à celle du sud. De plus les troncs célestes sont agrégés aux saisons de la manière suivante (je cite ci-après la formulation propre au printemps) : « C'est pour cela que les cinq lois sont décrétées les jours Jia et Yi des trois mois printaniers » (*Shi gu chun sanyue yi jia yi zhi ri fa wuzheng* 是故春三月以甲乙之日發五政 ; *Guanzi jiaozhu*, p. 843). Bien que la traduction anglaise d'Allyn Rickett est tout à fait correcte, la formulation

s'accordent aux bonnes périodes calendaires, une pluie féconde descendra sans provoquer de cataclysme. Sur un total annuel d'une vingtaine de réglementations, les trois réglementations calendaires ci-dessous viennent tout particulièrement circonscrire l'attention portée à la faune et à la flore.

Ainsi, la cinquième réglementation printanière décrète l'interdiction de nuire au développement des animaux et des plantes consommables (chasses et cueillettes) :

五政曰：無殺麇夭，毋蹇華絕芋。²⁶³

La cinquième réglementation décrète qu'il ne faut ni tuer prématurément les faons, ni cueillir (*jian* 蹇²⁶⁴) les fleurs ou couper les tubercules (*yu* 芋)²⁶⁵.

en elle-même peut prêter à confusion, dont je prends ici l'exemple de Robin McNeal qui note : « The text goes on with a detailed list of activities suitable to this season, including specified days for the promulgation of detailed rules and orders. » ; Robin McNeal, « The Development of Naturalist Thought in Ancient China: A Review of W. Allyn Rickett's *Guanzi* », *Early China*, vol. 28, 2003, p. 185. Néanmoins, les troncs célestes *Jia* et *Yi* qui sont cités indépendamment des douze branches terrestres (*dizhi* 地支) ne désignent pas des jours particuliers durant le printemps, mais au contraire, l'ensemble des jours de cette saison. Voir la partie concernant les dix troncs célestes dans l'imposant travail d'annotations et de traductions du *Wuxing Dayi* 五行大意 par Marc Kalinowski : « Troncs *jia* t1 et *yi* t2 (printemps): selon l'apocryphe "Tuiduzai" des Odes, *jia* signifie scellé *jia* 押; au printemps on ôte les scellés, en hiver on les appose. Commentaire de Zheng Xuan aux "Ordonnances Mensuelles": *jia* signifie (s') extraire *chou* 抽; *yi* signifie compresser *ya* 輒. Au printemps, les êtres s'extirpent des enveloppes dans lesquelles ils étaient jusque-là comprimés. » ; Marc Kalinowski, *Le compendium des Cinq Agents (Wuxing dayi, VIe siècle)*, p. 148.

²⁶³ *Guanzi jiaozhu*, volume *zhong* 中, p. 843.

²⁶⁴ *Hanyu da zidian*, tome 7, p. 3977.

²⁶⁵ Allyn Rickett (Allyn Rickett, *Guanzi, political, economic, and philosophical essays from early China, Volume two*, Princeton, Princeton University Press, 1998, p. 112) comprend *yu* 芋 comme les tiges (« stems ») des fleurs (*hua* 華). Toutefois, *yu* et *hua* semblent dans cette phrase représenter deux dénominations de plantes symétriquement opposées dans l'espace : l'une (*hua*) se situe au-dessus (dans les arbres) et la seconde (*yu*) est située en dessous (sous terre). Le caractère *hua* indique présentement la fleuraison des arbres fruitiers (*Hanyu da zidian*, tome 6, p. 3425). Dans le *Lüshi chunqiu*, ce terme est utilisé dans les ordonnances au deuxième mois du printemps pour désigner le fleurissement des pêchers et des pruniers (*tao li hua* 桃李華; Lu Jiu, *Lüshi chunqiu*, p. 32). Cette interdiction de couper les fleurs des arbres fruitiers est en tout point essentielle à l'arboriculture fruitière ou à la cueillette (car le fruit se

Quant à la cinquième réglementation établie à la fin de l'été (les jours estivaux *bing* 丙 et *ren* 刃 sont intégrés à la phase du Centre et non du Sud) interdit les chasses (sans mentionner la pêche) :

五政曰：令禁置設禽獸，毋殺飛鳥²⁶⁶

La cinquième réglementation établit un décret interdisant de dresser des filets pour capturer les oiseaux et les animaux terrestres ; il ne faut pas non plus tuer les oiseaux capables de voler.²⁶⁷

Enfin, la troisième réglementation hivernale est une des plus intéressantes, car elle interdit l'ouverture d'une période d'exploitation des ressources provenant du tréfonds des montagnes (minerais ?) et des profondeurs des cours d'eau (pierres précieuses ?)²⁶⁸ :

[...] 毋發山川之藏²⁶⁹

« [...] Il ne faut pas ouvrir [la période d'exploitation] de matériaux²⁷⁰ issus des montagnes ou des cours d'eau. »

forme à partir de la fleur pollinisée). Par opposition symétrique, *yu* indique les plantes tuberculeuses poussant sous terre ; *Hanyu da zidian*, tome 6, p. 3382-3383.

²⁶⁶ *Guanzi jiaozhu*, volume *zhong* 中, p. 847.

²⁶⁷ Allyn Rickett (*Guanzi, Volume two*, p. 114) interprète d'un côté *qin shou* 禽獸 comme une définition générique qui désigne l'ensemble des animaux (« animals »), et de l'autre *feiniaoyao* 飛鳥 par oiseaux volants (« fly birds »). D'après le *Hanyu da zidian* (tome 12, p. 698) les oiseaux capables de voler sont qualifiés de « *feiniaoyao* », or, cette définition n'englobe donc pas les oiseaux inaptes au vol (la sarcelle, le râle, le dodo...) ; ceux-ci seraient, à contrario, plutôt inclus dans le terme *qin* 禽.

²⁶⁸ En revanche l'ouverture de la pêche s'effectue en cette même période hivernale.

²⁶⁹ *Guanzi jiaozhu*, volume *zhong* 中, p. 855.

²⁷⁰ Littéralement *zang* 藏 souligne ce qui est enfoui ou caché dans les montagnes et les cours d'eau. Allyn Rickett (*Guanzi, Volume two*, p. 115) parle des « trésors » des monts et des rivières : « the treasures of mountains and rivers ». Je suis l'interprétation de Li Xiangfeng (*Guanzi jiaozhu*, p. 855) pour qui *cang* désigne les minerais enfouis dans les montagnes et les pierres et perles précieuses au fond des cours d'eau.

1.4.3 Le texte « Wuxing 五行 »

Probablement remanié durant l'époque des Han antérieurs²⁷¹, un calendrier au sein du traité « Sur les cinq phases » (« Wuxing 五行 ») propose une autre vision des réglemmentations printanières :

日至，睹甲子木行御，天子出令，[...]。出國衡，順山林，禁民斬木，所以愛草木也。然則在解而凍釋，草木區萌，贖蟄蟲、卵菱。春辟勿時，苗足本，不癘雒穀，不夭麩廩，毋傳速，亡傷緇葆，時則不凋。七十二日而畢。²⁷²

Au solstice (d'hiver), le jour *jiazi* 甲子²⁷³ quand la phase du bois gouverne, le Fils du Ciel établit des décrets [...]. Les inspecteurs [des eaux et forêts] (*heng* 衡²⁷⁴) partent inspecter²⁷⁵ les forêts de montagnes. Ils interdisent au peuple de couper du bois ; c'est de cette manière-là qu'ils prennent soin de la végétation²⁷⁶. De ce fait [le froid hivernal] disparaît et la glace s'estompe, les végétaux se différencient et germent. [Le temps est]

²⁷¹ Rickett, *Guanzi, Volume two*, p. 118-120. Le calendrier débute au solstice d'hiver et suit un cycle de cinq périodes de soixante-douze jours (pour un total annuel ne comportant que 360 jours). L'année commence un mois plus tôt par rapport au calendrier officiel issu de la réforme de 104 av. n. è. où le début de l'année se situe entre janvier et février.

²⁷² *Guanzi jiaozhu*, volume *zhong* 中, p. 868-869.

²⁷³ « Le cycle sexagésimal est constitué par la combinaison de deux séries d'indices, les dix troncs (*gan*) et les douze branches (*zhi*). Chaque binôme comprend une composante dénaire (le tronc) et une composante duodénaire (la branche). Le cycle peut être divisé en six décades (*liujia*) commençant par l'indice *jia* t1 ou en cinq duodécades (*wuzi*) commençant par *zi* b1. À tout binôme correspond un agent selon un procédé qui existait déjà au troisième siècle avant notre ère et qui se trouve explicité au chapitre sept du Compendium. » ; Marc Kalinowski, *Le compendium des Cinq Agents*, p. 162.

²⁷⁴ Voir au chapitre deux la sous-partie sur les fonctionnaires dans le *Zhouli* ainsi que celle concernant la gestion du parc Shanglin.

²⁷⁵ Je suis l'interprétation d'Allyn Rickett (*Guanzi, Volume two*, note de bas de page n° 44, p. 125) et de Li Xiangfeng (note de bas de page n° 4, p. 870) qui, tous deux, remplacent le caractère *shun* 順 par *xun* 巡 (« réaliser une tournée d'inspection »).

²⁷⁶ Le sens de cette phrase a pour objet le respect de l'agent bois (*mu*), l'agent dominant au printemps, et par extension, à toute la végétation qui s'éveille en cette fin de période hivernale. L'interdiction de couper du bois n'apparaît pas ici en tant qu'élément de la gestion forestière, mais un symbole de l'agent bois. En paraphrasant la traduction d'Allyn Rickett (*Guanzi, Volume two*, p. 125), cette interdiction est une démonstration du respect accordé aux plantes.

aux animaux sortant de leur hibernation²⁷⁷ ainsi qu'à l'euryale ferox (*ling* 菱) tanguant à la surface des eaux (*mao* 卯)²⁷⁸. [Il faut] éviter (*bi* 辟) de contrevenir à la période convenable (*wushi* 勿時) impartie [aux activités] printanières²⁷⁹ [afin de bénéficier] d'un enracinement accompli des germes cultivés (*miao* 苗). Il ne faut ni tuer (*li* 癘) les

²⁷⁷ À noter que l'interprétation d'Allyn Rickett (*Guanzi, Volume two*, p. 125) ne semble pas cohérente avec la structure du texte, et encore moins au regard des usages pourtant répétitifs des phénomènes naturels : « *Do not let the larva of hibernating insect mature, but let water chesnut sprout* ». La raison provient du choix de remplacement du caractère *shu* 贖. Allyn Rickett (note de bas de page n° 45) suit la correction de Li Zheming et Guo Moruo et substitue *shu* par *du* 贖. L'explication de Li Xiangfeng paraît plus logique, *shu* se comprendrait pareillement à *qu* 去 (marque la direction du verbe qui lui succède).

²⁷⁸ Selon les éditions, le caractère retranscrit est soit *mao* 卯 soit *luan* 卯 (voir Allyn Rickett, note de bas de page n° 46) ; Li Xiangfeng suit « les anciennes éditions » et conserve le caractère *mao* 卯 ; tandis que Zhu Yingping 朱迎平 et Xie Haofan 谢浩范 dans l'ouvrage *L'explication complète du Guanzi* (*Guanzi quanshi* 管子全译, Canton, Guanzhou renmin chubanshe, 1996, p. 554-555) utilise également l'interprétation de Guo Moruo en recopiant le caractère *luan*, qu'ils proposent de comprendre sous le sens de *mengya* 萌芽, le « bourgeonnement ». Pour autant, l'annotation de Li Xiangfeng (*Guanzi jiaozhu*, p. 869) de concevoir *mao* comme un équivalent du verbe *fu* 鼻 (« flotter ») semble beaucoup plus cohérente au vu du caractère qui le précède (*ling* 菱). *Ling* ou *lingqian* 菱芡, plus connu sous la dénomination *qianshi* 芡實 indique, en nom latinisé, l'euryale ferox, une variété de nénuphars dont les graines ont des vertus thérapeutiques. La traduction de *ling* par « châtaigne d'eau » (Allyn Rickett) pose quelques problèmes relatifs au contexte géographique, car celle-ci est une plante préférant les eaux plus chaudes du sud de la Chine (située à plus d'un millier de kilomètres de la région du Shandong). Voir Li Xiangfeng (*Guanzi jiaozhu*, p. 870-871) qui présente les différents points de vue interprétatifs antérieurs à son travail. Pour conclure, *zhechong* 蟄蟲 et *maoling* 卯菱 appartiennent à mon avis aux observations descriptives des phénomènes naturels et des nœuds solaires spécifiques à l'éveil du printemps.

²⁷⁹ Une interprétation unanime (Li Xiangfeng, *Guanzi jiaozhu*, p. 869 ; Zhu Yingping et Xie Haofan, *Guanzi quanshi*, p. 554-555 ; et Rickett, *Guanzi, Volume two*, p. 125) propose *pi* 辟 comme l'ouverture de la terre (le labourage) au printemps et remplace *shi* 時 par *dai* 待 (« traiter »). Le sens de la phrase se rapporterait à la consigne de labourer les champs au printemps dans les délais impartis (être dans la période convenable). Cependant, comprendre *pi* dans le sens du labourage des champs change volontairement toute la structure de la phrase, où un non-sens rejaillit sur la négation *wushi* 勿時 à laquelle il est proposé un caractère de substitution : *dai*. Il existe pourtant un parallélisme extrêmement explicite entre *yishi* et *wushi*, *wushi* étant la non-application de *yishi*. Au lieu de lire *pi* 辟, une possibilité plus à même de convenir avec *wushi* est d'établir une double négation en lisant ce même caractère *bi* 辟 (synonyme de *bi* 避) : « il ne faut pas ne pas suivre les périodes précises des activités saisonnières ».

oisillons (*chukou* 雛鷓), ni abattre précocement les faons (*ni* 麕 et *yao* 麋²⁸⁰) ou les approcher (*fu* 傅) lors des chasses (*su* 速)²⁸¹, ni non plus blesser les nourrissons (*qiangbao* 緇葆²⁸²). Si les réglementations printanières (*shi* 時) sont appliquées, il n'y aura point de périlclitation (*diao* 凋). Cette période se termine au bout de soixante-douze jours.²⁸³

Les modèles d'interdictions calendaires du « Sishi 四時 » et du « Wuxing 五行 » reproduisent à leur manière l'idée que la faune et la flore doivent être préservées pendant la saison du printemps, car cette saison incarne la période de fécondité et de développement des animaux et des végétaux. La convention générale est l'interdiction de tuer ou de blesser les jeunes animaux terrestres et, dans le « Wuxing », également les oisillons. Pendant l'été, les grandes chasses envers ces deux catégories d'animaux sont prohibées dans le « Sishi »²⁸⁴. Il transparait cependant une approche descriptive différente vis-à-vis de la flore dans les deux textes. Le calendrier « Sur les quatre saisons » (« Sishi ») révèle deux interdictions préventives, empiriques et utilitaristes : préserver la floraison puis la pollinisation des arbres qui donneront par la suite des fruits, de même que les petits tubercules qui deviendront des légumes ou des plantes

²⁸⁰ Littéralement les nouveaux nés des cervidés (*ni* 麕) et les jeunes cervidés (*yao* 麋).

²⁸¹ L'explication de Guo Moruo (*Guanzi quanshi*, note de bas de page n° 13, p. 55) et la traduction d'Allyn Rickett avancent que le caractère *fusu* 傅速 se lit *fusu* 縛束 : « tirer trop fort les fixations », et l'associent à la suite de la phrase : « emmailloter fixement un nourrisson ». Cette approche découd malheureusement un peu trop les fils logiques des interdictions printanières, car la phrase suivante a sa propre négation *wushang* 亡傷 (« ne pas blesser »), *wu* 亡 étant un synonyme du *wu* 無. De son côté, Li Xiangfeng (*Guanzi jiaozhu*, note n° 10, p. 871) suit les annotations de Ding Shihan 丁士涵. Ces dernières, bien plus cohérentes, mettent en évidence une méthode de chasse nommée *su* 速. Elle consiste à poursuivre les cervidés en repérant leurs traces de pattes et en imitant leur cri. *Fu* 傅 prend le sens de *po* 迫 ou *pojin* 迫近 (« s'approcher de »). Ding Shihan soumet de la sorte une interdiction d'effrayer les faons.

²⁸² Outre le lange qui enveloppe le nourrisson, par extension, une seconde signification du terme *qiangbao* 緇葆 (synonyme de *qiangbao* 緇葆) désigne également les nouveau-nés (humains) ; *Hanyu da cidian*, tome 9, p. 139.

²⁸³ Ma traduction.

²⁸⁴ Lors de la saison symétriquement opposée : l'hiver, il est possible de couper du bois pour s'en servir comme matériaux (*jiao zhujian* 剝竹箭, *fa tanzhe* 伐檀柘) ; le peuple est autorisé à sortir chasser dans les montagnes et les forêts (*ling min chulie qinshou* 令民出猎禽兽).

comestibles (carottes, taro...). Quant au calendrier « Sur les cinq phases » (Wuxing), les fonctionnaires interdisent au peuple²⁸⁵ d'aller couper la végétation afin d'illustrer toute la considération (*ai* 愛) à l'égard du bois (*mu*), l'agent dominant au printemps. Il y a bien dans le calendrier sur les cinq phases l'influence des périodes convenables (*yishi*) au même titre que celui sur les quatre saisons mais les activités y sont décrites, dès lors, au travers du prisme de la cosmologie corrélatrice et prend clairement une orientation très théorique en minimisant les aspects pratiques.

1.4.4 Le texte « Qingzhong ji 輕重己 »

Le quatrième calendrier intitulé « Le léger et le lourd, partie six » (« Qingzhong ji 輕重己 ») et postérieur aux deux autres (probablement du I^{er} siècle avant notre ère) a été intégré au sein d'une série de discours relatifs aux politiques économiques de l'État²⁸⁶. Il regroupe une liste d'activités (politiques, culturelles et agricoles) réparties entre huit petites périodes de 46 jours chacune : du solstice d'hiver au commencement du printemps (*yi dongri zhi shi, shu sishiliu ri, dong jin er chun shi* 以冬至始, 數四十六日, 冬盡而春始²⁸⁷), de l'équinoxe de printemps au commencement de l'été, du solstice d'été au commencement de l'automne, et ainsi de suite ; et quatre grandes périodes de 92 jours : du solstice d'hiver à l'équinoxe du printemps (*yi dongri zhi shi, shu jiushier ri, wei zhi chunzhi* 以冬至始, 數九十二日, 謂之春至²⁸⁸), de l'équinoxe au solstice, etc. (pour un total de 368 jours annuels)²⁸⁹.

²⁸⁵ Cette interdiction s'adresse au peuple (nous en reparlerons plus en détail au prochain chapitre), elle ne concerne ni la cour, ni l'administration et les ouvriers d'État.

²⁸⁶ Les sept parties, de *jia* 甲 à *geng* 庚 (les traités *bing* 丙 et *geng* ont disparus), constituent les écrits les plus tardifs du *Guanzi* ; Rickett, *Guanzi, Volume two*, p. 446 et 509-510.

²⁸⁷ Littéralement : « Comptez quarante-six jours à partir du solstice d'hiver, l'hiver se termine et le printemps commence » ; *Guanzi jiaozhu*, volume xia 下, p. 1529.

²⁸⁸ « Comptez quatre-vingt-douze jours à partir du solstice d'hiver, [puis arrive ce que] l'on nomme l'équinoxe de printemps » ; *Guanzi jiaozhu*, p. 1533.

²⁸⁹ Bien que postérieur aux autres calendriers édités dans le *Guanzi*, l'influence ou l'usage de la cosmologie corrélatrice y est moins présente. Allyn Rickett suspecte qu'originellement ce calendrier fut introduit dans les traités sur « Le léger et le lourd » afin de remplacer une partie manquante ; Rickett, *Guanzi, Volume two*, p. 509.

Parmi les ordonnances printanières promulguées par le Fils du Ciel (*tianzi zhi chunling ye* 天子之春令也), sont décrétées l'obligation de cultiver des arbres²⁹⁰ et l'interdiction de tuer des êtres vivants²⁹¹. Néanmoins, dans cette version calendaire, l'offrande cultuelle de poissons au printemps (*xisheng yi yu* 犧牲以魚)²⁹² semble contradictoire avec l'interdit de tuer. Si l'on en revient aux réglementations printanières du « Sishi » et du « Wuxing », ni l'une ni l'autre ne mentionnent explicitement les animaux aquatiques. Ces deux discours concernent les mammifères terrestres *shou* 獸 et les oiseaux *qin* 禽. L'absence du caractère *yu* 魚 est à souligner, même s'il pouvait être sous-entendu dans l'appellation *qinshou* 禽獸, dans le cas où *qinshou* désignerait l'ensemble de la faune. Il serait plus vraisemblable de considérer l'absence nominative des poissons par le fait qu'ils ont, pour la plupart, des périodes de frai (c'est-à-dire de ponte et de fécondation des œufs) annuel. L'oviparité des animaux aquatiques n'a probablement pas été prise en compte dans les réglementations printanières préservatrices du renouvellement de la faune au printemps²⁹³.

La version du « Qingzhong ji 輕重己 » permet aussi d'entrevoir l'évolution entre le III^e siècle et le I^{er} siècle avant notre ère de proscriptions calendaires se basant graduellement sur la cosmologie corrélatrice. Elles s'éloignent au fur et à mesure des pratiques empiriques (taxe et maîtrise des savoirs agricoles) pour relever d'une dimension majoritairement symbolique. C'est le cas des interdictions estivales²⁹⁴ du

²⁹⁰ « Celui qui par négligence ne cultive pas d'arbres est considéré comme un criminel » (*gou bu shu yi zhe, wei zhi zeiren* 苟不樹藝者，謂之賊人) ; *Guanzi jiaozhu*, volume xia 下, p. 1533.

²⁹¹ « Ce qui est vivant ne doit pas être tué » (*sheng er wusha* 生而勿殺) ; *Guanzi jiaozhu*, volume xia 下, p. 1529.

²⁹² Ces interdits n'apparaissent pas dans les trois autres écrits du *Guanzi* cités plus haut ; *Guanzi jiaozhu*, volume xia 下, p. 1529

²⁹³ On remarque qu'excepté le *Xunzi*, les autres sources de ce corpus d'interdictions calendaires emploient peu une taxinomie de la faune vivant en milieu aquatique (tortues, alligators, anguilles...) ni ne nomment explicitement d'interdiction favorable à leur renouvellement, hormis la fermeture et l'ouverture des zones de pêches (étangs, marais, etc.). L'intérêt pour la faune aquatique chez Xunzi est sans doute lié à son expérience au cœur des régions du sud – est de la Chine, riches en zones fluviales et marécageuses, lorsqu'il exerça la fonction de préfet à Lanling 蘭陵 pour le compte du royaume de Chu.

²⁹⁴ Les mêmes prohibitions sont répétées parmi les ordonnances automnales.

« Qingzhong ji 輕重己 » qui protègent une « grande » nature (flore et reliefs terrestres) inhérente à l'équilibre cosmique :

以春日至始，數四十六日，春盡而夏始。[...] 發號出令曰：「毋聚大眾，毋行大火，毋斷大木，誅大臣，毋斬大山，毋戮大衍。滅三大而國有害也。」天子之夏禁也。²⁹⁵

Comptez quarante-six jours à partir de l'équinoxe du printemps, le printemps se termine et l'été commence [...] [le Fils du Ciel] promulgue les décrets suivants : sont prohibés les grands rassemblements, les grands feux, la coupe (ou l'abattage) des grands arbres, la condamnation à mort des grands ministres²⁹⁶, l'excavation²⁹⁷ des grandes montagnes et la destruction²⁹⁸ des grands marais (*yan* 衍)²⁹⁹. Anéantir (*mie* 滅) l'un de ces quatre³⁰⁰ grands [éléments] et le royaume subira des désastres (*hai* 害). [Ce sont là] les interdictions estivales décrétées par le Fils du Ciel.

1.4.5 Le texte « Qichen qizhu 七臣七主 »

Concernant la symbolisation des interdictions calendaires des dommages causés à la faune, à la flore et aux reliefs terrestres, il faut regarder du côté d'un autre texte du *Guanzi* datant probablement de la fin du III^e siècle avant notre ère : le « Qichen qizhu 七臣七主 » (« Sept ministres et sept seigneurs »)³⁰¹. À travers quelques-unes de ses lignes sous forme de courte synthèse, la version du « Qichen qizhu » révèle un cadre

²⁹⁵ *Guanzi jiaozhu*, volume xia 下, p. 1533.

²⁹⁶ D'après les annotations de Li Xiangfeng, cette interdiction aurait été rajoutée ultérieurement. Le nombre symbolique aurait dû être de cinq interdictions. *Guanzi jiaozhu*, volume xia 下, note n° 6, p. 1534-1535.

²⁹⁷ Le caractère *zhan* 斬 est un synonyme de *duan* 斷 ; *Hanyu da zidian*, tome 4, p. 2170.

²⁹⁸ *Lu* 戮 est un synonyme de *sha* 殺. *Hanyu da zidian*, tome 3, p. 1515.

²⁹⁹ *Hanyu da zidian*, tome 2, p. 882.

³⁰⁰ Je suis les choix de Li Xiangfeng et d'Allyn Rickett qui optent tous deux pour une erreur de transcription des caractères quatre 𠄎 et trois 三. *Guanzi jiaozhu*, p. 1535 et Rickett, *Guanzi, Volume two*, note n° 21, p. 513.

³⁰¹ Rickett, *Guanzi, Volume two*, p. 202.

discursif commun³⁰² arrivé à maturité à la fin des Royaumes Combattants, peu après les ordonnances calendaires du *Lüshi chungiu*.

故明主有六務四禁。六務者何也？一曰節用，二曰賢佐，三曰法度，四曰必誅，五曰天時，六曰地宜。四禁者何也？春無殺伐，無割大陵，保大衍，伐大木，斬大山，行大火，誅大臣，收穀賦。夏無遏水，達名川，塞大谷，動土功，射鳥獸。秋毋赦過釋罪緩刑。冬無賦爵賞祿，傷伐五藏。故春政不禁，則百長不生。夏政不禁，則五穀不成。秋政不禁，則姦邪不勝。冬政不禁，則地氣不藏。³⁰³

Jadis, les souverains éclairés suivaient six devoirs (*wu wu*)³⁰⁴ et quatre interdictions. Quels sont ces six devoirs ? Le premier est la modération des consommations et des dépenses (*jieryong* 節用). Le second est [de s'entourer] d'assistants vertueux (*xianzuo* 賢佐)³⁰⁵. Le troisième est [l'instauration] d'un code juridique. Le quatrième est [l'emploi] inéluctable de punitions (*zhu* 誅). Le cinquième est [de suivre] la temporalité créée par le Ciel (*tianshi* 天時). Et le sixième est [de s'accorder] aux caractéristiques spécifiques à chaque terrain et relief (*diyi* 地宜).

[Et] quelles sont les quatre interdictions ?

Au printemps, il ne faut ni tuer (*shafa* 殺伐), ni excaver les grands tertres (*ling* 陵), ni défricher (*luo* 徠) les grands marais, ni abattre (ou couper) les grands arbres, ni excaver les grandes montagnes, ni faire de grand feu, ni exécuter de grands ministres ou encore percevoir des impôts sous forme de céréales (*gufu* 穀賦)³⁰⁶.

Pendant l'été, il ne faut ni obstruer les cours d'eau ou les empêcher d'atteindre les fleuves renommés, ni bloquer les grandes vallées, ni entreprendre des travaux de

³⁰² Le principal dessein au cœur des discours calendaires est celui d'une légitimation du pouvoir établi en harmonie avec l'ordre cosmique.

³⁰³ *Guanzi jiaozhu*, volume shang 上, p. 995-996.

³⁰⁴ Allyn Rickett (*Guanzi, Volume two*, p. 208) traduit *liu wu* 六務 par « les six choses auxquelles il faut prêter attention ».

³⁰⁵ Le *xianzuo* 賢佐, l'assistant vertueux, représente une personne haut placée qui aide ou assiste le souverain à gouverner le royaume sans intentions égoïstes ; *Hanyu da cidian*, tome 10, p. 238.

³⁰⁶ Au printemps, les impôts ne doivent pas être prélevés en grains afin de favoriser l'ensemencement des terrains agricoles.

terrassment (*dong tugong* 動土功)³⁰⁷ ou tirer [des flèches] sur les oiseaux et les animaux terrestres.

À l'automne, il ne faut ni pardonner les fautes, ni absoudre les crimes ainsi que repousser les peines.

En hiver, il ne faut ni octroyer des rangs de noblesses, des récompenses ou des rétributions (*lu* 祿), ni abîmer ou détruire les cinq [éléments] cachés (*wu cang* 五藏)³⁰⁸.

Si les interdictions spécifiques aux réglementations printanières ne sont pas appliquées, alors tous ceux qui se développent [à cette période] (*bai zhang* 百長) ne naîtront pas.

Si les interdictions spécifiques aux réglementations estivales ne sont pas appliquées, alors les cinq céréales ne mûriront pas (*bu cheng* 不成).

Si les interdictions spécifiques aux réglementations automnales ne sont pas appliquées, alors les pratiques pernicieuses (*jianxie* 姦邪) ne pourront être vaincues.

Si les interdictions spécifiques aux réglementations hivernales ne sont pas appliquées, alors les forces terrestres (*diqui* 地氣) ne seront pas emmagasinées³⁰⁹.

À travers ces textes du *Guanzi*, une riche tradition discursive d'interdictions calendaires est manifeste. Mais celle-ci est pour le moins confuse. Bien que l'idée du cycle saisonnier reste subjacente, la corrélation entre saisons et interdictions varie selon les textes. Par exemple, les réglementations estivales dans le « *Qingzhong ji* » font partie des réglementations printanières du « *Qichen qizhu* ». Toutefois, les deux extraits

³⁰⁷ Plutôt que de suivre la traduction d'Allyn Rickett (*Guanzi, Volume two*, p. 995-996) : « no disturbing of earthworks », les écrits de la tradition des ordonnances mensuelles (*Lüshi chungqiu, Huainanzi...*) indiquent non pas l'interdiction au souverain de déranger les travaux de terrassement (d'autant que les grands travaux publics sont entrepris par les finances publiques), mais plutôt de ne pas commencer, à cette période, des travaux de terrassement (*wuqi tugong* 毋起土功). Voir Charles Sanft, « Edict of Monthly Ordonnances for the Four Seasons in Fifty Articles from 5 C. E. », p. 182 et 206.

³⁰⁸ Allyn Rickett (*Guanzi, Volume two*, note de bas de page n° 47, p. 995-996) prend le parti de comprendre *cang* 藏 par *gu* 穀. Ma traduction ci-dessus adopte au contraire une transcription littérale, car la définition du terme *wu cang* 五藏 employée ici est des plus indistinctes. En prenant en considération la troisième réglementation hivernale du traité « Sur les quatre saisons », *wu cang* pourrait symboliser cinq matériaux existant sous terre, c'est-à-dire des minerais et/ou des pierres précieuses.

³⁰⁹ D'après Li Xiangfeng (*Guanzi jiaozhu*, note n° 3, p. 997), les souffles terrestres emmagasinés sous terre en hiver ont une relation avec les cinq éléments cachés (*wu cang* 五藏) mentionnés dans l'interdiction hivernale.

traduits ci-dessus reproduisent, l'un comme l'autre, un effort discursif et syncrétique où un agrégat d'idées d'origines diverses est progressivement associé aux interdictions calendaires. Notamment, la présence du caractère *da* 大 interpelle. Bien que le terme *fa damu* 伐大木 se réfère au matériau de bois d'œuvre, l'emploi répétitif du caractère *da* (*daling* 大陵, *dayan* 大衍, *damu* 大木, *dashan* 大山, *dahuo* 大火 et *dachen* 大臣), plus rhétorique que factuelle, tend davantage vers un raisonnement cosmogonique, au-delà des observations empiriques qu'elles soient agricoles ou naturaliste³¹⁰. Les réglementations printanières du « Qingzhong ji » (texte le plus tardif de l'époque des Han antérieurs) auraient dû initialement porter sur la protection de ce qui croît, c'est-à-dire qui est en train de devenir grand plutôt que ce qui est déjà grand. In fine, cette suite de termes avec l'adjectif « grand » découle d'une représentation générale de l'environnement naturel dans un contexte essentiellement tourné vers l'imbrication des ordonnances calendaires avec la cosmologie corrélatrice et la justification d'une autorité monarchique garante de l'équilibre cosmique.

De cette émergence pendant la seconde moitié du III^e siècle et du II^e siècle avant notre ère d'écrits sur les ordonnances et interdictions calendaires se voulant syncrétiques, normatifs et exhaustifs, le *Lüshi chunqiu* (analysé ci-dessous) s'avère être la version la plus aboutie.

³¹⁰ A contrario, de nombreux chants champêtres du *Livre des odes* sont des célébrations du travail en extérieur et de l'exploitation de la faune en période printanière et estivale. Voir à ce sujet le chapitre consacré à cet ouvrage dans la thèse de Li Guoqiang, « L'homme et l'arbre dans la Chine antique », p. 87-154.

1.5 : Les réglementations calendaires des *Annales des printemps et automnes de Sieur Lü* (*Lüshi chunqiu* 呂氏春秋)

La compilation syncrétique intitulée *Lüshi chunqiu* 呂氏春秋, traduite en français par *les Annales des printemps et automnes du Sieur Lü* est attribué à Lü Buwei 呂不韋 (?-235 av. n. è.), un riche marchand et ministre du royaume de Qin. L'ouvrage en question a été réalisé quelques années avant le décès de ce dernier. Selon Sima Qian, Lü Buwei a présenté le *Lüshi chunqiu* à Xianyang, la capitale des Qin, la huitième année du règne du roi Zheng de Qin (-246-221) et avant l'avènement de ce dernier en tant que premier empereur. Marc Kalinowski, Michael Loewe et Fang Keli 方克立 datent la parution des *Annales des printemps et automnes de sieur Lü* vers 239 av. n. è., tandis que James Sellman propose la date de 241 (av. n. è.). Vraisemblablement, sa date se situerait dans une fourchette entre -241 et -238³¹¹.

Parfois qualifié de composition encyclopédique³¹², le *Lüshi chunqiu*, en tant qu'un des derniers ouvrages d'importance de l'époque des Royaumes Combattants, fournit une synthèse des discours intellectuels à la veille de l'unification des royaumes et la formation de l'empire Qin. Son contenu propose une synthèse éclectique de

³¹¹ Fang Keli 方克立, *Zhongguo zhexue da cidian* 中国哲学大辞典 (Grand dictionnaire de la philosophie chinoise), Pékin, *Zhongguo shehui kexue chubanshe*, 1994, p. 258 ; Marc Kalinowski, « Les justifications historiques du gouvernement idéal dans le *Lü shi Chunqiu* », *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, vol. 68, 1980, p. 155; Michael Loewe, « *Lü shih ch'un ch'iu* 呂氏春秋 », in *Early Chinese Texts*, p. 234 ; James D. Sellman, *Timing and Rulership in Master Lü's Spring and Autumn Annals (Lüshi chunqiu)*, Albany, State University of New York press, 2002, p. 1 et p. 10.

³¹² Certains historiens modernes apparentent *les Annales des Printemps et automnes du Sieur Lu* avec les premiers ouvrages encyclopédiques chinois (*leishu* 類書). Pour autant le *Lüshi chunqiu* n'est pas évoqué dans les bibliographies officielles, car son contenu ne constitue pas une compilation d'extraits, « *comme l'ont compris les bibliographes impériaux* » ; Jean-Pierre Drège, « Des ouvrages classés par catégories : les encyclopédies chinoises », *Extrême-Orient, Extrême-Occident*, 2007, hors-série n° 1, *Qu'était-ce qu'écrire une encyclopédie en Chine ? / What did it mean to write an encyclopedia in China ?*, p. 24.

différents courants de pensée. Composée sur ordre de l'État de Qin, le *Lüshi chunqiu* incarne « la première compilation achevée d'une littérature qui voit le jour avec la nécessité pressante de fournir à l'empire en gestation le contenu et les limites de son orthodoxie ³¹³ ». L'idée d'une gouvernance modèle est au cœur de cet écrit confortée par la correspondance de l'exercice du pouvoir avec la cosmologie corrélative et l'astrologie calendaire ³¹⁴. Marc Kalinowski y distingue une double lecture de la nature du temps : un calendrier « cosmo-liturgique » et cyclique d'un côté, et une « historico-généalogie » linéaire de l'autre (tous deux formeront à partir des Han un système unifié) ³¹⁵. Selon Kalinowski, les éléments d'une histoire « cosmologisée » apparaissent dans le *Lüshi chunqiu* comme des justifications d'une passation de souveraineté, où l'ordre royal ³¹⁶ s'affiche en adéquation avec l'ordre cosmique. Le calendrier liturgique (dont font partie les ordonnances mensuelles) est corrélé à cette lecture historique des dynasties successives qu'elles furent réelles ou fictives. Les rois qui sont cités « deviennent les représentations ultimes d'un ordre liturgique structuré par le cosmos » ³¹⁷. Or le règne d'abord justifié par une interrelation avec la cosmologie corrélative peut aussi devenir illégitime en cas d'un déclin du pouvoir étatique (troubles politiques, crises économiques, catastrophes naturelles, etc.). La constatation d'une décadence dont le pouvoir politique en place est responsable s'interprète comme une perte du mandat céleste accordé au souverain, et préfigure un cycle d'une nouvelle gouvernance proposant le rétablissement d'une concordance (légitimation) de la souveraineté avec l'ordre céleste et la maîtrise du calendrier cosmo-liturgique.

³¹³ Kalinowski, « Les justifications historiques du gouvernement idéal dans le *Lü shi Chunqiu* », p. 155 ; Kalinowski, « Cosmologie et gouvernement naturel dans le *Lü Shi Chunqiu* », p. 156 et 169.

³¹⁴ À propos de l'astrologie calendaire, celle-ci « se compose de trois éléments : une hémérologie sexagésimale qui constitue son mode d'expression, une cosmographie modulaire qui en est le support instrumental et la doctrine des Cinq Agents qui en est le cadre interprétatif », Kalinowski, « Astrologie calendaire et calcul de position dans la Chine ancienne », p. 72.

³¹⁵ Kalinowski, « Les justifications historiques du gouvernement idéal dans le *Lü shi Chunqiu* », p. 196-197.

³¹⁶ Marc Kalinowski considère qu'il s'agit de l'ordre impérial en cours de gestation.

³¹⁷ Kalinowski, « Les justifications historiques du gouvernement idéal dans le *Lü shi Chunqiu* », p. 163.

1.5.1 Les ordonnances mensuelles dans les « Douze almanachs »

Bien au-delà d'une simple ambition doxographique, le cadre discursif profondément politisé et cosmologisé du *Lüshi chunqiu* centralise les ordonnances et les interdictions calendaires avec, essentiellement, l'intention de proposer le calendrier (cosmo-liturgique) d'une gouvernance modèle. Ici les ordonnances et interdits calendaires sont répartis mensuellement dans la section des Douze almanachs (*shi'er ji* 十二紀)³¹⁸. Chaque almanach correspond à un mois de l'année et est subdivisé en cinq chapitres, formant un total de soixante chapitres³¹⁹. Au travers de la théorisation d'un ordre royal garant de l'harmonie entre les activités humaines et les phénomènes célestes, les cycles naturels et la cosmologie corrélative³²⁰, nous verrons ci-dessous les réglementations calendaires des « Douze almanachs » au sujet des pratiques spécifiques d'atteinte à la faune et à la flore afin de montrer comment celles-ci étoffent avant tout le schéma idéologique d'une autorité royale, administrative et centralisatrice des activités sociétales.

Le premier mois du printemps

À l'instar du traité « Sur les quatre saisons » dans le *Guanzi*, les trois mois printaniers sont aussi qualifiés de jours « Jiayi » (*qi ri jiayi* 其日甲乙³²¹). Au premier mois du printemps (*mengchun zhi yue* 孟春之月), nous retrouvons les observations calendaires (phénomènes calendaires et nœuds solaires) annonçant l'avènement du printemps : la fonte des neiges (« le vent d'Est libère les glaces », *dongfeng jie dong* 東

³¹⁸ L'ouvrage en question est composé de trois sections : les Almanachs (*ji* 紀), les Exposés Généraux (*lan* 覽), et les Traités (*lun* 論). Ces trois parties représentent à travers la symbolique des nombres de leurs chapitres et de leur contenu la triade Ciel (*ji* 紀), Terre (*lan* 覽) et Homme (*lun* 論) ; Grigoriï A Tkatchiënko, « Sur la composition du Shi'er ji dans le *Lü shi chunqiu* (Printemps et automnes de Lü shi) », *Extrême-Orient, Extrême-Occident*, vol. 13, 1991, p. 123 ; et Michael Loewe, « Lü shih ch'un ch'iu 呂氏春秋 », in *Early Chinese Texts*, p. 234-325.

³¹⁹ Le chiffre soixante correspond à l'hémérologie sexagésimale. Voir Kalinowski, « Astrologie calendaire et calcul de position dans la Chine ancienne », p. 71-113.

³²⁰ Voir le chapitre « Proper time in the cosmic, historical, and moral realms » in James D. Sellman, *Timing and Rulership in Master Lü's Spring and Autumn Annals (Lüshi chunqiu)*, p. 117-150.

³²¹ Lu Jiu, *Lüshi chunqiu*, p. 1-9 ; Knoblock and Riegel, *The annals of Lü Buwei*, p. 60-64.

風解凍), le réveil des animaux entrés en hibernation pendant l'hiver (« les animaux hibernant commencent à bouger », *zhechong shi zhen* 蟄蟲始振) et le retour des oiseaux migrateurs (« les oies sauvages remontent vers le nord », *hou yan bei* 候鴈北). En ce premier mois printanier, l'agent dominant est le bois (*shengde zai mu* 盛德在木). Le Fils du Ciel se rend en personne, accompagné de ses ministres, dans la banlieue Est de la capitale pour accueillir le printemps ; des sacrifices (*si* 祀) sont adressés aux montagnes, aux forêts, aux cours d'eau et aux lacs. Les bêtes sacrificielles uniquement mâles (*sheng* 牲) sont offertes aux divinités. À l'exception des offrandes sacrificielles, il est interdit ce mois-là d'abattre des arbres ou de couper du bois, de détruire les nids ainsi que de tuer la faune naissante : les larves, les fœtus, les nouveau-nés, les oisillons, les faons et les œufs (*jinzhi fa mu, wu fu chao, wu sha haichong taiyao feiniao, wu mi wu luan* 禁止伐木, 無覆巢, 無殺孩蟲胎夭飛鳥, 無靡無卵).

L'élément le plus important qui vient conclure les réglementations mensuelles est l'apparition prochaine d'une menace cataclysmique lorsque celles-ci ne sont pas appliquées — menace inhérente à l'ensemble de ce corpus d'interdictions calendaires depuis le *Mozi* (voir annexe 1) :

孟春行夏令則雨水不時，草木蚤槁，國時有恐。行秋令則其民大疫，疾風暴雨數至，藜莠蓬蒿竝興。。行冬令則水潦爲敗，雪霜大摯，首種不入。³²²

Si au premier mois du printemps, on applique les ordonnances de l'été, alors les pluies ne tomberont plus au bon moment, les plantes se flétriront trop tôt, et les royaumes entreront dans une période de crainte. Si on applique les ordonnances de l'automne, alors de graves épidémies feront leur apparition parmi les populations, il y aura la venue fréquente de vents glaciaux et violents et des pluies torrentielles, ainsi que l'émergence de ronces (*li* 藜), d'ivraie (*you* 莠), de fétuque (*peng* 蓬)³²³ et d'armoïse (*hao* 蒿). Si on applique les ordonnances de l'hiver, de grandes pluies causeront des destructions ; la neige et le givre arriveront abondamment ; les semailles [du printemps] ne pourront pénétrer la terre.

³²² Xu Weiyu, *Lüshi chunqiu jishi*, p. 12 ; Lu Jiu, *Lüshi chunqiu*, p. 9 ; Knoblock and Riegel, *The annals of Lü Buwei*, p. 63-64

³²³ À défaut d'avoir trouvé une traduction satisfaisante pour les noms de plantes *you* 莠 et *peng* 蓬, j'utilise celle de Séraphin Couvreur (*Li Ki*, p. 132).

Omniprésents, les risques cataclysmiques ou les malheurs encourus (*zaihai* 災害 ; *yang* 殃) sont le trait dominant qui légitime les ordonnances et les interdictions calendaires autour de l'établissement d'une gouvernance idéale. L'empereur, au cœur du pouvoir centralisé, à la fois en tant que Fils du Ciel et mandaté par lui, y est décrit comme le principal garant du maintien de l'ordre cosmique.

Le second mois du printemps

Au second mois du printemps (*zhongchun zhi yue* 仲春之月) adviennent de nouveaux phénomènes calendaires spécifiques : le début d'une période pluvieuse (*shi yushui* 始雨水) et la floraison des pêchers et des poiriers (*tao li hua* 桃李華). En ce mois, sont émises les interdictions d'épuiser les cours d'eau et les marais, d'assécher (*lu* 澆)³²⁴ les étangs et les plans d'eau, ou d'incendier les forêts de montagnes (*wu jie chuanze, wu lu pichi, wu fen shanlin* 無竭川澤, 無澆陂池, 無焚山林³²⁵).

Le troisième mois du printemps

Le troisième mois du printemps (*jichun zhi yue* 季春之月) est la période où les paulownias commencent à fleurir (*tong shi hua* 桐始華) et les nénuphars à croître (*ping shi sheng* 萍³²⁶始生). Concernant les interdits calendaires [les ustensiles suivants] utilisés pour la chasse ne doivent pas sortir des neufs portes (de la ville) : les filets avec

³²⁴ *Lu* 澆 et *jie* 竭 sont des verbes synonymes ; *Hanyu da zidian*, tome 3, p. 1850 et tome 5 p. 2903.

³²⁵ Lu Jiu, *Lüshi chunqiu*, p. 36 ; Knoblock and Riegel, *The annals of Lü Buwei*, p. 79.

³²⁶ Similaire à *fuping* 浮萍 ou synonyme de *ping* 萍 d'après le *Shuowen jiezi* 說文解字 (Xu Shen 许慎, *Shuowen jiezi* 說文解字, édité par Xu Xuan 徐鉉 (dynastie Song), Pékin, Zhonghua shuju, 1963, p. 16), *ping* 萍 est la nomination de plantes aquatiques flottantes de formes ovales telles que les lentilles d'eau ou les variétés de nénuphars. D'après le *Hanyu da zidian* (tome 6, p. 3453), les plantes *ping* font des fleurs blanches au troisième mois de l'été. Cette description peut correspondre aux fleurs du nénuphar et dégage une certaine similitude avec le traité « Sur les Cinq Agents » du *Guanzi* qui évoque au printemps l'émergence hors de l'eau de l'euryale ferox (*ling* 菱).

de longues perches (*bi* 罽)³²⁷, les flèches harponneuses (*yi* 弋)³²⁸, les filets à petits gibiers (*jufu* 罝罘), les filets communs (destinés aux oiseaux et animaux terrestres, *luowang* 羅網)³²⁹ et les appâts empoisonnés à l'attention des animaux terrestres (*tianlie biyi, jufu, luowang wei shou zhi yao, wuchu jiumen* 田獵罽弋、罝罘、羅網、餒獸之藥，無出九門³³⁰). Ce mois-ci [le Fils du Ciel] ordonne aux officiers responsables des zones sauvages (*yelu* 野虞) de veiller à ce qu'aucune coupe (ou abattage) ne soit faite sur les mûriers et les mûriers tinctoriaux³³¹ (*shi yue ye, ming yeyu wufa sang zhe* 是月也，命野虞無伐桑柘。³³²).

Le premier mois d'été

Également signalée comme appartenant aux jours « *bingding* » (*qi ri bingding* 其日丙丁³³³), la période estivale marque la dominance de l'agent feu (*mou ri lixia, shengde zai huo* 某日立夏，盛德在火³³⁴). À son arrivée, le Fils du Ciel se rend dans la banlieue Sud de la capitale pour l'accueillir. Il est alors défendu de détériorer ou de détruire tout ce qui continue à se développer ou à s'agrandir. Il ne faut ni commencer des travaux de terrassement, ni former de grands rassemblements ou encore abattre de grands arbres. (*ji zhang zeng gao, wuyou huai hui. Wuqi tugong, wufa dazong, wufa dashu* 繼長增高，

³²⁷ Le filet de chasse *bi* 罽 est utilisé à l'aide de longues perches (*changbing wang* 長柄網) afin d'attraper de gros gibier ; Lu Jiu, *Lüshi chunqiu*, note n° 3, p. 67.

³²⁸ Ce sont des flèches reliées à un fil de soie dans le but de harponner une proie (Lu Jiu, *Lüshi chunqiu*, p. 67).

³²⁹ Les caractères *luo* 羅 et *wang* 網 désignent séparément les filets pour la chasse aux oiseaux (*luo* 羅) et les filets de pêche (*wang* 網). *Hanyu da cidian*, tome 8, p. 1052-1053 ; Lu Jiu, *Lüshi chunqiu*, note n° 4, p. 67.

³³⁰ Lu Jiu, *Lüshi chunqiu*, p. 66 ; Knoblock and Riegel, *The annals of Lü Buwei*, p. 96.

³³¹ « Ces deux arbres *sangzhe* *sangzhe*, le mûrier (*Morus alba* L.) et le mûrier tinctorial (*Cudrania tricuspidata*) étaient surtout destinés, par leurs feuilles, à la nourriture du ver à soie. Bien que l'extraction de teinture de *zhe* soit aussi importante dans la Chine ancienne, il est cependant évident que, dans ce texte cité (le *Yueling* traduit par Séraphin Couvreur), c'était sans doute pour garantir l'alimentation en feuilles des vers à soie que l'interdiction de l'abattage de *zhe* a été émise. » ; Li Guoqiang, « L'Homme et l'Arbre dans la Chine antique », note de bas de page n° 256, p. 197.

³³² Lu Jiu, *Lüshi chunqiu*, p. 67 ; Knoblock and Riegel, *The annals of Lü Buwei*, p. 97.

³³³ Lu Jiu, *Lüshi chunqiu*, p. 95.

³³⁴ Lu Jiu, *Lüshi chunqiu*, p. 97.

無有壞隳。無起土功，無發大眾，無伐大樹³³⁵). Ce mois-ci, le Fils du Ciel ordonne aux officiers responsables des zones sauvages de sortir superviser les activités des champs et des plaines³³⁶, de récompenser les activités agraires afin de motiver le peuple, car il est impératif de ne pas contrevenir aux périodes appropriées [à l'agriculture] (*ming yeyu, chuxing tianyuan, lao nong quan min, wu huo shishi* 命野虞出行田原，勞農勸民，無或失時³³⁷). Les animaux sauvages sont chassés hors des champs et des plaines (*qu* 驅³³⁸) afin qu'ils ne détériorent pas les cinq céréales. Toutefois, on n'entreprend aucunement de grande chasse³³⁹ (*qu shou wuhai wugu. Wu da tianlie* 驅獸無害五穀，無大田獵³⁴⁰).

Le deuxième mois d'été

Au second mois de la période estivale, les petites chaleurs arrivent (*xiaoshu zhi* 小暑至³⁴¹). Ce nœud solaire (« les petites chaleurs ») a son importance, car il rend compte d'une différence de datation par rapport au calendrier de la fin du II^e siècle avant notre ère. Déjà lors de la saison printanière, les deux nœuds solaires³⁴² « du réveil des animaux hibernant » au premier mois du printemps et de « l'arrivée des pluies » au second mois de la même saison étaient inversés dans le calendrier des Han antérieur (les pluies au premier mois et le réveil des animaux hibernant au second). De même, les petites chaleurs arrivent avant le solstice d'été (*ri chang zhi* 日長至³⁴³), tous deux au second mois de l'été dans les Douze almanachs, tandis que les petites chaleurs sont

³³⁵ Xu Weiyu, *Lüshi chunqiu jishi*, p. 86 ; Lu Jiu, *Lüshi chunqiu*, p. 98 ; Knoblock and Riegel, *The annals of Lü Buwei*, p. 116.

³³⁶ C'est-à-dire l'agriculture et l'élevage.

³³⁷ Xu Weiyu, *Lüshi chunqiu jishi*, p. 86 ; Lu Jiu, *Lüshi chunqiu*, p. 98.

³³⁸ *Qu* 驅 a le sens d'expulser, de repousser quelqu'un ; *Hanyu da zidian*, tome 1, p. 4870.

³³⁹ Je suis ici la traduction de Séraphin Couvreur (*Li Ki*, p. 139) : « en ce mois, on écarte des champs cultivés les animaux sauvages, pour qu'ils ne nuisent pas aux moissons ; mais on ne fait pas de grande chasse. »

³⁴⁰ Xu Weiyu, *Lüshi Chunqiu jishi*, p. 87 ; Lu Jiu, *Lüshi chunqiu*, p. 99 ; Knoblock and Riegel, *The annals of Lü Buwei*, p. 117.

³⁴¹ Xu Weiyu, *Lüshi Chunqiu jishi*, p. 103 ; Lu Jiu, *Lüshi chunqiu*, p. 125.

³⁴² Voir le tableau des nœuds solaires au sous-chapitre 1.2.

³⁴³ Xu Weiyu, *Lüshi Chunqiu jishi*, p. 106 ; Lu Jiu, *Lüshi chunqiu*, p. 128.

le premier nœud solaire du troisième mois estival dans le calendrier des Han antérieurs. Il s'agit donc d'une interprétation différente quant à l'apparition chronologique des phénomènes calendaires entre ces deux calendriers.

Pendant ce second mois de la période estivale, l'ordre est donné au peuple de ne pas couper la plante tinctoriale à indigo³⁴⁴ pour en faire de la teinture (*ling min wuyi lan yi ran* 令民無刈藍以染³⁴⁵). Il ne faut également ni brûler les arbres de manière à produire du charbon de bois (*wu shaotan* 無燒炭)³⁴⁶, ni après le solstice allumer des feux dans les contrées méridionales (*wuyong huo nanfang* 無用火南方). Le moment est idéal pour les ascensions des montagnes et des collines (ou des tertres) ainsi que pour les séjours sur les terrasses et les belvédères (*keyi deng shanling, keyi chu taixie* 可以登山陵, 可以處臺榭³⁴⁷).

³⁴⁴ Lan 藍 désigne selon le *Hanyu da zidian* (tome 6, p. 3530) une plante herbacée (*cao* 草) tinctoriale à indigo (ou plante indigofère), et, plus précisément, la renouée des teinturiers (*Persicaria tinctoria*), plutôt que l'indigotier, qui fut implanté plus tardivement en Chine. Li Guoqiang (« L'Homme et l'Arbre dans la Chine antique », p. 161-162) utilise un synonyme : le *Polygonum tinctorium*, Lour. Avant cela, d'autres nominations furent utilisées au XVIII^e siècle par Caroli Petri Thunberg : *Polygonum chinense*, Linn., *Polygonum oriental*, Linn., et *Polygonum aviculare*, Linn. ; Caroli Petri Thunberg, *Flora Japonica*, 1784, p. 166. Voir aussi la *Notice sur le vert de Chine et de la teinture en vert chez les Chinois*, par M. Natalis Rondot, lettre du 18 mars 1857 adressée à la Chambre de commerce de Lyon, extrait des registres des délibérations de la Chambre de commerce de Lyon, séance du 10 avril 1857, p. 104 (source gallica.bnf.fr/Bibliothèque nationale de France). D'après cette *Notice sur le vert de Chine et de la teinture en vert chez les Chinois*, la partie portant sur les matières colorantes bleues, et plus particulièrement sur la plante nommée « lan » (p. 99- 104), « le lan » est planté « à la fin d'avril ou au commencement de mai, quand on n'a plus à craindre les gelées du printemps ; on le coupe en octobre, avant celles d'automne et avant que la fleur soit formée. » (*ibid.*, p. 102).

³⁴⁵ Xu Weiyu, *Lüshi Chunqiu jishi*, p. 106 ; Lu Jiu, *Lüshi chunqiu* p. 127 ; Knoblock and Riegel, *The annals of Lü Buwei*, p. 134.

³⁴⁶ D'après le *Hanyu da cidian* (tome 7, p. 9852), *shaotan* 燒炭 désigne la carbonisation de branches ou de troncs dans le but de confectionner du charbon de bois (*jiang shumu zhigan shaozhi weitan* 將樹木枝幹燒製為炭).

³⁴⁷ Xu Weiyu, *Lüshi Chunqiu jishi*, p. 108 ; Lu Jiu, *Lüshi chunqiu*, p. 129 ; Knoblock and Riegel, *The annals of Lü Buwei*, p. 135.

Le troisième mois d'été

Au troisième mois de la saison estivale, les vents frais se mettent à souffler (*liangfeng shi zhi* 涼風始至³⁴⁸). L'ordre est donné aux maîtres des pêches (*yushi* 漁師) d'abattre les crocodiles et d'éliminer (*qu* 取) les alligators (*tuo* 鼃), de remonter les tortues sacrificielles *gui* 龜³⁴⁹ et de capturer les tortues de mer (*yuan* 黿), (*ling yushi fa jiao qu tuo, shenggui quyuan* 令漁師伐蛟取鼃，升龜取黿³⁵⁰). Le Fils du Ciel commande aux officiers responsables des eaux et forêts de s'approvisionner en roseaux, car ceux-ci sont utilisés comme matériaux (*ming yuren ru cai wei* 命虞人入材葦³⁵¹). Ce mois-ci, alors que les végétaux sont florissants, le Fils du Ciel ordonne aux officiers responsables des eaux et forêts de pénétrer dans les montagnes s'occuper des ressources sylvestres (*mu* 木) et de veiller à ce que ni coupe ni abattage n'aient lieu (*shi yue ye, shumu fang sheng, nai ming yuren ru shan xingmu, wu huo zhan fa* 是月也，樹木方盛，乃命虞人入山行木，無或斬伐³⁵²). Il est défendu de commencer des travaux de terrassement, de réunir les feudataires ou de recruter des soldats et de les rassembler (*bukeyi xing tugong, bukeyi he zhuhou, bukeyi qi bing dong zhong* 不可以興土功，不可以合諸侯，不可以起兵動眾³⁵³). Et si de grandes œuvres étaient tout de même réalisées, alors des cataclysmes célestes apparaîtraient (*ju dashi ze you tianyang* 舉大事則有天殃³⁵⁴).

³⁴⁸ Lu Jiu, *Lüshi chunqiu*, p. 156.

³⁴⁹ Séraphin Couvreur (*Li Ki*, p. 142) note que les tortues servaient à la divination. Dans le *Guxun huizuan* (p. 273), l'action du verbe monter (*sheng* 升) évoque l'offrande d'animaux sacrificiels.

³⁵⁰ Xu Weiyu, *Lüshi Chunqiu jishi*, p. 130 ; Lu Jiu, *Lüshi chunqiu*, p. 157 ; Knoblock and Riegel, *The annals of Lü Buwei*, p. 154.

³⁵¹ Xu Weiyu, *Lüshi Chunqiu jishi*, p. 130 ; Lu Jiu, *Lüshi chunqiu*, p. 157 ; Knoblock and Riegel, *The annals of Lü Buwei*, p. 154.

³⁵² Xu Weiyu, *Lüshi Chunqiu jishi*, p. 131 ; Lu Jiu, *Lüshi chunqiu*, p. 159 ; Knoblock and Riegel, *The annals of Lü Buwei*, p. 155.

³⁵³ Xu Weiyu, *Lüshi Chunqiu jishi*, p. 131 ; Lu Jiu, *Lüshi chunqiu*, p. 159 ; Knoblock and Riegel, *The annals of Lü Buwei*, p. 155.

³⁵⁴ Xu Weiyu, *Lüshi Chunqiu jishi*, p. 132 ; Lu Jiu, *Lüshi chunqiu*, p. 159 ; Knoblock and Riegel, *The annals of Lü Buwei*, p. 155.

Le troisième mois d'automne

L'automne arrive après la saison intercalaire du centre et de l'agent terre, située entre la fin de l'été et le début de l'automne. Je ne m'attarde ni sur cette période « intercalaire » ni sur les deux premiers mois de la saison automnale car ils n'apportent aucun élément pertinent au regard des interdictions calendaires qui nous intéressent. Les ordonnances mensuelles décrites ci-dessous concernent uniquement les périodes où, à l'inverse des interdictions, il est possible d'exploiter les ressources végétales et animales.

Dès le premier mois de la période automnale, ou jours « *gengxin* » (*qi ri gengxin* 其日庚辛³⁵⁵), l'agent métal devient l'agent dominant (*mouri liqiu, shengde zai jin* 某日立秋, 盛德在金³⁵⁶). Le Fils du Ciel quitte la capitale et part accueillir l'automne dans la banlieue Ouest. Au troisième mois d'automne arrivent les premières gelées blanches (*shuang shi jiang* 霜始降³⁵⁷). L'organisation des grandes chasses en présence du Fils du Ciel commence (*tianzi nai jiao yu tianlie* 天子乃教於田獵³⁵⁸). Quand les feuilles jaunes tombent des végétaux, le bois de chauffage (*xin* 薪) est coupé afin de produire du charbon de bois. Le temps est venu pour les animaux hibernants de s'abriter à l'intérieur de leur abri et d'en calfeutrer les entrées (*shi yue ye, caomu, nai faxin weitan, zhechong xian fu zai rong jie jin ji hu* 是月也, 草木黄落, 乃伐薪爲炭, 蟄蟲咸俯在穴, 皆墜其户³⁵⁹).

Le premier mois d'hiver

Lors du premier mois d'hiver (la saison hivernale est représentée par les jours *rengui* 壬癸), l'eau commence à geler et le sol à givrer (*shui shi bing, di shi dong* 水始冰, 地

³⁵⁵ Xu Weiyu, *Lüshi chunqiu jishi*, p. 194 ; Lu Jiu, *Lüshi chunqiu*, p. 246.

³⁵⁶ Xu Weiyu, *Lüshi chunqiu jishi*, p. 156 ; Lu Jiu, *Lüshi chunqiu*, p. 191.

³⁵⁷ Xu Weiyu, *Lüshi chunqiu jishi*, p. 195 ; Lu Jiu, *Lüshi chunqiu*, p. 248.

³⁵⁸ Xu Weiyu, *Lüshi chunqiu jishi*, p. 197 ; Lu Jiu, *Lüshi chunqiu*, p. 249 ; Knoblock and Riegel, *The annals of Lü Buwei*, p. 208.

³⁵⁹ Xu Weiyu, *Lüshi chunqiu jishi*, p. 198 ; Lu Jiu, *Lüshi chunqiu*, p. 250 ; Knoblock and Riegel, *The annals of Lü Buwei*, p. 208.

始凍³⁶⁰). C'est la période où les officiers responsables des cours d'eau (*shuiyu* 水虞) et les maîtres des pêches (*yushi* 漁師) perçoivent les taxes sur les rivières, les sources, les plans d'eau et les marais (*ming shuiyu yushi shou shui quan chi ze zhi fu* 命水虞漁師收水泉池澤之賦³⁶¹).

Le deuxième mois d'hiver

Pendant le second mois de la période hivernale, la glace s'épaissit et la terre se fend (*bing yi zhuang, di shi che* 冰益壯, 地始坼³⁶²). Ce mois-là, dans les forêts de montagnes, les marais et les étangs, concernant tous ceux qui sont autorisés (*neng* 能) à s'approvisionner en cueillant des légumes et des plantes sauvages comestibles (*shu* 疏³⁶³) ou en chassant, les officiers responsables des zones sauvages les dirigent (*jiaodao* 教導); mais pour les autres qui pénètrent [sans autorisation] et s'en emparent, ils auront commis un délit et ils ne pourront pas être graciés (*shanlin sou ze, you neng qu shushi tianlie qinshou zhe, yeyu jiaodao zhi; qi you qinduo zhe, zui zhi bu she* 山林藪澤, 有能取疏食田獵禽獸者, 野虞教導之; 其有侵奪者, 罪之不赦³⁶⁴). Ce n'est finalement qu'au solstice d'hiver (le jour le plus court) que le bois des forêts peut être coupé et les bambous récupérés pour confectionner des flèches (*ri duan zhi ze fa linmu, qu zhujian* 日短至則伐林木, 取竹箭³⁶⁵).

³⁶⁰ Xu Weiyu, *Lüshi chunqiu jishi*, p. 216 ; Lu Jiu, *Lüshi chunqiu*, p. 276.

³⁶¹ Xu Weiyu, *Lüshi chunqiu jishi*, p. 219 ; Lu Jiu, *Lüshi chunqiu*, p. 281 ; Knoblock and Riegel, *The annals of Lü Buwei*, p. 226.

³⁶² Xu Weiyu, *Lüshi chunqiu jishi*, p. 238 ; Lu Jiu, *Lüshi chunqiu*, p. 307.

³⁶³ *Hanyu da cidian*, tome 8, p. 2942.

³⁶⁴ Xu Weiyu, *Lüshi chunqiu jishi*, p. 241 ; Lu Jiu, *Lüshi chunqiu*, p. 310 ; Knoblock and Riegel, *The annals of Lü Buwei*, p. 242-243.

³⁶⁵ Xu Weiyu, *Lüshi chunqiu jishi*, p. 241 ; Lu Jiu, *Lüshi chunqiu*, p. 310 ; Knoblock and Riegel, *The annals of Lü Buwei*, p. 243.

Le troisième mois d'hiver

Lors du troisième mois d'hiver, les pies commencent à construire leur nid (*que shi chao* 鵲始巢). En ce mois, l'ordre est donné aux maîtres des pêches de procéder à l'ouverture de la pêche (*ming yushi shi yu* 命漁師始漁³⁶⁶), et aux Quatre Superviseurs (*sijian* 四監³⁶⁷) de récupérer les bois sacrificiels (*xinchai* 薪柴) et de les offrir via le rite du brûlage (*liao* 燎)³⁶⁸ au temple ancestral et aux cent cultes (*ming sijian, shou zhi xinchai, yi gong qinmiao ji baisi zhi xinliao* 命四監收秩薪柴, 以供寢廟及百祀之薪燎³⁶⁹).

1.5.2 Le *Lüshi chunqiu* véhicule-t-il l'idée d'une conservation de la faune et de la flore ?

Les interdictions calendaires présentées ci-dessus concernent essentiellement la faune et la flore vivant dans les zones en dehors de territoires agricoles et d'élevages (les forêts de montagnes, les marais et les étangs). Si ces zones qui sont soumises au phénomène de domestication croissante de l'homme (le sujet de la déforestation et sa transformation en champs et en pâturages a été abordé au début de ce chapitre), constituent pour les espèces animales et végétales un lieu de refuge et de protection, du point de vue des injonctions des « Douze almanachs », elles sont davantage assimilées à des lieux riches en ressources : gibier, bois, plantes comestibles (légumes et fruits) ou utilisables (telle que la plante tinctoriale à indigo) et enfin minerais.

³⁶⁶ Lu Jiu, *Lüshi chunqiu*, p. 338 ; Knoblock and Riegel, *The annals of Lü Buwei*, p. 259.

³⁶⁷ Selon Charles O. Hucker, les quatre superviseurs *sijian* 四監 représentent quatre bureaux de l'administration centrale : le bureau des voies navigables, le bureau des manufactures impériales, le bureau des constructions impériales et le bureau de l'éducation. Or pour Séraphin Couvreur (*Li Ki, op. cit.* p. 155), les quatre superviseurs sont les inspecteurs des montagnes, des forêts, des rivières et des lacs. Charles O Hucker, *A dictionary of official titles in Imperial China*, Stanford, Stanford University Press, 1985, p. 443.

³⁶⁸ À propos du rite du brûlage, voir Li Guoqiang, « L'Homme et l'Arbre dans la Chine antique », p. 468-476.

³⁶⁹ Xu Weiyu, *Lüshi chunqiu jishi*, p. 259-260 ; Lu Jiu, *Lüshi chunqiu*, p. 338 ; Knoblock and Riegel, *The annals of Lü Buwei*, p. 259.

Conservation de la faune ?

Les ordonnances mensuelles du *Lüshi chunqiu* (tout comme celles retranscrits dans le *Huainanzi* et le *Liji*) n'apportent aucune précision sur la limite temporelle de chaque injonction. De par l'absence d'informations à ce sujet, l'interprétation la plus vraisemblable est que l'application de chaque ordonnance mensuelle s'achève à la fin du mois où elle est évoquée³⁷⁰. Or, cette limitation mensuelle ne permet pas de construire une réflexion autour de la valeur reproductive de la faune qu'apporterait cette façon de protéger les nouveau-nés. Prenons deux exemples, les faons (*mi* 麋)³⁷¹ et les oisillons (*feiniao* 飛鳥³⁷²). Premièrement, la période de protections des faons est essentiellement théorique plutôt qu'issue d'observations factuelles : le cerf *lu* 鹿 met bas à des périodes qui ne correspondent aucunement au premier mois de l'année du calendrier chinois luni-solaire (entre février et mars). Chez le cerf, le brame et l'accouplement interviennent entre la fin de l'été et la mi-automne (septembre-octobre), puis après une gestation d'environ huit mois (cette période de gestation varie quelque peu selon les espèces et leur répartition géographique), la parturition du faon arrive généralement entre mai et juin (il peut parfois y avoir deux mises bas à deux moments différents). La période de reproduction est la même chez l'Hydropote de Chine³⁷³. En fin de compte, la naissance des faons se produit plus de deux mois après les injonctions du premier mois printanier dans les « Douze almanachs ».

Deuxièmement, le cas des naissances des oisillons présente également une irrégularité avec le choix d'établir des interdictions mensuelles. Bien qu'extrêmement complexes, car l'oviparité diffère selon les espèces et se déroule sur des tranches périodiques assez longues, les pontes des oiseaux surviennent, de manière très générale,

³⁷⁰ Nous verrons au prochain chapitre une tout autre régulation calendaire de ces mêmes ordonnances avec l'*Édit des ordonnances mensuelles des quatre saisons en cinquante articles de lois* (*Zhaoshu sishi yueling wushi tiao* 詔書四時月令五十條). Cette inscription murale apparue en 5 de notre ère constitue l'unique version ayant été historiquement appliquée.

³⁷¹ Les faons sont mentionnés dans une majorité des sources citées au cours de ce premier chapitre.

³⁷² Le terme apparaît sous la forme *chukou* 雛鷺 dans le traité « Sur les Cinq Agents » du *Guanzi*.

³⁷³ L'Hydropotes inermis est une espèce de daim originaire de Chine vivant principalement en milieu forestier. Andrew T. Smith, Yan Xie (dir.), *A Guide to the Mammals of China*, Princeton, Princeton University Press, 2013, p. 359-360.

à partir de mars jusqu'à la période estivale (juin-juillet)³⁷⁴. Si l'on prend l'exemple de la grue, animal ayant une forte représentation symbolique en Chine du fait de sa longévité (une quarantaine d'années), cette dernière pond une fois par an, de mai à juin. Je pourrais ainsi multiplier les exemples, toutefois cela suffit à souligner que le discours d'interdiction de tuer les jeunes animaux au premier mois du printemps ne correspond pas à une application ayant l'effet concret d'atténuer la pression humaine (chasse et pêche) sur la faune et de favoriser le renouvellement de celle-ci. En revanche, cette idée de protection des naissances, particulièrement avec ces ordonnances agencées mensuellement, est liée, via une interprétation devenue essentiellement théorique, à l'idée que la croissance arrive au printemps : *chunsheng* 春生.

Une autre hypothèse possible serait de prendre les injonctions du premier, deuxième et troisième mois printaniers comme des ordres similaires, exprimés différemment, sur l'interdiction de tuer les animaux :

- (1^{er} mois) Il est interdit d'abattre des arbres, de détruire les nids et de tuer les nouveau-nés, les fœtus, les oisillons, les faons et les œufs.
- (2^e mois) Il est interdit d'épuiser les cours d'eau et les marais, d'assécher les étangs et les plans d'eau, ou d'incendier les forêts de montagnes (destruction de l'environnement où vivent les animaux).
- (3^e mois) Il est interdit de faire sortir des neufs portes de la ville : les filets avec de longues perches, les flèches harponneuses, les filets à petits gibiers, les filets communs et les appâts empoisonnés à l'attention des animaux terrestres.

Dans cette optique, nous retrouverions un discours plus cohérent avec l'idée d'une protection de la faune sur l'ensemble de cette saison. Pour autant, au regard du traité « Sur les quatre saisons », proche chronologiquement des « Douze almanachs », les interdictions du premier et troisième mois ci-dessus ne sont pas agencées aux mêmes périodes. La première est une réglementation printanière tandis que la seconde fait partie des réglementations estivales :

³⁷⁴ Brazil Mark, *Field guide to the birds of East Asia - eastern China, Taiwan, Korea, Japan and eastern Russia*, London, A&C Black Publishers, 2010, p. 152 ; *Inventaire de la faune de France : vertébrés et principaux invertébrés*, Paris, Nathan, Muséum national d'histoire naturelle, 1995, p. 59.

- La cinquième réglementation printanière décrète qu'il ne faut ni tuer prématurément les faons, ni cueillir les fleurs ou couper les tubercules.
- La cinquième réglementation estivale établit un décret interdisant de dresser des filets pour capturer les oiseaux et les animaux terrestres ; il ne faut pas non plus tuer les oiseaux capables de voler.

Le fait que ces deux interdictions ne soient pas mentionnées aux mêmes saisons dans le traité « Sur les quatre saisons » et les « Douze almanachs » est lié à leur nature. La première interdiction est corrélée aux observations saisonnières (et associée à la pensée corrélatrice), dont la perception calendaire est celle d'une faune et d'une flore qui naissent et croissent au cours du printemps, tandis que la seconde interdiction souligne spécifiquement les pratiques de chasses. Le thème de la chasse revient tout au long des ordonnances et des interdictions calendaires des « Douze almanachs ». Il transparait au travers de ces ordonnances mensuelles que le sujet traité ne concerne nullement la protection de la faune à un moment donné. Il s'agit avant tout d'un discours se voulant normatif autour de la régulation des pratiques de chasse et de pêche. Toutes les injonctions qui suivent celles du printemps précédemment citées sont de cet ordre-là. D'abord au début de l'été, les « petites chasses » peuvent avoir lieu aux abords des territoires agricoles (afin que le gibier ne détériore pas les champs cultivés). Puis au troisième mois d'été les officiers en charge de la pêche (*yushi* 漁師) peuvent abattre dans les zones humides crocodiles et tortues, avant qu'au troisième mois d'automne, les grandes chasses aient lieu en présence du Fils du Ciel.

La réflexion au cœur du discours se porte essentiellement sur le rôle des fonctionnaires en charge de ces zones de pêche et de chasse. Ainsi pendant l'hiver, l'ouverture de la pêche est promulguée et les taxes sont perçues par les fonctionnaires *shuiyu* 水虞 et *yushi* 漁師 sur les ressources issues des rivières, des marais, etc. Pareillement, le *yeyu* 野虞 ouvre les territoires situés dans les forêts de montagnes, les marais et les étangs aux personnes autorisées à y pénétrer pour s'y approvisionner (cueillette et chasse). L'idée centrale est celle d'une élaboration d'un contrôle étatique sur ces territoires et leurs ressources, qu'elles soient animales ou végétales.

Conservation de la flore ?

L'intention de contrôler les ressources sylvestres est également visible au travers des interdictions mensuelles relatives à la flore. Outre le peu de pertinence d'interdire l'abattage du bois seulement le premier mois printanier ou d'incendier les forêts de montagnes uniquement le second mois printanier, les injonctions estivales montrent que la plupart de ces ordonnances et interdictions mensuelles font référence à des pratiques réelles. Il y a avec les « Douze almanachs », un travail de codification calendaire d'activités humaines dont l'objectif va au-delà d'une retranscription des usages empiriques. Par exemple, au premier mois de l'été, les officiers responsables des zones sauvages (*yeyu* 野虞) veillent à ce qu'aucun abattage de mûriers ne soit fait, car les feuilles des mûriers servent à l'alimentation des vers à soie (l'alimentation dure un peu plus d'une trentaine de jours). Cette interdiction se réfère clairement à la sériciculture sans transmettre des informations descriptives et explicatives sur le sujet. De même au second mois de la période estivale, c'est-à-dire en juin, l'interdiction de couper la plante tinctoriale à indigo (*lan* 藍) pour en faire de la teinture est une référence à l'utilisation spécifique qui en est faite. Malgré la révélation d'un réel contexte de travail taxinomique sous-jacent aux ordonnances mensuelles, les feuilles du *lan* 藍 (*Polygonum tinctorium*, Lour) sont ramassées en automne, trois mois après l'indication prohibitive du mois de juin. Or, dans les « Douze almanachs », aucune ordonnance ne vient indiquer de date pour la cueillette des feuilles du *lan*. Cela démontre que l'objectif des ordonnances et interdictions mensuelles n'est pas strictement informatif et substantiel. Certaines injonctions résultent même de la pensée corrélatrice, telle que la défense, après le solstice d'été, d'allumer des feux dans les contrées méridionales (*wuyong huo nanfang* 無用火南方). De plus, la protection du processus de pollinisation des arbres est absente, alors que la floraison des arbres apparaît en tant qu'observation calendaire au second mois printanier avec les pêchers et les poiriers (*tao li hua* 桃李華), ou avec les paulownias le mois suivant (*tong shi hua* 桐始華).

Les interdictions mensuelles semblent mettre en avant une surveillance des ressources ou des matériaux (*cai* 材) sylvestres : les roseaux, les arbres et les bambous.

Le discours est implicitement³⁷⁵ tourné vers une gestion de certains territoires boisés appartenant à l'État à travers une problématique de production et de taxation des ressources forestières (charbon de bois³⁷⁶, bois d'œuvre, etc.). Pendant la saison estivale, les officiers responsables des eaux et forêts veillent à ce qu'aucun abattage ne soit réalisé sur les ressources sylvestres, notamment les grands arbres. À l'automne, les fonctionnaires forestiers ouvrent les territoires boisés à la production de charbon de bois. Puis, les deux derniers mois hivernaux, précisément après le solstice d'hiver, l'abattage des arbres et des bambous est autorisé. Les ordonnances d'abattre les arbres sont donc effectives seulement deux mois dans l'année, au plus fort de l'hiver, quand les températures extérieures sont les plus basses³⁷⁷. Par conséquent, l'intention derrière les ordonnances mensuelles rejoint d'autres contraintes, plus politiques, principalement liées à la pensée corrélatrice. Les ordonnances mensuelles s'éloignent donc d'une description objective nous permettant de comprendre quelle était la gestion administrative du royaume de Qin (au III^e siècle avant notre ère) à l'égard des zones forestières.

L'idée d'une pratique destinée à une préservation de la faune et de la flore semble à écarter dans les « Douze almanachs », car le fond du discours calendaire a pour objet central la surveillance des exploitations étatiques sur les ressources animales et végétales citées dans le texte. La vision politique discursive sous-jacente va dans le sens d'un contrôle économique sur ces ressources essentielles au développement de la dynastie (et qui peuvent aussi être d'usage rituel, ex : charbon de bois au troisième mois hivernal). Il faut noter que cet avis n'est pas celui de Ian Matthew Miller qui voit dans les règlements saisonniers des *Annales de Lü Buwei* et du *Guanzi*, les détails d'un « traitement cohérent des forêts » et d'une surveillance généralisée des forêts par les

³⁷⁵ Il s'agit concrètement de références implicites à des pratiques sans doute réelles. Toutefois, ces références manquent de pertinence (que cela soit sous l'angle d'une pratique réelle ou d'une lecture historique), du fait de la manière subjective dont les interdictions saisonnières sont réparties mensuellement.

³⁷⁶ Le charbon de bois servait également pour les fonderies du royaume de Qin, Miller, « Forestry » p. 605-606.

³⁷⁷ En me basant sur mes observations personnelles lors de mes séjours en Chine de 2012 à 2017, les paysans du sud du Hubei, dans le but de bénéficier d'un meilleur rendement, abattent les bambous en automne, car ceux-ci continuent à pousser pendant l'été. Or l'hiver, trop rude, paraît peu propice au bûcheronnage.

forestiers³⁷⁸. Malgré mes doutes sur la cohérence d'une application réelle et historique des réglementations mensuelles, Ian Matthew Miller a raison de souligner qu'il s'agit là de discours portant (même de façon indirecte) sur l'établissement de monopoles d'État. Une supervision, une régulation et une taxation étatiques des ressources forestières accompagnées de périodes d'ouverture et de fermeture de leurs exploitations paraissent fondamentales dans l'ensemble des discours présentés précédemment (depuis le *Mozi* jusqu'au *Lüshi chunqiu*). L'intention était principalement économique, et ne permet nullement d'affirmer qu'elle avait pour objet spécifique la préservation de la faune et de la flore. La teneur des discours est celle de réformes autour du principe de « périodes convenables » (*yishi*) concernant l'ouverture et la fermeture des territoires boisés et montagneux exploités. Ces idées de réformes proposent une gestion économique qui, si elles ne furent pas appliquées à l'identique des discours calendaires traités ci-dessus (ce dont on peut douter compte tenu des incohérences des ordonnances et des interdictions calendaires), reflètent un processus politique, envisagé ou réalisé à petite échelle, dont le but *in fine* était d'asseoir principalement un monopole sur les forêts de montagnes et les étangs.

Au cœur des discours le rôle des fonctionnaires en charge des eaux et forêts est régulièrement cité. Ces derniers apparaissent selon les sources sous des dénominations différentes : *yushi* 虞師 (dans le chapitre « Wangzhi » du *Xunzi*), *heng* 衡 (« le traité Sur les Cinq Agents »), *yeyu* 野虞 — (« Douze almanachs ») ou encore *shanyu* 山虞 (*Zhouli*). Nous avons vu que les sources textuelles présentées dans ce chapitre présentaient une interprétation calendérique dissemblable concernant les ordonnances et les interdits relatifs à l'exploitation de la faune et de la flore, pour autant, les références inhérentes à ces discours laissent en suspens la question d'une réalité historique au cours du III^e siècle avant notre ère d'interdictions vis-à-vis de la faune et de la flore. Le chapitre suivant met ainsi de côté les discours théoriques traités dans ce chapitre pour s'intéresser, au travers d'autres sources, qui datent de la fin des Royaumes Combattants jusqu'aux Han antérieurs, aux interdictions effectives vis-à-vis de la faune et de la flore. Cette démarche se poursuit en commençant par s'interroger sur le rôle des fonctionnaires en charge des eaux et des forêts ; d'abord avec le discours très théorique de l'administration des Zhou dans le *Zhouli*, puis avec des matériaux

³⁷⁸ Ian Miller, « Forestry », p. 605.

historiques permettant de comprendre dans quels lieux les interdictions contre la destruction de la faune et la flore furent appliquées de manière concrète.

Chapitre 2

La tradition des ordonnances calendaires sous les Han antérieurs

Nous avons abordé au chapitre précédent l'évolution des discours sur les interdictions calendaires relatives aux dommages causés à la faune et la flore pendant la période des Royaumes Combattants. Cette analyse a d'abord mis en évidence l'émergence des réflexions autour d'une organisation saisonnière des activités paysannes. Les ordonnances et les interdits calendaires y sont pensés en termes de « période convenable » (*yishi*), c'est-à-dire selon une concordance entre les activités humaines et les phénomènes naturels saisonniers. Si les premières ordonnances et interdits calendaires se sont référés essentiellement au calendrier agricole (ensemencements, récoltes, culture sur brûlis, etc.), progressivement ils se sont introduits dans des discours politiques plus complexes, où ils ont servi d'arguments, parfois métaphoriques, pour évaluer la politique du suzerain et les conditions sociales de la population. Pour finir, les réglementations calendaires ont pris à la fin des Royaumes Combattants la forme discursive et idéalisée d'une gestion administrative des territoires et de ses ressources au service de calendriers « cosmo-liturgiques ». Ces calendriers ont mis en rapport des éléments cosmologiques, liturgiques, fiscaux, agricoles et ont théorisé un gouvernement centralisé garant de l'équilibre entre l'humanité et l'ordre cosmique.

Dans ce deuxième chapitre, nous continuerons à nous intéresser de manière chronologique aux mêmes interdits mais sous la période des Han antérieurs (II^e siècle av. n. è. jusqu'au début du I^{er} siècle de n. è.). Le premier sous-chapitre (2.1) traitera des diverses formes de discours hémérologiques sur les réglementations calendaires au moyen de trois sources : certains textes du *Huainanzi* 淮南子, les inscriptions sur lattes de bambou des Han antérieurs conservées à l'université de Pékin et un texte des *Livres des jours* (*rishu* 日書). Le second sous-chapitre (2.2), en s'appuyant sur les « Ordonnances mensuelles » dans le *Liji*, l'*Édit des Ordonnances mensuelles et*

saisonnères en cinquante articles (Zhaoshu sishi Yueling wushi tiao 詔書四時月令五十條)) et le Hanshu 漢書, examinera l'évolution des discours associant « désastres et prodiges » (zaiyi 災異) et réglementations calendaires à la toute fin des Han antérieurs (fin du I^{er} siècle av. n. è. - début du I^{er} siècle de n. è.) et sous les Xin (9 - 25 de n. è.).

Tableau 3 : Les principales sources utilisées au chapitre 2

N° du sous-chapitre	Titre	date
2.1.1 2.1.2	<i>Huainanzi</i> 淮南子	Milieu du II ^e siècle av. n. è.
2.1.1	Les inscriptions sur lattes de bambou des Han antérieurs conservées à l'université de Pékin : <i>Beijing daxue cang Xihan zhushu</i> 北京大學藏西漢竹書	II ^e – I ^{er} siècles av. n. è.
2.1.2	le <i>Livre des jours</i> du cimetière de Kongjiapo 孔家坡	II ^e siècle av. n. è.
2.2.1	Le texte des « Ordonnances mensuelles » (<i>Yueling</i> 月令) dans le <i>Liji</i> 禮記	I ^{er} siècle av. n. è. – I ^{er} de n. è.
2.2.1	<i>Yantie lun</i> 鹽鐵論	I ^{er} siècle av. n. è.
2.2.2	<i>l'Édit des Ordonnances mensuelles et saisonnières en cinquante articles</i> (<i>Zhaoshu sishi Yueling wushi tiao</i> 詔書四時月令五十條)	5 de n. è.
2.2.3	<i>Hanshu</i> 漢書	I ^{er} siècle de n. è.

2.1 : Les structures hémérologiques des interdits de destruction de la faune et la flore sous les Han antérieurs

2.1.1 Les réglementations calendaires dans le *Huainanzi* et les *Inscriptions sur lattes de bambou des Han antérieurs conservées à l'université de Pékin*

Un siècle après les « Douze almanachs » du *Lüshi chunqiu*, un texte intitulé les « Réglementations calendaires » (*Shize xun* 時則訓) emprunte au premier l'intégralité de son contenu³⁷⁹. Avant d'évoquer cet emprunt et les autres variantes d'interdits calendaires dans cette même source, il convient de présenter dans les grandes lignes l'ouvrage dont ils sont issus : le *Huainanzi* 淮南子 ou *Écrits du prince du Huainan*³⁸⁰. Il s'agit d'une collection de traités philosophiques compilés au II^e siècle avant notre ère sous le patronage de Liu An 劉安 (179-122), prince du Huainan 淮南 et avait pour titre initial le *Huainan honglie* 淮南鴻烈, *l'Immense illumination du Huainan*³⁸¹. À l'instar

³⁷⁹ Sur l'analyse des « Réglementations calendaires », voir John S. Major, *Heaven and earth in early Han thought : chapters three, four and five of the Huainanzi*, Albany, State University of New York Press, 1993, p. 217-268.

³⁸⁰ Chen Guangzhong 陈广忠, *Huainanzi* 淮南子 (édition annotée), Pékin, Zhonghua shuju, 2012 ; traduit par Charles Le Blanc et Rémi Mathieu, *Philosophes taoïstes, tome 2 : Huainan zi*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 2003. Sur les principales éditions du *Huainanzi* voir Charles Le Blanc, « *Huainan tzu* », dans Michael Loewe (dir.), *Early Chinese Texts*, p. 190.

³⁸¹ L'introduction à la traduction anglaise codirigée par John Major suggère que le *Huainanzi* fut écrit pendant le règne de l'empereur Jing entre 157 et 141 avant notre ère, avant qu'il soit présenté devant la cour en -139 avant notre ère. John S. Major, Sarah A. Queen, Andrew Seth Meyer, et Harold D. Roth, *The Huainanzi, a guide to the theory and practice of government in early Han China, Liu An, king of Huainan*, New York, Columbia University press, 2010, p. 7-13.

du *Guanzi*, l'ouvrage compile, sans les citer, des textes provenant de sources antérieures, à l'exemple des « Réglementations calendaires ».

D'après l'histoire officielle des Han antérieurs, le *Hanshu* 漢書³⁸², les *Écrits du prince du Huainan* sont composés d'une partie interne (*neipian* 內篇) en vingt et un chapitres et d'une partie externe (*waipian* 外篇) en trente-trois chapitres³⁸³. Dans la partie interne, la structure des chapitres peut être séparée en deux tronçons. Dans le premier, les chapitres un à huit illustrent les « principes fondamentaux » du livre. Ils s'emploient à expliquer le processus cosmogonique de la création. Dans le second, les chapitres neuf à vingt concernent les applications et les illustrations des affaires ordinaires entre humains. Quant au vingt et unième chapitre, il trace les grandes lignes et fait un sommaire de l'ouvrage³⁸⁴.

C'est donc au sein des « principes fondamentaux » que le cinquième chapitre intitulé « Réglementations calendaires » (*Shize xun* 時則訓) constitue historiquement le deuxième texte de la tradition des ordonnances et des interdits mensuels après celui du *Liushi chunqiu*. Hormis quelques variantes de caractères concernant la destruction de la flore et de la faune, les deux écrits sont identiques³⁸⁵. Les « Réglementations calendaires » du *Huainanzi* suivent ou recopient les « Douze almanachs » (ou un écrit inconnu au contenu similaire). Mais en tant que compilation,

³⁸² Le *Hanshu* 漢書, deuxième écrit dynastique officiel après le *Shiji*, retrace les faits historiques advenus pendant la période des Han antérieurs. Le *Hanshu* est une production familiale initiée par Ban Biao 班彪 (3-54) qui compila une soixantaine de rouleaux intitulés le *Houzhuan* 後傳 afin de corriger et compléter l'histoire des Han antérieurs retranscrite dans le *Shiji*. Son fils Ban Gu 班固 (32-92), l'auteur officiel de l'ouvrage, le suppléa puis s'engagea dans un considérable travail éditorial. Ban Gu mourut avant d'avoir pu finaliser leurs travaux et sa sœur Ban Zhao 班昭 (49-120), sur ordre de l'empereur Hedi 和帝 (89-105), acheva les parties manquantes (principalement les tableaux *biao* 表). Ban Gu 班固, *Hanshu* 漢書, Pékin, Zhonghua shuju, 1962.

³⁸³ Seuls les vingt et un rouleaux de la partie interne nous sont parvenus.

³⁸⁴ Le Blanc, « *Huai nan tzu* », p. 189. Voir la présentation de la structure du *Huainanzi* dans Major, *The Huainanzi*, p. 13-20 ; Claude Larre, Isabelle Robinet et Élisabeth Rochat de La Vallée, *Les grands traités du « Huainan zi »*, Paris, Éd. du Cerf, 1993 p. 19-34.

³⁸⁵ Une comparaison des quatre principaux textes d'ordonnances mensuelles a été réalisée par Charles Sanft dans son article, « Edict of Monthly Ordonnances for the Four Seasons in Fifty Articles from 5 C. E. », p. 205-208. Voir aussi Major, *Heaven and earth in early Han thought*, p. 218.

le *Huainanzi* permet d'entrevoir l'existence de différents discours et variantes sur les réglementations calendaires en circulation au deuxième siècle avant notre ère. Par exemple, au neuvième chapitre : les « Méthodes pour gouverner » (« *Zhushu* 主術 »), la méthode de calcul du calendrier et des interdits à l'aide d'indicateurs saisonniers révèle une version des réglementations calendaires très différente du texte des « Douze almanachs » ou des textes du *Guanzi*. Il s'agit, qui plus est, d'un des seuls textes anciens dont la synthèse proscrie deux comportements destructeurs : les dégradations démesurées pendant la chasse et de s'en prendre aux jeunes animaux. Toute l'année nulle extermination de troupeaux, aucune pêche en asséchant les étangs et aucune chasse en brûlant les forêts ne sont autorisées. Pareillement, il est prohibé de tuer les femelles pleines ou en train de mettre bas, les faons, les oisillons, les œufs, les petits poissons et les porcelets.

Il faut souligner l'importance de ce texte, traduit ci-dessous, qui est l'un des seuls de cet inventaire à proposer, à l'aide d'interdictions annuelles, une certaine notion de conservation de la faune et de la flore face aux actions humaines — le discours véhiculé par ce texte sera évoqué dans ma conclusion, après avoir inventorié les différentes pratiques et significations des interdits et préceptes.

食者民之本也，民者國之本也；國者，君之本也。是故人君者，上因天時，下盡地財，中用人力。是以群生遂長，五穀蕃殖。教民養育六畜，以時種樹，務脩田疇，滋植桑麻，肥墾高下，各因其宜，丘陵阪險不生五穀者，以樹竹木。春伐枯槁，夏取果蓏，秋畜疏食，冬伐薪蒸，以爲民資。是故生無乏用，死無轉尸。故先王之法，畋不掩羣，不取麇天。不涸澤而漁，不焚林而獵。豺未祭獸，罝罟不得布於野；獺未祭魚，網罟不得入於水；鷹隼未摯，羅網不得張于谿谷；草木未落，斤斧不得入山林；昆蟲未蟄，不得以火燒田。孕育不得殺，鷄卵不得探，魚不長尺不得取，彘不期年不得食。是故草木之發若蒸氣，禽獸之歸若流泉，飛鳥之歸若煙雲，有所以致之也。³⁸⁶

³⁸⁶ He Ning 何寧, *Huainanzi jishi* 淮南子集釋, Pékin, Zhonghua shuju, 1998, volume 2, p. 685- 687 ; Liu An 劉安, *Huainanzi* 淮南子, Taibei, Zhongguo zixue mingzhu jicheng bianyin jijin hui, 1977, p. 326-327.

L'alimentation, c'est le fondement de la population ! La population, c'est le fondement du royaume ! Le royaume, c'est le fondement du souverain ! Par conséquent, le souverain suit la temporalité céleste (les saisons) en haut (*shang* 上), exploite les richesses de la Terre en bas (*xia* 下) et, entre les deux (*zhong* 中), il utilise la main-d'œuvre des hommes afin que les myriades d'êtres puissent croître et que les cinq céréales soient variées et abondantes. Il apprend à la population à élever les six animaux domestiques, à planter les arbres aux périodes convenables (*yishi* 以時), à s'appliquer à cultiver les terres arables et à faire pousser les mûriers et le chanvre. Sol fertile ou caillouteux, en hauteur ou en plaine, chaque [terre] embrasse ce qui lui est approprié, [si] on ne peut pas faire pousser les cinq céréales sur les collines, les coteaux, les pentes et les falaises, il faut alors y planter du bambou et du bois. Au printemps, on abat les arbres secs et morts, en été, on récolte les fruits des arbres (*guo* 果) et les fruits des plantes (*luo* 蔞), à l'automne, on s'approvisionne en légumes et plantes sauvages comestibles (*shu* 蔬)³⁸⁷ et l'hiver, on coupe du bois de chauffage pour [assurer] les ressources de la population. En conséquence les vivants ne manqueront de rien, et les morts ne seront pas sans sépultures.

Jadis, d'après les lois des anciens rois, il ne fallait pas lors des chasses exterminer les troupeaux, s'emparer des faons, [pêcher] les poissons en asséchant les étangs et chasser en brûlant les forêts. Tant que les loups n'avaient pas encore offert des animaux terrestres en sacrifice, les filets destinés aux petits gibiers (*jufu* 罝罟) n'étaient pas disposés dans les zones sauvages (*ye* 野). Tant que les loutres n'avaient pas encore offert de poissons en sacrifice, les filets de pêche (*wanggu* 網罟) ne pénétraient pas dans l'eau. Tant que les rapaces³⁸⁸ n'avaient pas tué [leur proie], les filets destinés aux oiseaux (*luowang* 羅網) n'étaient pas dressés dans les vallées. Tant que [les feuilles] de la végétation n'étaient pas tombées, les bûcherons ne pénétraient pas dans les forêts de montagne. Tant que les animaux n'hibernaient pas, les terres arables n'étaient pas incendiées. Les [femelles] pleines ou en train de mettre bas ne devaient pas être tuées ; les oisillons et les œufs ne devaient pas être collectés ; les poissons qui ne dépassaient pas un pied de long (*chi* 尺) ne devaient pas être pêchés, les cochons (*zhi* 彘) qui n'avaient pas un an ne pouvaient pas être consommés. C'est pour cela que la végétation montait comme de la vapeur, que les animaux se rassemblaient comme l'écoulement des sources,

³⁸⁷ Cette phrase est similaire à celle du deuxième mois de l'hiver dans le *Lüshi chunqiu*, voir chapitre 1.

³⁸⁸ Littéralement les aigles et les faucons.

et que les oiseaux capables de voler se réunissaient comme des nuages vaporeux ; cela se passait ainsi parce qu'on savait comment faire.³⁸⁹

Distinct des ordonnances et des interdits mensuels retranscrits dans les « Douze almanachs » et des « Réglementations calendaires », le passage ci-dessus témoigne d'une diversité des formats hémérologiques au deuxième siècle avant notre ère. Par ailleurs, on retrouve dans plusieurs sources contemporaines au *Huainanzi* des formats hétérogènes d'ordonnances calendaires. Par exemple, les documents sur lattes de bambou retrouvés à Yinqueshan 銀雀山 révèlent plusieurs versions courtes et singulières de réglementations calendaires : les « Interdits » (*Jin* 禁), les « Trente périodes » (*Sanshi shi* 三十時), les « Ordonnances des quatre saisons » (*Sishi ling* 四時令) et les « Cinq ordonnances » (*Wuling* 五令)³⁹⁰. Les réglementations calendaires présentent d'autre part de nombreuses similitudes avec les « Ordonnances des quatre saisons » (*Sishi ling* 四時令) et les « Ordonnances des cinq agents » (*Wuxing ling* 五行令), deux textes sur pièces de soie rédigés à une date proche de l'an 300 avant notre ère et retrouvés au Hunan en 1942 sur le site de Zidanku 子彈庫³⁹¹. Bien que ces documents n'abordent pas précisément d'ordonnances liées à l'exploitation des ressources naturelles, ils illustrent la structure complexe des calendriers et des différentes méthodes de calcul sous-jacentes³⁹². Parmi ces méthodes, on retrouve dans un document sur lattes de bambou de l'époque des Han antérieurs édité par l'Université de

³⁸⁹ Cette traduction utilise l'édition annotée et commentée du *Huainanzi* par Chen Guangzhong, (*Huainan zi*, p. 486-487) et a été inspirée par la traduction française de Le Blanc et Mathieu (*Huainan zi*, p. 404-405), et la traduction anglaise dans Major, *The Huainanzi*, p. 330-331.

³⁹⁰ *Yinqueshan Han mu zhujian [er]* 銀雀山漢墓竹簡[貳], Pékin, Wenwu chubanshe, 2010, p. 211-227.

³⁹¹ Donald Harper and Marc Kalinowski, *Books of Fate and Popular Culture in Early China : The Daybook Manuscripts of the Warring States, Qin, and Han*, Leiden, Brill, 2017, p. 260-267 et 442. Sur les manuscrits en soie de Zidanku, voir Li Ling 李零, *Changsha Zidanku Zhanguo Chu boshu yanjiu* 長沙子彈庫戰國楚帛書研究, Pékin, Zhonghua shuju, 1985; Li Ling 李零, *Zidanku boshu* 子彈庫帛書, Pékin, Wenwu chubanshe, 2017; Noel Barnard, *Scientific Examination of an Ancient Chinese Document as a Prelude to Decipherment, Translation, and Historical Assessment—The Ch'u Silk Manuscript, Revised and Enlarged*, Canberra, Australian National University press, 1972 ; Noel Barnard, *The Ch'u Silk Manuscript: Translation and Commentary*, Canberra, Australian National University press, 1973.

³⁹² Au sujet des méthodes de calcul des calendriers et de leur structure à partir de la fin du II^e siècle av. n. è., voir Jean-Claude Martzloff, *Le calendrier chinois : structure et calculs (104 av J.C. – 1644)*, Paris, Honoré Champion, 2009.

Pékin³⁹³ (mais dont la provenance n'est pas connue), une catégorie intitulée *jie* 節³⁹⁴. Au sein de cette catégorie, une série de lattes de bambou répartit les ordonnances et les interdits calendaires selon la technique de calcul du cycle des Châtiments et des Récompenses (*Xing De* 刑德). Les quelques lattes qui nous sont parvenues ne détaillent que le cycle de la Puissance *De* — (les Récompenses)³⁹⁵ sans son opposé : les châtiments (*Xing* 刑), document probablement perdu. D'après le *Compendium des Cinq Agents* (*Wuxing dayi* 五行大義)³⁹⁶, une anthologie d'astrologie calendaire du VI^e siècle de notre ère — traduite et annotée par Marc Kalinowski — la Puissance *De* évoluant « au gré des souffles mensuels »³⁹⁷ est fractionnée selon « sept résidences » (*qi she* 七舍) : la chambre *shi* 室, le hall *tang* 堂, la cour *ting* 庭, la porte *men* 門, la porte du village *yan* 閭, la route *shu* — et la campagne *ye* 野. Le même cycle de sept résidences figure dans plusieurs écrits des Royaumes Combattants et des Han antérieurs, dont dans un texte du *Huainanzi* qui évoque la méthode de calcul des « Récompenses et des

³⁹³ *Beijing daxue cang Xihan zhushu* 北京大學藏西漢竹書, Shanghai, Shanghai guji chubanshe, tome 5, 2014.

³⁹⁴ Dans le calendrier des Han, une année se divise en plusieurs *jie* (généralement en quatre, huit ou vingt-quatre *jie*).

³⁹⁵ « Sous les Royaumes Combattants, avec le développement du cosmologisme et de la doctrine des Cinq Agents, l'action du Ciel est de plus en plus comprise comme une puissance impersonnelle et ordonnatrice s'exerçant sur le monde au travers des régularités naturelles. La révolution des astres, la ronde des saisons, l'alternance du Yin et du Yang et la succession des cinq vertus souveraines sont les expressions d'un ordre naturel immanent qui détermine le comportement des hommes et le destin politique des royaumes. Dans ce contexte, la vertu et le châtimement deviennent l'expression antinomique des modalités fastes ou néfastes, vivifiantes ou mortifères, positives ou négatives qui accompagnent le déploiement cyclique des forces de la nature. » Marc Kalinowski, « Astrologie calendaire et calcul de position dans la Chine ancienne », p. 81-82. Voir également Marc Kalinowski and Phyllis Brooks, « The XingDe 刑德 Text from Mawangdui », *Early China*, Vol. 23/24, 1998-99, p. 155-156. Sur le choix de traduire *De* 德 par « puissance *De* » (la puissance positive), voir Romain Graziani, *Écrits de maître Guan*, Les Belles lettres, 2011, p. XXI ; et Robin D.S. Yates, « The Yin-Yang Texts from Yinqueshan : an Introduction and Partial Reconstruction, with Notes on their Significance in Relation to Huang-Lao Daoism », *Early China*, Vol. 19, 1994, p. 88 et 90.

³⁹⁶ Xiao Ji 蕭吉, *Wuxing dayi* 五行大義, Shanghai, Shanghai shudian chubanshe, 2001.

³⁹⁷ Kalinowski, *Le compendium des Cinq Agents*, p. 233.

Châtiments associés aux sept résidences » (*xingde qi she* 刑德七舍)³⁹⁸. Avec l'hémérologie *Xing De*, les activités saisonnières corrélées aux principes du *yin* et du *yang* servent à mettre en avant l'alternance des activités paysannes en intérieur et en extérieur³⁹⁹, c'est-à-dire une progression des tâches mensuelles et saisonnières évoluant de l'intérieur de la maisonnée en hiver jusqu'au travail des champs en été. Ainsi les ordonnances et les interdits mensuels associés à la puissance *De* (faste) et relatifs à la destruction de la faune et de la flore se retrouvent, non plus au printemps comme cela a été souvent le cas dans les écrits des Royaumes Combattants, mais pendant les trois mois estivaux, quand la puissance *De* demeure à *shu* 術 (en mai et en juillet) et à *ye* 野 (en juin)⁴⁰⁰.

德在術，術不可變也，櫛（瀆⁴⁰¹）樹不可伐也，術橋不可發（廢）也。其入也，利修閭里之事，其出也，利野外之事。⁴⁰²

La Puissance *De* 德 demeure sur les routes (*shu* 術)⁴⁰³; celles-ci ne doivent pas être modifiées. Il ne faut pas abattre les arbres aux bords des cours d'eau ni détruire les ponts. [Quand] la puissance *De* se dirige vers l'intérieur, l'heure est favorable aux restaurations dans le village (à l'intérieur de la grande porte). [Quand] elle se dirige vers l'extérieur, l'heure est favorable aux activités champêtres hors du village.

德在野，野物不可暴也，野樹木不可伐也。農夫毋休禦（御）、灰瘳（膠）鼓管、弋獵（獵）羅罔（網），毋操斧鑿入山林中，毋罪田吏，毋執人⁴⁰⁴田山林中，有央（殃）。歌田者報有喜，哭田者報有央（殃）。利以遠行、親諸侯。弓弩不張，

³⁹⁸ Harper and Kalinowski, *Daybook Manuscripts*, p. 465-467 ; Le Blanc et Mathieu, *Huainan zi*, p. 114-115.

³⁹⁹ Marc Kalinowski, *Le compendium des Cinq Agents*, p. 236.

⁴⁰⁰ Il manque néanmoins les informations sur la puissance opposée : les Châtiments *Xing*, considérés comme néfastes. Une vision d'ensemble entre les ordonnances et les interdits calendaires fait donc défaut à la description ci-dessus.

⁴⁰¹ Les caractères entre parenthèses sont suggérés par les auteurs des annotations du *Beijing daxue cang Xihan zhushu* (p. 43) afin de définir la signification du ou des caractères qui le précède.

⁴⁰² *Beijing daxue cang Xihan zhushu*, volume 5, p. 43.

⁴⁰³ Cela correspond au mois de mai et de juillet.

⁴⁰⁴ Je pense que ce sinogramme correspond à *ru* 入 (entrer, aller vers) plutôt qu'à *ren* 人 (homme). Voir latte de bambou n° 49.

毋取穀卵台（胎）夭。凡其出也，利為陽事，其入也，利為陰事。凡其前，利有脩也，其後，利有毀去也，其處，利有敬也，為善事。⁴⁰⁵

La puissance *De* demeure dans la campagne (*ye* 野). Les choses de la campagne (*yewu* 野物) ne doivent pas être endommagées, de même il ne faut pas abattre les arbres qui s’y trouvent. Les paysans ne doivent pas négliger l’organisation [et l’exploitation agraire], ni pratiquer l’agriculture sur brûlis avec de la paille, ni chasser à l’arc et aux filets ; ils ne doivent pas non plus saisir leur hache et pénétrer dans les forêts de montagne pour y couper du bois ; il ne faut commettre aucun délit à l’encontre des fonctionnaires en charge des champs (*tianli* 田吏) ; tout comme se garder de toute cueillette dans les champs, les forêts et les montagnes⁴⁰⁶, car sinon il arrivera des désastres (*yang* 央) !

Chanter pendant les travaux aux champs apporte le bonheur, tandis que s’attrister appelle les malheurs. L’heure est favorable pour aller au loin et se sentir proche des feudataires. Il ne faut pas bander ni son arc ni son arbalète, ni également prendre les oisillons, les œufs, les embryons et les nouveau-nés.

[Quand] la puissance *De* se dirige vers l’extérieur, l’heure est favorable aux activités du principe *yang* ; [Quand] elle se dirige vers l’intérieur, l’heure est favorable aux activités du principe *yin*. [Quand] la puissance *De* est devant, l’heure est favorable à la restauration, si celle-ci est derrière, l’heure est favorable à la destruction ; [Quand] elle réside là où l’on est (*chu* 處), l’heure est favorable aux offrandes (*jing* 敬) de façon à s’affairer vertueusement.

⁴⁰⁵ *Beijing daxue cang Xihan zhushu*, p. 43.

⁴⁰⁶ Une autre interprétation de cet interdit est possible si l’on reconnaît le caractère *ren* 人 à la place de *ru* 入, et le sinogramme *tian* 田 comme un verbe (et non plus comme un nom), cela donnerait : « il ne faut pas solliciter des personnes dans l’intention de défricher les forêts de montagne. »

Tableau 4 : Tableau annuel du cycle des Récompenses et des Châtiments (Xing De 刑德)⁴⁰⁷

Mois	12 ^e mois	1 ^{er}	2 ^e	3 ^e	4 ^e	5 ^e	6 ^e	7 ^e	8 ^e	9 ^e	10 ^e	11 ^e
Récompenses <i>De</i> 德 (signes fastes)	堂	庭	門	閭 ⁴⁰⁸	術	野 ⁴⁰⁹	術	閭	門	庭	堂	室 ⁴¹⁰
Châtiments <i>Xing</i> 刑 (signes néfastes)	術	閭	門	庭	堂	室	堂	庭	門	閭	術	野

⁴⁰⁷ Tableau réalisé à partir des annotations des *Lattes de bambou de l'université de Pékin et du compendium des Cinq Agents* ; *Beijing daxue cang Xihan zhushu*, p. 43 ; Harper and Kalinowski, *Daybook Manuscripts*, p. 466 ; Kalinowski, *Le compendium des Cinq Agents*, p. 237-238.

⁴⁰⁸ Ce n'est pas *yan* 閭, mais *xiang* 巷 (la venelle) qui apparaît dans la majorité des méthodes *xingde qi she* 刑德七舍 telle que dans le texte du *Huainanzi* ; Harper and Kalinowski, *Daybook Manuscripts*, p. 466.

⁴⁰⁹ Mois du solstice d'été.

⁴¹⁰ Mois du solstice d'hiver.

La traduction ci-dessus des deux « demeures » *shu* et *ye* témoigne d'un discours destiné à la population paysanne. Le contexte n'est plus celui de milieux intellectuels proposant à l'autorité royale ou impériale une réglementation calendaire englobant cosmogonie, desseins politiques, activités agraires, codifications rituelles, etc. Ici, le contenu s'adresse à la communauté villageoise où « ce qui est issu de la campagne » (*yewu* 野物) ne doit être ni détruit (flore) ni tué (faune). La justification concernant les interdictions calendaires se base dans le cas présent sur le respect de la demeure *ye*, à savoir toutes les zones éloignées des villages définies en tant que « campagne » et auxquelles les villageois ont accès pendant la période estivale. Au regard de ces deux textes ; les « Méthodes pour gouverner » du *Huainanzi* et la « Méthode *Xing De* » éditée par l'Université de Pékin, les mêmes interdits calendaires de porter atteinte à la faune et la flore ne sont pas cantonnés au printemps, la saison symbolique des naissances animales et de la croissance végétale. Ces deux sources reflètent la variété et la complexité des calculs hémérologiques associées aux interdits calendaires sous les Han antérieurs.

2.1.2 Les interdits dans les *Livres des jours*

Cette question de la complexité hémérologique intrinsèque aux ordonnances et interdits ne peut être abordée sans mentionner son application quotidienne. Outre les réglementations saisonnières et mensuelles, des formats hémérologiques journaliers ont été retrouvés sur plusieurs supports textuels regroupés sous l'appellation générique de *Livres des jours* (*rishu* 日書). Ces recueils hémérologiques contiennent « une masse d'informations concrètes et inédites sur la vie quotidienne et la religion coutumière à l'échelon régional et local, montrant une forte prédominance des techniques de contrôle du temps dans la régulation du destin des individus et de leurs activités publiques et privées. »⁴¹¹. L'usage des interdits journaliers (*rijin* 日禁) y est très varié, allant des mariages, affaires publiques ou militaires, voyages, cultes jusqu'à l'exploitation des ressources naturelles, chasses, pêches, mises à mort d'animaux ou encore la gestion des

⁴¹¹ Marc Kalinowski, « Les livres des jours (*rishu*) des Qin et des Han : la logique éditoriale du recueil A de Shuihudi (217 av. n. è.) », *T'oung Pao*, vol. 94, 2008, p. 2.

cours d'eau. Les *Livres des jours* représentent des matériaux pertinents et informatifs sur les contextes locaux et quotidiens des réglementations calendaires⁴¹². Si l'on prend l'exemple des pratiques d'abattage du bois, celles-ci coïncident avec des jours fastes ou néfastes de coupe d'arbres ou de branches spécifiques à certaines variétés (jubilier, mûrier, etc.)⁴¹³. Dans le *Livre des jours* découvert en l'an 2000 dans le cimetière de Kongjiapo 孔家坡⁴¹⁴, proche de la ville actuelle de Suizhou au Hubei et remontant à environ 142 avant notre ère, les ordonnances et interdits journaliers sont répartis en douze catégories de jours : « construction » (*jian* 建), « suppression » (*chu* 除), « remplissage » (*ying* 盈), « pacification » (*ping* 平), « stabilisation » (*ding* 定), « conservation » (*zhi* 摯), « destruction » (*po* 破), « risque » (*wei* 危), « maturité » (*cheng* 成), « récolte » (*shou* 收), « ouverture » (*kai* 開) et « fermeture » (*bi* 閉)⁴¹⁵. Aux jours « propices à la destruction » (*pori* 破日), l'abattage des arbres (ressources naturelles), la destruction des murs (espaces délimités ou habitats) et des outils sont autorisés. Au cas où l'interdiction d'abattre les arbres n'est pas respectée pendant les autres catégories de jours, une description de la peine encourue accompagne les prédictions ou les interdictions « de la même manière que les articles de loi dans les textes juridiques »⁴¹⁶.

破日，可以伐木、壞垣、毀器。它毋可有爲。⁴¹⁷

⁴¹² Marianne Bujard, « Daybooks in Qin and Han Religion », in Harper and Kalinowski, *Daybook Manuscripts*, p. 305.

⁴¹³ Liu Tseng-Kuei, « Taboos : an aspect of belief in the Qin and Han », in John Lagerwey et Marc Kalinowski (dir.), *Early Chinese Religion, Part one*, p. 905.

⁴¹⁴ La découverte « par hasard » du site de Kongjiapo date de 1998, mais les manuscrits et autres documents ont été déterrés en 2000 ; voir Harper and Kalinowski, *Daybook Manuscripts*, p. 29-34 et 439.

⁴¹⁵ Liu Tseng-Kuei, « Taboos », p. 896.

⁴¹⁶ « In some instances—especially for proscribed activities—the function of prediction is not so much to predict what will happen if the prohibition is not observed as to reinforce the function of prediction to constrain people from acting, in the same way that the statement of a law in legal texts is followed by the specific punishment incurred by the offender. Indeed, not infrequently within a given hemerological section, the predictions inevitably become predictions of death »; Mark Kalinowski, « Hemerology and Prediction in the Daybooks: Ideas and Practices », in Harper and Kalinowski, *Daybook Manuscripts*, p. 145.

⁴¹⁷ *Suizhou Kongjiapo Han mu jiandu* 隨州孔家坡漢墓簡牘, Pékin, Wenwu chubanshe, 2006, p. 129.

Les jours propices aux destructions, on peut couper du bois (ou abattre des arbres), démolir les murs de clôture et détruire les outils. Les autres (jours ? activités ?) cela est interdit.⁴¹⁸

伐木日。

壬……⁴¹⁹

甲子、乙丑伐榆，父死。

庚(辛⁴²⁰)伐桑，妻死。

丙寅、丁卯、己巳伐棗□母死。

⁴¹⁸ Ce passage tout comme celui situé ci-après suivent la traduction anglaise de Mark Kalinowski dans Harper and Kalinowski, *Daybook Manuscripts*, p. 145. Cependant tandis que Mark Kalinowski comprend *ta* 它 dans « *ta wuke youwei* 它毋可有為 » par « To do anything else is forbidden », *ta* peut également faire référence aux trois actions destructrices citées dans la phrase précédente. Ces actions seraient interdites pendant les onze autres catégories de jours.

⁴¹⁹ Les trois petits points indiquent que la suite du texte est manquante, tandis que le carré seul signale l'illisibilité du caractère.

⁴²⁰ Les binômes précédents associent un tronc céleste avec une branche terrestre : *jiazi* 甲子 et *yichou* 乙丑, tandis qu'ici le binôme *gengxin* 庚辛 est composé de deux troncs célestes. Le caractère présenté comme étant *xin* 辛 par le *Suizhou Kongjiapo Han mu jian du*, p. 130 et Marc Kalinowski (*Daybook Manuscripts*, p. 145) tient son interprétation d'une graphie similaire dans la latte de bambou n° 67 du *Livre des jours « B »* (*Rishu yizhong* 日書乙種) retrouvé sur le site de Shuihudi ; *Shuihudi Qin mu zhujian* 睡虎地秦墓竹簡, Pékin, Wenwu chubanshe, 1990, p. 124. Or dans le *Livre des jours « B »* de Shuihudi, l'interdiction d'abattage des arbres (木忌) suit des binômes composés exclusivement de troncs célestes : « Les tabous [concernant l'abattage] des arbres : l'orme les jours *jiayi*, le jujubier les jours *bingding*, le murier les jours *wuji*, le pêcher les jours *gengxin* et l'arbre à laque les jours *rengui* (“*muji : jiayi yu, bingding zao, wuji sang, gengxin li, rengui qi* ; 木忌 : 甲乙榆, 丙丁棗, 戊己桑, 庚辛李, 壬癸漆”). Il ne semble pas cohérent de voir au sein des binômes (du texte de Kongjiapo) apparaître un seul binôme uniquement constitué de troncs célestes alors que tous les autres binômes sont issus du cycle sexagésimal (association des dix troncs célestes avec les douze branches terrestres). De plus, l'écriture du caractère interprété comme *xin* 辛 dans la deuxième partie de la latte de bambou n° 3 (*Suizhou Kongjiapo Han mu jian du*, p. 65) semble assez similaire à la graphie de *you* 酉 à la fin de la première partie de la latte n° 9 (idem page 65). Ma traduction en français y lit le caractère *you* et non celui de *xin*.

壬(癸⁴²¹) 伐 □□ 少子死。⁴²²

Les jours d'abattage des arbres.

... les jours *ren*...

Si l'orme est coupé ou abattu les jours *jiazi* et *yichou*, le père mourra.

Si le mûrier est coupé ou abattu les jours *gengyou*, l'épouse mourra.

Si le jujubier est coupé ou abattu les jours *bingyin*, *dingmao* et *jisi*, la mère mourra.

Si le... les jours *ren*..., le plus jeune fils mourra.

Sous les Royaumes Combattants et les Han antérieurs, l'interdiction d'abattre les arbres se retrouve à la fois dans des écrits proches des centres de pouvoir (Académie Jixia, Roi de Qin, Prince du Huainan, etc.), et, ce que nous verrons plus en détail au troisième chapitre de cette thèse, dans des documents administratifs relatifs aux pratiques rituelles ou concernant des situations de monopole (les parcs impériaux). Les interdits journaliers, tels que ceux traduits ci-dessus, ont joué également un rôle non négligeable certains jours spécifiques de rituel⁴²³. L'ensemble (interdits journaliers et jours) reflète une « réalité de tous les jours »⁴²⁴ en contexte local et communautaire où les actes et les activités sont fixés par des systèmes de croyances.

Du IV^e au II^e siècle avant notre ère, les discours d'interdiction de porter atteinte à la faune et la flore sont majoritairement exprimés sous l'angle du présage néfaste, mais leur contenu varie selon son format hémérologique. Avec le *Livre des jours* de Kongjiapo, nous voyons bien qu'à l'échelle locale l'interdiction d'abattre les arbres n'est pas liée à une quelconque gestion forestière. Toutefois, certaines pratiques religieuses privées (telles que celles présentes dans les *Livres des jours*)⁴²⁵ ont parfois été dépréciées par les milieux politiques et intellectuels de l'époque. Au premier siècle de notre ère, les critiques de Wang Chong envers les « écrits d'interdits journaliers » (*rijin zhi shu* 日禁之書) et les « écrits sur les saisons et les jours » (*shiri zhi shu* 時日

⁴²¹ *Gui* 癸 est aussi un tronc céleste, mais contrairement à *xin*, sa graphie dans les lattes de bambou de Shuihudi n° 66 et n° 67 (*Shuihudi Qin mu zhujian*, p. 124) ne correspond pas avec le second caractère de la deuxième partie de la latte n° 5 de Kongjiapo (*Suizhou Kongjiapo Han mu jian*, p. 65), il pourrait s'agir du caractère *hai* 亥 (malgré l'absence du point au sommet du caractère) ou *wei* 未.

⁴²² *Suizhou Kongjiapo Han mu jian*, p. 130-131.

⁴²³ Liu Tseng-Kuei, « Taboos », p. 895 - 896.

⁴²⁴ Harper and Kalinowski, *Daybook Manuscripts*, p. 137.

⁴²⁵ Harper and Kalinowski, *Daybook Manuscripts*, p. 334.

之書) en tant que supports de la culture populaire révèlent l'antagonisme entre ces manuels dits « populaires » et les discours calendaires appréciés par les élites⁴²⁶, à l'image des textes du *Lüshi chunqiu* et du *Huainanzi*. On trouve dans le *Huainanzi*, au chapitre huit intitulé la « Norme fondamentale » (« Benjing 本經 »)⁴²⁷, une condamnation de la divination (*zhan guazhao* 占卦兆) et des choix de pratiques journalières et saisonnières (*ze shiri* 擇時日). Donald Harper and Marc Kalinowski avancent que l'ouvrage en question diffuse une position « anti — hémérologique » et « anti-divination »⁴²⁸. Composé cependant d'un texte explicatif sur les Châtiments et les Récompenses (*Xing De*) mentionné au sous-chapitre précédent (2.1.1), l'ensemble du *Huainanzi* ne semble pas véhiculer une position totalement anti-hémérologique. C'est plus précisément le texte la « Norme fondamentale » qui, lui, prend parti pour un gouvernement épousant l'Unité suprême (*taiyi* 太一) et le Dao 道, tout en argumentant contre les pratiques (concurrentes ?) de son temps, qu'elles fussent populaires ou étatiques. La « Norme fondamentale » loue un retour vers l'Unité suprême, vers une époque primitive idéalisée avant le déclin de l'équilibre harmonieux entre l'homme, la nature et le cosmos.

Il tient sur la destruction de la faune et la flore un discours tout aussi frappant, que celui des *Livres des jours*, mais selon une logique tout à fait différente. Il s'agit dans ce texte d'une critique de l'avitissement de la société, dont les pratiques évoquées dans les *Livres de jours* et les actes des autorités gouvernementales en sont les causes. Selon cet écrit, un âge d'unité et d'harmonie aurait pris fin en raison des actions négatives des hommes provoquant une confusion entre le principe du *yin* et celui du *yang*, ce qui a engendré la désorganisation des saisons⁴²⁹.

逮至衰世，鑄山石，鐸金玉，擿蚌蜃，消銅鐵，而萬物不滋。剗胎殺夭，麒麟不遊，覆巢毀卵，鳳凰不翔，鑽燧取火，構木爲臺，焚林而田，竭澤而漁。人械不足，畜藏有餘，而萬物不繁兆萌芽，萌芽卵胎而不成者，處之太半矣。積壤而邱

⁴²⁶ Sur la critique de Wang Chong à l'encontre des *Livres des jours*, voir Donald Harper, « Daybooks in the Context of Manuscript Culture and Popular Culture Studies », in Harper and Kalinowski, *Daybook Manuscripts*, p. 91-92.

⁴²⁷ Je suis la traduction de Le Blanc et Mathieu, *Huainan zi*, p. 331 et Major, *The Huainanzi*, p. 262.

⁴²⁸ Harper and Kalinowski, *Daybook Manuscripts*, p. 3.

⁴²⁹ Voir la présentation du chapitre dans Major, *The Huainanzi*, p. 261-264.

處，糞田而種穀，掘地而井飲，疏川而爲利，築城而爲固，拘獸以爲畜，則陰陽繆戾，四時失叙，雷霆毀折，雹霰降虐，氛霧霜雪不霽，而萬物焦夭；菑榛穢，聚埒畝，芟野蕪，長苗秀，草木之句萌銜華戴實而死者，不可勝數。⁴³⁰

Avec l'arrivée des siècles de décadence, les montagnes et les rochers furent taillés, l'or et le jade sculptés, les moules et les palourdes ouvertes et le bronze et le fer fondus, tandis que les dix-mille êtres cessèrent de croire. [À partir du moment où] les fœtus furent abîmés et les faons tués, les Qilin ne voyagèrent plus. [À partir du moment où] les nids furent renversés et les œufs détruits, les phénix ne volèrent plus. La [technique du miroir] *zuansui* 鑛燧 permet d'obtenir du feu et le bois de construction servit à construire des terrasses. Pour chasser, on brûla les forêts ; pour prendre les poissons, on assécha les étangs. Alors que les outils du peuple n'étaient pas suffisants et ceux accumulés dans les entrepôts étaient en excédent, les dix-mille êtres quant à eux ne se reproduisirent plus en millions [de spécimens]. Dans la majorité des lieux, les bourgeons, les germes (*mengya* 萌芽), les œufs et les fœtus n'arrivaient plus à leur terme. [Il y eut] de la terre amassée pour aménager des collines, de l'engrais répandu sur les champs pour cultiver les céréales, le sol creusé pour construire des puits utilisables, des fleuves dragués pour en tirer profit, des murailles dressées pour se fortifier, des animaux terrestres capturés dans le but de les domestiquer, en conséquence [l'équilibre] des forces du *yin* et du *yang* en fut incorrect et déréglé, l'ordre des quatre saisons en fut désajusté, le tonnerre et la foudre vinrent démolir et briser, la grêle et le grésil tombèrent violemment, la vapeur, le brouillard, la gelée et la neige ne permirent aucune éclaircie, tandis que les dix-mille êtres furent calcinés et moururent prématurément. Les arbres morts (*zi* 菑⁴³¹), les coudriers (*zhen* 榛⁴³²) et les mauvaises herbes (*hui* 穢) s'amassaient en bordure des champs (*mu* 畝). Les pousses (*tan* 蕪⁴³³) « sauvages » (*ye* 野) furent désherbées pour que croissent les pousses (*miao* 苗) « gracieuses » (*xiu* 秀). [De telle manière que] sur les branches, les bourgeons, les fleurs et les fruits furent innombrables à mourir.⁴³⁴

⁴³⁰ He Ning, *Huainanzi jishi*, p. 557-559 ; Liu An, *Huainanzi*, 1977, p. 258-259.

⁴³¹ Li Guoqiang, « L'homme et l'arbre dans la Chine antique », p. 135 et 431

⁴³² Li Guoqiang, « L'homme et l'arbre dans la Chine antique », p. 144 et 434.

⁴³³ Li Guoqiang, « L'homme et l'arbre dans la Chine antique », p. 109 et 579.

⁴³⁴ Ma traduction a été inspirée par les travaux de Chen Guangzhong 陈广忠, *Huainanzi*, p. 380-384 ; Le Blanc et Mathieu, *Huainan zi*, p. 332-333 ; Major, *The Huainanzi*, p. 268-269.

Le réquisitoire au sein de la « Norme fondamentale » construit une image négative du développement des activités humaines parce que celles-ci altèrent les rapports harmonieux entre les hommes et la nature. Là aussi l'argumentation s'appuie sur le respect du cycle saisonnier (« l'ordre des quatre saisons en fut désajusté ») pour critiquer une gouvernance qui, nous l'avons vu, cherche de son côté à établir un calendrier cosmo-liturgique dans le but de légitimer son autorité. Si les élites lettrées vilipendent au I^{er} siècle avant notre ère les grandes familles et les marchands — c'est-à-dire ceux qui profitent au détriment de l'État et du peuple des ressources naturelles de vastes parcs, d'étangs aménagés et de champs défrichés⁴³⁵ — dans la « Norme fondamentale », le concept d'harmonie liée à l'Unité suprême et au Dao est bien plus radical. L'auteur (ou les auteurs) de ce texte désapprouve les aménagements et les édifications de palais, de belvédères, de terrasses, de lacs artificiels, de parcs de chasse, de réserves impériales..., car cela contrevient aux élans naturels de la faune, de la flore et des reliefs terrestres (montagnes, marais et fleuves). Dans la majorité des textes évoqués ci-dessus, les réglementations mensuelles ou journalières à partir du III^e siècle avant notre ère sont intrinsèquement liées au besoin de maintenir une concordance des activités humaines avec l'ordre céleste. Ces réglementations sont en quelque sorte légitimées par la menace, en cas de non-application de celles-ci, de l'arrivée soudaine d'un malheur, d'une catastrophe ou d'un cataclysme.

⁴³⁵ La question des privatisations ou monopôles des lieux naturels tels que les parcs impériaux et de leurs ressources animales et végétales sera évoquée en profondeur au chapitre suivant (troisième chapitre).

2.2 : La tradition des Ordonnances mensuelles à la fin des Han antérieurs

2.2.1 Les « Ordonnances mensuelles » au I^{er} siècle avant notre ère

L'histoire des Han antérieurs fournit de nombreux exemples de luttes entre plusieurs groupes intellectuels où l'ambition commune est « d'accéder aux affaires de l'État et participer à l'exercice du pouvoir »⁴³⁶, tels celui du Prince du Huainan, celui du lettré Dong Zhongshu 董仲舒 (179 - 104) ou encore la « clique » du Grand Secrétaire impérial Sang Hongyang 桑弘羊 (152 - 80). Un de leurs moyens d'influence sur le gouvernement (qui se doit de préserver l'ordre cosmique) est de s'appuyer sur des réglementations calendaires pour interpréter les désastres naturels. Après les « Douze almanachs » du *Lüshi chunqiu* et les « Réglementations calendaires » du *Huainanzi*, l'élaboration progressive d'une orthodoxie confucéenne avec ses propres textes canoniques passe, à son tour, par l'intégration de réglementations calendaires et mensuelles. Pendant la dynastie Han, une version quasiment identique aux « Douze almanachs » et aux « Réglementations calendaires » fait son apparition dans deux ouvrages essentiels à la constitution du canon confucéen : le *Yi Zhou shu* 逸周書 et le *Liji*, sous le titre des « Ordonnances mensuelles » (« Yueling 月令 »).

Le premier ouvrage, *Les [Chapitres] complémentaires du Livre des Zhou* (*Yi Zhou shu* 逸周書), parfois retranscrit sous le titre *Livre des Zhou* (*Zhou shu* 周書) serait un compendium d'écrits non retenus par Confucius lors de la rédaction du *Livre des documents* (*Shangshu* 尚書), livre mythique de la période des Zhou antérieurs (XI^e s. - VIII^e s. av. n. è.). Sous les Tang, deux livres mentionnent les origines du *Livre des Zhou*⁴³⁷ : le *Suishu* évoque un *Livre des Zhou de la tombe de Ji* (*Jizhong Zhou shu* 汲冢

⁴³⁶ Pirazzoli-t'Serstevens et Bujard, *Les dynasties Qin et Han*, p. 312.

⁴³⁷ Edward L. Shaughnessy, « *I Chou shu* 逸周書 », in *Early Chinese Texts*, p. 231-232.

周書) découvert dans la tombe du roi Xiang 襄 du royaume de Wei (fin III^e siècle – début II^e siècle av. n. è.) au pays de Ji 汲⁴³⁸. Le second, le *Jiu Tangshu* 舊唐書 fait mention d'un *Livre des Zhou* commenté par Kong Chao 孔晁 (III^e siècle de n. è.)⁴³⁹. Sur les cinquante-neuf chapitres de l'édition actuelle, trente-deux datent de l'époque pré-Han et les vingt-sept restants remonteraient, au plus tôt, au premier siècle avant notre ère⁴⁴⁰.

Le deuxième ouvrage à publier le même texte des « Ordonnances mensuelles » est le *Livre des rites*. Il s'agit d'une collection de diverses descriptions de rites en quarante-neuf chapitres. Les textes (ou chapitres) qui le composent datent pour la plupart entre le IV^e siècle avant notre ère et le I^{er} siècle de notre ère⁴⁴¹. Le texte des « Ordonnances mensuelles », attribué à l'époque de Cai Yong 蔡邕 (133–192)⁴⁴² au Duc de Zhou, aurait circulé indépendamment du *Liji* avant d'y être inséré par la main de Ma Rong 馬融 (79–166) au deuxième siècle de notre ère, en même temps que les textes du *Mingtang wei* 明堂位 et du *Yueji* 樂記. Le *Liji* passe dès lors de quarante-six chapitres à quarante-neuf⁴⁴³. Souvent perçu comme une copie des « Douze almanachs », le *Yueling* n'en restait pas moins aux yeux des lettrés des Han postérieurs, une œuvre de l'époque des Zhou tardivement ajoutée au *Livre des rites*⁴⁴⁴. Cependant, le peu de références au *Yueling* dans les écrits des Han antérieurs, alors qu'elles sont, à l'inverse, abondantes durant les Han postérieurs (notamment dans les écrits suivants : *Baihu tong*

⁴³⁸ *Suishu* 隋書, Pékin, Zhonghua shuju, 1982, p. 1993.

⁴³⁹ *Jiu Tangshu* 舊唐書, Liu Xu 劉昫 (dir.), Pékin, Zhonghua shuju, 1975, *juan* 46, p. 1993.

⁴⁴⁰ Shaughnessy, « *I Chou shu* 逸周書 », p. 230-231.

⁴⁴¹ Voir une discussion des versions du *Liji* déterrées sur des sites archéologiques datant des Han antérieurs dans Michael Puett, « Combining the gods and spirits, centering the realm: mortuary ritual and political organization in the ritual compendia of early China », in *Early Chinese Religion, Part One*, p. 696.

⁴⁴² Stoerckx, *Food, Sacrifice, and Sagehood in Early China*, p. 128.

⁴⁴³ Riegel, « *Li chi* 禮記 », in *Early Chinese Texts*, p. 293.

⁴⁴⁴ Kaichen Dong, « A Preliminary Discussion of Chinese Agricultural Treatises in the Style of Monthly Ordinances *yueling* », *Journal d'agriculture traditionnelle et de botanique appliquée*, n° 3-4, 1981, p. 233 ; Charles Sanft, « Edict of Monthly Ordinances for the Four Seasons in Fifty Articles from 5 C. E. », p. 153 - 168.

de lun 白虎通德論, *Dadai liji* 大戴禮記⁴⁴⁵, *Lunheng* 論衡, *Fengsu tongyi* 風俗通義 et *Caizhong lang ji* 蔡中郎集) montre que le texte des « Ordonnances mensuelles » a eu un succès tardif.

Aucun élément ne corrobore une hypothétique origine au temps des Zhou, la propagation des « Ordonnances mensuelles » commence concrètement au cours du premier siècle avant notre ère. L'une des plus anciennes mentions des « Ordonnances mensuelles » provient d'ailleurs non pas de la bouche d'un lettré confucéen, mais par celle de leur puissant rival Sang Hongyang lors de leur confrontation en 81 avant notre ère, au chapitre sur « Les calamités naturelles » dans *La dispute sur le sel et le fer*⁴⁴⁶. Cet ouvrage rédigé par Huan Kuan 桓寬 au milieu du 1^{er} siècle av. n. è. compile 60 chapitres des principaux sujets débattus à partir de notes prises par des scribes au moment de la confrontation. L'utilisation du *Yueling* à des fins rhétoriques apparaît parmi les critiques du Grand Secrétaire Sang Hongyang envers ses adversaires :

春夏生長，利以行仁。秋冬殺藏，利以施刑。故非其時而樹，雖生不成。秋冬行德，是謂逆天道。月令：『涼風至，殺氣動，蜻蛚鳴，衣裘成。天子行微刑，始驅葷，以順天令。』文學同四時，合陰陽，尚德而除刑。如此，則鷹隼不鷙，猛獸不攫，秋不蒐獮，冬不田狩者也。⁴⁴⁷

⁴⁴⁵ Deux ouvrages, le *Livre des rites de Dai l'ancien* (*Dadai Liji* 大戴禮記) en quatre-vingt-cinq chapitres (seul trente-neuf nous sont parvenus) composé par Dai De 戴德 au premier siècle avant notre ère et le *Livre des rites du jeune Dai* (*Xiaodai Liji* 小戴禮記) compilé par le neveu de Dai De, Dai Sheng 戴聖 qui ne sélectionna qu'une partie de l'ouvrage de son aîné (quarante-neuf chapitres selon le *Suishu*) serait avec le *Livre des rites* issus d'une anthologie plus ancienne en cent trente et un chapitres (*Ji bai sanshiyi pian* 記百三十一篇) disponibles sous les Han antérieurs. Or le *Livre des Han* mentionne le *Liji*, mais il ne cite ni les livres de l'aîné et du jeune Dai ni les quarante-six chapitres que contiendrait le *Liji*. Ce n'est que dans la version du *Suishu*, écrit au VII^e siècle de notre ère, que le *Livre des rites de Dai l'ancien* en treize rouleaux est associé à une anthologie en cent trente et un chapitres de l'époque des Han antérieurs. Cette anthologie aurait été transmise au prince Xian de Hejian (*Hejian xianwang* 河間獻王, mort en 129 avant n. è.). D'après Jeffrey Riegel, le *Dadai liji* existait en tant que collection indépendante à partir du deuxième siècle de notre ère, période qui correspond aux premiers commentaires de Zheng Xuan 鄭玄 (127-200) sur l'ouvrage. Voir Riegel, « *Li chi* 禮記 », in *Early Chinese Texts*, p. 294, Li Xueqin 李学勤 et Lü Wenyu 吕文郁, *Siku da cidian* 四庫大辭典, Jilin, Jilin chubanshe, 1996, p. 235.

⁴⁴⁶ Jean Levi, *La dispute sur le sel et le fer*, Paris, Les Belles lettres, 2010, p. 274.

⁴⁴⁷ Levi, *La dispute sur le sel et le fer*, p. 274-275.

Printemps et été sont les saisons de la procréation et de la croissance. C'est en cette période qu'on pratique la charité. L'automne et l'hiver sont les périodes de réclusion et de mort. On applique les peines et les châtements Si on ne plante pas à l'époque convenable, les pousses n'arriveront pas à maturité. Tout comme en pratiquant la charité durant la morte-saison on contrevient au cycle naturel. Il est dit dans les *Ordonnances mensuelles* : « Lorsque arrive la bise, le souffle de mort se met en mouvement. Le criquet pousse son cri. La fourrure des animaux s'épaissit. Le Fils du Ciel applique les châtements légers. On fait le sacrifice de la moisson, afin de se conformer aux décrets du Ciel. » Mais les Lettrés ne font pas la différence entre les saisons, ils confondent le *yin* et le *yang*, vénèrent la charité et frappent d'ostracisme les châtements. S'il devait en être ainsi, l'aigle-pêcheur ne fondrait plus sur sa proie ni les bêtes sauvages ne bondiraient sur leurs victimes, il n'y aurait plus ni chasses d'automne, ni grandes battues hivernales. (Trad. Levi, *La dispute sur le sel et le fer*, p. 274 - 275).

Jean Levi note qu'il s'agit d'une citation des « Ordonnances mensuelles » différant légèrement des variantes éditées dans le *Lüshi chunqiu* et le *Liji*⁴⁴⁸. Si le texte circule à cette époque indépendamment du *Liji* et du *Yi zhoushu*, l'absence de citation le concernant de la part des lettrés confucéens dans *La dispute sur le sel et le fer* tend à penser que ce n'est pas encore un écrit essentiel à leur doctrine. Cette absence ne vient pas d'un récit défavorable aux lettrés puisque Huan Kuan, l'auteur de l'ouvrage et spécialiste de la tradition *gongyang* 公羊, aurait compilé et composé les propos des antagonistes de manière à valoriser les lettrés au détriment de Sang Hongyang⁴⁴⁹. Dans ce cas, pourquoi n'a-t-il pas inséré des citations du *Yueling* dans les propos des intervenants confucéens ? Contrairement au II^e siècle de notre ère et à l'insertion du *Yueling* dans le *Livre des rites*, le parti-pris de Huan Kuan en faveur des lettrés et l'absence de citations de leur part prouvent qu'à son époque (I^{er} s. av. n. è.) cet écrit leur est secondaire.

Sous l'empereur Yuan (49-33) pendant l'hiver 41 et à la suite de nombreuses catastrophes naturelles, l'infraction aux interdits saisonniers fait son apparition dans la dialectique impériale (*wufan sishi zhi jin* 毋犯四時之禁)⁴⁵⁰. En revanche au vu du nombre élevé de textes sur les réglementations calendaires en circulation, son évocation

⁴⁴⁸ Levi, *La dispute sur le sel et le fer*, p. 274.

⁴⁴⁹ Levi, *La dispute sur le sel et le fer*, p. LVIII-LXVI.

⁴⁵⁰ *Hanshu*, p. 290 ; Pirazzoli-t'Serstevens et Bujard, *Les dynasties Qin et Han*, p. 89.

de la part de l'empereur Yuan ne semble pas provenir des « Ordonnances mensuelles ». Devant l'importance accordée aux textes des réglementations calendaires, l'inclusion du *Yueling* dans l'orthodoxie confucéenne deux siècles plus tard va permettre d'éviter les références aux sources concurrentes telles le *Lüshi chunqiu*, le *Huainanzi* ou les écrits hémérologiques utilisés par les *fangshi*. Le contexte historique est celui d'une lutte politique et religieuse entre différentes factions ou maîtres indépendants (les *fangshi*) présents à la cour. Les confucéens, auxquels Marianne Bujard a consacré plusieurs études, entreprennent dans la seconde moitié du I^{er} s. avant notre ère de reformer les sacrifices adressés au Ciel en les centralisant à la capitale sous leur contrôle, réduisant et marginalisant ainsi l'influence des camps politiques et religieux antagonistes à la cour impériale ⁴⁵¹.

L'un des principaux terrains d'affrontements à la cour impériale concerne les commentaires sur les « désastres et prodiges » (*zaiyi* 災異), pouvant soit aller dans le sens d'une légitimation de l'autorité impériale garante de l'ordre céleste soit, a contrario, signifier un désaveu du Ciel à l'égard du pouvoir en place. À l'image de l'inquiétude de l'empereur Yuan devant l'ampleur des catastrophes en l'an 41, il y a eu entre 48 et 7 avant notre ère pas moins de dix-huit désastres recensés dans le *Hanshu* et le *Shiji*⁴⁵². Cela représente un peu moins de la moitié des désastres enregistrés au cours de la dynastie des Han antérieurs. La menace d'une catastrophe naturelle encourue en cas d'infraction aux réglementations calendaires est devenue pour le gouvernement impérial une préoccupation de plus en plus exprimée. L'utilisation du calendrier cosmologique des « Ordonnances mensuelles » permet in fine de compléter la formation d'un « corpus de références indispensables pour justifier les opinions politiques »⁴⁵³ au moment où l'interprétation des désastres naturels joue un rôle de plus en plus important.

⁴⁵¹ Marianne Bujard, « Le "traité des sacrifices" du *Hanshu* et la mise en place de la religion d'État des Han », *Bulletin de l'école française d'Extrême-Orient*, vol. 84, 1997, p. 120-121 ; *Id.*, *Le sacrifice au Ciel dans la Chine ancienne : théorie et pratique sous les Han occidentaux*, Paris, Ecole française d'Extrême-Orient, 2000.

⁴⁵² Jiao Peimin 焦培民, *Zhongguo zaihai tongshi (Qin Han juan)* 中國災害通史(秦漢卷), Zhengzhou, Zhengzhou daxue chubanshe, 2010, p. 27-37 ; Edouard Chavannes, *Les mémoires historiques de Se-Ma Ts'ien*, Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient, 1967.

⁴⁵³ Pirazzoli-t'Serstevens et Bujard, *Les dynasties Qin et Han*, p. 317.

2.2.2 L'Édit des Ordonnances mensuelles et saisonnières en cinquante articles

L'affaiblissement du pouvoir impérial en cette fin des Han antérieurs est marqué par l'aggravation des tensions sociales auxquelles contribuent les difficultés matérielles et politiques et les désastres causés par des catastrophes naturelles. La crise qui va porter au pouvoir un membre de la famille de l'impératrice douairière Wang Zhengjun se passe dans un contexte de concentration des terres et des ressources naturelles au détriment de la population paysanne ; ces terres et ressources naturelles ont été captées par plusieurs mains : l'État, les marchands, les notables locaux et les riches familles. Au sein d'une cacophonie embrasant la cour impériale où conseillers lettrés, favoris de l'empereur, concubines ou encore eunuques intriguent, un dénommé Wang Mang 王莽 (46 av. n. è. -23 de n. è.) obtient graduellement plusieurs postes clés à la tête du gouvernement, avant de fonder quelques années plus tard sa propre dynastie (la dynastie Xin de 9 à 25 de n. è.)⁴⁵⁴. Cultivant une image vertueuse, Wang Mang soutenu par l'impératrice Wang Zhengjun émet au milieu de ses multiples réformes l'*Édit des Ordonnances mensuelles et saisonnières en cinquante articles* (*Zhaoshu sishi Yueling wushi tiao* 詔書四時月令五十條) adressé par voie administrative aux autorités locales de la frontière nord-ouest de l'Empire⁴⁵⁵.

Cet *Édit des Ordonnances mensuelles et saisonnières en cinquante articles* est une inscription murale découverte au début des années quatre-vingt-dix lors de fouilles archéologiques du relais de poste (*zhi* 置) de l'oasis de Xuan (Xuanquan 懸泉) localisé dans la région du Gansu. L'oasis de Xuan était un lieu stratégique sur les routes de la soie limitrophe au désert de Xishawo 西沙窩 et à une soixantaine de kilomètres, entre, respectivement, les commanderies de Dunhuang 敦煌 et d'Anxi 安西⁴⁵⁶. Au cours de plusieurs missions de repérage (de 1987 à 1989) et de missions de fouilles espacées

⁴⁵⁴ Pirazzoli-t'Serstevens et Bujard, *Les dynasties Qin et Han*, p. 99-111.

⁴⁵⁵ Pirazzoli-t'Serstevens et Bujard, *Les dynasties Qin et Han*, p. 89.

⁴⁵⁶ Gansu sheng wenwu kaogu yanjiusuo 甘肅省文物考古研究所, « Gansu Dunhuang Handai Xuanquan yizhi fajue jianbao 甘肅敦煌漢代懸泉遺址發掘簡報 », *Wenwu* 文物, vol. 5, 2000, p. 4 ; Charles Sanft, « Edict of monthly ordinances for the four seasons in fifty articles », p. 128-129.

entre octobre 1990 et décembre 1992⁴⁵⁷, les fouilles archéologiques ont permis de mettre à jour un site d'une superficie de vingt-deux mille cinq cents mètres carrés et d'y exhumer un grand nombre d'objets et divers documents des époques Han, Wei et Jin : des lattes de bambou, quelques écrits sur soie (*boshu* 帛書), des matériaux d'écritures (pinceaux), des papiers en fibres végétales (*mazhi* 麻紙), des inscriptions murales, des matériaux du quotidien (assiette, verre, baguette....) et des produits artisanaux. Les documents sont pour la plupart issus de l'administration centrale des Han ou des autorités locales (ordonnances, lois, etc.), des archives des relais de poste (ressources humaines, finances, logistique ou préparations militaires) et de divers écrits (livres des jours, traités de médecine...)⁴⁵⁸.

C'est dans une des trente-sept chambres découvertes, plus précisément la chambre numéro 26 (F26) de forme rectangulaire (neuf mètres sur quatre) qu'apparaît l'inscription murale de l'*Édit des Ordonnances mensuelles et saisonnières en cinquante articles* (voir photo ci-dessous)⁴⁵⁹. Il a été peint à la fin des Han antérieurs en l'an 5 de notre ère, pendant la cinquième année de l'ère Pingdi⁴⁶⁰, quelque temps avant le couronnement de Wang Mang et l'avènement de la brève dynastie Xin. Malheureusement en mauvais état, le contenu se compose de cinquante articles de lois retranscrits en cent-une lignes verticales sous la forme d'un abrégé d'ordonnances et d'interdits mensuels⁴⁶¹.

⁴⁵⁷ Voir la présentation des cinq missions de fouilles entre 1990 et 1992 dans Sanft, « Edict of monthly ordinances for the four seasons in fifty articles », p. 129-130 ; et « Gansu Dunhuang Handai Xuanquan yizhi fajue jianbao 甘肃敦煌汉代悬泉遗址发掘简报 », p. 4-6.

⁴⁵⁸ « Dunhuang Xuanquan Han jian neirong gaishu 敦煌悬泉汉简内容概述 », p. 21-26 ; Hu Pingsheng 胡平生 et Zhang Defang 張德芳, *Dunhuang Xuanquan Han jian shicui Han jian shicui 敦煌懸泉漢簡釋粹*, Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 2001, p. 3-4 ; Sanft, « Edict of monthly ordinances for the four seasons in fifty articles », p.133-134.

⁴⁵⁹ La peinture murale de l'*Édit des Ordonnances mensuelles et saisonnières en cinquante articles* se trouve aujourd'hui à Pékin au Musée national de Chine.

⁴⁶⁰ « Gansu Dunhuang Handai Xuanquan yizhi fajue jianbao 甘肃敦煌汉代悬泉遗址发掘简报 », p. 8.

⁴⁶¹ Cet abrégé révèle à travers ses variantes graphiques retranscrites l'influence de deux principales sources : le *Lüshi chunqiu* et le *Yueling*. Sanft, « Edict of monthly ordinances for the four seasons in fifty articles », p. 159-168.

Charles Sanft, en s'appuyant sur les travaux de William Boltz⁴⁶² suggère qu'un groupe d'experts réunis par Wang Mang la cinquième année de l'ère Yuanshi 元始 (la dernière année de règne du très jeune empereur Ping en l'an 5 de notre ère) aurait composé l'*Édit des Ordonnances mensuelles et saisonnières en cinquante articles* à partir de versions d'ordonnances mensuelles archivées à la capitale impériale⁴⁶³. Il évoque un décret dans le *Hanshu*, émis en 63 avant notre ère pendant le règne de l'empereur Xuan (91-49) qui serait à l'origine de certaines variantes graphiques dans les caractères de l'*Édit* (l'interdiction aux saisons printanières et estivales d'endommager les nids et de chasser les oiseaux)⁴⁶⁴ dissemblables de celles dans les « Douze almanachs » et les « Ordonnances mensuelles » :

« I noted above that Wang Mang gathered experts from throughout the realm with the express purpose of standardization in 4 c.e., including experts on the "Yue ling." This meeting may explain how various examples of what William Boltz has called "archival versions," formerly held in different areas, ended up in the capital, where they were combined to create the text used in "Sishi yueling." Perhaps the experts combined their opinions and archival versions, or had them combined, to produce the "Sishi yueling" at a nexus of verbal and written transmission, something not entirely unlike what Martin Kern has suggested occurred in the case of Shi jing 詩經 poems. »⁴⁶⁵.

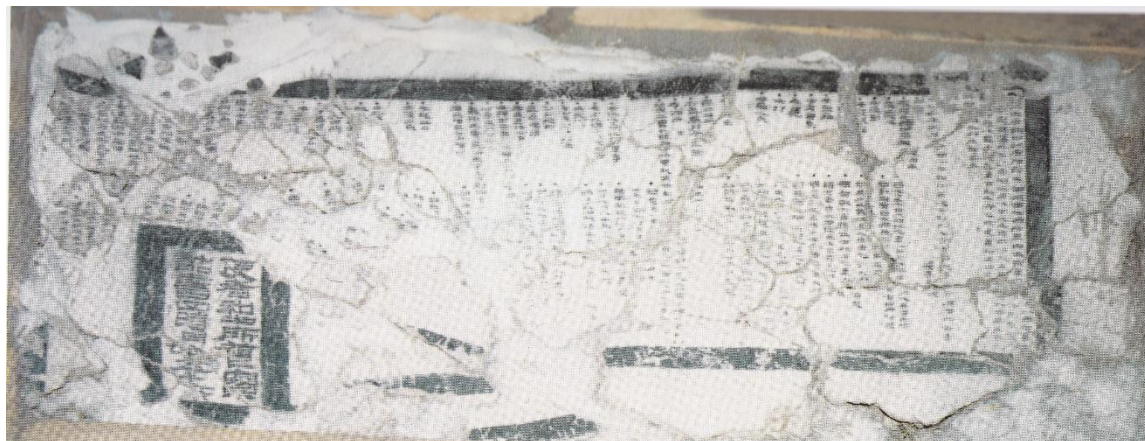
⁴⁶² William Boltz, «The Composite Nature of Early Chinese Texts», in Martin Kern (dir.), *Text and Ritual in Early China*, University of Washington Press, 2008, p. 71-72.

⁴⁶³ Huang Ren'er 黄人二, *Dunhuang xuanquanzhi « sishi yueling zhaotiao » zhengli yu yanjiu* 敦煌懸泉置《四時月令詔條》整理與研究, Wuhan, Wuhan daxue chubanshe, 2010, p. 3; Pirazzolli-Serstevens et Bujard, *Les dynasties Qin et Han*, p. 89.

⁴⁶⁴ Sanft, « Edict of monthly ordinances for the four seasons in fifty articles », p. 166.

⁴⁶⁵ Sanft, « Edict of monthly ordinances for the four seasons in fifty articles », p. 166.

Illustration 2 : Photos de la peinture murale de l'Édit des Ordonnances mensuelles et saisonnières en cinquante articles avant et après restauration⁴⁶⁶



⁴⁶⁶ Zhongguo wenwu yanjiusuo 中國文物研究所 et Gansu sheng wenwu kaogu yanjiusuo 甘肅省文物考古研究所, *Dunhuang Xuanquan yueling zhaotiao* 敦煌懸泉月令詔條, Pékin, Zhonghua shuju, 2001, p. 60 et 65.

Cet édit, plus qu'un simple travail de composition à l'aide d'archives impériales ou locales est surtout le premier document administratif à employer dans son titre le terme *yueling*.

L'*Édit des Ordonnances mensuelles et saisonnières en cinquante articles* constitue, dans un contexte politique troublé, une sélection d'une cinquantaine d'articles d'ordonnances et d'interdits calendaires réglementant diverses activités collectives (agriculture, constructions, taxes...), dont une quinzaine relatives à la destruction de la faune (chasse et pêche) et de la flore (agriculture, abattage des arbres...). Le contexte de sa promulgation est marqué par de nombreux désastres et tensions sociales qui ont ébranlé le pouvoir impérial, déjà entre les mains du clan Wang. L'introduction de l'édit justifie ainsi ses ordonnances dans le but de rétablir l'harmonie cosmique et de bénéficier d'années « abondantes » en céréales⁴⁶⁷ :

大皇太后詔曰：往者陰陽不調，風雨不時，降農自安，不董作[勞]，是以數被菑害，

惻然傷之。惟□帝明王，靡不躬天之曆數，信執厥中，欽順陰陽，敬授民時，
□勸耕種，以豐年□，蓋重百姓之命也。故建羲和，立四子，……時以成歲，致
憲……

其宜□歲分行所部各郡。

詔條⁴⁶⁸

La grande impératrice douairière ⁴⁶⁹ décrète : ces derniers temps les forces du *yin* et du *yang* ne s'accordaient pas harmonieusement⁴⁷⁰, le vent et la pluie n'apparaissaient point

⁴⁶⁷ L'introduction de l'édit correspond aux quatre premières lignes à droite de l'inscription sur les deux photos ci-dessus.

⁴⁶⁸ *Dunhuang Xuanquan yueling zhaotiao*, p. 4 ; Huang Ren'er, « *Sishi yueling zhaotiao* » *zhengli yu yanjiu*, p. 3-4 ; Sanft, « Edict of monthly ordinances for the four seasons in fifty articles », p. 178.

⁴⁶⁹ L'impératrice douairière fut Cheng Zhengjun, épouse de l'empereur Yuan (r. 49-33), mère de l'empereur Cheng (r. 33-7) et tante de Wang Mang (r. 9-23 de n. è.). *Dunhuang Xuanquan yueling zhaotiao*, p. 9 ; Huang Ren'er, « *Sishi yueling zhaotiao* » *zhengli yu yanjiu*, p. 10.

⁴⁷⁰ Le *Dunhuang Xuanquan yueling zhaotiao* (p. 9) note que l'expression « les forces du Yin et du Yang ne s'accordent pas harmonieusement » (*ying yang bu diao* 陰陽不調) fut utilisée plusieurs fois dans les proclamations impériales retranscrites par le *Hanshu* : principalement sous le règne de l'empereur Yuan en 48, 46, 42 et 35 av. n. è., mais également à une époque plus proche de l'*Édit des ordonnances*

aux bonnes périodes et les paysans paresseux⁴⁷¹ s'estimant eux-mêmes paisibles ne s'efforçaient aucunement à leurs labours, par conséquent [nous avons subi] à plusieurs reprises des désastres. Toute ma commisération va aux souffrances [que cela a engendrées]. Les empereurs [sages]⁴⁷² et les rois éclairés ne pouvaient guère ne pas s'incliner devant le système calendaire (*lishu* 曆數⁴⁷³) instauré par le Ciel⁴⁷⁴. Ils s'y tenaient de manière sincère en toute impartialité. Ils suivaient respectueusement les forces du *yin* et du *yang* et enseignaient pieusement⁴⁷⁵ au peuple les périodes [d'activités collectives]⁴⁷⁶. Ils encourageaient... l'agriculture aux fins de (produire) une année de récolte abondante (*fengnian* 豐年)...⁴⁷⁷, car ils attachaient de l'importance au sort du

mensuelles et saisonnières en cinquante articles en l'an 2 av. n. è., quand le souffreteux empereur Ai était assis sur le trône.

⁴⁷¹ Sanft (« Edict of monthly ordinances for the four seasons in fifty articles », p. 178 et 188) et Huang Ren'er (« *Sishi yueling zhaotiao* » *zhengli yu yanjiu*, p. 3) utilisent tous deux la même interprétation qui consiste à substituer au caractère *jiang* 降 celui de *duo* 惰, un synonyme de duo 惰: indolent, paresseux.

⁴⁷² L'ouvrage *Dunhuang Xuanquan yueling zhaotiao* (p. 10) avance, en s'appuyant sur plusieurs sources dont le *Hanshu* et le *Shiji*, que le caractère manquant pourrait être « sheng » 聖 (saint, sage, etc.), car il apparaît à plusieurs reprises au sein de l'expression « *shengdi mingwang* 聖帝明王 ».

⁴⁷³ *Dunhuang Xuanquan yueling zhaotiao*, p. 10. Sanft (note de bas de page n° 12, p. 189) le traduit par « ordre céleste ».

⁴⁷⁴ Sanft (note de bas de page n° 12, p. 189) traduit *tian zhi lishu* 天之曆數 par « ordre céleste ». Les termes *tian zhi lishu* font référence à l'ensemble des messages célestes permettant d'établir le calendrier (nœuds solaires, indicateurs saisonniers, observations astronomiques...).

⁴⁷⁵ Sanft (p. 178 et 189) traduit *jing* 敬 par « assiduously », toutefois les caractères *qin* 欽 et *jing* désignent tous deux « une action entreprise avec respect ». Il s'agit dans les deux cas d'un respect à l'égard du Ciel et d'une intégrité accompagnant la compréhension des messages célestes afin d'établir le calendrier.

⁴⁷⁶ Le terme *minshi* 民時 fait référence aux périodes saisonnières des travaux agraires définis selon le système calendaire en place. *Dunhuang Xuanquan yueling zhaotiao*, p. 10 ; Sanft, « Edict of monthly ordinances for the four seasons in fifty articles », p. 189 ; Huang Ren'er, « *Sishi yueling zhaotiao* » *zhengli yu yanjiu*, p. 11.

⁴⁷⁷ Selon Huang Ren'er (p. 11) et Sanft (note de bas de page n° 9, p. 189), une phrase similaire présente dans le *Hanshu* au sein de la biographie de Wang Mang fait ressortir le caractère *gu* 穀, en lieu et place du caractère manquant ci-dessus. La fin de ce passage serait le suivant : « une année de récolte abondante en céréales ».

peuple. C'est pour cette raison que nous avons établi [l'office] des astrologues (*xihe* 羲和)⁴⁷⁸ et installé les quatre maîtres⁴⁷⁹...

[Ont été fixées] les périodes saisonnières de manière à réaliser une année fructueuse (*chingsui* 成歲)⁴⁸⁰, apportant félicité...

Voici ce dont il convient [de mettre en œuvre] tous les ans⁴⁸¹. [Les quatre maîtres] voyageront séparément jusqu'aux bureaux administratifs de chaque commanderie⁴⁸².

Les articles (de lois) décrétés sont :

Dans cet édit promulgué par l'impératrice douairière Wang Zhengjun, les ordonnances calendaires deviennent des articles encadrant diverses activités collectives et annuelles. Si l'on en juge par les mots de l'impératrice douairière en introduction et

⁴⁷⁸ Hucker, *A Dictionary of Official Titles*, p. 227.

⁴⁷⁹ Dans le *Hanshu*, Yao ordonne aux quatre maîtres (des quatre saisons et des quatre directions) : Xi Zhong 羲仲, Xi Shu 羲叔, He Zhong 和仲 et He Shu 和叔 de notifier les périodes d'activités collectives (*Yao ming sizi yi jingshou minshi* 堯命四子以敬授民時). *Hanshu*, *juan* 24, p. 1117 ; Sanft, « Edict of monthly ordinances for the four seasons in fifty articles », p. 150 ; Huang Ren'er, « *Sishi yueling zhaotiao* » *zhengli yu yanjiu*, p. 12-13. Le nom Xihe, issu de la contraction des noms des quatre maîtres, désigne soit la fonction d'astrologue soit l'office d'astronomie. Selon le *Hanshu*, Wang Mang aurait changé le nom du Grand directeur de l'agriculture par celui de Xihe (*Wang Mang gai dasinong yue xihe* 王莽改大司農曰羲和) ; *Hanshu*, *juan* 19, p. 731. Il y a dans la phrase ci-dessus un parallélisme entre les verbes *jian* 建 et *li* 立. Si le caractère *jian* prend le sens de la construction d'un office d'astronomie (sans doute en remplacement du Ministère des Affaires agraires), comprendre le second comme le fait « d'établir (*li*) les quatre maîtres » sous-entendrait que quatre astrologues eussent chacun reçu un titre de fonctionnaire identique aux noms des quatre maîtres légendaires nommés Xi et He. Sur les légendes des quatre frères Xi et He et l'élaboration du calendrier, voir également Li Guoqiang, *Le mûrier dans la Chine antique : Rites, mythes et symboles*, Louvain, Peeters, 2013, p. 82-84.

⁴⁸⁰ Le sens de la partie manquante pourrait présenter des similitudes avec les termes « *ding sishi chingsui* 定四時成歲 » évoqués à plusieurs reprises dans le *Hanshu*. Voir *Dunhuang xuanquan yueling zhaotiao*, p. 11.

⁴⁸¹ Je suis ici les avis de Sanft (p.178) et du *Dunhuang xuanquan yueling zhaotiao* (p. 12), tous deux considèrent que le caractère illisible correspond à *mei* 每. Huang Ren'er (« *sishi yueling zhaotiao* » *zhengli yu yanjiu*, p. 13) propose une autre interprétation en comprenant le caractère manquant comme étant *cheng* 成 : « [Afin d'instruire] de quelles manières [réaliser] une année [fructueuse], ils voyageront séparément jusqu'aux bureaux administratifs de chaque commanderie. »

⁴⁸² Selon le *Dunhuang xuanquan yueling zhaotiao* (p. 12), chacun des quatre maîtres voyage dans les commanderies qui correspondent à leur point cardinal.

traduit ci-dessus, ces articles sont considérés comme essentiels au rétablissement de l'harmonie des hommes avec le Ciel (fin des désastres) et annoncent l'ambition d'une politique de production agricole plus rigoureuse. Pour la première fois dans l'histoire des écrits d'ordonnances calendaires jusqu'à-là plutôt théoriques, cet édit de l'an 5 de notre ère témoigne d'un contexte historique où elles ont été promulguées au sein des populations. À la suite de chaque article — ces articles correspondent à une sélection d'ordonnances calendaires analogues à celles des « Douze almanachs » ou des « Ordonnances mensuelles » — des ajouts de notes explicatives inédites apportent en premier lieu des précisions sur le contenu et lui donnent en second lieu une échéance claire (informations souvent manquantes dans les autres sources). Sur les cinquante articles de l'édit, ceux traduits ci-dessous représentent les interdits calendaires relatifs à la faune et la flore ⁴⁸³:

禁止伐木。謂大小之木皆不得伐也，盡八月。草木零落，乃得伐其當伐者。⁴⁸⁴

(Deuxième article, neuvième ligne verticale) :

Il est interdit d'abattre des arbres. Cela désigne [l'ensemble] des arbres, qu'ils soient petits ou grands, aucun ne peut être abattu (ou coupés) jusqu'à la fin [de cette interdiction] au huitième mois de l'année⁴⁸⁵. [Quand] les végétaux se fanent et [leurs feuilles] tombent, il est alors possible d'abattre ceux autorisés à l'être.

毋撻勦。謂勦空實皆不得撻也。空勦盡夏，實者四時常禁。⁴⁸⁶

(Troisième article, dixième ligne) :

⁴⁸³ Il manque à cette liste (non exhaustive) certains articles, car ceux-ci présentent une majorité de caractères illisibles.

⁴⁸⁴ *Dunhuang Xuanquan yueling zhaotiao*, p. 4.

⁴⁸⁵ Le caractère *jin* 盡 indique une date limite au huitième mois, sans préciser si cette interdiction se termine au début ou à la fin de ce mois. Cependant, Sanft (p. 179) considère son arrêt à la fin du huitième mois : « This mean that neither large nor small trees may be cut down, and it applies until the end of the eighth month ». Sans doute s'appuie-t-il, à la phrase suivante, sur l'indication saisonnière « *caomu ling luo* 草木零落 » du premier mois d'automne (neuvième mois) et qui accompagne l'autorisation d'abattre du bois.

⁴⁸⁶ *Dunhuang Xuanquan yueling zhaotiao*, p. 4.

Il ne faut pas attraper les nids⁴⁸⁷. [Cela] désigne [l'ensemble] des nids, qu'ils soient inoccupés ou occupés, aucun ne peut être attrapé. [Concernant] les nids inoccupés [l'interdiction] s'arrête à la saison estivale⁴⁸⁸, quant aux nids occupés, l'interdiction est effective durant les quatre saisons.⁴⁸⁹

毋殺□蟲。謂幼少之蟲、不爲人害者也，盡九[月]。⁴⁹⁰

(Quatrième article, onzième ligne) :

Il ne faut pas tuer les nouveau-nés⁴⁹¹. [Cela] désigne [l'ensemble] des petits ou jeunes animaux qui ne nuisent pas aux hommes. [L'interdiction] s'arrête au neuvième [mois].

毋殺胎。謂禽獸、六畜懷任⁴⁹²（妊）有胎者也，盡十二月常禁。⁴⁹³

(cinquième article, douzième ligne) :

Il ne faut pas tuer les fœtus. [Cela] désigne [l'ensemble des animaux femelles] qu'elles se rattachent soit à la faune sauvage soit aux six animaux domestiques et quand les femelles sont en gestation ou porteuse d'un embryon⁴⁹⁴. L'interdiction est effective jusqu'au douzième mois.

⁴⁸⁷ La traduction ci-dessus suit le *Dunhuang Xuanquan yueling zhaotiao* (p. 14) et Sanft (traduction p. 179 et note de bas de page n° 24 p. 190) où le verbe *ti* 擿 se lit comme un synonyme de *tiao* 挑 et le nom *chao* 勦 par *chao* 巢.

⁴⁸⁸ À l'instar de l'article précédent, Sanft (p. 179) se prononce pour une échéance à la fin de l'été.

⁴⁸⁹ Les interdictions annuelles de tuer des femelles pleines ou en train de mettre bas, des faons, des oisillons ou des d'œufs ont déjà été évoquées dans les « Méthodes pour gouverner » (*Zhu shu xun* 主術訓) du *Huainanzi*.

⁴⁹⁰ *Dunhuang Xuanquan yueling zhaotiao*, p. 4.

⁴⁹¹ Cet article de l'édit suit les ordonnances calendaires des « Douze almanachs » (ou des « Ordonnances mensuelles ») où l'ordonnance complète est la suivante : *jin zhi fa mu, wu fu chao, wu sha haichong taiyao feiniao, wu mi wu luan* 禁止伐木，無覆巢，無殺孩蟲胎夭飛鳥，無麝無卵. Le caractère illisible dans la phrase ci-dessus devrait logiquement révéler *haichong* 孩蟲 ou un synonyme de ce dernier.

⁴⁹² *Tai* 胎 est une variante graphique de *tai* 胎 (fœtus) et *ren* 任 a ici le sens de *ren* 妊 (être enceinte). *Dunhuang Xuanquan yueling zhaotiao*, p. 14 ; Sanft, « Edict of monthly ordinances for the four seasons in fifty articles », p. 179 et 190.

⁴⁹³ *Dunhuang Xuanquan yueling zhaotiao*, p. 4.

⁴⁹⁴ Je suis ici la traduction de Sanft (p. 179), car celle-ci signale une différenciation des termes entre la faune sauvage (*qinshou* 禽獸) d'un côté et les animaux domestiques (*liuchu* 六畜) de l'autre. Néanmoins

毋夭蜚鳥。謂夭蜚鳥不得使長大也，盡十二月常禁。⁴⁹⁵

(sixième article, treizième ligne) :

Il ne faut pas tuer prématurément les oisillons. [Cela] désigne les oisillons tués prématurément puisqu'ils n'ont pu grandir [naturellement]. L'interdiction est effective jusqu'au douzième mois.

毋麇。謂四足……及畜幼少未安者也，盡九月。⁴⁹⁶

(septième article, quatorzième ligne) :

Il ne faut pas [tuer] les faons. [Cela] désigne-les... à quatre pattes et les animaux domestiques jeunes ou petits n'étant pas encore affermis. [L'interdiction] s'arrête au neuvième mois.

毋卵。謂蜚鳥及雞□卵之屬也，盡九月。⁴⁹⁷

(huitième article, quinzième ligne) :

Il ne faut pas [endommager] les œufs. [Cela] désigne l'ensemble des œufs appartenant aux oiseaux capables de voler et à la volaille. [L'interdiction] s'arrête au neuvième mois.

[...]

右孟春月令十一條。⁴⁹⁸

(vingtième ligne) :

Les onze articles [mentionnés précédemment] à gauche appartiennent aux Ordonnances mensuelles du premier mois printanier.

[...]

Anne Cheng (*Histoire de la pensée chinoise*, p. 259) propose une traduction plus exacte du caractère *tai* 胎, qu'elle traduit par « embryon » plutôt que « fœtus ». L'exactitude de son choix se confirme à travers l'explication de l'ordonnance ci-dessus où deux situations se distinguent : le stade embryonnaire (*tai* 胎) puis le développement du fœtus lors de la gestation (*huairen* 懷妊) .

⁴⁹⁵ Dunhuang Xuanquan yueling zhaotiao, p. 4.

⁴⁹⁶ Dunhuang Xuanquan yueling zhaotiao, p. 4.

⁴⁹⁷ Dunhuang Xuanquan yueling zhaotiao, p. 4.

⁴⁹⁸ Dunhuang Xuanquan yueling zhaotiao, p. 4.

毋[侵⁴⁹⁹]水澤，□陂池、□□。四方乃得以取魚，盡十一月常禁。

(quinzième article, vingt-sixième ligne) :

Il ne faut ni [épuiser] les cours d'eau et les pièces d'eaux, ni [assécher] (*lu 灑*) les étangs et les plans d'eau... Seulement [en respectant cet interdit] les poissons pourront être pêchés en tout lieu. L'interdiction est effective jusqu'au onzième mois.

毋焚山林。謂燒山林田獵，傷害禽獸□蟲草木.....【正】月盡.....⁵⁰⁰

(seizième article, vingt-septième ligne) :

Il ne faut pas incendier les forêts de montagnes. [Cela] signifie qu'il ne faut pas incendier les forêts de montagne à des fins de chasse, blesser ou nuire aux oiseaux, aux animaux terrestres, aux [reptiles]⁵⁰¹, aux insectes et aux végétaux. ... mois. [L'interdiction] s'arrête...⁵⁰²

右中春月令五條。⁵⁰³

(vingt-huitième ligne) :

Les cinq articles [mentionnés précédemment] à gauche appartiennent aux Ordonnances mensuelles du deuxième mois printanier (*zhongchun* 仲春).

[...]

毋彈射蜚（飛）鳥，及張羅、爲它巧以捕取之。謂□鳥也.....⁵⁰⁴

(vingt-sixième article, trente-deuxième ligne) :

⁴⁹⁹ Sanft (note de bas de page n° 55, p. 192) propose le caractère *qin* 侵 à la place du caractère illisible précédant *shui* 水. Sa graphie est déchiffrable et évoque bien le caractère *qin*. Le sens probable de ce caractère serait un synonyme de *jie* 竭, caractère retranscrit dans le *Lüshi chunqiu*, le *Huainanzi* et le *Liji*. Voir l'inscription murale à la dernière photo de l'ouvrage *Dunhuang Xuanquan yueling zhaotiao*, et le tableau comparatif de Sanft, « Edict of monthly ordinances for the four seasons in fifty articles », p. 206.

⁵⁰⁰ *Dunhuang Xuanquan yueling zhaotiao*, p. 5.

⁵⁰¹ Sanft (note de bas de page n° 59, p.192) déchiffre comme étant *ye* 也 le caractère partiellement lisible qui précède *chong* 蟲 (mais il ne confirme pas totalement cette interprétation). Il s'agirait selon lui d'une graphie signifiant *she* 虵 et synonyme de *she* 蛇. Or il se pourrait, selon moi que la graphie ressemblant à *ye* soit à l'origine *ta* 它, une autre alternative graphique de *she* 蛇.

⁵⁰² *Dunhuang Xuanquan yueling zhaotiao*, p. 5.

⁵⁰³ *Dunhuang Xuanquan yueling zhaotiao*, p. 5.

⁵⁰⁴ *Dunhuang Xuanquan yueling zhaotiao*, p. 5.

Il ne faut ni tirer sur les oiseaux, ni étendre des filets ou utiliser d'autres moyens ingénieux pour les capturer. [Cela] désigne... oiseaux...

右季春月令四條。⁵⁰⁵

(Trente-deuxième ligne) :

Les quatre articles [mentionnés précédemment] à gauche appartiennent aux Ordonnances mensuelles du troisième mois printanier.

[...]

毋大田獵。盡八月。⁵⁰⁶

(vingt-sixième article, quarante-deuxième ligne) :

Il ne faut pas [entreprendre] de grandes chasses. [L'interdiction] s'arrête au huitième mois.

右孟夏月令六條。⁵⁰⁷

(quarante-troisième ligne) :

Les cinq articles [mentionnés précédemment] à gauche appartiennent aux Ordonnances mensuelles du premier mois estival.

毋燒灰□。謂□.....⁵⁰⁸

(Vingt-sixième article, quarante-cinquième ligne) :

Il ne faut pas brûler [les arbres] de manière à produire du charbon de bois... [Cela] désigne...

[...]

右中夏月令五條。⁵⁰⁹

(quarante-neuvième ligne) :

Les cinq articles [mentionnés précédemment] à gauche appartiennent aux Ordonnances mensuelles du premier mois estival.

⁵⁰⁵ *Dunhuang Xuanquan yueling zhaotiao*, p. 5.

⁵⁰⁶ *Dunhuang Xuanquan yueling zhaotiao*, p. 6.

⁵⁰⁷ *Dunhuang Xuanquan yueling zhaotiao*, p. 6.

⁵⁰⁸ *Dunhuang Xuanquan yueling zhaotiao*, p. 6.

⁵⁰⁹ *Dunhuang Xuanquan yueling zhaotiao*, p. 6.

Cet édit sur inscription murale retrouvé dans un poste-frontière au nord-ouest de la Chine (Gansu) est extrêmement précieux sur le plan historique. Il représente, je le rappelle, un cas unique d'ordonnances calendaires en raison des dates mensuelles ou saisonnières fixant un début et une fin aux interdictions. Nous avons ici des interdits qui couvrent en partie plusieurs saisons. Ils ne se cantonnent plus en une distinction, soit saisonnière comme cela a été le cas chez Xunzi et dans le traité « Sur les quatre saisons » du *Guanzi*, soit fragmentée uniquement en périodes mensuelles à l'instar des « Douze almanachs », des « Réglementations calendaires » et des « Ordonnances mensuelles ». Les nouvelles précisions apportées aux périodes d'application dans ces cinquante articles sont des éléments nouveaux et pertinents au regard de la question d'une politique de conservation de la faune et la flore à cette époque.

Cette question a été traitée par Charles Sanft qui, sur l'applicabilité dans les réglementations calendaires de la définition de conservation avancée par Eric Alden Smith et Mark Wishnie⁵¹⁰, déclare : « Pour être qualifiée de conservation, toute action ou pratique doit satisfaire à deux critères : elle doit (a) prévenir ou atténuer l'épuisement des ressources, la disparition d'espèces ou la dégradation de l'habitat, et (b) être conçue pour le faire »⁵¹¹. « [...] Les pratiques doivent aboutir à une situation qui préserve l'environnement naturel, mais aussi, à un certain niveau, être destinées à le faire »⁵¹². Selon Charles Sanft, une conservation a existé pendant la dynastie des Han antérieurs sous forme d'une vague idée protectionniste qui, bien qu'« inefficace sur le long terme », a permis tout de même de « ralentir les dommages causés à l'environnement »⁵¹³. Tout en se prononçant en faveur d'une application historique et effective de ces « protections » calendaires, Charles Sanft distingue deux problèmes cruciaux :

⁵¹⁰ Eric Alden Smith and Mark Wishnie, « Conservation and Subsistence in Small-Scale Societies », *Annual Review of Anthropology*, vol. 29, 2000, p. 500-502.

⁵¹¹ « To qualify as conservation, any action or practice should satisfy two criteria: It should (a) prevent or mitigate resource depletion, species extirpation, or habitat degradation, and (b) be designed to do so. » ; Sanft, « Environment and Law in Early Imperial China (Third Century BCE—First Century CE): Qin and Han Statutes Concerning Natural Resources », *Environmental History*, vol. 15, n° 4, 2010, p. 714-715.

⁵¹² Sanft, « Environment and Law in Early Imperial China », p. 714-715.

⁵¹³ Sanft, « Environment and Law in Early Imperial China », p. 715.

- Les ordonnances se concentrent trop sur la protection des nouveau-nés, or Sanft considère que leur « valeur reproductive » est inférieure aux animaux adultes⁵¹⁴. Une protection des femelles adultes aurait été, selon lui, plus pertinente afin de maintenir un renouvellement satisfaisant des populations animales. Il considère néanmoins qu'une amélioration, « bien qu'insuffisante », était visible, par rapport aux sources antérieures⁵¹⁵.
- Les Ordonnances mensuelles s'insèrent dans une structure théorique associant cycle saisonnier et pensée corrélative sans tenir compte de la croissance pluriannuelle de la faune et de la flore. Sans doute pratiques pour établir un calendrier des travaux agricoles, les interdictions calendaires tournées vers une protection des animaux, des végétaux et des sites naturels en zones humides uniquement à certains moments de l'année ne permettent nullement « d'atténuer les effets négatifs sur le long terme » d'une surexploitation de ces derniers par l'homme.⁵¹⁶

D'après Charles Sanft, la conservation de la nature (faune, flore et sites naturels) au début de l'ère impériale est limitée par les connaissances humaines imparfaites. Au final, aucunement aidée par l'expansion de la population humaine, cette méthode de conservation n'a pas pu éviter des conséquences négatives et inévitables sur les forêts.⁵¹⁷

2.2.3 Désastres naturels et nouveaux discours à la fin des Han antérieurs

Le choix du terme « Ordonnances mensuelles » (*yueling*) au sujet d'interdictions pluri-mensuelles, voir annuelles pour quelques-unes, marque l'objectif de la part de l'impératrice douairière et Wang Mang d'ancrer leurs réformes politiques dans le sillage de la tradition des ordonnances calendaires. Tradition dont l'origine mythique

⁵¹⁴ Dans les *Ordonnances mensuelles et saisonnières en cinquante articles*, les interdictions de détruire les nids, les larves, les fœtus, les nouveau-nés, les oisillons, les faons et les œufs sont pour la plupart effectives la plus grande partie de l'année.

⁵¹⁵ Charles Sanft, « Environment and Law in Early Imperial China », p. 715-716.

⁵¹⁶ Charles Sanft, « Environment and Law in Early Imperial China », p. 716.

⁵¹⁷ Charles Sanft, « Environment and Law in Early Imperial China », p. 716.

remonterait aux rois et aux saints de l'Antiquité. La référence aux lointaines gouvernances idéalisées et légendaires cache cependant, à travers l'interprétation des désastres naturels, l'évolution d'un discours politique (proclamation de l'édit) et ses actes (les ordonnances). Auparavant, les phénomènes néfastes (inondations, sécheresses, invasions d'insectes, tremblements de terre, glissements de terrain, épidémies, etc.) étaient, nous l'avons vu dans les écrits précédents, initialement consignés à des fins de logique prédictive ou de présages⁵¹⁸.

« L'interprétation des présages tirés du monde des êtres et des choses ne différait guère dans ses applications pratiques de ceux qui relevaient de l'observation des phénomènes célestes et atmosphériques. Toutes les formes d'anomalies et d'aberrations se produisant dans l'environnement naturel et humain pouvaient être érigées en signes annonciateurs d'événements fastes ou néfastes. Pour les Han, les textes abondent en récits qui rapportent la venue d'heureux présages (*xiangrui*) à l'occasion de la naissance d'un empereur ou de son accession au pouvoir. Mais c'est sur le plan des calamités naturelles et des prodiges (*zaiyi*) que les développements ont été les plus remarquables. Les érudits et les lettrés devins du deuxième et surtout du premier siècle se sont en effet approprié ce domaine des arts mantiques et ont élaboré une herméneutique divinatoire des désordres passés ou à venir sur la base de doctrines exposées dans les Classiques. Ils en ont fait la pierre angulaire de leurs conceptions théologiques qui assignaient aux calamités naturelles la fonction de manifester les intentions célestes (*tianyi*) et, conséquemment, d'être des signes révélateurs des inconduites humaines. »⁵¹⁹

Néanmoins avec l'édit de l'an 5, le discours sur les ordonnances calendaires pousse plus loin sa logique : autrefois prédictibles, les désastres naturels deviennent les évidences d'une gouvernance corrigible. Un an après la construction du Mingtang 明堂 (le Palais des lumières), l'impératrice douairière promulgue ces ordonnances et ces interdits calendaires, officiellement, de façon à résorber la crise politique et sociale engendrée par l'apparition de plusieurs signes néfastes. Des signes symbolisant la perte du mandat céleste accordé au clan Liu concordent avec « une série de présages fabriqués stipulant que le Ciel souhaite voir Wang Mang accéder à la dignité

⁵¹⁸ Voir la description à ce sujet de Marc Kalinowski, « La rhétorique oraculaire dans les chroniques anciennes de la Chine. Une étude des discours prédictifs dans le *Zuozhuan* », *Extrême-Orient, Extrême-Occident*, vol. 21 (Divination et rationalité en Chine ancienne), 1999, p. 54.

⁵¹⁹ Marc Kalinowski, « Divination et astrologie dans l'empire Han : sources historiographiques et découvertes archéologiques récentes », *Cahiers du Centre Gustave Glotz*, vol. 16, 2005, p. 286.

impériale »⁵²⁰. Il n’y eut pourtant aucune augmentation des désastres enregistrés dans les annales dynastiques (*Shiji* et *Hanshu*) au moment de la promulgation de cet édit que pendant la période de Han Wudi et du *Huainanzi* (voir courbe 1 et graphique 1 ci-dessous). La manipulation des présages échafaudée par l’impératrice douairière et Wang Mang s’accomplit concomitamment aux discours interprétatifs sur les causes et les solutions à apporter aux désastres naturels⁵²¹ — et également de manière connexe, à d’importantes réformes politiques (dont une grande réforme agraire), la reconnaissance officielle des livres de la tradition *guwen* 古文⁵²² et l’idée d’un rapprochement avec le système institutionnel des Zhou.

Cette justification politique va pareillement être utilisée contre Wang Mang pour justifier la fin de son règne et un changement « naturel » de gouvernance. À la suite de plusieurs désastres naturels (changement du cours du fleuve Jaune, sécheresses, etc.) et des effets cumulatifs ainsi engendrés (famines et rébellions) depuis l’an 11 jusqu’en 23⁵²³, la mauvaise gouvernance de Wang Mang est évoquée dans le *Hanshu* en des termes similaires :

自莽爲不順時令，百姓怨恨，[...]⁵²⁴

Parce que Wang Mang lui-même ne suivait pas les ordonnances calendaires, le peuple en éprouva un fort ressentiment.⁵²⁵

⁵²⁰ Pirazzoli-t’Serstevens et Bujard, *Les dynasties Qin et Han*, p. 102.

⁵²¹ Trois constructions : le Mingtang 明堂 (le Palais des lumières), le Biyong 辟雍 (le Fossé annulaire) et le Lingtai 靈臺 (la Terrasse des esprits) étaient notamment censées le rapprocher de ce prétendu système institutionnel des Zhou. Hans Bielenstein, « Wang Mang, the Restoration of the Han Dynasty, and Later Han », in *The Cambridge History of China, vol. I, The Ch’in and Han Empires*, 2008, p. 223-251 ; Pirazzoli-t’Serstevens et Bujard, *Les dynasties Qin et Han*, p. 101.

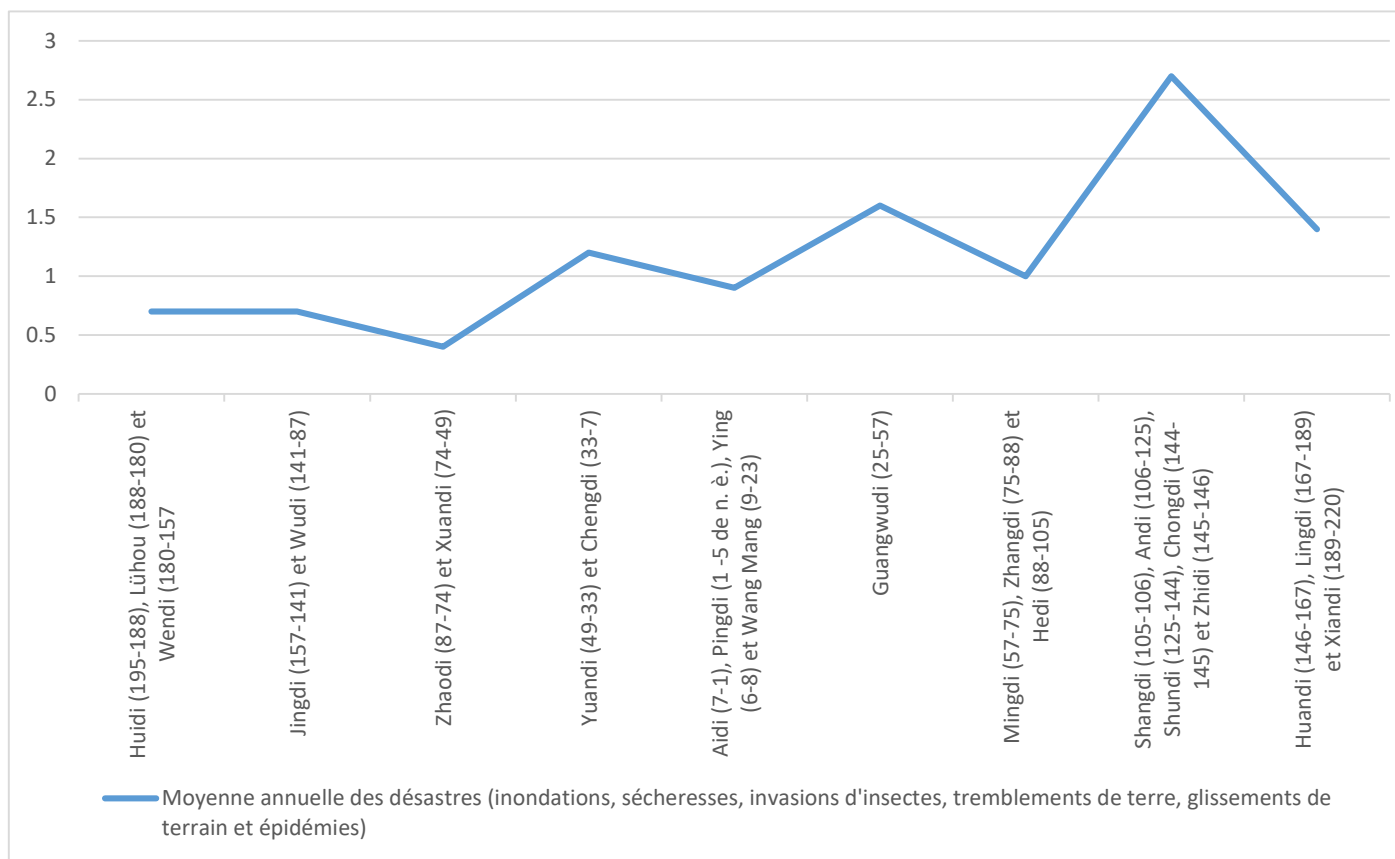
⁵²² Voir Darrobers, « Kang Youwei », p. 15-66 ; Pirazzoli-t’Serstevens et Bujard, *Les dynasties Qin et Han*, p. 317-321.

⁵²³ Bielenstein, « Wang Mang », in *The Cambridge History of China*, p. 240-243 ; Pirazzoli-t’Serstevens et Bujard, *Les dynasties Qin et Han*, p. 108-109.

⁵²⁴ *Hanshu*, *juan* 99, p. 4163.

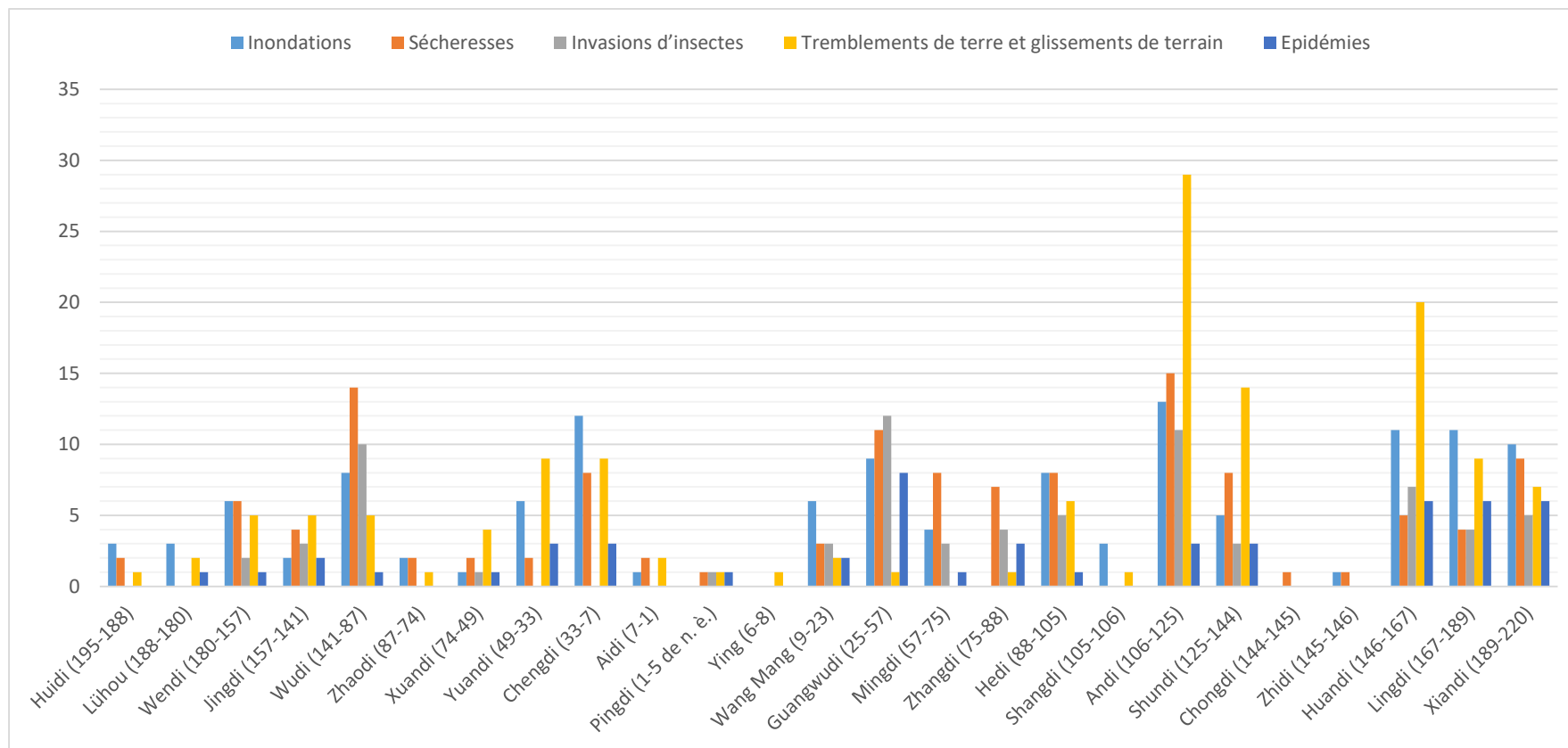
⁵²⁵ Ma traduction.

Courbe 1 : Les désastres survenus pendant la dynastie Han selon les annales dynastiques ⁵²⁶



⁵²⁶ La courbe 1 ci-dessus et le graphique 1 ci-dessous ont été réalisés à partir des données évoquées dans le *Shiji*, le *Hanshu* et le *Hou Han shu* et recensées dans l'ouvrage suivant : Jiao Peimin 焦培民, *Zhongguo zaihai tongshi (Qin Han juan)* 中國災害通史(秦漢卷), Zhengzhou, Zhengzhou daxue chubanshe, 2010.

Graphique 1 : Graphique des désastres survenus pendant la dynastie Han et répartis par titre d'ère selon les annales dynastiques⁵²⁷



⁵²⁷ Jiao Peimin, *Zhongguo zaihai tongshi (Qin Han juan)*.

Si autrefois les ordonnances calendaires apparaissent principalement dans les discours politiques en prévention des désastres naturels, l'idée d'une révolution « post-désastres naturels » se développe davantage à la fin des Han antérieurs et durant l'éphémère dynastie Xin. Cette période concorde avec l'essor de divers mouvements apocalyptiques et millénaristes, tels que les adorateurs de la Reine Mère de l'ouest (Xiwangmu 西王母) en l'an 3 avant notre ère ou les Sourcils Rouges en 18 — 27 de notre ère⁵²⁸. Selon Kristofer Schipper, la mise en place de la dynastie « Nouvelle » (dynastie Xin 新) a présenté, elle aussi, plusieurs caractéristiques messianiques et millénaristes.

« Après tout, Wang Mang se souciait au plus haut degré de faire concorder les noms et les choses (*zheng-ming*), et l'une des grandes préoccupations de son règne fut de changer les noms de lieux, les titres des fonctionnaires, les poids, les mesures et les étalons, afin de les faire coïncider avec la nouvelle ère cosmique, le millénaire, que son règne devait inaugurer. Ce règne était d'ailleurs le résultat, non seulement de prophéties, mais encore d'une intervention céleste directe : des émissaires du Ciel, appelés *hsien* (Immortels), habillés de vêtements blancs, s'étaient révélés à lui et lui avaient transmis des écrits célestes (*fu-ming*) annonçant sa prise de pouvoir. »⁵²⁹

Quelques années plus tôt, en l'an 5 avant notre ère, l'un des premiers à proposer une nouvelle ère cosmique après l'apparition de désastres naturels a été un maître des techniques ésotériques (*daoshu zhi shi* 道術之士) nommé Xia Heliang 夏賀良 (? – 5 av. n. è.). D'après le *Hanshu*, Xia Heliang est allé s'adresser à l'empereur Aidi 哀帝 (25-1 av. n. è.) alors atteint dans sa chair par la maladie et menacé sur le plan politique par des phénomènes néfastes (inondations et sécheresse). Xia Heliang lui a conseillé de changer son nom d'ère (Jianping 建平) en celui de la « Voie du saint Liu, empereur de la Grande Paix » (Chen sheng Liu Taiping Huangdi 陳聖劉太平皇帝)⁵³⁰, dans le but de résoudre ses problèmes de santé en même temps que ceux du royaume.

⁵²⁸ Grégoire Espeset, « Latter Han religious mass movements and the early Daoist church » in *Early Chinese religion, Part one*, p. 1062.

⁵²⁹ Kristofer Schipper, « Millénarismes et messianismes dans la Chine ancienne », *Cina*, Actes du XXVI e congrès d'études chinoises, Rome, 1979, p. 34.

⁵³⁰ Bien qu'identifier *chen* 陳 en tant que verbe synonyme de *dao* 道, « parler » ou « s'appeler » semble le plus approprié, ce verbe est déjà évoqué avec le caractère précédant (*yue* 曰) : hao **yue** *Chen sheng*

Présent dans trois chapitres différents du *Hanshu*, « l'Annale dynastique de l'empereur Ai » (*Aidi ji* 哀帝紀), le « Traité sur l'astrologie » (*Tianwen zhi* 天文志) et les « Biographies de Sui, des deux Xiahou, de Jing, de Ji et de Li » (*Sui liang Xiahou Jing Ji Yi Li zhuan* 眭兩夏侯京翼李傳), ce récit se trouve nettement étoffé au sein du troisième, à l'intérieur de la biographie sur Li Xun 李尋⁵³¹. L'influence des ordonnances calendaires sur les commentaires des désastres naturels y est évoquée à plusieurs reprises et de diverses façons, jusqu'au changement du nom d'ère censé instaurer une ère de grande paix et conjurer tous les maux et les désastres. Li Xun (nom social Zichang 子長) originaire de Pingling 平陵 (dans la région actuelle du Shaanxi) a reçu une éducation de lettré. Il portait un grand intérêt à l'interprétation des présages (*zaiyi* 災異) au moyen de la théorie corrélatrice des transformations politiques (au chapitre « Hongfan 洪範 » du *Shangshu* 尚書). En outre, il étudia l'astrologie, les Ordonnances mensuelles et la théorie du *yin* et du *yang* (*you xue tianwen yueling yinyang* 又學天文月令陰陽)⁵³². Sous la gouvernance d'Aidi, Li Xun eut accès au palais impérial où il fut à plusieurs reprises consulté sur la survenance d'événements naturels qualifiés de « désastres » et revêtant alors une dimension divinatoire. Suite à de graves inondations considérées selon lui comme des désastres (*zai* 災), il fit part — de façon similaire à l'introduction de l'impératrice douairière dans l'*Édit des Ordonnances mensuelles et saisonnières en cinquante articles*, quelques années plus tard — de son opinion sur l'importance d'appliquer les ordonnances calendaires :

《書》曰：「敬授民時。」故古之王者，尊天地，重陰陽，敬四時，嚴月令。順之以善政，則和氣可立致，猶枹鼓之相應也。今朝廷忽於時月之令，諸侍中尚

Liu Taiping Huangdi 號曰陳聖劉太平皇帝. D'après les annotations insérées dans le *Hanshu* (*juan* 11, p. 340) et le dictionnaire *Guxun huizuan* (p. 2425), le point de vue de Li Fei 李斐 (dynastie Qing) désignant *chen* comme synonyme du substantif *dao* 道 (« voie », « méthode »...) paraît l'option la plus probable.

⁵³¹ *Hanshu*, *juan* 75, p. 3179- 3195.

⁵³² Les ordonnances mensuelles (*yueling*) apparaissent ici comme un substantif générique d'un savoir au même titre que l'astrologie (*tianwen*) ou la théorie du *yin* et du *yang*. *Hanshu*, *juan* 75, p. 3179.

書近臣宜皆令通知月令之意，設羣下請事；若陛下出令有謬於時者，當知爭之，以順時氣。⁵³³

Le *Livre des documents* disait : « il faut instruire pieusement le peuple des périodes [d'activités] collectives ». Par conséquent, les rois de l'antiquité respectaient le Ciel et la Terre, accordaient de l'importance aux forces du *yin* et du *yang*, vénéraient les quatre saisons et appliquaient rigoureusement les ordonnances mensuelles. En suivant cela au moyen d'une gouvernance bienveillante, alors l'harmonie des souffles pourra s'accomplir, à l'image de la baguette en parfait accord avec le tambour. Ces temps-ci, le gouvernement impérial néglige les ordonnances saisonnières et mensuelles (*shi yue zhi ling* 時月之令). Il faut que tous les préposés au palais impérial (*shizhong* 侍中)⁵³⁴, le secrétariat impérial (*shangshu* 尚書) et les proches ministres (*jinchen* 近臣) ordonnent qu'on fasse connaître le sens des Ordonnances mensuelles et qu'on instaure un groupe de ministres pour s'y consacrer. Si Sa Majesté émet des ordonnances à des périodes incorrectes, ceux qui le savent doivent lui adresser une remontrance (*zheng* 爭) de manière à suivre [correctement] les souffles saisonniers.⁵³⁵

Li Xun place donc la stricte application des ordonnances calendaires au-dessus du risque, parfois fatal, de réprimander ouvertement l'empereur. En revanche, ce n'est pas cet aspect formaliste de son discours, mais plutôt ses prédictions liées aux inondations catastrophiques qui lui valent d'être nommé commandant de la cavalerie (*qiduwei* 騎都尉)⁵³⁶ en charge de la protection des digues du fleuve Jaune⁵³⁷. En raison de sa nomination, Li Xun va être à l'origine d'une suite d'événements historiques dans lesquels émergent les premiers discours cataclysmiques et messianiques.

En effet, jouissant d'un accès à la cour impériale, Li Xun y introduit en l'an 5 avant notre ère un de ses proches nommé Xia Heliang. Au cours de plusieurs entretiens avec l'empereur Ai, Xia Heliang va proposer d'établir une nouvelle ère cosmique sous l'appellation « La voie du saint Liu, empereur de la Grande Paix ». Xia Heliang semble s'appuyer sur une éducation peu commune, puisqu'il tire ses instructions de l'écrit de

⁵³³ *Hanshu*, *juan* 75, p. 3188.

⁵³⁴ Hucker, *A Dictionary of Official Titles*, p. 423.

⁵³⁵ Ma traduction.

⁵³⁶ Hucker, *A Dictionary of Official Titles*, p. 134.

⁵³⁷ *Hanshu*, *juan* 75, p. 3192.

Gan Zhongke 甘忠可 (*Zhongke shu* 忠可書⁵³⁸). Le *Hanshu* parle d'un écrit apparu vers 30 avant notre ère pendant le règne de Chengdi 成帝 (r. 33-7), quand le saint Chijingzi 赤精子, « Homme Véritable et messenger de l'empereur céleste » (*Tiandi shi zhenren* 天帝使真人) révèle à Gan Zhongke le *Canon de la grande paix garant de la souveraineté dynastique selon le calendrier des officiels célestes* (*Tianguan li Baoyuan Taiping jing* 天官歷包元太平經) en douze chapitres⁵³⁹. Bien que certains chercheurs distinguent deux ouvrages : l'*Almanach des officiels célestes* (天官歷) d'un côté et le *Canon de la Grande Paix garant de la souveraineté dynastique* (包元太平經) de l'autre, le point de vue de Grégoire Espeset d'y lire un seul et unique titre semble plus conforme au contexte de l'époque⁵⁴⁰. Deux raisons viennent nourrir cet avis. La première est que les épithètes « l'écrit de Zhongke » (*Zhongke shu* 忠可書) et « l'écrit prophétique » (*Chenshu* 讖書)⁵⁴¹ ne laissent pas transparaître qu'il puisse s'agir de plusieurs écrits. En second lieu, la recherche scientifique s'est avant tout attachée à mettre en rapport ce que les historiens considèrent comme le premier *Canon de la Grande Paix* avec d'autres écrits aux titres en partie similaires, mais plus tardifs. Or le contexte des discours politiques, cataclysmiques⁵⁴² et calendaires à l'époque de Li Xun et Wang Mang éclaire les intentions signifiées dans le titre de cette révélation. Le *Canon de la grande paix garant de la souveraineté dynastique selon le calendrier des officiels célestes* a quatre significations essentielles :

⁵³⁸ *Hanshu*, juan 75, p. 3192.

⁵³⁹ *Hanshu*, juan 75, p. 3192.

⁵⁴⁰ Grégoire Espeset, « Le Livre de la Grande paix et son corpus: Histoire et structure littéraires, idéologie », *Annuaire EPHE, Sciences religieuses*, tome 117, 2008-2009, p. 39 ; Jens O. Petersen, « The *Taiping Jing* and the A.D. 102 clepsydra reform », *Acta Orientalia*, vol. 53, 1992, p. 152 ; Michael Loewe, *Crisis and conflict in Han China, 104 BC to AD 9*, London, George Allen & Unwin, 1974, p. 278-282 ; Kristofer Schipper et Franciscus Verellen, *The Taoist canon : a historical companion to the Daozang*, Chicago, London, The University of Chicago Press, 2004, tome 1, p. 277-280.

⁵⁴¹ Épithète qui apparaît dans la biographie de Wang Mang ; *Hanshu*, juan 99, p. 4094.

⁵⁴² En raison des discours de la fin des Han antérieurs et des Xin de plus en plus alarmistes par rapport aux commentaires plus anciens, l'emploi de l'adjectif « cataclysmique » toujours à propos des désastres causés par des phénomènes naturels destructeurs (sécheresse, inondation, tremblement de terre, etc.) souligne une logique d'interprétation des désastres poussée à l'extrême.

- 1) Le titre mentionne un calendrier *li* 歷. L'évocation d'un calendrier s'avère cohérente avec les sujets de prédilection de Li Xun (présages, désastres et ordonnances calendaires) et les problématiques politiques à la cour impériale pendant le règne de l'empereur Ai. Son contenu proposait, très probablement, des périodes d'activités collectives et saisonnières ainsi qu'une interprétation sur la signification des désastres et des prodiges.
- 2) Ce calendrier est une révélation divine. Chijingzi 赤精子, homme Véritable (*zhenren* 真人) et messenger de l'empereur céleste (*tiandi shi* 天帝使) descend révéler au monde un calendrier élaboré par les fonctionnaires célestes.
- 3) À qui s'adresse ce calendrier céleste ? La réponse s'entrevoit grâce à ses deux fonctions connues, qui sont : protéger le pouvoir impérial (*baoyuan* 包元)...
- 4) Et établir une nouvelle ère cosmique de grande paix (*taiping* 太平).

Au final, ni l'écrit divin, ni le changement de nom d'ère ne mettront fin aux désastres naturels et à la maladie de l'empereur Ai. En l'an 5 avant notre ère, le décret annonçant la nouvelle ère est donc considéré comme un échec quelques jours seulement après sa promulgation. Cette déconvenue aux yeux du pouvoir déclenche la chute de Xia Heliang et Li Xun. Le premier finit emprisonné puis exécuté, tandis que le second bénéficie d'une peine plus légère : il est condamné à l'exil⁵⁴³. Malgré le naufrage personnel des deux compères, leur système de pensée mêlant discours cataclysmiques avec idée d'une révolution cosmique et politique se perpétue sous diverses formes. Si l'idée de Xia Heliang d'établir une nouvelle ère cosmique visait à renforcer le pouvoir en place, cette même stratégie est ensuite utilisée pendant les décennies suivantes a contrario pour légitimer les renversements de régimes dynastiques. C'est le cas, par exemple de Wang Mang qui s'appuie sur *l'Édit des Ordonnances mensuelles et saisonnières en cinquante articles* pour fomenter son ascension jusqu'au trône impérial.

⁵⁴³ Hanshu, *juan* 75, p. 3195; Jens O. Petersen, « The *Taiping Jing* and the A.D. 102 clepsydra reform », p. 152-154.

Entre-temps d'autres discours émergent. Un nouveau palier est franchi dans l'évolution des discours et des croyances liés aux désastres naturels avec l'apparition de mouvements populaires au contenu messianique et millénariste. C'est le cas des adorateurs de Xiwangmu qui, après une terrible sécheresse en l'an 3 avant notre ère, vont parcourir les routes du nord-est vers le centre du pays en prêchant l'arrivée prochaine de cette dernière. En attendant sa venue, ses talismans protègent les fidèles face à la mort⁵⁴⁴.

哀帝建平四年正月，民驚走，持稟或楸一枚，傳相付與，曰行詔籌。道中相過逢多至千數，或被髮徒踐，或夜折關，或踰牆入，或乘車騎奔馳，以置驛傳行，經歷郡國二十六，至京師。其夏，京師郡國民聚會里巷仟佰，設(祭)張博具，歌舞祠西王母，又傳書曰：「母告百姓，佩此書者不死。不信我言，視門樞下，當有白髮。」至秋止。⁵⁴⁵

La 4^e année de l'ère Chien-p'ing de l'Empereur Ai, le peuple de l'Est de la Passe (le Shantung) se mit en route. Tenant dans la main un brin de paille ou de chanvre, [les gens] se le transmettaient les uns aux autres. Cela s'appelait : « faire circuler la fiche de l'ordre impérial ». Les groupes passant et se rencontrant sur les routes comptaient souvent plus de mille personnes : certains avaient les cheveux déliés et marchaient pieds-nus, d'autres enfonçaient les portes ou sautaient par-dessus les murs pour entrer dans les maisons, d'autres encore se déplaçaient en char ou galopèrent à cheval, établissant des relais d'estafette pour faire circuler [les fiches]. Ayant traversé ainsi 26 commanderies et royaumes, ils arrivèrent à la capitale. Cet été-là, les gens venus de l'extérieur se réunissaient dans les quartiers et les ruelles, faisant des sacrifices et installant des plateaux (pour la divination), et, par des chants et des danses, rendaient un culte à la Hsiwang-mu (la Mère, Reine de l'Occident). Ils se transmettaient aussi un écrit qui disait : « La Mère avertit le peuple : " ceux qui porteront cet écrit ne mourront pas. Ceux qui ne

⁵⁴⁴ *Hanshu*, *juan* 27, p. 1476-1477, *juan* 98, p. 4033 et *juan* 99, p. 4094 ; Schipper, « Millénarismes et messianismes dans la Chine ancienne », p. 32-33 et 39 ; Espeset, « Latter Han religious mass movements », p. 1062 ; Michael Loewe, *Ways to paradise : the Chinese quest for immortality*, London, Boston, Allen & Unwin, 1979, p. 98-100 (pages à vérifier après la fin de la pandémie) ; Suzanne Cahill, *Transcendence and divine passion : the Queen Mother of the West in medieval China*, Stanford, Stanford University Press 1993, p. 21-22 ; Pirazzoli-t'Serstevens et Bujard, *Les dynasties Qin et Han*, p. 369-370.

⁵⁴⁵ *Hanshu*, *juan* 27, p. 1476-1477.

croient pas en ma parole doivent regarder sous les pivots des portes : ils y trouveront des cheveux blancs " ». À l'automne, le mouvement s'arrêta. (Trad. K. Schipper)⁵⁴⁶

四年春，大旱。關東民傳行西王母籌，經歷郡國，西入關至京師。民又會聚祠西王母，或夜持火上屋，擊鼓號呼相驚恐。⁵⁴⁷

Au printemps de la quatrième année (en 3 av. n. è.), il y eut une grande sécheresse. [Des gens] du peuple à l'Est de la passe traversèrent les commanderies et les royaumes en distribuant sur leur passage l'insigne de Xiwangmu, puis en entrant par la passe de l'Ouest, ils arrivèrent à la capitale impériale. De plus, ils se rassemblèrent pour rendre un culte à Xiwangmu. Le soir venu ils grimpaient sur les toits en tenant des torches, battaient du tambour en appelant [Xiwangmu] et semaient ainsi la panique.⁵⁴⁸

Malgré un manque d'éléments permettant de comprendre comment cette ferveur messianique a embrasé la Chine d'Est en Ouest, celle-ci semble avoir pris de l'ampleur à la suite d'une grave catastrophe telle qu'une sécheresse de grande ampleur. Le message messianique lié à la croyance en Xiwangmu — que Kristofer Schipper considère comme une interprétation défavorable des événements en termes divinatoires et cosmologiques⁵⁴⁹ — s'adresse cette fois-ci nullement aux élites, mais au peuple ; dont une partie est des démunis qui, pieds nus et cheveux ébouriffés, se retrouvent sur les routes après avoir probablement tout perdu dans la catastrophe. La salvation ne s'effectue alors plus par un rééquilibrage de l'ordre cosmique au moyen des ordonnances et des interdits calendaires, mais par la foi en Xiwangmu et en ses talismans.

D'après une de ses descriptions dans le *Shanhai jing* 山海經 (Livre des monts et des mers), elle est considérée par certains historiens (R. Mathieu, C. Despeux et R. Strassberg) comme la divinité des épidémies, là où Suzanne Cahill reste plus prudente dans sa traduction en l'associant uniquement aux constellations destructrices :

⁵⁴⁶ Schipper, « Millénarismes et messianismes dans la Chine ancienne », p. 32-33.

⁵⁴⁷ *Hanshu*, *juan* 11, p. 342.

⁵⁴⁸ Je reprends ici la traduction de Kristofer Schipper dans Schipper, « Millénarismes et messianismes dans la Chine ancienne », p. 32-33, avec quelques modifications.

⁵⁴⁹ Schipper, « Millénarismes et messianismes dans la Chine ancienne », p. 33.

是司天之厲及五殘。⁵⁵⁰

She administers calamities from heaven as well as five punishments. (Trad. R. Strassberg)⁵⁵¹

She is controller of the Grindstone and the Five Shards constellations of the heavens. (Trad. S. Cahill)⁵⁵²

Les descriptions de la Reine Mère de l'Ouest dans le *Shanghai jing* montrent qu'il y a un lien entre ses capacités à contrôler les catastrophes— les épidémies (*li* 厲⁵⁵³) et les cinq désastres célestes (*wu can* 五殘⁵⁵⁴) — et son culte où elle protège ses adeptes grâce à des talismans. Ainsi, deux ans après la tentative de Xia Heliang de proposer une ère de la Grande Paix et huit ans avant l'édit de Wang Zhengjun, en l'an 3 avant notre ère, le culte de Xiwangmu, divinité à la fois destructrice et salvatrice, constitue un mouvement populaire qui associe les discours catastrophiques appelant à un rétablissement de l'ordre cosmique avec une croyance messianique, ce second élément constituant une nouveauté.

En guise de conclusion à ce deuxième chapitre, nous apercevons un glissement de l'usage des interdits calendaires relatifs à la faune et la flore. Si auparavant ceux-ci avaient pour fonction de préserver l'équilibre de l'ordre cosmique en anticipant la survenance de catastrophes naturelles, leur utilisation dans l'édit de l'an 5 préfigure un nouveau cycle cosmique et dynastique, c'est-à-dire qu'ils sont utilisés pour justifier a posteriori des actes politiques. Ils incarnent une solution politique nouvelle visant à rétablir « l'ordonnement du monde »⁵⁵⁵. Finalement, qu'ils succèdent ou précèdent les désastres naturels, l'ensemble de ces discours sur la non-destruction de la faune et la flore issus des textes mentionnés au cours des chapitres 1 et 2 de cette thèse ont tous des motivations idéologiques qui leur sont sous-jacentes. Or, quelles que soient la

⁵⁵⁰ *Shanghai jing jiaozhu* 山海經校注, édition de Yuan Ke 袁珂, Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 1980, p. 50.

⁵⁵¹ Richard Strassberg, *A Chinese Bestiary: Strange Creatures from the Guideways Through Mountains and Seas*, Berkeley, Los Angeles, University of California Press, 2002, p. 109.

⁵⁵² Suzanne E. Cahill, *Transcendence and Divine Passion: the Queen Mother of the West in Medieval China*. Stanford, Stanford University Press, 1993, p. 16.

⁵⁵³ *Guxun huizuan*, p. 295-296.

⁵⁵⁴ *Guxun huizuan*, p. 1192.

⁵⁵⁵ Schipper, « Millénarismes et messianismes dans la Chine ancienne », p. 43.

nature de ces motivations, elles se rapportent fondamentalement à des enjeux politiques et sociaux plutôt qu'à une idéologie de la nature. La préservation du monde animal et végétal semble ainsi n'être qu'une thématique ou qu'un instrument au service du discours politique plus général qui l'englobe.

Le prochain chapitre de cette thèse vise à ancrer ces discours dans l'histoire des pratiques : y a-t-il eu des exemples d'applications effectives de ces interdits pendant la période allant des Royaumes Combattants jusqu'aux Han antérieurs ? Dans quels contextes sont-ils appliqués ? Dans la deuxième partie de cette thèse (quatrième et cinquième chapitres) nous nous intéresserons à l'évolution des discours portant sur ces interdits au sein des mouvements apocalyptiques et messianiques du temps des Han postérieurs et des Six Dynasties, mouvements parmi lesquels on retrouve certains éléments déjà présents chez Xia Heliang, chez les adorateurs de Xiwangmu et chez Wang Mang.

Chapitre 3

Les interdictions de porter atteinte à la faune et la flore : contextes et applications

L'analyse précédente s'est intéressée à la richesse des discours hémérologiques portant sur plusieurs interdictions d'activités relatives à la détérioration de la faune et de la flore. Ces interdictions ont été décrites au sein d'un ensemble de réglementations calendaires visant à préserver l'équilibre entre l'humanité et l'ordre cosmique. Au début de notre ère, Wang Mang fit appliquer ces mêmes interdits en exprimant l'idée qu'un dérèglement de l'ordre cosmique était en cours et, que pour y remédier, un changement de gouvernance devenait nécessaire (justifiant son accès au trône impérial). Hormis le cas particulier de l'*Édit des ordonnances mensuelles et saisonnières en cinquante articles* promulgué par Wang Zhengjun, ou de certaines croyances communes au cœur du *Livre des jours de Kongjiapo*, la majorité des textes mentionnés aux chapitres 1 et 2 montrent que ces interdictions étaient davantage des discours sur un ordre des choses idéales qu'une description des pratiques concrètes. Ces discours étaient conditionnés par des motivations politiques ou religieuses quelque peu éloignées d'une conscience protectionniste de la nature (faune et flore). Ces deux premiers chapitres ont permis d'établir un inventaire chronologique (des Royaumes Combattants jusqu'aux Han antérieurs) des discours abordant ces interdictions calendaires. Dans ce troisième chapitre, nous nous intéresserons à la mise en pratique d'interdictions semblables aux mêmes périodes ainsi qu'aux contextes de leur application, de manière à compléter l'ensemble des textes traduits et analysés jusqu'ici et de montrer qu'il subsiste dans une même formulation employée par différentes sources (l'exemple utilisé dans ce chapitre est celui de l'interdiction d'abattre les arbres) une ambiguïté sur son sens principal et ses connotations. Car il semble y avoir un jeu d'articulation quant à la signification des discours qui oscillent entre les pratiques agraires et économiques d'un côté, et de l'autre, les discours politiques et religieux du maintien de l'équilibre cosmique associé à la

crainte des désastres naturels. L'exemple le plus évident est celui, évoqué au second chapitre, de l'introduction de l'édit de l'an 5 de notre ère par Wang Zhengjun qui correspond à un discours politique tourné vers un rétablissement de l'ordre cosmique et un changement de gouvernance, tandis que les interdits calendaires au cœur de l'édit paraissent davantage se porter vers un contrôle des activités humaines en réutilisant les discours antérieurs des ordonnances mensuelles.

Ce troisième chapitre s'attache à répondre à deux problématiques présentes dans l'inventaire des discours sur l'interdiction de détruire la flore que l'on a dressé dans les chapitres précédents. Première problématique (3.1), quelles sont les applications réelles de ces interdits sous les Qin et les Han ? Je distingue quatre formes d'applications différentes en corrélation les unes avec les autres :

- Interdits et pratiques culturelles (3.1.1). L'analyse concernera plus précisément les interdictions de nuire aux végétaux pendant certains rituels (les prières pour la pluie, notamment), en rapport avec le lieu du rituel ou avec une divinité spécifique (le dieu du Sol).
- Interdits et lieux interdits (3.1.2). Il s'agit principalement d'une description du lien entre ces interdictions et les parcs interdits.
- Interdits et textes administratifs (3.1.3). Cette partie s'intéresse à l'abattage du bois dans les réglementations calendaires du point de vue des lois et des textes administratifs régulant les activités paysannes.
- Interdits et traités d'agriculture (3.1.4). Autour de deux traités d'agriculture du deuxième et du sixième siècles de notre ère, il s'agira de démontrer que la problématique première de cette interdiction calendaire concerne, à travers les époques, la gestion du matériau bois et des parcelles boisées dévolues à cette activité.

La deuxième problématique vise à s'interroger sur la gestion administrative des forêts. Elle a pour objectif de décrire l'administration en charge des lieux boisés et interdits sous les Han antérieurs selon deux cas :

- Discours théorique (3.2.1). L'analyse des descriptions des fonctionnaires en charge de la gestion des zones forestières dans le *Zhouli* — que Ian Matthew

Miller ⁵⁵⁶ utilise pour tenter de prouver l'existence d'une surveillance administrative et généralisée des forêts au royaume de Qin⁵⁵⁷ — nous permettra de comprendre comment leurs missions administratives, bien que retranscrites de manière théorique, témoignent d'un fait historique : l'existence de lieux interdits ou surveillés, tels que les parcs royaux et impériaux.

- Un lieu interdit qui, par sa réalité historique (indépendamment de tous les discours et œuvres littéraires à son sujet), incarne une politique de gestion et de surveillance des zones forestières sous les Han antérieurs. Ce lieu est le parc de la Forêt suprême (Shanglin yuan 上林苑), le plus grand parc impérial des Han antérieurs (3.2.2). À travers ce cas, il s'agit de démontrer que la surveillance administrative des forêts est principalement liée à des enjeux économiques et de monopoles (3.2.3) ; ce qui suggère une situation très éloignée d'une supposée préservation généralisée de la faune et la flore à cette époque.

Tableau 5 : Tableau des principales sources utilisées au chapitre 3

N° du sous-chapitre	Titre	date
3.1.1	<i>Chunqiu fanlu</i> 春秋繁露	II ^e siècle av. n. è.
3.1 ; 3.2	<i>Hanshu</i> 漢書	I ^{er} siècle de n. è.
3.1.2	<i>Shijing</i> 詩經	VIII ^e — VI ^e siècles av. n. è.
3.1.2	<i>Mengzi</i> 孟子	IV ^e - III ^e siècle av. n. è.
3.1.2	<i>Shuowen jiezi</i> 說文解字	II ^e siècle de n. è.
3.1.2	<i>Shiji</i> 史記	I ^{er} siècle av. n. è.

⁵⁵⁶ Ian Matthew Miller, « Forestry and the Politics of Sustainability in Early China », *Environmental History*, vol. 22, 2017, p. 594-617.

⁵⁵⁷ Voir chapitre 1.1.

3.1.2	<i>Xijing zaji</i> 西京雜記	I ^{er} siècle de n. è.
3.1.2	<i>Yunmeng Longgang Qin jian</i> 云梦龍崗秦簡	III ^e siècle av. n. è.
3.1.2; 3.1.3	<i>Shuihudi Qin mu zhujian</i> 睡虎地秦墓竹簡	III ^e siècle av. n. è.
3.1.3	<i>Zhangjiashan Han jian</i> 張家山漢簡	Début II ^e siècle av. n. è.
3.1.4	<i>Simin yueling</i> 四民月令	II ^e siècle de n. è.
3.1.4	<i>Qimin yaoshu</i> 齊民要術	VI ^e siècle de n. è.
3.2.1	<i>Zhouli</i> 周禮	I ^{er} siècle av. n. è.
3.2.2	<i>Juyan Han jian</i> 居延漢簡	Début I ^{er} siècle de n. è.

3.1 : Contextes et applications des interdits

3.1.1 Les interdits culturels

Très peu mentionné dans les deux premiers chapitres, le caractère *jin* 禁 (ce qui est interdit) est intrinsèque aux faits culturels. Pendant la période des Zhou, l'étymologie du caractère *jin* dépeint un autel (*shi* 示) placé face à un bosquet (*lin* 林). Quant au caractère *shi* 示, celui-ci figure une table en pierre sur laquelle les offrandes sacrificielles destinées aux divinités sont disposées⁵⁵⁸. Le *shi* (écrit 示 ou 示) est également le marqueur (ou la « clé ») attaché aux champs lexicaux des cultes (*jisi* 祭祀) et des déités (*shen* 神). Par ailleurs, sous sa prononciation *qi* 示, c'est également un synonyme de *qi* 祇, dénomination des divinités de la nature⁵⁵⁹. D'après le *Shuowen jiezi*, pendant la dynastie Han *jin* correspondait aux tabous (*ji* 忌) associés aux présages fastes ou néfastes (*jixiong zhi ji ye* 吉凶之忌也⁵⁶⁰). Les interdits auraient eu pour but d'éviter toutes corrélations d'influences néfastes liées aux actions humaines. Motivés par la peur que ne se déclenchent des catastrophes naturelles (*zaihai* 災害), tabous et interdits sont censés maintenir une situation favorable et de bons augures. Selon Liu Tseng-Kuei⁵⁶¹, les interdits de la dynastie des Han renvoient à une « tradition érudite », dont l'influence est considérable sur la vie politique, culturelle et sociale tout au long de l'histoire chinoise. En reprenant les conclusions de Liu Tseng-Kuei et celles des premiers chapitres de cette thèse, je classe les interdits des Royaumes Combattants et de la dynastie des Han en trois catégories :

- les actions humaines préjudiciables à l'harmonie cosmique (le Ciel, la Terre et les saisons) et aux énergies du cycle des saisons, du soleil et de la lune, du *yin* et

⁵⁵⁸ *Hanzi yuanliu zidian*, p. 132.

⁵⁵⁹ Voir *Hanyu da zidian* 漢語大字典, tome 5, p. 2553 ; *Guxun huizuan*, p. 1593.

⁵⁶⁰ Xu Shen 许慎, *Shuowen jiezi* 說文解字, édité par Xu Xuan 徐鉉 (dynastie Song), Pékin, Zhonghua shuju, 1963, p. 9 ; Voir *Hanyu da zidian*, tome 5, p. 2570 ; *Guxun huizuan*, p. 1606.

⁵⁶¹ Liu Tseng-Kuei, « Taboos : an aspect of belief in the Qin and Han », in *Early Chinese Religion, Part one*, p. 881-948.

du *yang*, des cinq agents, des vingt-huit constellations, etc. Par exemple, nous l'avons vu avec les calendriers cosmo-liturgiques, tout non-respect des réglementations d'abattage des ressources naturelles pendant la saison du printemps, souvent perçue comme la période de procréation et de croissance, déclenchera soit des épidémies soit des catastrophes naturelles.

– les cultes adressés aux divinités. Les interdits y sont extrêmement stricts et spécifiques aux jours de fêtes, de rituels ainsi qu'aux lieux de culte.

– les relations sociales. Ils concernent différents aspects de la société (naissances, mariages, mensonges, crimes, rapports homme-femme, etc.).⁵⁶²

Je m'intéresse ici plus particulièrement à la seconde catégorie d'interdits, c'est-à-dire ceux qui interviennent par rapport au temps (les jours de rituels) ou relatifs à l'espace (les lieux de culte). Il était ainsi défendu de couper arbres et branches au moment des prières dans l'intention de faire venir la pluie. Selon le confucéen Dong Zhongshu 董仲舒 (179 ?-104 av. n. è.) au chapitre « Prière pour amener la pluie » (*qiuyu* 求雨), ces interdictions sont appliquées lors de sécheresses printanières et accompagnent les prières adressées aux divinités représentées par un arbre (dieu du Sol) ou, à l'inverse, par des reliefs terrestres (montagnes et fleuves) représentant des divinités :

春旱求雨。令县邑以水日，令民禱社稷山川，家人祀戶。無伐名木，無斬山林。

⁵⁶³

Les prières réclamant la pluie en cas de sécheresses printanières. On ordonne aux préfetures et aux bourgades que les jours de l'élément eau (*shuiri* 水日) elles enjoignent au peuple d'adresser des prières (*dao* 禱) aux dieux du Sol et des Moissons (*sheji* 社稷), aux montagnes ainsi qu'aux fleuves, et [demandent également] aux familles de rendre un culte (*si* 祀) au dieu de la porte extérieure. Il ne faudra ni abattre des « arbres reconnus »⁵⁶⁴ ni faire des coupes dans les forêts de montagne.

⁵⁶² Liu Tseng-Kuei, « Taboos », p. 946-947.

⁵⁶³ Dong Zhongshu 董仲舒, *Chunqiu fanlu* 春秋繁露, édition commentée par Ling Shu 凌曙 (période des Qing), Pékin, Zhonghua shuju, 1975, p. 538-539.

⁵⁶⁴ Les arbres reconnus (*mingmu* 名木) sont des arbres dont le bois est listé comme matériau « utile » (*cai* 材).

Cette contrainte d'épargner les arbres des coups de hache est — dans le *Chunqiu fanlu* — uniquement jointe à la réussite du rituel pour obtenir de la pluie pendant la saison du printemps. En revanche, au dernier mois de l'été, moment où la puissance du *yang* arrive à son apogée, les interdits culturels concernent non pas les arbres, mais l'homme (le masculin). Celui-ci, pendant cinq jours (ou au cinquième jour), ne doit pas se rendre au marché⁵⁶⁵. À l'inverse, lors des rituels demandant la cessation de la pluie (*zhiyu* 止雨), les femmes mariées sont à leur tour interdites de se rendre au marché⁵⁶⁶. Parce que la pluie et la femme représentent toutes les deux la puissance *yin*, il faut donc limiter leur puissance (leur présence) au moment du rituel. Au regard des écrits de Dong Zhongshu, les interdits liés au rituel de la pluie et associés à la théorie des Cinq Agents varient selon les saisons : au printemps, il ne faut pas couper du bois, en été, il ne faut pas retourner la terre, en automne, allumer de feu et en hiver, collecter de l'eau⁵⁶⁷. Chez Dong Zhongshu, l'idée d'une protection de la flore liée aux rituels de la pluie s'effectue en corrélation avec la théorie des Cinq Agents, c'est-à-dire au printemps, quand l'agent dominant est le bois. Marcel Granet, dans son analyse des légendes de Yu le Grand en train de refaçonner la nature (pour y établir la civilisation chinoise), suggère de manière similaire que « couper les arbres d'une montagne était un moyen de détruire le pouvoir qu'elle (la montagne) avait de provoquer la pluie »⁵⁶⁸. Plus généralement dans les croyances de la Chine ancienne, détruire la végétation en période de sécheresse a des effets contre-productifs sur les prières réclamant les pluies fécondes⁵⁶⁹. Souvent associées à des sacrifices propitiatoires, ces prières font suite à des catastrophes bien réelles (périodes de sécheresse). Offrandes et sacrifices servent à apaiser les divinités qui, en retour, produisent des pluies essentielles à l'agriculture⁵⁷⁰.

⁵⁶⁵ Dong Zhongshu, *Chunqiu fanlu*, p. 548.

⁵⁶⁶ Dong Zhongshu, *Chunqiu fanlu*, p. 555. Une interdiction similaire se trouve dans le chapitre « Qingzhong ji » du *Guanzi* : au printemps les femmes ne sont pas autorisées à sortir du foyer et les hommes à voyager. Allyn Rickett, *Guanzi, Volume two*, p. 512.

⁵⁶⁷ Liu Tseng-Kuei, « Taboos », p. 939 ; Édouard Chavannes, *Le dieu du Sol dans la Chine antique*, Paris, Leroux, 1910, p. 29-33.

⁵⁶⁸ Marcel Granet, *Danses et légendes de la Chine ancienne*, Paris, Puf, 1994, p. 507.

⁵⁶⁹ Li Guoqiang, *Le mûrier dans la Chine antique*, p. 69.

⁵⁷⁰ Marianne Bujard, « Célébration et promotion des cultes locaux (six stèles des Han orientaux) », *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, vol. 87, vol. 1, 2000, p. 254.

Outre les prières réclamant la pluie, l'interdiction d'abattre la végétation peut aussi concerner l'idée d'une préservation de certains lieux de culte tel que le mont Tai (Taishan 泰山). Dans le traité des sacrifices *Feng* et *Shan* de Sima Qian, quelques années après le couronnement du Premier Empereur (Qin shi Huang 秦始皇) en 219 avant notre ère, ce dernier, au moment de son ascension du mont Tai afin d'accomplir des sacrifices, rejette les recommandations de son entourage, les jugeant inapplicables :

古者封禪為蒲車，惡傷山之土石草木；埽地而祭，席用菹稽。⁵⁷¹

[Conseils à l'attention du Premier Empereur] « *Ceux qui ont fait autrefois les sacrifices fong et chan entouraient de jonc les roues de leur char, de peur de blesser la terre, les herbes et les arbres de la montagne ; ils balayaient le sol, puis sacrifiaient ; pour faire les nattes, ils se servaient de tiges de chanvre décortiquées.* » (Trad. d'Édouard Chavannes⁵⁷²).

Or l'empereur, dédaignant les conseils des lettrés, subit une violente averse sur le chemin menant au sommet, l'obligeant à s'abriter sous un grand arbre⁵⁷³. Cette anecdote retranscrite par Sima Qian tend à montrer que l'attention accordée à « l'ascension » a pu jouer un rôle important dans la préparation des rituels effectués à son sommet⁵⁷⁴ et voit l'ensemble du massif rocheux révéler une dimension sacrée.

⁵⁷¹ Sima Qian 司馬遷, *Shiji* 史記, Pékin, Zhonghua shuju, 1959, tome 4, *juan* 28, p. 1366-1367.

⁵⁷² Édouard Chavannes, *Les mémoires historiques de Se-ma Ts'ien*, Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien-Maisonneuve, 1967, tome 3, p. 291-292.

⁵⁷³ Chavannes, *Les mémoires historiques*, tome 3, p. 293.

⁵⁷⁴ Voir la traduction d'Édouard Chavannes du traité des sacrifices *feng* et *shan* : Édouard Chavannes, *Les mémoires historiques*, tome 3, p. 282-342. Je ne rentrerai pas ici dans les détails des fluctuations à la cour des pratiques religieuses, où lettrés et maîtres des arts occultes (*fangshi* 方式) rivalisèrent d'éloquence. Sur les fluctuations des pratiques rituelles à l'époque des Han, je renvoie aux travaux de Marianne Bujard à ce sujet ; et également à l'ouvrage *Early Chinese Religion, Part one: Shang through Han (1250 BC - 220 AD)*. Marianne Bujard, « Le "traité des sacrifices" du *Hanshu* et la mise en place de la religion d'État des Han », *Bulletin de l'école française d'Extrême-Orient*, vol. 84, 1997, p. 120-121.

Les interdictions mensuelles sont-elles rituelles ?

Au regard des injonctions liés aux rituels qui viennent d'être évoqués, les interdictions de détruire la nature dans les calendriers cosmo-liturgiques du *Lüshi chunqiu*, du *Huainanzi* et du *Liji* sont probablement elle-aussi des interdits rituels. Certaines de ces interdictions se situent au cœur de paragraphes dont les contenus sont liturgiques. Prenons l'exemple du paragraphe où sont retranscrits les interdits d'abattre les arbres et les nouveaux-nés au premier mois de l'année. Il a été évoqué précédemment (à la fin du chapitre 1) que ces mêmes interdits ne pouvaient aucunement protéger la reproduction de la faune puisque cette dernière met bas essentiellement à d'autres périodes que ce mois-là. Quand on regarde l'ensemble de ce paragraphe, celui-ci traite de divers points liturgiques : la musique (*yue* 樂) et la danse (*wu* 舞)⁵⁷⁵, les sacrifices (*si* 祀) adressés aux espaces naturels (montagnes, forêts et cours d'eau), les animaux pouvant être sacrifiés (*sheng* 牲), et les interdits (*jin*) d'abattre les arbres, de détruire les nids, de tuer les nouveau-nés, etc.⁵⁷⁶.

Autre exemple, au second mois printanier, le paragraphe commence à l'inverse par les interdictions (*wu* 無) d'épuiser les cours d'eau, d'assécher les plans d'eau ou d'incendier les forêts de montagnes, puis celles-ci sont suivies par les mentions du sacrifice de caprins (*xiangao* 鮮羔), du temple ancestral (*miao* 廟) et enfin de la musique et de la danse de cérémonie⁵⁷⁷.

On retrouve avec les deux exemples d'interdictions mensuelles ci-dessus, un contexte liturgique qui ressemble fortement aux injonctions proposées par Dong Zhongshu au chapitre « Prière pour amener la pluie » et par les lettrés au Premier Empereur dans le traité des sacrifices *Feng* et *Shan* du *Shiji*. Il me semble par conséquent que les interdits de détruire la nature dans les trois textes d'ordonnances mensuelles sont surtout des interdits rituels, plutôt que des interdictions en rapport avec une quelconque gestion de l'environnement.

⁵⁷⁵ Li Shen 李莘 et Du Le 杜乐, *Zhongguo gudai yue wu wenhua yanjiu* 中国古代乐舞文化研究, Zhongguo dianying chubanshe, 2015, p. 52-84.

⁵⁷⁶ Knoblock and Riegel, *The annals of Lü Buwei*, p. 61 et 63.

⁵⁷⁷ Lu Jiu, *Lüshi chunqiu*, p. 36 ; Knoblock and Riegel, *The annals of Lü Buwei*, p. 79.

La protection de l'arbre divinisé

L'interdiction d'abattre des « grands arbres » (*damu* 大木) ou des « arbres saints » (*mingmu* 名木) que l'on retrouve notamment dans les textes du *Guanzi* ou du *Lüshi chunqiu* désigne, selon mon hypothèse, les arbres où résidait la divinité à laquelle les sacrifices étaient adressés. Dans les mythes sur la genèse de la civilisation chinoise, certains sites boisés tiennent une place importante en tant que lieux sacrés. Ainsi, quand Tang le Victorieux renverse la dynastie des Xia, il prouve, grâce à l'apparition de pluies bienfaisantes, que sa nouvelle dynastie, celle des Shang, devient l'unique détentrice du mandat céleste. Triomphant, il part accomplir les rites au tertre ancestral des Shang en plein cœur de la forêt des mûriers (*sanglin* 桑林)⁵⁷⁸. Cette forêt des mûriers figure parmi les multiples lieux sacrés en milieu boisé. Le tertre ancestral, plus communément nommé *she* — (traduit généralement par dieu du Sol), est à l'origine symbolisé par un bois, un bosquet ou encore un buisson sacré avant que sa représentation n'évolue à la fin des Royaumes Combattants vers un tertre, puis vers un arbre sur un tertre, et enfin sous les Han antérieurs, vers une tablette en bois⁵⁷⁹. L'habitat du dieu du Sol est décrit par Maspero comme « un tertre carré planté d'un grand arbre, souvent au milieu d'un bois sacré : vestige d'un temps où, défrichant pour la première fois un canton, les pionniers laissent intact un coin de brousse ou tout au moins le plus grand arbre, comme asile et demeure du dieu seigneur de la forêt. »⁵⁸⁰. Selon Mozi (480-420 av. n. è.), les bosquets du dieu du Sol (*congshu* 叢社) sont choisis en fonction de leur végétation luxuriante⁵⁸¹. À l'époque des Zhou de l'Est, la forêt *lin* 林 ou le bosquet

⁵⁷⁸ Li Guoqiang, *Le mûrier dans la Chine antique*, p. 63-66.

⁵⁷⁹ Selon Wang Zijin, l'arbre représentatif du dieu du Sol disparaît sous les Wei du Nord (4^e-6^e siècles de notre ère) ; Wang Zijin, *Qinhan shiqi shengtai huanjing yanjiu*, p. 373.

⁵⁸⁰ Henri Maspero, « La religion chinoise dans son développement historique », *Mélanges posthumes sur les religions et l'histoire de la Chine*, Paris, Bibliothèque de diffusion du Musée Guimet, 1950, volume I, p. 8.

⁵⁸¹ Li Guoqiang, *Le mûrier dans la Chine antique*, p. 57-59 ; Édouard Chavannes, « Le dieu du Sol dans l'ancienne religion chinoise », *Revue de l'histoire des religions*, 1901, p. 20-21 ; Kominami Ichirô, « Rituals for the Earth », in *Early Chinese Religion, Part one*, p. 206.

conglin 叢林 sont des termes employés pour désigner les tertres ancestraux en milieu arboré⁵⁸².

Outre l'espace rituel, le sinogramme *she* 社 peut également désigner la divinité vénérée lors du rituel adressé au dieu du Sol ou le rituel en lui-même⁵⁸³. À l'extérieur du site sacré, il est prohibé de porter atteinte à l'intégrité des arbres de la même famille que le dieu du Sol dynastique. Lors d'un épisode d'invasion, les vainqueurs ne détruisent pas complètement le dieu du Sol des vaincus, ils le conservent comme un « dieu du Sol avertisseur »⁵⁸⁴. Ils l'emmurent, puis dressent une toiture l'isolant des influences divines du Ciel et de la Terre, annihilant de ce fait la sacralité du site en neutralisant sa puissance. L'arbre du tertre ancestral déchu périclite alors de lui-même tandis que ses arbres emblèmes (arbres de la même famille) sont abattus dans la capitale. Les vainqueurs érigent ensuite leur propre tertre ancestral⁵⁸⁵.

Il convient ici d'introduire une parenthèse concernant l'idée d'associer les dieux du Sol au concept « d'arbre monde » ou « d'axe du monde ». Il faut rappeler la mise en garde de Roberte Hamayon qui dans son étude sur les pratiques chamaniques en Sibérie souligne le risque d'une interprétation erronée des caractéristiques spécifiques des arbres divins selon les époques et les croyances régionales⁵⁸⁶. Ainsi pour les nomades de Sibérie, les végétaux, mais aussi les montagnes ou les cours d'eau sont davantage des composantes symboliques des forces végétales ou minérales présentes dans la nature⁵⁸⁷ qu'une représentation de l'arbre au centre du cycle cosmique⁵⁸⁸. Tandis que dans la Chine des Zhou et des Han, le tertre ancestral, également appelé dieu du Sol et des Moissons (*sheji* 社稷) a des fonctions rituelles et politiques singulières. Souvent associé

⁵⁸² « *The tree planted by the she is not always singular but is often several trees tied together. There are many examples where the term "copse" 叢林 is used with reference to the tree of the she. Moriya Mitsuo attaches importance to the idea the "clump" form is the very origin of the she.* » ; Kominami Ichirô, « *Rituals for the Earth* », p. 205 ; Li Guoqiang, *Le mûrier dans la Chine antique*, p. 55-57.

⁵⁸³ Kominami Ichirô, « *Rituals for the Earth* », p. 205.

⁵⁸⁴ Chavannes, « *Le dieu du Sol* », p. 14-17.

⁵⁸⁵ Chavannes, « *Le dieu du Sol* », p. 14-17 ; Li Guoqiang, *Le mûrier dans la Chine antique*, p. 57.

⁵⁸⁶ Roberte Hamayon, *La chasse à l'âme, esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*, Nanterre, Société d'ethnologie, 1990, p. 776.

⁵⁸⁷ Voir le concept de « surnature » nourricière chez Roberte Hamayon : *La chasse à l'âme*, p. 332.

⁵⁸⁸ Jean Chevalier et Alain Gheerbrant, *Dictionnaire des Symboles*, Paris, Robert Lafont, 1982, p. 62-68.

avec le temple des ancêtres (*zongmiao* 宗廟) comme grandes puissances tutélaires du royaume, le tertre du dieu du Sol est aménagé à l'avant et à l'ouest (à droite) du palais — incarnation du principe *yin* — alors que le temple des ancêtres quant à lui est installé à l'Est (à gauche) — en correspondance avec le principe *yang*. Ce sont deux temples symbolisant respectivement la communauté de sol et la communauté ancestrale représentées par la famille régnante⁵⁸⁹ ; ni l'un ni l'autre ne désigne la divinité suprême de la Chine ancienne⁵⁹⁰.

3.1.2 Les parcs interdits

Outre le lien entre le caractère *jin* et les interdits culturels, *jin* désigne également des lieux interdits, c'est-à-dire interdits d'accès aux gens ordinaires par une loi ou une décision du souverain. C'est en rapport aux lieux interdits que se pose la question du lien entre les interdictions d'atteinte à la flore et l'aménagement de sites naturels géographiquement délimités et utilisés par le pouvoir. Je vais étudier ci-après les sites aménagés des parcs *you* 囿 et des parcs *yuan* 苑⁵⁹¹, de manière à démontrer pourquoi ceux-ci constituent les principales zones qualifiées « d'interdites » et ciblées par les discours d'ordonnances et d'interdits calendaires.

L'une des plus anciennes références aux parcs est identifiée dans un poème du *Livre des Odes* (*Shijing* 詩經) ; qui décrit la visite du roi Wen (premier empereur à titre posthume de la dynastie des Zhou au XI^e siècle av. n. è.) sur trois sites naturels : *tai* 臺, la terrasse, *you* 囿, le parc boisé et *zhao* 沼, l'étang. Ces trois sites incarnent l'imaginaire de la montagne *shan* 山. Le premier situé au sommet d'une montagne ou d'une colline est appelé *tai*, la terrasse. Ce type d'emplacement sert encore aujourd'hui de lieu privilégié pour rendre les cultes aux divinités et offre, selon les sites, une vue

⁵⁸⁹ Chavannes, « Le dieu du Sol », p. 39-42.

⁵⁹⁰ Les cultes au Ciel fonctionnaient en concordance avec ceux adressés à la déesse de la Terre, Houtu 后土.

⁵⁹¹ À partir des Han postérieurs, les *yuan* 苑 aux dimensions plus petites désigneront, selon les cas, des parcs ou des jardins.

panoramique « sur les quatre orientés ». Le second site est celui des espaces arborés et appréciés pour les chasses royales ; le troisième lieu enfin est celui des étendues d'eau (lac et étangs).

經始靈臺，經之營之。

庶民攻之，不日成之。

經始勿亟，庶民子來。

王在靈囿，麀鹿攸伏。麀鹿濯濯，白鳥嚶嚶。

王在靈沼，於物魚躍。⁵⁹²

Prévoyant de commencer la construction de la Terrasse des esprits (*lingtai* 靈臺), il (le roi Wen) la planifia, l'architectura.

Grâce aux labours des hommes du commun, celle-ci aboutit en moins d'un jour.

Bien qu'il ait planifié sans précipitation son commencement, le peuple accourut [l'aider] comme l'auraient fait ses propres enfants.

Le roi s'en alla au Parc des esprits (*lingyou* 靈囿), il était entouré de biches et de daims, tous étendus-là, aux pelages étincelants ; [il y avait aussi] des oiseaux blancs aux plumages chatoyants.

Le roi s'en vint au bord de l'Étang des esprits (*lingzhao* 靈沼) alors rempli de poissons sautillants.⁵⁹³

La Terrasse des esprits établie par le roi Wen avec l'assistance du peuple représente un emplacement sacré et cultuel. Je présente ici succinctement l'aménagement des sites cultuels en milieu naturel auxquels appartiennent les terrasses avant d'aborder les parcs (les espaces boisés) au cœur de cette étude. Nous savons que les empereurs des Han antérieurs, à l'instar de Qin Shihuang, parcouraient la Chine d'Ouest en Est, dans le but d'adresser des sacrifices aux différentes divinités du territoire. Parmi les centaines de lieux cultuels entre la fin du III^e siècle et le I^{er} siècle avant notre ère recensés par Li Ling 李零, plusieurs dizaines de cultes correspondent à des divinités de sites naturels : montagnes, fleuves, dieux du Sol...⁵⁹⁴. L'objet des

⁵⁹² Cheng Junying 程俊英, *Shijing zhuxi (xia)* 詩經注析(下), Pékin, Zhonghua shuju, 1991, p. 787-789.

⁵⁹³ Ma traduction a été inspirée par celle de Charles Le Blanc et Rémi Mathieu dans *Philosophes confucianistes*, p. 276-277.

⁵⁹⁴ Li Ling 李零, *Zhongguo fangshu xu kao* 中國方術續考, Pékin, Dongfang chubanshe, 2001, p. 188-202 ; Voir les cartes « Les Huit Dieux du pays de Qi et les expéditions du Premier Empereur aux principaux », « Les cours d'eau et les montagnes célèbres de Qin » et « Les principaux lieux de culte des

sacrifices (*feng* 封, *shan* 禫 et *wang* 望) adressés à ces divinités se rapporte à des demandes d'ordres politique, climatique, agricole, militaire ou encore sanitaire (épidémies)⁵⁹⁵. L'empereur s'y rend pour prévenir ou réparer toute dérégulation de l'harmonie cosmique. L'émergence de catastrophes naturelles relève de châtiments célestes, révélant l'existence de comportements immoraux au sein du gouvernement ou du peuple et nécessitant de manière impérative que le souverain se conforme aux rites (*li* 禮). Il lui revient de présider les rituels afin de réparer les fautes commises et de renouveler le mandat du Ciel. Les lieux de sacrifices officiels (*ci* 祠)⁵⁹⁶ font parfois l'objet de travaux d'aménagement ou de rénovation dans les territoires boisés et montagneux avec la construction de palais *gong* 宮, de temples *miao* 廟, de terrasses *tai* 臺, d'observatoires *guan* 觀, de belvédères *xie* 榭, de pavillons *lou* 樓, ou de chambres d'offrande *shi* 室.

Pour ne citer que quelques édifices, un temple en l'honneur du mont Taishi (Taishi shan miao 太室山廟) a été construit au sommet du pic du centre (Zhongyue 中岳) dans la région du Henan, au cœur de la chaîne des monts Song 嵩⁵⁹⁷. Également, le Premier Empereur a ordonné en 219 avant notre ère l'aménagement à Langye 琅琊 (région du Shandong) d'une terrasse pour les sacrifices adressés au Maître des quatre saisons (*sishi zhu* 四時主)⁵⁹⁸. Plus à l'ouest, au nord de la capitale des Han antérieurs, Chang'an 長安 (l'actuelle Xi'an au Shaanxi), le palais Linguang (Linguang gong 林光

Han occidentaux dans le bassin de la Wei lieux de cultes des Han antérieurs » à la fin de l'ouvrage de Pirazzoli-t'Serstevens et Bujard, *Les dynasties Qin et Han* ; voir également dans le même ouvrage les tournées d'inspection du Premier Empereur, p. 27-34 et les cultes adressés aux montagnes, p. 358-362.

⁵⁹⁵ Terry F. Kleeman, « Licentious Cults and Bloody Victuals: Sacrifice, Reciprocity, and Violence in Traditional China », *Asia Major*, vol. 7, n° 1, 1994, p. 191.

⁵⁹⁶ Li Ling note la présence de dizaines de lieux de culte sur les monts ou au bord des cours d'eau dans une quinzaine de régions chinoises. Les deux régions recensant le plus grand nombre de cultes sont le Shaanxi, proche de la capitale des Qin (Xianyang) et des Han (Chang'an), ainsi que dans la péninsule du Shandong à l'extrémité Est de la Chine ; Li Ling, *Zhongguo fangshu xu kao*, p. 187-203.

⁵⁹⁷ Li Ling, *Zhongguo fangshu xu kao*, p. 195.

⁵⁹⁸ Voir la présentation des huit divinités de Qi dans Pirazzoli-t'Serstevens et Bujard, *Les dynasties Qin et Han*, p. 338-340 ; Chavannes, *Les mémoires historiques*, tome 2, p. 65-66.

宮) a été érigé au pied de la montagne Ganquan 甘泉⁵⁹⁹. De la dynastie des Qin jusqu'aux réformes confucéennes en 31 avant notre ère, le site de Ganquan a été l'un des trois hauts lieux sacrificiels de l'empire, avec ceux de Yong 雍 et de Fenyin 汾陰⁶⁰⁰. L'empereur Wudi des Han y aurait fait construire un observatoire (Yiyanshou guan 益延壽觀) ainsi qu'un lieu de culte à son sommet : la Terrasse communicante avec le Ciel (Tongtian tai 通天臺)⁶⁰¹. Dans ces lieux de cultes, on observe de façon séparée, mais cumulative différents types d'interdictions (mentionnées précédemment) : celles relatives à une période rituelle et celles liées à l'identification d'une divinité avec une espèce végétale ou animale.

Le poème du *Livre des Odes* (ci-dessus) évoque un deuxième site auquel cette analyse est consacrée : les parcs *you* 囿 pouvant se situer aux abords des palais, dans la proche banlieue (*jiao* 郊) ou encore au pied des montagnes. À l'origine, le caractère *you* retrouvé dans les inscriptions oraculaires sur carapaces de tortues ou sur des omoplates de bœufs (*Jiaguwen* 甲骨文), voir

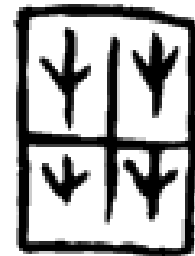


Illustration 3, indique un espace clos arboré de vergers. Les premiers parcs *you* localisés dans les campagnes étaient principalement des terrains de villégiatures réservés aux chasses royales⁶⁰². Le même sinogramme

Illustration 3 : Le caractère *you* 囿 dans l'écriture ossécaille (*jia* 甲); *Hanzi yuanliu zidian* 汉字源流字典, Yuwen chubanshe, 2010, p. 858.

Illustration 4 : Le caractère *you* 囿 dans l'écriture sur bronze (*jin* 金); *Hanzi yuanliu zidian*, p. 858.

inscrit sur bronzes (*jinzi* 金字), voir illustration 4, montre quant à lui un enclos avec une main prenant une denrée (probablement de la viande de gibier⁶⁰³). Les propos de

⁵⁹⁹ À ne pas confondre avec le palais Ganquan (Ganquan gong 甘泉宮) au pied du mont Li (Lishan 骊山) situé à l'est de Chang'an et dont les environs furent des lieux de chasses appréciés par la cour des Han antérieurs. Xu Weimin 徐卫民, *Qinhan ducheng yu ziran huanjing guanxi yanjiu* 秦汉都城与自然 环境关系研究, Pékin, Kexue chubanshe, 2011, p. 76-77 et 165-166.

⁶⁰⁰ Pirazzoli-t'Serstevens et Bujard, *Les dynasties Qin et Han*, p. 340.

⁶⁰¹ Chavannes, *Les mémoires historiques*, tome 3, p. 335-336.

⁶⁰² Zhou Weiquan 周维权, *Zhongguo gudian yuanlin shi* 中国古典园林史, Pékin, Qinghua daxue chubanshe, 1990, p. 20-24.

⁶⁰³ Voir le caractère *yue* 月 dans le dictionnaire *Guxun huizuan*, p. 1053.

Mencius (IV^e — III^e siècle av. n. è.) émis à la cour du royaume de Qi comparent le parc (mythique) possédé par le roi Wen et celui de Qi. L’auteur nous informe à la fois de leurs grandes superficies (hypothétiquement plusieurs dizaines de km²) et également de la sévérité, à cette époque, des règles d’exploitation des ressources imposées au peuple :

[孟子]曰：「文王之囿方七十里，芻蕘者往焉，雉兔者往焉，與民同之。民以為小，不亦宜乎？臣始至於境，問國之大禁，然後敢入。臣聞郊關之內有囿方四十里，殺其麋鹿者如殺人之罪。則是方四十里為阱於國中。民以為大，不亦宜乎？」⁶⁰⁴

[Mencius] dit [au roi Xuan de Qi] : « Le parc (*you* 囿) de soixante-dix *li*⁶⁰⁵ du roi Wen⁶⁰⁶, certains s’y rendaient pour prendre du fourrage et du bois de chauffage, d’autres pour y chasser faisans et lapins. Mis en commun avec le peuple, ces derniers le trouvaient trop petit, n’était-ce pas le cas ?

Arrivé à la frontière (de Qi), j’ai demandé avant de la traverser quels étaient les principaux interdits du royaume. J’ai ouï dire que dans la banlieue, il y a un parc de quarante *li*⁶⁰⁷ où tuer des cerfs et des biches est un crime semblable au meurtre d’un être humain. Ainsi ces quarante *li* sont comme une fosse au cœur du royaume. Le peuple la trouve trop grande, n’est-ce point le cas ?⁶⁰⁸

À partir de la fin du III^e siècle avant notre ère, sous la forme graphique de l’écriture des scribes (*zhuan* 篆書) le terme *yuan* 苑 est également utilisée pour désigner les parcs impériaux. Initialement, le caractère *yuan* représente un homme séjournant dans la nature⁶⁰⁹. Contrairement au caractère *you*, sa graphie ne possède pas l’image d’un enclos, car il fait référence à des lieux de villégiature non clôturés. Sous les Han, l’étymologie des deux sinogrammes se confond :

苑：所以養禽獸也。⁶¹⁰

Les *yuan* sont les lieux où l’on élève les oiseaux et les animaux terrestres.

⁶⁰⁴ *Mengzi* 孟子, Pékin, Zhonghua shuju, 2006, p. 26 ; *Mengzi zhengyi*, p. 108-110.

⁶⁰⁵ Cela correspond à une superficie d’environ 30 km².

⁶⁰⁶ Le même roi que dans le poème du *Livre des odes* cité précédemment.

⁶⁰⁷ Il s’agit d’une superficie avoisinant les 16 km².

⁶⁰⁸ Ma traduction a été inspirée par celle d’Irene Bloom : *Mencius*, Translated by Irene T. Bloom, Edited by Philip J. Ivanhoe, New York, Columbia University Press, 2009, p. 14.

⁶⁰⁹ *Hanzi yuanliu zidian*, p. 564.

⁶¹⁰ Xu Shen, *Shuowen jiezi*, p. 23.

囿：苑有垣也 [...] 一曰禽獸曰囿。⁶¹¹

Les *you* sont des *yuan* avec une clôture, [...] les lieux où l'on élève les oiseaux et les animaux terrestres peuvent également être appelés *you*.

Pendant la dynastie Han, « *yuanyou* 苑囿 », la combinaison des deux caractères devient l'usage prééminent pour signifier tout type de parcs royaux, ce que Jean Levi traduit par « réserves impériales »⁶¹². Pour différencier les deux dénominations initiales *you* et *yuan*, je suis la définition du dictionnaire *Guxun huizuan* 故訓匯纂 qui s'appuie sur leur signification dans le *Liushi chunqiu* : ces deux parcs sont des réserves boisées appréciées pour leur faune et leur flore et où des espèces exotiques d'animaux et de végétaux ont pu également être introduites⁶¹³. La différence est d'ordre dimensionnel : les parcs *yuan* recouvrent des territoires bien plus vastes que ceux des parcs *you*, plus petits et clôturés⁶¹⁴. À l'instar de *yuan* et *you*, d'autres lieux spécifiques, tels les vergers *yuan* 園, et les cultures maraîchères *pu* 圃⁶¹⁵ apparaissent parfois sous les Han comme d'autres termes qualifiant un parc.

Des textes sur lattes de bambous retrouvés au Hubei et datant du III^e siècle avant notre ère apportent des éléments de réponse législatifs en ce qui concerne la question des « parcs interdits » dans un contexte différent des Han : les premiers articles de lois relatifs aux pratiques prohibées dans les parcs (principalement le braconnage) apparaissent avec le système juridique du royaume des Qin (III^e siècle av. n. è.). Ceux-ci ont été découverts dans la localité de Yunmeng⁶¹⁶ en 1975 (site de Shuihudi 睡虎地) et 1989 (site de Longgang 龍崗). Les *Lois sur les activités paysannes* (*tianlü* 田律)⁶¹⁷ et les *Lois sur les corvées* (*yaolü* 徭律)⁶¹⁸, deux lois parmi les « Dix-huit lois du

⁶¹¹ Xu Shen, *Shuowen jiezi*, p. 129.

⁶¹² Levi, *La dispute sur le sel et le fer*, p. 75.

⁶¹³ J'évoquerai les espèces exotiques, qu'elles soient animales ou végétales, dans la présentation du parc Shanglin 上林.

⁶¹⁴ *Guxun huizuan*, p. 400 et 1921.

⁶¹⁵ Xu Shen, *Shuowen jiezi*, p. 129.

⁶¹⁶ Situé dans la région actuelle du Hubei, en périphérie de la ville de Xiaogan 孝感.

⁶¹⁷ *Shuihudi Qin mu zhujian* 睡虎地秦墓竹簡, Pékin, Wenwu chubanshe, 1990, "Shiwen" 釋文, p. 20.

⁶¹⁸ *Shuihudi Qin mu zhujian*, p. 199-200.

royaume de Qin » (*Qinlü shiba zhong* 秦律十八種) retrouvées dans une tombe à Shuihudi, comportent des interdictions concernant les parcs interdits⁶¹⁹. En outre, non loin de là, dans le cimetière de Longgang, a été retrouvée sur lattes de bambou la *Loi des parcs interdits* (*jinyuan li* 禁苑律)⁶²⁰. Pendant la période des Royaumes Combattants, les étangs de Yunmeng ont vraisemblablement été un parc réservé à la cour du royaume de Chu⁶²¹, servant de terrain de chasses et de jeux, et où vivaient des loups, des renards, des chats sauvages, des faisans et des lapins⁶²². À l'exception de la période du sacrifice *li* 饗⁶²³ durant laquelle les gens du commun sont autorisés, s'ils le souhaitent, à chasser la faune du parc, il est interdit à la population d'y tuer, empoisonner ou braconner les animaux⁶²⁴. Avant d'analyser le contenu de la *Loi des parcs interdits*, parcourons au préalable un passage des *Lois sur les activités paysannes* où l'on observe des interdictions similaires de non-destruction de la faune et la flore :

春二月, 毋敢伐材木山林及雍(壅)隄水

[À partir] du deuxième mois du printemps, il ne faut pas oser couper du bois dans les forêts de montagnes ni obstruer les voies d'eau.

不夏月, 毋敢夜草爲灰, 取生荔、麋卵殼, 毋□□□□□毒魚鱉, 置罝罔(網), 到七月而縱之.

⁶¹⁹ Voir la description d'Alain Thote de la tombe n° 11 du site de Shuihudi dans Harper and Kalinowski, *Daybook Manuscripts*, p. 25-29 et par Liu Lexian, p. 69-70.

⁶²⁰ *Longgang Qin jian* 龍崗秦簡, Pékin, Zhonghua shuju, 2001 ; et Liu Xinfang 刘信芳, *Yunmeng Longgang Qin jian* 云梦龍崗秦簡, Pékin, Kexue chubanshe, 1997 (voir la carte des sites archéologiques de Yunmeng page 1).

⁶²¹ Liu Xinfang, *Yunmeng Longgang Qin jian*, p. 27.

⁶²² Liu Xinfang, *Yunmeng Longgang Qin jian*, p. 30.

⁶²³ Rituel d'offrandes sacrificielles de nourriture et de boissons. Le rite apparaît aussi sous la graphie *li* 饗 ou *lou* 饗.

⁶²⁴ Liu Xinfang, *Yunmeng Longgang Qin jian*, p. 29-30 et 33.

[Les interdictions] étendues aux mois d'été⁶²⁵ : il ne faut pas oser [fertiliser les sols]⁶²⁶ en réduisant en cendre les herbes, ramasser les iris ruthenica⁶²⁷ naissants, les faons, les œufs et les oisillons ; il ne faut pas... empoisonner les poissons et les tortues, installer des pièges et des filets, au septième mois (mi-septembre) [ces interdictions] sont levées⁶²⁸.

唯不幸死而伐縮(棺)享(槨)者,是不用時.

Dans le cas où survient la fatalité de la mort et qu'il est nécessaire d'aller couper du bois afin de confectionner un cercueil, les réglementations calendaires ne sont pas appliquées.

邑之新(近)皂及它禁苑者,麋時毋敢將犬以之田.

[En ce qui concerne] les enclos à bovidés et équidés ainsi que le parc interdit dans la périphérie du bourg, à la période de mise bas des faons, il ne faut pas avoir l'audace d'y lâcher des chiens pour chasser.

百姓犬入禁苑中而不追獸及捕獸者,勿敢殺; 其追獸及捕獸者, 殺之.

Quand les chiens appartenant au peuple pénètrent le parc interdit, s'ils ne poursuivent ni n'attrapent des animaux terrestres, il ne faut pas oser les tuer ! Mais s'ils poursuivent et attrapent des animaux terrestres, tuez-les !

河(呵)禁所殺犬,皆完入公; 其它禁苑殺者, 食其肉而入皮.⁶²⁹

⁶²⁵ Si Charles Sanft suit les annotations de l'ouvrage de référence et traduit *bu xiayue* 不夏月 par « *If is not [yet] a summer month* », cette traduction semble peu cohérente avec la fin de la phrase qui marque comme échéance la fin de l'été ou le début de l'automne : *dao qiuyue er zong zhi* 到七月而縱之. Anthony Hulsewé interprète *bu* 不 comme un synonyme de *fei* 非: « Except in the months of summer ». En suivant les remarques de Lin Shaoping 林少平 (qui n'ont apparemment pas fait l'objet de publication scientifique), *bu* pourrait aussi correspondre à un synonyme de *pi* 丕 (*Guxun huizuan*, p. 15-16), et prendrait le sens d'inclure ou de prolonger les interdictions suivantes aux mois estivaux. Sanft, « Edict of monthly ordinances for the four seasons in fifty articles », p. 169 ; Sanft, « Environment and Law in Early Imperial China », p. 704 ; *Shuihudi Qin mu zhujian*, p. 20. Anthony F. P. Hulsewé, *Remnants of Ch'in Law, An Annotated Translation of the Ch'in Legal and Administrative Rules of the 3rd Century B.C. Discovered in Yün-meng Prefecture, Hu-pei Région, in 1975*, Leiden, Brill, 1985, p. 22.

⁶²⁶ Hulsewé, *Remnants of Ch'in Law*, p. 22.

⁶²⁷ Voir l'interdiction de ramasser l'indigo au chapitre 1.5.1.

⁶²⁸ « By the seventh month (the prohibitions) are lifted. »; Hulsewé, *Remnants of Ch'in Law*, p. 22.

⁶²⁹ *Shuihudi Qin mu zhujian*, “Shiwen” 釋文, p. 20.

Les chiens seront mis à mort au bureau des punitions (*hejinsuo* 呵禁所) puis remis aux autorités locales. Pour les chiens tués dans d'autres parcs interdits, leur viande peut être consommée, mais les peaux seront remises aux autorités.

Dans cette partie des *Lois sur les activités paysannes*, les deux premiers articles sont des interdictions calendaires : interdiction de couper du bois dans les forêts de montagne à partir du deuxième mois printanier, puis de tuer les animaux aux saisons printanières, mais aussi estivales⁶³⁰. Après les interdictions calendaires, le texte poursuit avec des articles concernant les parcs interdits et les enclos d'élevages se trouvant en périphérie des bourgs (*yi* 邑), dont la défense de toucher au gibier du roi. Ce passage est des plus intéressants puisqu'il permet de faire un rapprochement entre les lois sur les activités paysannes et le code de lois des parcs interdits retrouvé à Yunmeng. Bien que ce dernier soit détérioré et peu lisible, on retrouve des thèmes analogues, parfois présentés de la même manière.

- Sur les interdictions calendaires :

南郡用節不給時令□。 ⁶³¹

Dans la commanderie du Sud (Nanjun 南郡⁶³²), il faut utiliser [les indications saisonnières] des nœuds solaires sans enfreindre les ordonnances calendaires...⁶³³

時來媵，黔首其欲弋射奕獸者勿禁。 ⁶³⁴

Quand arrive la période du sacrifice *lū* 媵, il n'y pas d'interdiction pour ceux qui parmi le peuple (*qianshou* 黔首) désirent chasser les animaux [du parc interdit].

- Sur le braconnage :

毆入禁苑中勿敢擅殺，擅殺者□。 ⁶³⁵

⁶³⁰ En l'absence des caractères devant « l'empoisonnement des poissons et des tortues » et en corrélation avec l'acte de dresser des filets, les caractères manquants pourraient se rapporter aux oiseaux et animaux terrestres.

⁶³¹ Liu Xinfang, *Yunmeng Longgang Qin jian*, p. 24 et 28.

⁶³² Après la conquête d'une partie du royaume de Chu en 278 av. n. è., le royaume de Qin y installa la commanderie du Sud (*nanbu*). Voir Chavannes, *Les mémoires historiques*, tome 2, p. 44.

⁶³³ Ma traduction de la *Loi des parcs interdits* s'appuie sur les annotations de Liu Xinfang.

⁶³⁴ Liu Xinfang, *Yunmeng Longgang Qin jian*, p. 21 et 30.

⁶³⁵ Liu Xinfang, *Yunmeng Longgang Qin jian*, p. 23 et 29.

[Dans le cas où] en conduisant, ⁶³⁶ on pénètre à l'intérieur du parc interdit, il ne faut pas oser de son propre chef⁶³⁷ tuer [les animaux], ceux qui s'arrogent le droit de tuer

黔首犬入禁苑中而不追獸及捕[獸]者，勿[敢]殺，其追獸及捕者，殺之。⁶³⁸

Quand les chiens appartenant au peuple pénètrent le parc interdit, s'ils ne poursuivent ni n'attrapent des animaux terrestres, il ne faut pas oser les tuer ! Mais s'ils poursuivent et attrapent des animaux terrestres, tuez-les !⁶³⁹

- Sur les officiers en charge des parcs interdits :

禁苑畜夫、吏數循行，垣有壞決獸道出及見獸出在外，亟告縣。⁶⁴⁰ (p31)

Si l'officier en charge du parc interdit (*jinyuan sefu* 禁苑畜夫⁶⁴¹) ou tous les sous-officiers pendant leur ronde⁶⁴² constatent que les animaux s'échappent par des murs endommagés ou qu'ils se trouvent déjà à l'extérieur, il faut urgemment en avertir la préfecture.

Au regard des interdictions dans les deux sources administratives ci-dessus, on distingue au III^e siècle avant notre ère une séparation nette entre les territoires à l'usage de la cour (les parcs royaux ou impériaux) et les terrains laissés aux mains de la population. L'accès restreint aux parcs interdits sert par ailleurs la critique adressée aux Qin pendant la dynastie suivante (celle des Han antérieurs). Par exemple, selon Sima Qian, l'empereur fondateur des Han (Gaodi 高帝) aurait donné au peuple tous les parcs et les jardins de la dynastie des Qin afin que ceux-ci les transforment en champs cultivables⁶⁴³. Un siècle plus tard, en 115 avant notre ère, plusieurs famines successives contraignent le gouvernement de Han Wudi à distribuer au peuple les denrées issues des territoires impériaux situés dans les montagnes, les forêts, les plans d'eau et les

⁶³⁶ Voir *qu* 驅 dans *Dictionnaire Ricci chinois français*, Pékin, The commercial press, 2014, p.1108.

⁶³⁷ Voir *shan* 擅 dans *Dictionnaire Ricci*, p. 1178.

⁶³⁸ Liu Xinfang, *Yunmeng Longgang Qin jian*, p. 22- 26 et 33.

⁶³⁹ Cette loi est identique à celle des *Lois sur les activités paysannes* traduite plus haut.

⁶⁴⁰ Liu Xinfang, *Yunmeng Longgang Qin jian*, p. 21 et 31.

⁶⁴¹ Liu Xinfang, *Yunmeng Longgang Qin jian*, p. 31.

⁶⁴² *Xun* 循 synonyme de *xun* 巡 ; *Guxun huizuan*, p.760.

⁶⁴³ « *Gu Qin yuan you yuan chi, lin min de tian zhi* 故秦苑園池，令民得田之 ». *Hanshu* 漢書, Pékin, Zhonghua shuju, 1964, *juan* 1, p. 33. Les parcs de la dynastie Qin n'ont vraisemblablement pas été tous rendus au peuple – c'est le cas du parc Shanglin (Shanglin yuan 上林苑) des Qin qui fut conservé et agrandi sous le règne de Han Wudi.

étangs (*shanlin chize* 山林池澤)⁶⁴⁴. De même, parmi les diatribes des lettrés dans *La dispute sur le sel et le fer*, figure le partage des terres pendant la dynastie Qin : « Non content de pressurer [le peuple] par de lourds impôts et des redevances de toutes natures, il [l'empereur des Qin] interdit la libre exploitation des ressources naturelles (*Jin shanze zhi yuan* 禁山澤之原) ; bref, il centupla les recettes de l'État par les taxes les plus diverses sans que le peuple eût son mot à dire. [...] »⁶⁴⁵. Pour autant, les lettrés s'inquiètent également des accointances, à leur époque, entre les pouvoirs publics et les grandes familles, les premiers percevant les impôts tandis que les seconds s'accaparent la gestion des parcs et des étangs publics au détriment de la paysannerie⁶⁴⁶. Sous les Han antérieurs, un parc plus que tout autre, le parc Shanglin, est le symbole des inégalités : pénurie de terres cultivées pour le peuple et abondance en faune et en flore des parcs réservés à la cour.

3.1.3 Les lois sur les activités paysannes sous les Han

On a évoqué plus haut la *Loi du parc interdit* et les *Lois sur les activités paysannes* (*tianlü* 田律) de Shuihudi⁶⁴⁷ datant de 217 avant notre ère en rapport avec les parcs interdits. Outre la question du lieu interdit, ces deux lois concernent également les activités agricoles. L'attention se porte ici sur une même interdiction que l'on retrouve dans ces sources : celle adressée au peuple d'abattre du bois les deux premières saisons de l'année et d'accéder aux forêts de montagne, mais en s'intéressant cette fois-ci aux lois et textes administratifs sur les activités paysannes sous les Han. Tout d'abord, un autre texte sur lattes de bambou des *Lois sur les activités paysannes* apparaît quelques décennies après celui de Shuihudi, entre 195 et 188 avant notre ère. Il fut retrouvé en 1984 à l'intérieur de la tombe n° 247 de Zhangjiashan 張家山 (à Jingzhou

⁶⁴⁴ Pirazzoli-t'Serstevens et Bujard *Les dynasties Qin et Han*, p. 68 ; Édouard Chavannes, *Les mémoires historiques*, tome 3, p. 641-642.

⁶⁴⁵ Levi, *La dispute sur le sel et le fer*, p. 42.

⁶⁴⁶ Levi, *La dispute sur le sel et le fer*, p. 75.

⁶⁴⁷ *Shuihudi Qin mu zhujian* 睡虎地秦墓竹簡, "Shiwen" 釋文, p. 20.

au Hubei)⁶⁴⁸. On y retrouve une interdiction analogue à l'interdiction d'abattre des arbres :

禁諸民吏徒隸, 春夏毋敢伐材木山林, 及進(壅)隄水泉, 燔草為灰, 取產麝卵殼; 毋殺其繩重者, 毋毒魚.⁶⁴⁹

Il est interdit pendant les saisons printanières et estivales à toutes les personnes suivantes : le peuple, les petits fonctionnaires, les condamnés aux travaux forcés et les esclaves d'oser abattre du bois dans les forêts de montagne, d'obstruer les cours d'eau et les sources, de brûler les herbes pour fertiliser [les sols], de prendre les nouveau-nés, les faons, les œufs et les oisillons, de tuer les animaux prêts à mettre bas ou encore empoisonner les poissons.⁶⁵⁰

Si la plupart des lois mêlent ordre cosmique (une concordance entre l'homme et le cosmos), religion et ordre social⁶⁵¹, les deux extraits ci-dessus des *Lois sur les activités paysannes* de Shuihudi sous les Qin et de Zhangjiashan au début des Han antérieurs renvoient davantage au *pouvoir du gouvernement sur un peuple de sujets*⁶⁵². Les forêts de montagnes évoquées dans les articles de Shuihudi⁶⁵³ et Zhangjiashan désignent des lieux où certaines activités (plus que l'accès aux lieux) sont interdites pendant les deux premières saisons de l'année aux catégories en bas de la hiérarchie sociale : le peuple, les fonctionnaires de bas rang, les condamnés aux travaux forcés et les esclaves.

De manière analogue aux *Lois sur les activités paysannes* de Shuihudi et Zhangjiashan, les notes administratives de Pochengzi 破城子 à Juyan démontrent d'une réglementation des activités paysannes contrôlées par des fonctionnaires. Ces notes font

⁶⁴⁸ Harper and Kalinowski, *Daybook Manuscripts*, p. 14 et 76.

⁶⁴⁹ *Zhangjiashan Han mu zhujian (247 hao mu)* 張家山漢墓竹簡 (二四七號墓), p. 42-43.

⁶⁵⁰ Je reprends ici la traduction de Sanft, « Edict of monthly ordinances for the four seasons in fifty articles », p. 170, avec quelques modifications.

⁶⁵¹ Voir les travaux d'Hulsewé sur les codes de lois des dynasties Qin et Han : Anthony F. P. Hulsewé, *Remnants of Ch'in Law, An Annotated Translation of the Ch'in Legal and Administrative Rules of the 3rd Century B.C. Discovered in Yün-meng Prefecture, Hu-pei Région, in 1975*, Leiden, Brill, 1985 ; Id., *Remnants of Han Law*, Leiden, Brill, 1955.

⁶⁵² Pirazzoli-t'Serstevens et Bujard, *Les dynasties Qin et Han*, p. 194.

⁶⁵³ Les forêts de montagnes sont limitrophes ou au cœur de parcs interdits selon les *Lois sur les activités paysannes* de Shuihudi.

état, en 28 et en 30 de notre ère (les quatrièmes et sixièmes années de l'ère Jianwu 建武), de l'interdiction d'abattre les arbres (*wude fa shumu* 毋得伐樹木). Elles mentionnent un commandant adjoint (*saiwei* 塞尉) de la localité nommée Jiaqu 甲渠⁶⁵⁴ qui aurait, au nom de son supérieur hiérarchique l'officier commandant (*hou* 候), rapporté aux autorités supérieures la promulgation d'édits impériaux (*zhaoshu* 詔書) et de documents administratifs (*fushu* 府書) défendant aux fonctionnaires subalternes (*li* 吏) et au peuple (*min* 民) d'abattre les arbres⁶⁵⁵ ou d'enfreindre les interdictions saisonnières (*wu fan sishi jin* 毋犯四時禁)⁶⁵⁶. En outre, ce même commandant adjoint ferait connaître à ses supérieurs l'excédent ou la carence des ressources selon les saisons (*you wu sishi yan* 有無四時言)⁶⁵⁷.

Le site de Pochengzi où ces notes administratives ont été retrouvées se trouve au sud du désert de Gobi, entre les fleuves Nalin he 纳林河 et Yiken he 伊肯河. Le climat y est moins sec et propice à l'agriculture. Camps militaires, tours de signaux, relais de poste et colonies agricoles s'y sont établis (principalement sous les Han antérieurs) et ont constitué la principale ligne de défense protégeant les routes de la soie et le centre de l'Empire des incursions Xiongnu⁶⁵⁸. Cette région possède à cette époque des ressources très limitées en bois de construction qui contrastent avec ses besoins considérables⁶⁵⁹. C'est donc en lien avec ce manque de ressources qu'un contrôle strict

⁶⁵⁴ Michael Loewe, *Records of Han Administration*, New York, Cambridge University Press, vol. 1, 1967, p. 385-387; Voir les tableaux des officiers mentionnés dans les documents de Juyan dans : Zhang Zhaoyang, « Civil Laws and Civil Justice in Early China », thèse soutenue en 2010, Berkeley, University of California, p. 5.

⁶⁵⁵ L'édit fut émis en 28 (référence à la source, en l'occurrence la latte de bambou : E. P. F 22: 48 A) et un document administratif au contenu identique en 30 (E. P. F 22: 53 A) ; *Juyan xinjian—Jiaqu houguan* 居延新簡——甲渠候官, Pékin, Zhonghua shuju, 1994, p. 211.

⁶⁵⁶ E. P. F 22: 50 A ; *Juyan xinjian—Jiaqu houguan*, p. 212. Cette formulation de l'infraction aux interdits saisonniers est analogue à sa première apparition dans la dialectique impériale en 41 avant notre ère (*wufan sishi zhi jin* 毋犯四時之禁).

⁶⁵⁷ Chen Gang 沈刚, *Juyan Han jian yuci hui shi* 居延汉简语词汇释, Pékin, Kexue chubanshe 科学出版社, 2008, p. 78 et 120 ; *Juyan xinjian—Jiaqu houguan*, p. 211-212.

⁶⁵⁸ Pirazzoli-t'Serstevens et Bujard *Les dynasties Qin et Han*, p. 185-193.

⁶⁵⁹ Wang Zijin, *Qinhan shiqi shengtai huanjing yanjiu*, p. 384-395.

des activités agricoles, dont l'abattage des arbres⁶⁶⁰, a été mis en œuvre. Deux sources de dates rapprochées en témoignent : l'édit de Wang Zhengjun (à Xuanquan) et les notes administratives de Pochengzi (à Juyan). En raison de l'environnement semi-désertique de Juyan, il ne me semble pas qu'il soit ici question d'une gestion des forêts naturelles. Cela correspond en revanche à la plantation et à la collecte d'arbres dans le cadre d'un développement agricole à partir des Han antérieurs. Ainsi les termes d'interdictions d'abattre les arbres (*wude fa shumu* 毋得伐樹木) et d'enfreindre les interdictions saisonnières (*wu fan sishi jin* 毋犯四時禁) renvoient, dans les notes de Pochengzi, à un jargon administratif relatif au contrôle des pratiques agraires dans une région hautement stratégique⁶⁶¹ (ce qui n'exclut pas, par ailleurs, une référence aux discours sur le maintien de l'ordre cosmique en second plan).

Au regard de ces trois sources (les *Lois sur les activités paysannes* de Shuihudi et Zhangjiashan ainsi que les notes administratives de Pochengzi), l'abattage des arbres s'adresse (comme dans la plupart des sources vues par ailleurs) au bas de la hiérarchie sociale (la population ordinaire et les petits fonctionnaires). Cependant, le contexte de la surveillance des milieux boisés à Juyan se distingue nettement des deux « *Lois sur les activités paysannes* » de par sa localisation stratégique (frontière du Nord-Ouest) et son époque (deux siècles après les deux autres). Les notes de Pochengzi correspondent au rétablissement de l'Empire des Han après les guerres civiles qui sonnèrent la fin de la dynastie Xin.

3.1.4 Les traités d'agriculture

À travers les notes de Pochengzi, nous venons de voir que les sources de la région du Hexi sous les Han postérieurs réglementent, tout en reprenant de manière très succincte certains termes issus de discours antérieurs, la gestion des besoins en bois dans un contexte qui est celui d'une enclave frontalière située dans un environnement semi-désertique. Un autre exemple plus tardif est celui de Cui Shi 崔寔 (?-170 de notre

⁶⁶⁰ Wang Zijin, *Qinhan shiqi shengtai huanjing yanjiu*, p. 15-333.

⁶⁶¹ C'est-à-dire la région du Hexi, « à l'ouest du fleuve Jaune ».

ère) qui mentionne l'interdiction d'abattre les arbres à des fins qualitatives et nullement pour préserver la magnificence des forêts ou l'équilibre des forces cosmiques.

Considéré comme l'auteur du grand traité agricole des Han postérieurs : *Simin yueling* 四民月令, les *Ordonnances mensuelles des quatre classes [de sujets]*,⁶⁶² Cui Shi aurait rédigé cet écrit en s'appuyant sur son expérience de gouverneur (*taishou* 太守) de la préfecture de Wuyuan 五原, dans la région actuelle de Mongolie-Intérieure au nord du plateau de l'Ordos et du désert éponyme⁶⁶³ :

崔寔爲五原太守，時不種麻，不紡績。寔到官，勸種麻，命工伐木作機，以教民紡績。⁶⁶⁴

Quand Cui Shi devint le gouverneur de la préfecture de Wuyuan, on n'y cultivait pas le chanvre ni on ne tissait [à partir de ses fibres]. Cui Shi une fois arrivé en poste exhorta le peuple à cultiver le chanvre et ordonna aux ouvriers de couper du bois pour en faire des machines de manière à enseigner au peuple la filature et le tissage [à partir des fibres de chanvre].⁶⁶⁵

Fonctionnaire impérial entre les années 145 et 167⁶⁶⁶, il rédige un descriptif de diverses activités mensuelles qui n'est nullement une variante des « Ordonnances mensuelles » du *Liji* — selon Shi Shenghan, l'absence de la mention « *Simin yueling* » dans le *Hou Han shu* signifie peut-être même que l'ouvrage ait pu circuler sous un autre titre sous les Han postérieurs⁶⁶⁷. S'il s'agit majoritairement d'un traité d'agriculture en raison de ses descriptions détaillées, cet écrit contient néanmoins des sujets des plus éclectiques au sein d'une structure textuelle déjà bien connue : celle d'un calendrier

⁶⁶² Cela correspond aux quatre grandes catégories représentatives de la population (*simin* 四民) : les paysans (*nong* 農), les artisans (*gong* 工), les marchands (*shang* 商) et les lettrés (*shi* 士). Cui Shi 崔寔, *Simin yueling jiaozhu* 四民月令校注, édition de Shi Shenghan 石聲漢, Pékin, Zhonghua shuju, 1965.

⁶⁶³ Le *Simin yueling* en un seul rouleau apparaît dans la bibliographie du *Xintang shu* : *Xintang shu* 新唐書, Pékin, Zhonghua shuju, 1975, p. 1538.

⁶⁶⁴ Liu Zhen 劉珍, *Dongguan Hanji jiaozhu* 東觀漢記校注 (édition annotée par Wu Shuping 吳樹平), Pékin, Zhonghua shuju, 2008, p. 741.

⁶⁶⁵ Les traductions du *Simin yueling* présentées ici s'appuient sur les annotations de l'ouvrage de Shi Shenghan.

⁶⁶⁶ Shi Shenghan, *Simin yueling jiaozhu*, p. 79.

⁶⁶⁷ Shi Shenghan, *Simin yueling jiaozhu*, p. 87.

mensuel où sont retracées différentes activités sociales relatives aux cultes, aux rituels familiaux, à l'éducation, à l'ensemencement des plantes, aux récoltes, etc. Dans cet ouvrage, l'énumération de certaines plantes, les mentions de méthodes d'organisation et de mise en culture ainsi que la manière de transformer les ressources cultivées (à l'image du tissage des fibres du chanvre ci-dessus) s'intègrent dans une vision organisationnelle plus globale qu'uniquement autour du travail agricole. C'est donc parmi cette énumération de diverses pratiques calendaires que l'interdiction d'abattre les arbres a dans son explication subséquente un fondement propre au savoir botanique et aux pratiques agricoles :

自朔暨晦，可移諸樹：竹、漆、桐、梓、松、柏、雜木。唯有果實者，及望而止。
[...] 自是月以終季夏，不可以伐竹木！——必生蠹蟲。⁶⁶⁸

[Le premier mois de l'année,] à partir de la nouvelle lune jusqu'au dernier jour du mois lunaire, tous les arbres peuvent être plantés : le bambou, l'arbre à laque, le paulownia, le catalpa, le pin, le cyprès ainsi que diverses autres variétés. [...] À partir de ce mois-ci jusqu'au sixième mois, il ne faut pas couper du bambou ou du bois, [car sinon] immanquablement il [y] naîtra des insectes xylophages (*duchong* 蠹蟲).

S'il est proscrit d'abattre du bois au printemps et pendant l'été, les arbres peuvent être cependant taillés à la même période, ce qui démontre que l'interdiction en soi ne porte pas sur la protection des forêts, ni sur l'intégrité des arbres :

是月，盡二月，可剝樹枝。⁶⁶⁹

Ce mois-ci jusqu'au deuxième mois, les branches peuvent être taillées.

Cette interdiction, relevée dans de nombreuses sources, de couper les arbres durant les deux premières saisons de l'année, trouve son explication dans le fait que les insectes xylophages (mangeurs de bois) prospèrent à des températures supérieures à 12° Celsius et dans la nécessité de respecter la période de croissance des végétaux. En raison des larves et des insectes adultes se nourrissant du bois (vert ou sec) et y creusant des galeries⁶⁷⁰, l'interdiction d'abattre du bois au printemps et en été s'avérait donc être un moyen d'entraver leur développement à l'intérieur de l'arbre ou du bois d'œuvre

⁶⁶⁸ Shi Shenghan, *Simin yueling jiaozhu*, p. 11 et 17.

⁶⁶⁹ Shi Shenghan, *Simin yueling jiaozhu*, p. 15.

⁶⁷⁰ David Bolmont et Michel Fouchard, *Le guide du bois et ses dérivés, l'arbre et la forêt, les propriétés, le séchage, la préservation*, Paris, AFNOR éditions, 2010, p. 121 -122.

transformé (poutre, planche, etc.). Le caractère substantiel de cet interdit calendaire vise à une préservation qualitative du matériau. De plus, selon le *Simin yueling*, les insectes ravageurs (*duchong* 蠹蟲) sont particulièrement virulents au deuxième mois de l'été :

五月，芒種節後，陽氣始虧，陰慝將萌，煖氣始盛，蟲蠹並興。⁶⁷¹

Au cinquième mois, après l'arrivée du nœud solaire où apparaissent les barbes des céréales (*mangzhong* 芒種), le souffle *yang* commence à s'amoinrir, le *yin* destructeur émerge, les souffles chauds arrivent en abondance, les insectes ravageurs (*chongdu* 蟲蠹) surviennent simultanément.

Ainsi dans le texte du *Simin yueling*, la crainte qu'inspirent ces insectes ravageurs semble davantage liée à la protection des ressources utiles (bois, céréales..) plutôt qu'à une conservation de la forêt :

日至後，可糴麩麩——曝乾，置罌中密封塗之，則不生蟲。[...] ⁶⁷²

Après le solstice d'été, on peut acheter des graines de pérille (*Perilla frutescens*, *fusu* 麩麩⁶⁷³), les sécher au soleil, puis les entreposer dans des jarres scellées et étanches, de manière à ce qu'aucun insecte n'y naisse.

Un autre traité d'agriculture, l'ouvrage en dix rouleaux intitulé *Qimin yaoshu* 齊民要術 — plus tardif puisqu'il fut rédigé au VI^e siècle de notre ère par Jia Sixie 賈思勰 pendant la courte période des Wei orientaux 東魏 (534-550) — développe dans la partie sur l'abattage des arbres (« fa mu 伐木 ») un discours analogue au *Simin yueling* (mais à des dates distinctes) qui intervient en préambule d'une énumération des principaux textes antérieurs relatifs à l'abattage du bois :

凡伐木，四月、七月，則不蟲而堅朐。榆莢下，桑椹落，亦其時也。然則凡木有子實者，後其子實將熟，皆其時也。凡非時之木，水漚一月，或火燻取乾，蟲皆不生。[...] ⁶⁷⁴

⁶⁷¹ Shi Shenghan, *Simin yueling jiaozhu*, p. 35.

⁶⁷² Shi Shenghan, *Simin yueling jiaozhu*, p. 46.

⁶⁷³ Fu 麩 est synonyme de *zisu* 紫苏 et *su* 麩 de *su* 糲, *su* 蘇 et *su* 苏. *Kangxi zidian* 康熙字典, Shanghai, *Hanyu da cidian* chubanshe, 2002, p. 1514-1515. La pérille est une plantes aromatique et médicinale.

⁶⁷⁴ *Qimin yaoshu xiao shi* 齊民要術校釋, Jia Sixie 賈思勰, édition de Miao Qiyu 繆啟愉, Pékin, Nongye chubanshe, 1982, *juan* 5, p. 274.

Pour tout abattage d'arbres, si celui-ci est effectué entre le quatrième et le septième mois, alors le bois ne sera pas [infesté] d'insectes, il sera dur et résistant (*jianren* 堅朮). Quand les graines de l'orme et les fruits du mûrier tombent, le temps est aussi venu [de les couper]. Dans le cas de tous les arbres porteurs de fruits ou de graines (*zishi* 子實), après leur mûrissement, pour tous, le temps est venu (de les couper). Si on ne suit pas les périodes appropriées [pour l'abattage] des arbres, des bulles apparaîtront sur l'eau pendant un mois ou le feu asséchera (*bi* 燹) et dévastera tout ce qui grandit⁶⁷⁵ (*gan* 乾⁶⁷⁶), aucun insecte ne naîtra. [...]

L'apparition de bulles sur l'eau et le feu dévastateur sont tous deux des formes de pollution. Dans le cas du matériau bois, les bulles, facteur d'humidité et donc de développement de pourriture causée par des champignons⁶⁷⁷ affaiblissent le bois. Or curieusement, parmi les trois conséquences néfastes citées, la dernière (après les bulles et le feu) concerne la non-naissance des insectes. Ici, le terme générique *chong* 蟲 semble renvoyer à l'ensemble des petits animaux (majoritairement invertébrés) plus qu'aux seuls parasites capables de fragiliser le bois.

Le passage du *Qimin yaoshu* ci-dessus se poursuit avec les principales citations des grands auteurs antérieurs : Le *Zhouguan* (*Zhouli*), le *Liji*, le *Mengzi*, le *Huainanzi* puis il finit par l'écrit de Cui Shi (le *Siming yueling*) :

[...] 崔寔曰，自正月以終季夏，不可伐木，必生蠹蟲。或曰，其月無壬子日，以上旬伐之。雖春夏不蠹，猶有剖析間解之害，又犯時令，非急無伐。十一月伐竹木。⁶⁷⁸

[...] Cui Shi dit : « à partir du premier mois de l'année jusqu'au dernier mois de l'été il ne faut pas couper du bois, [car sinon] inmanquablement il [y] naîtra des insectes xylophages. » Il rajoute : « si ce mois-ci il n'y a pas de jours Renzi 壬子, pendant la première décade du mois (*shangxun* 上旬)⁶⁷⁹ les arbres peuvent être abattus. Même si en procédant de cette manière il n'apparaît pas d'insectes ravageurs aux périodes

⁶⁷⁵ Il s'agit ici en l'occurrence essentiellement des végétaux.

⁶⁷⁶ *Guxun huizuan*, p. 49.

⁶⁷⁷ Bolmont et Fouchard, *Le guide du bois et ses dérivés*, p. 120.

⁶⁷⁸ *Qimin yaoshu xiao shi*, *juan* 5, p. 275.

⁶⁷⁹ Sur les décades et les gnomons dans la Chine antique, voir Li Guoqiang, *Le mûrier dans la Chine antique*, p. 78-82.

printanières et estivales, il peut y avoir d'autres dommages causés pendant le débitage et l'équarrissage ou le transport [du bois] ; de surcroît, cela enfreint les ordonnances calendaires ! Si rien ne presse, les arbres ne doivent pas être abattus [à cette période] ! ». « Au onzième mois, le bambou et le bois peuvent être coupés. »

On constate après le *Simin yueling* et le *Qimin yaoshu* une régulation des abattages afin de préserver la valeur qualitative des arbres exploités. L'abattage des feuillus quand leur taux d'humidité est minimal, c'est-à-dire en hiver, est un savoir-faire connu depuis l'antiquité. En France par exemple, l'abattage se fait exclusivement à l'automne et en hiver dès le néolithique⁶⁸⁰, encore au Moyen Âge⁶⁸¹ et jusqu'au début du 20^e siècle⁶⁸². Le caractère saisonnier des pratiques forestières pendant l'Antiquité et le haut Moyen Âge chinois n'est par conséquent ni une exception ni une pratique révolutionnaire. Dans la plupart des civilisations anciennes, l'abattage des feuillus est réalisé par temps froid, en automne et en hiver ; principalement en hiver, pendant la saison de repos végétatif d'une majeure partie de la faune et de la flore en milieu boisé. Cela correspond également à la période hors sève, quand le bois devient moins nutritif pour les insectes xylophages (le bois subit donc moins d'attaques de leur part).

⁶⁸⁰ Alain Bocquet, « L'homme, la forêt, le bois il y a 5000 ans », *Revue Forestière Française*, vol. 5, 1987, p. 460.

⁶⁸¹ « La forêt médiévale est occupée deux ou trois saisons par des groupes d'artisans qui "œuvrent en coupes" : l'hiver pour l'abattage, le printemps et l'été pour la production. Ces hommes appartiennent nécessairement aux métiers du bois puisque leur labeur les exclut des travaux des champs. D'autres individus de qualités diverses occupent l'espace : officiers des forêts, marchands, courtiers et transporteurs. À qui nous pouvons ajouter les usagers, les officiers des "panages" et les paysans occupés aux pacages des animaux le reste de l'année. La domestication d'une part du couvert sylvestre est donc réelle. La forêt devient un lieu à part entière du territoire exploité, un faire-valoir du terroir grâce aussi aux artisans du bois. » ; Pierre Mille, « L'usage du bois vert au Moyen Âge : de la contrainte technique à l'exploitation organisée des forêts », dans *L'homme et la nature au Moyen Âge : Paléoenvironnement des sociétés occidentales*, Actes du Ve Congrès international d'Archéologie Médiévale (*Grenoble, 6-9 octobre 1993*), Caen, Société d'Archéologie Médiévale, 1996, p. 169 ; voir aussi Frédéric Epaud, « Les forêts et le bois d'œuvre au Moyen Âge dans le Bassin parisien », dans Sylvie Bépoix et Hervé Richard (dir.), *La forêt au Moyen Âge*, Paris, Les Belles lettres, 2019, p. 148.

⁶⁸² « À la fin du 19^e siècle, un sénateur du Cher disait : Le berrichon, c'est l'ouvrier rural, c'est l'ouvrier agricole qui, pendant huit mois de l'année est occupé aux travaux des champs et qui, pendant les quatre mois d'hiver, est occupé au bois et aux quelques travaux d'hiver qu'il peut se procurer. » ; Florent Schepens, « Du bûcheron à l'entrepreneur de travaux forestiers : approche compréhensive de la constitution d'un groupe professionnel », *Ruralia*, n° 16/17, 2005, p. 2.

L'organisation du travail saisonnier (abattage du bois d'œuvre en hiver puis confection des charpentes aux beaux jours) semble ainsi commune à de multiples peuples pendant l'Antiquité.

Les propos de Cui Shi dans le *Qimin yaoshu* soulignent une distinction entre l'autorisation mentionnée ci-dessus d'abattre du bois en hiver et la tradition des ordonnances calendaires puisqu'il rajoute : « De surcroît, cela enfreint les ordonnances calendaires ! » (*you fan shiling* 又犯時令). Cette question de la période hors pleine sève pour les végétaux (les feuillus) et du repos des parasites mangeurs de bois à la même période fait écho à l'interdiction d'abattre du bois au premier mois de la saison printanière dès que les observations calendaires attestent du réveil des insectes (« les animaux [ou insectes] hibernants commencent à bouger », *zhechong shi zhen* 蟄蟲始振).

Tableau 6 : Comparaison des interdictions d'abattre le bois entre le *Lüshi chunqiu* et le *Simin yueling*

Mois	La tradition des ordonnances mensuelles (<i>Lüshi chunqiu</i> ...)	Le <i>Simin yueling</i>
1 ^{er}	蟄蟲始振 [...] 禁止伐木	自是月以終季夏，不可伐竹木必生蠹蟲
2 ^e	/	(Interdiction active)
3 ^e	命野虞無伐桑柘	(Interdiction active)
4 ^e	無伐大樹	(Interdiction active)
5 ^e	/	(Interdiction active)
6 ^e	入山行木無或斬伐	(Interdiction active)
7 ^e	/	/
8 ^e	/	/
9 ^e	/	/
10 ^e	/	/
11 ^e	日短至，則伐林木，取竹箭	伐竹木 ⁶⁸³
12 ^e	/	/

⁶⁸³ Shi Shenghan, *Simin yueling jiaozhu*, p. 72.

L'exemple de l'interdiction d'abattre les arbres et ses applications révèlent les considérations politiques, économiques ou culturelles des différents discours. Bien que le principal thème commun à la plupart des textes cités aux chapitres un, deux et trois de cette présente thèse correspond à la production de matière première (*caimu* 材木), le fait que certains travaux scientifiques catégorisent l'ensemble des interdictions d'abattre les arbres en tant que « gestion forestière » pose problème⁶⁸⁴, car il faudrait affiner nos questionnements sur la nature du lieu d'abattage. Sous les Royaumes Combattants le terme courant pour désigner les lieux d'abattage est celui de « forêts de montagne », il pourrait s'agir de forêts primaires, c'est-à-dire développées de manière naturelle au centre de la Chine. L'absence de ce terme à partir de la fin des Han antérieurs (voir annexe 1⁶⁸⁵) peut nous permettre de supposer qu'il s'agit alors d'interdictions désignant des forêts « secondaires » peuplées d'arbres plantés par l'homme. En effet, nous voyons dans l'annexe 1 qu'à l'exception des écrits d'ordonnances mensuelles (*Shi'erji*, *Shize xun*, *Yueling* et *Zhaoshu sishi Yueling wushi tiao*) et des interdits journaliers de Kongjiapo, la majorité des sources citées précisent qu'il ne faut pas pénétrer « les forêts de montagne » (*ru shanlin* 入山林) pour y abattre les arbres — Il ne s'agissait vraisemblablement pas ici de la totalité des massifs arborés du pays (trop étendus), mais plutôt de quelques-uns plus restreints et sans doute surveillés. Le terme *shanlin* n'évolue pas en trois siècles depuis Mengzi jusqu'au *Huainanzi* et aux lattes de bambous de l'époque des Han antérieurs édités par l'Université de Pékin (voir annexe 1). A contrario, ce terme se fait plus rare à partir du I^{er} siècle avant notre ère. Sans revenir aux conséquences des activités humaines sur la couverture forestière⁶⁸⁶, pourquoi le terme *ru shanlin* continue-t-il d'être employé au début des Han antérieurs bien qu'il ne soit pas présent dans les écrits des ordonnances mensuelles ? Est-ce en raison d'un milieu arboré vivace uniquement en altitude dans la

⁶⁸⁴ C'est également le cas pour Shi Shenghan quand celui-ci coupe la phrase du *Simin yueling* en deux et classe la première partie : *bu keyi fa zhu mu* 不可以伐竹木 dans la catégorie « gestion forestière » (*linmu guanli* 林木管理). Voir le tableau catégorisant les informations du *Simin yueling* dans Shi Shenghan, *Simin yueling jiaozhu*, p. 108.

⁶⁸⁵ Les sources de cette première partie mentionnant ou ne mentionnant pas « les forêts de montagne » sont réparties en deux tableaux dans l'annexe 1.

⁶⁸⁶ Sur cette question, voir le début du chapitre 1.

Chine du Nord (de la même manière que Nicholas K. Menzies l'avance pour les époques des Shang et des Zhou⁶⁸⁷) ? Ou à travers ce terme existait-il une tradition d'interdiction d'atteinte à la faune et la flore renvoyant à d'autres textes et discours des Royaumes Combattants (*Mengzi, Guanzi...*) que ceux des ordonnances mensuelles ?

Peut-on pour autant qualifier ces réglementations calendaires relatives au milieu boisé de « gestion forestière » ou de « sylviculture » (terme employé dans le premier chapitre) ? La critique de Frédéric Epaud à propos de l'emploi du terme de sylviculture au sujet des cultures forestières dans les forêts du bassin parisien au Moyen Âge peut être rapportée au contexte chinois abordé jusqu'ici :

« Il est donc impropre de parler de « sylviculture » comme on l'entend aujourd'hui, où les peuplements bénéficient de nombreux aménagements tout au long de leur croissance (cloisonnements cultureux, dépressage⁶⁸⁸, élagage, façonnage, coupes d'éclaircies tous les huit-douze ans) afin d'optimiser la production de gros bois à grain fin. Pour le Moyen Âge, il s'agit plutôt d'une non-gestion par l'homme puisque ces peuplements ne bénéficient d'aucun traitement particulier, d'aucune éclaircie ni d'entretien des sujets, sinon d'une protection de la parcelle au moment de sa régénération et du maintien de l'hyperdensité du taillis jusqu'à la prochaine coupe à blanc, faite *prés et raz de terre*. Ces coupes de surface, nécessaires à la régénération, garantissent en outre une récolte rapide du matériau à moindre coût dans des forêts denses encore dépourvues de chemins. Ainsi, ce mode de gestion consiste à laisser faire la nature, à optimiser sa prodigalité et les facultés régénératives des rejets de souche en la protégeant des hommes et des animaux par la *mise en défens*. »⁶⁸⁹

Les besoins en bois d'œuvre nécessitent une surveillance des parcelles boisées, davantage qu'une véritable gestion (Frédéric Epaud parle d'une non-gestion) de celles-ci afin de favoriser la régénération des arbres au printemps et en été. Cette réglementation calendaire prend dès lors tout son sens : l'interdiction intervient afin de permettre à la nature de s'accroître, puis l'autorisation d'exploitation arrive quand celle-ci entre en état de dormance.

⁶⁸⁷ Menzies, « Forestry », p. 557-558.

⁶⁸⁸ Élimination des jeunes rejets ou semis autour de l'arbre de manière à améliorer sa croissance.

⁶⁸⁹ Frédéric Epaud, « Les forêts et le bois d'œuvre au Moyen Âge dans le Bassin parisien », p. 151.

À partir de cette constatation, il est aisé de tracer une ligne directrice entre les sources. D'abord avec le *Xunzi*, où l'on retrouve l'idée d'attendre la fin de la période de croissance des végétaux dans le but d'accroître la production de bois d'œuvre :

聖王之制也：草木榮華滋碩之時則斧斤不入山林，不夭其生，不絕其長也。[...] 斬伐養長不失其時，故山林不童，而百姓有餘材也。⁶⁹⁰

[D'après] les réglementations des saints-souverains, aux périodes où les végétaux fleurissent, se multiplient et s'élargissent, les haches ne peuvent pénétrer dans les forêts de montagne, car leur vie ne doit pas être prise prématurément ni leur croissance être rompue. [...] Couper, abattre, planter ou faire pousser [des arbres] ne doit pas contrevenir aux périodes appropriées ; ainsi les forêts de montagne ne seront pas [trop] jeunes et les cent familles auront un excédent de matériaux.

Et de même, cet intérêt porté à la plantation et à l'abattage d'arbres est, un siècle et demi plus tard, aussi présent dans le *Huainanzi* :

教民養育六畜，以時種樹，務修田疇，滋植桑麻，肥瘠高下，各因其宜，丘陵阪險不生五穀者，以樹竹木。春伐枯槁，夏取果蓏，秋畜疏食，冬伐薪蒸，以為民資。[...] 草木未落，斤斧不得入山林，[...]⁶⁹¹

[...] Il apprend à la population à élever les six animaux domestiques, à planter les arbres aux périodes convenables, à s'appliquer à cultiver les terres arables et à faire pousser les mûriers et le chanvre. Sol fertile ou caillouteux, en hauteur ou en plaine, chaque [terre] suit ce qui lui est approprié [si] on ne peut pas faire pousser les cinq céréales sur les collines, les coteaux, les pentes et les falaises, il faut alors y planter du bambou et du bois. Au printemps, on abat les arbres secs et morts, en été, on récolte les fruits des arbres et les fruits des plantes, à l'automne, on s'approvisionne en légumes et plantes sauvages comestibles et l'hiver, on coupe du bois de chauffage pour [assurer] les ressources de la population. [...] [Autrefois], tant que [les feuilles] de la végétation n'étaient pas tombées, les bûcherons ne pénétraient pas dans les forêts de montagne.

⁶⁹⁰ *Xunzi jijie*, juan 5, p. 165.

⁶⁹¹ He Ning, *Huainanzi jishi*, 1998, p. 685 - 687 ; Liu An 劉安, *Huainanzi* 淮南子, Taibei, Zhongguo zixue mingzhu jicheng bianyinyin jijin hui, 1977, p. 326-327.

Le *Huainanzi* opère toutefois une distinction entre d'une part le bois mort et les arbres morts à enlever au printemps⁶⁹² et d'autre part, l'abattage des arbres (identique au *Xunzi*) quand « les feuilles tombent des arbres ». Ainsi en dépit de leurs siècles d'intervalles, les différents textes vus au cours de ces trois chapitres soulignent la prise en compte des savoirs et besoins agricoles quant à l'autorisation ou non de couper les arbres. Pour conclure, depuis la période des Zhou de l'Est, se développe progressivement un calendrier auquel se conformer. De manière parallèle, des termes tels que « période convenable » (*yishi* 以時) se développent pour désigner les périodes adéquates à chaque activité (ensemencements, récoltes, abattage du bois...) de façon à favoriser l'abondance des ressources, c'est-à-dire la production (de bonne qualité), et établir un système de taxation sur ces productions.

⁶⁹² Ramasser le bois mort au printemps faisait-il partie d'une politique de préservation des plantations par rapport aux espèces nuisibles ?

3.2 : Interdits et gestion administrative des parcs

Après avoir établi ci-dessus un inventaire des discours sur l'interdiction de détruire la faune et la flore ainsi que les quatre contextes d'applications concernant uniquement les interdits relatifs aux arbres, cette dernière partie décrit la gestion administrative des zones forestières sous les Han antérieurs en regardant, en premier, l'administration théorisée par le *Zhouli*, puis, sous un angle plus historique, la gestion d'un site boisé et interdit spécifique : le parc Shanglin.

3.2.1 La gestion des zones boisées dans le *Zhouli*

Ian Matthew Miller en se référant à l'article de David Shaberg : « The *Zhouli* as Constitutional Text »⁶⁹³ identifie le *Zhouli* (le *Livre des rites de la dynastie des Zhou*) comme une compilation éditée au royaume de Qin et contemporaine du *Lüshi chunqiu*. Selon lui, l'ouvrage est quelques décennies avant l'unification de la Chine l'un des premiers à décrire une administration centralisatrice⁶⁹⁴. Ian Matthew Miller entrevoit au sein de ce qu'il pense correspondre au système administratif des Qin l'existence d'une « state forestry » à la fin du III^e siècle avant notre ère⁶⁹⁵. Si les études actuelles s'intéressent aux styles littéraires utilisés qui, dans certains passages de l'ouvrage, semblent dater de la période pré-impériale⁶⁹⁶, il convient de rappeler deux informations essentielles : l'origine du *Zhouli* fait débat au sein de la communauté scientifique (Zhou de l'Est ? Qin ? Han ?) et il n'eut d'influence qu'à la fin des Han antérieurs quand Wang Mang s'en saisit afin d'associer ses réformes politiques à l'idée d'un retour au système institutionnel des Zhou. L'administration étatique décrite par le ou les auteurs du *Zhouli* (et rapportée par Ian Matthew Miller) porte notamment sur une supervision souhaitée des domaines boisés et de la collecte des ressources et des fabrications connexes. Les descriptions sur les fonctionnaires responsables de la gestion saisonnière des forêts

⁶⁹³ David Shaberg, « The *Zhouli* as Constitutional Text », in Benjamin Elman and Martin Kern (dir.), *Statecraft and Classical Learning: The Rituals of Zhou in East Asian History*, Leiden, Brill, 2009, p. 36–39.

⁶⁹⁴ Miller, « Forestry », p. 615-616.

⁶⁹⁵ Miller, « Forestry », p. 605-606.

⁶⁹⁶ William G. Boltz, « *Chou li* 周禮 », in Michael Loewe (dir.), *Early Chinese Texts*, p. 25-29.

(gestion des feux, abattage du bois, collecte de taxes...) prouvent, selon Miller, la présence d'une foresterie institutionnalisée à cette époque⁶⁹⁷.

En effet, en atteste la description des différentes fonctions chargées de la surveillance des « circonscriptions éloignées » (boisées, montagneuses, marécageuses et fluviales) qui correspondent aux différents besoins de la cour : chasse, pêche, cérémonies religieuses, fêtes, etc. Parmi les règles que les fonctionnaires doivent appliquer apparaissent les réglementations calendaires. Le principal fonctionnaire concerné, le *shanyu* 山虞, l'officier responsable des monts et des forêts est, entre autres, responsable du respect des interdictions d'endommager la faune et la flore. Mandaté par le Ministère des Affaires publiques (*diguan* 地官) pour contrôler les zones forestières et montagneuses⁶⁹⁸, de nombreuses tâches disparates lui sont assignées, allant du contrôle de l'abattage du bois à la supervision des chasses royales et des activités sacrificielles :

山虞，掌山林之政令，物爲之厲而爲之守禁。仲冬斬陽木，仲夏斬陰木。凡服耜，斬季材，以時入之。令萬民時斬材，有期日。凡邦工入山林而掄材，不禁。春秋之斬木不入禁。凡竊木者有刑罰，若祭山林，則爲主，而脩除且蹕。若大田獵，則萊山田之野，及弊田，植虞旗于中，致禽而珥焉。⁶⁹⁹

Le *shanyu* applique les ordonnances gouvernementales concernant les forêts de montagne. Il protège (*li* 厲)⁷⁰⁰ et applique les interdits (*shoujin* 守禁) concernant les espèces [animales et végétales]. Au deuxième mois de l'hiver, il autorise l'abattage des arbres *yang* ; au deuxième mois de l'été, il autorise l'abattage les arbres *yin*⁷⁰¹. S'il s'agit

⁶⁹⁷ Miller, « Forestry », p. 605-606.

⁶⁹⁸ Voir la thèse de Li Guoqiang qui consacre un chapitre aux titres des fonctionnaires régissant les différents milieux arborés dans le *Zhouli*. Li Guoqiang, « L'homme et l'arbre dans la Chine antique », p. 159-162.

⁶⁹⁹ *Zhouli* 周禮, tome 1, p. 355-357 ; Zheng Xuan, 鄭玄 *Zhouli zhu shu* 周禮注疏, édition de Peng Lin 彭林, Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 2010, volume 1, p. 590-592.

⁷⁰⁰ *Guxun huizuan*, définition n° 214, p. 296.

⁷⁰¹ Les arbres *yang* naissent et grandissent sur le versant sud des montagnes et les arbres *yin* se situent sur le versant nord. Xu Zhengying et Chang Peiyu, *Zhouli*, note de bas de page n° 1, p. 355-357 ; Édouard Biot, *Le Tcheou-li ou Rites des Tcheou*, Paris, Imprimerie Nationale, tome 1, 1851, note 142, p. 452 et, tome 2, p. 801.

de construire des voitures ou des charrettes, la coupe de bois jeunes⁷⁰² doit se faire aux périodes convenables (*yishi* 以時). [Le *shanyu*] décrète quand le peuple peut aller se procurer du bois, et le nombre de jours autorisés. Dans tous les fiefs, les ouvriers peuvent pénétrer les forêts de montagne et sélectionner du bois au-delà des délais fixés par les interdictions. Les coupes de bois au printemps et à l'automne ne peuvent pas se faire dans les lieux interdits. Ceux qui volent du bois sont passibles d'une condamnation. Si des sacrifices sont adressés aux monts et aux forêts, [le *shanyu*] dirige les préparations, les réparations et le nettoyage des sites (cultuels) selon la réglementation et en interdit l'accès [avant le passage de l'empereur] (*bi* 蹕). Si de grandes chasses impériales sont prévues, il organise le débroussaillage des montagnes éloignées (*ye* 野) où celles-ci auront lieu. À la clôture de la chasse, il accroche le drapeau du *shanyu* au milieu du terrain (de chasse), puis une fois toutes les proies disposées sous celui-ci, il leur coupe l'oreille gauche (afin de comptabiliser le nombre de proies tuées)⁷⁰³.

Sous la direction du *shanyu*, deux officiers subalternes supervisent les zones boisées, fluviales et marécageuses. La mission octroyée au premier, le responsable des forêts (*linheng* 林衡) consiste à appliquer les réglementations sur l'abattage du bois (*mucai* 木材). Le second, le responsable des cours d'eau (*chuanheng* 川衡) est de façon similaire missionné pour surveiller les milieux humides en y appliquant les lois et les décrets. Leurs fonctions semblent suivre une gestion des ressources corrélée à l'idée de « périodes convenables » (*yishi*) :

林衡，掌巡林麓之禁令，而平其守，以時計林麓而賞罰之。若斬木材，則受法灋于山虞，而掌其政令。⁷⁰⁴

Le responsable des forêts est chargé d'appliquer les interdictions et les ordonnances relatives à la gestion des bois (*lin* 林) et des forêts profondes (*lu* 麓⁷⁰⁵) et d'assurer la surveillance des lieux. Il inspecte selon les périodes [saisonniers] appropriées les bois et les forêts profondes en distribuant des récompenses ou des châtiments. Si des abattages

⁷⁰² Le bois souple.

⁷⁰³ La présente traduction du *Zhouli* s'appuie sur les annotations de Xu Zhengying et Chang Peiyu (*Zhouli*, p. 355-357) et Édouard Biot (*Le Tcheou-li*, tome 1, p. 262-264).

⁷⁰⁴ Xu Zhengying et Chang Peiyu, *Zhouli*, p. 357-358 ; *Zhouli zhu shu*, volume 1, p. 593.

⁷⁰⁵ Le terme *lu* 麓 désigne les grandes forêts ainsi que les forêts situées dans les vallées reculées au pied des montagnes (piémont).

de bois se produisent, il applique les ordres venant du *shanyu* en accord avec les ordonnances gouvernementales.

川衡，掌巡川澤之禁令，而平其守，以時舍其守，犯禁者執而誅罰之。祭祀賓客，共川奠。⁷⁰⁶

Le responsable des cours d'eau est chargé d'appliquer les interdictions et les ordonnances relatives à la gestion des cours d'eau et des étangs et d'assurer la surveillance des lieux. Il organise selon les périodes [saisonniers] appropriées la rotation des surveillances. Il sanctionne par des châtiments ceux qui violent les interdits. Si des sacrifices ont lieu dans sa juridiction ou qu'un invité de marque y est reçu, l'inspecteur se doit de leur offrir des ressources issues des cours d'eau (essentiellement du poisson).

Hormis les Affaires publiques, d'autres ministères disposent de leurs propres agents dans les circonscriptions éloignées. Parmi la trentaine de fonctionnaires qui interviennent en milieux arborés⁷⁰⁷, deux postes de préposés sous les ordres de l'officier de justice (*sili* 司隸)⁷⁰⁸ ont pour mission de transformer certaines zones forestières en terrains agricoles : le préposé au défrichement des terres sauvages (*zhuoshi* 柞氏)⁷⁰⁹ et le préposé à l'arrachage des arbustes (*tishi* 薙氏)⁷¹⁰, responsable du débroussaillage des nouvelles terres agricoles. Les missions du *zhuoshi* et du *tishi* (traduites ci-dessus) sont de transformer certaines zones boisées en champs fertiles grâce à un système agraire de culture sur brûlis. L'augmentation des terres cultivables vise à accroître les récoltes (et sans doute également les impôts fonciers, *tianzu* 田租). Pourtant, les activités de défrichement que ces officiers conduisent ne font pas référence au concept de « périodes convenables » et supposent qu'ils interviennent sur des territoires boisés différents de ceux de leurs collègues (*shanyu*, *linheng* et *chuanheng*) responsables de la gestion de certaines forêts et de leurs ressources. N'étant pas soumis aux mêmes

⁷⁰⁶ Xu Zhengying et Chang Peiyu, *Zhouli*, p. 358-359 ; *Zhouli zhu shu*, p. 593-594.

⁷⁰⁷ Voir le Tableau des Officiers en charge des affaires sylvestres décrits dans le *Zhouli* : Li Guoqiang, « L'homme et l'arbre dans la Chine antique », p. 160-161.

⁷⁰⁸ Il s'agit d'un officier supérieur employé par le Ministère de la Justice (Ministère de l'automne). Charles O. Hucker, *A dictionary of official titles in Imperial China*, p. 451 ; Biot, *Le Tcheou-li*, p. 183.

⁷⁰⁹ Voir les traductions de Li Guoqiang (« L'homme et l'arbre dans la Chine antique », p. 161) et de Charles O. Hucker (*A dictionary of official titles in Imperial China*, p. 524).

⁷¹⁰ C'est-à-dire à l'arrachage des herbes et des petits arbustes.

contraintes d'abattage du bois, les préposés aux défrichements des zones boisées (*zuoshi* et *tishi*) appliquent une réglementation spécifique à leurs missions.

柞氏，掌攻草木及林麓。夏日至，令刊陽木而火之。冬日至，令剝陰木而水之。若欲其化也，則春秋變其水火。凡攻木者，掌其政令。⁷¹¹

Le préposé au défrichement des terres est chargé du débroussaillage et de l'abattage des petits végétaux, des bois et des forêts profondes. À l'arrivée de l'été⁷¹², il ordonne d'abattre les plantes *yang* et de les brûler ; à l'arrivée de l'hiver, il ordonne d'écorcer les plantes *yin* et de les mouiller. Si l'on veut transformer [le sol défriché], il faudra, au printemps et à l'automne, alterner l'utilisation de l'eau et du feu⁷¹³. Pour tout ce qui concerne la destruction des plantes, il applique les ordonnances gouvernementales.⁷¹⁴

薙氏，掌殺草。春始生而萌之，夏日至而夷之，秋繩而芟之，冬日至而耜之。若欲其化也，則以水火變之。掌凡殺草之政令。⁷¹⁵

Le préposé à l'arrachage des petites plantes est chargé de supprimer les (« mauvaises ») herbes (ou arbustes) qui poussent et germent au début du printemps. À l'arrivée de l'été, il les désherbe (ou les arrache). En automne quand les mauvaises plantes grainent, il les fauche. Puis au début de l'hiver, il les herse. Si l'on veut transformer [le sol défriché], il faut alterner l'utilisation de l'eau et du feu. Pour tout ce qui concerne le désherbage, il applique les ordonnances gouvernementales.⁷¹⁶

⁷¹¹ Xu Zhengying et Chang Peiyu, *Zhouli*, tome 2, p. 800-801 ; *Zhouli zhu shu*, volume 2, p. 1425-1427.

⁷¹² Je préfère ici la traduction de Li Guoqiang qui considère « *xia ri zhi* 夏日至 » comme l'arrivée de l'été, à la différence d'Édouard Biot et de Xu Zhengying qui dans leur traduction respective interprètent ce passage comme le jour du solstice d'été (*xia zhi ri* 夏至日). Voir Li Guoqiang, « L'homme et l'arbre dans la Chine antique », p. 180 ; Biot, *Le Tcheou-li*, tome 1, p. 387-388 ; Xu Zhengying et Chang Peiyu, *Zhouli*, tome 2, p. 801.

⁷¹³ Une pratique agricole similaire fut décrite dans le *Shiji* : en l'an 115 avant notre ère, « les colons devaient d'abord brûler les herbes et les broussailles, puis verser de l'eau et planter du riz ; les herbes et le riz poussaient en même temps ; quand ils avaient atteint sept ou huit pouces de hauteur, on fauchait tout ; puis on versait de nouveau de l'eau ; les herbes mouraient alors et le riz seul poussait. C'est là ce qu'on appelle débroussailler par le feu et sarcler par l'eau ». Édouard Chavannes, *Les mémoires historiques*, tome 3, note n° 274, p. 641.

⁷¹⁴ Voir la traduction d'Édouard Biot dans *Le Tcheou-li*, tome 2, p. 221.

⁷¹⁵ Xu Zhengying et Chang Peiyu, *Zhouli*, tome 2, p. 801-802 ; *Zhouli zhu shu*, p. 1427.

⁷¹⁶ Voir la traduction d'Édouard Biot dans *Le Tcheou-li*, tome 2, p. 222.

Nous avons vu aux chapitres 1 et 2 toute l'importance de faire correspondre les activités agricoles aux *périodes convenables*. Pourquoi celles-ci ne sont donc aucunement mentionnées dans les fonctions du *zuoshi* et du *tishi*? Plus encore, les restrictions associées aux *périodes convenables* dans les descriptions ci-dessus du *shanyu* et du *linheng* s'adressent majoritairement au peuple. Les ouvriers des fiefs n'étaient pas soumis aux mêmes règles, ils pouvaient collecter du bois au-delà des délais fixés par les interdictions calendaires (*fan bang gong ru shanlin er lun cai, bujin* 凡邦工入山林而掄材，不禁), à l'exception des lieux dits « interdits » (*chun qiu zhi zhan mu buru jin* 春秋之斬木不入禁)⁷¹⁷. Les contraintes générées par le respect des *périodes convenables* ne concernent dès lors pas les ouvriers d'État tels que les préposés aux défrichements. Les interdictions d'abattre du bois liées aux *périodes convenables* se rapportent avant tout dans le *Zhouli* à l'idée d'un contrôle des activités de la population ordinaire dans les territoires supervisés par le *shanyu*. Ainsi quand Ian Matthew Miller distingue une foresterie institutionnalisée capable de préserver la flore, il s'appuie, à priori, sur les dates d'ouvertures et d'interdictions destinées au peuple pour exploiter les ressources des forêts où le *shanyu* est missionné. Cette différence de traitement liée à la surveillance administrative de ces zones boisées concorde avec l'élaboration d'un système de taxation : le *dafu* 大府, l'officier des impôts, ou le *lüshi* 閭師 prélève les *impôts des jardins, des montagnes et des lacs, de l'élevage des animaux, de la sériciculture et de la plantation des arbres*⁷¹⁸. L'administration décrite par le *Zhouli* montre in fine que le partage des ressources (des forêts) est fortement inégalitaire entre d'un côté les activités de la population (paysanne) contrôlées à l'aide d'interdits calendaires (et taxées) et de l'autre les ouvriers employés par l'État qui peuvent y déroger.

Au regard des limites géographiques du royaume de Qin et de l'empire Han, comment les effectifs humains décrits dans le *Zhouli*⁷¹⁹ peuvent-ils couvrir l'ensemble des reliefs montagneux du pays? Ces zones surveillées semblent davantage se référer

⁷¹⁷ L'abattage du bois y était exclu au printemps et à l'automne, puis autorisé en été pour les arbres *yin* et en hiver pour les arbres *yang*.

⁷¹⁸ Li Guoqiang, « L'homme et l'arbre dans la Chine antique », p. 160.

⁷¹⁹ Il s'agit de plusieurs dizaines de fonctionnaires répartis selon la dimension des lieux assignés (grandes, moyennes ou petites montagnes boisées).

à des lieux particuliers. De plus, les sites qualifiés « d'interdits » (*buru jin* 不入禁) semblent ici faire référence aux parcs interdits. On retrouve dans le *Zhouli* un préposé aux parcs, *youren* 圉人, qui est subordonné au *shanyu*. Les parcs *you* dont il a la supervision servent à l'élevage de certaines espèces animales réservées aux usages sacrificiels :

圉人，掌圉游之獸禁，牧百獸。祭祀、喪紀、賓客，共其生獸、死獸之物。⁷²⁰

Le préposé aux parcs est chargé d'appliquer les interdictions relatives aux animaux terrestres dans les parcs et les lieux de villégiatures. Il y élève les cent espèces d'animaux terrestres. Lors des cérémonies sacrificielles, funéraires ou pour les invités de passage, il offre des animaux, vivants ou morts.⁷²¹

D'après le même ouvrage, l'évocation de la surveillance des terrains de chasse dont le « traqueur officiel » (*yiren* 迹人)⁷²² a la charge correspond à un lieu distinct des parcs *you* :

迹人，掌邦田之地政，爲之厲禁而守之。凡田獵者受令焉。禁麝卵者與其毒矢射者。⁷²³

Le traqueur officiel est responsable des terrains de chasse royaux, il applique rigoureusement les interdictions et en assure la surveillance. Il commande ceux qui y chassent et interdit qu'on touche aux faons et aux œufs, et également toute utilisation de flèches empoisonnées.⁷²⁴

La présentation du traqueur officiel (également un subordonné du *shanyu*) montre que la préservation des faons et des œufs — deux des interdits calendaires les plus cités dans les discours — sont en lien avec la faune des terrains de chasse réservés exclusivement à la cour. Les emplacements géographiques des terrains de chasse évoluent tandis que les lieux où le préposé au parc *you* élève les animaux destinés aux sacrifices sont quant à eux fixes. Au demeurant, les terrains de chasse royale et les parcs

⁷²⁰ Xu Zhengying et Chang Peiyu, *Zhouli*, tome 1, p. 364-365 ; *Zhouli zhu shu*, volume 1, p. 601-602.

⁷²¹ Voir la traduction de Biot, *Le Tcheou-li*, tome 1, p. 275.

⁷²² Édouard Biot retranscrit, dans sa traduction du *Zhouli*, *yiren* 迹人 par « Officier des traces », or je lui préfère la transcription anglaise de Charles Hucker : « Tracker ». Biot, *Le Tcheou-li*, p. 266 ; et Hucker, *A dictionary of official titles in Imperial China*, p. 131.

⁷²³ Xu Zhengying et Chang Peiyu, *Zhouli*, tome 1, p. 360 ; *Zhouli zhu shu*, p. 595-596.

⁷²⁴ Voir la traduction de Biot, *Le Tcheou-li*, tome 1, p. 266.

you constituent tous deux des espaces territoriaux délimités, monopolisés ou surveillés par l'État et supervisés par son administration.

3.2.2 Le parc Shanglin des Han antérieurs

Le parc interdit le plus emblématique est le Parc de la Forêt suprême (Shanglin yuan 上林苑) qualifié par Ban Gu dans la *Rhapsodie de la capitale de l'ouest* (*Xidu fu* 西都賦) de « Parc interdit » (*jinyuan* 禁苑)⁷²⁵. Il s'agit d'un vaste territoire jalonné de forêts, de monts, d'étangs et de cours d'eau⁷²⁶ réservé aux usages de la cour du Premier Empereur⁷²⁷. Sous la dynastie des Qin, son emplacement s'étend du parc Yichun à l'Est à la rivière Feng 豐 à l'Ouest, de la rivière Wei au nord à une partie des piémonts septentrionaux de la chaîne des monts Qinling en contrebas du pic Zhongnan 終南⁷²⁸. Après le changement dynastique de 206 avant notre ère, Chang'an, la nouvelle capitale des Han est érigée sur une portion de l'ancien parc Shanglin des Qin. En 138 avant notre ère, l'empereur Wudi des Han rénove et agrandit le parc vers le sud⁷²⁹. Ban Gu 班固 (32-92) le décrit comme un lieu clôturé sur 400 *li*⁷³⁰, équivalent à une superficie de 170 km². Cependant, il n'y a aucune preuve, autre que l'écrit de Ban Gu rédigé tardivement (un siècle après les faits), qu'une enceinte matérielle aussi importante y a été construite. Le parc Shanglin consiste vraisemblablement en une aire géographique sans frontières spatiales strictement définies. En s'appuyant sur des ressources cartographiques actuelles, Wang Qixiang suppose que la superficie totale s'élevait du

⁷²⁵ *Zhaoming wenxuan Li zhu yishu* 昭明文选李注義疏, édition de Gao Buying 高步瀛, Pékin, Zhonghua shuju, 1985, p. 73.

⁷²⁶ *Zhaoming wenxian* 昭明文选, Jilin, Jilin wenshi chubanshe, tome 1, 2007, p. 19.

⁷²⁷ Denis Twitchett and John K. Fairbank, *The Cambridge History of China : Volume 1, The Ch'in and Han Empires, 221 B.C.-A.D. 220*, New York, Cambridge University press, 2008, p. 64. ; Pirazzoli-t'Serstevens et Bujard, *Les dynasties Qin et Han*, p. 35.

⁷²⁸ Wang Qixiang 王其享, « Xihan Shanglin yuan de yuan zhong yuan 西汉上林苑的苑中苑 », *Jianzhushi* 建筑师, n° 72, 1996, p. 17.

⁷²⁹ Edward H. Schafer, « Hunting Parks and Animal Enclosures in Ancient China », *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, vol. 11, n° 3, 1968, p. 326.

⁷³⁰ Sous les Han, 1 *li* fait environ 414 mètres. Pirazzoli-t'Serstevens et Bujard, *Les dynasties Qin et Han*, p. 433-434.

parc s'est élevée à environ 350 km², « *trois cents fois plus grand que les plus grands parcs de l'époque des Qing (1644-1911)* »⁷³¹.

La grandeur du site rappelle étonnamment celles de nos parcs naturels régionaux d'époque contemporaine, à la différence que celui-ci a été monopolisé à des fins récréatives, culturelles et économiques au bénéfice de la cour impériale. Quand dans la seconde moitié du II^e siècle avant notre ère, l'empire des Han est entré dans une ère de paix et de prospérité, l'empereur Wudi a entrepris de le rénover afin de renforcer son prestige et celui de sa dynastie. L'ambition de Wudi était d'en faire un microcosme « du monde sous le Ciel » (*tianxia* 天下). Ainsi ont été construites des « réserves » exclusives, clôturées ou surveillées (terrains de chasse et parcs *you* ou *yuan*) à l'intérieur de Shanglin. Y a été introduite et élevée une faune sauvage, parfois exotique, enrichie des offrandes faites par les ambassades étrangères à la capitale impériale. Ce « microcosme » comportait d'innombrables espèces asiatiques de mammifères herbivores, de poissons, d'oiseaux et de créatures prestigieuses (féroces ou de grandes tailles) telles que des éléphants, des rhinocéros, des pandas, des tigres, des alligators et des singes⁷³².

Au-delà du jardin zoologique, la flore y est aussi d'une richesse sans pareil. D'après les *Notes sur la capitale de l' Ouest*⁷³³, « *les vassaux et les royaumes éloignés offrirent des arbres fruitiers recherchés et des essences étranges [...] et dont les superbes noms en soulignaient la beauté et la singularité* ». L'auteur des *Notes sur la capitale de l' Ouest* rapporte la connaissance de plus de deux mille sortes de plantes poussant à l'intérieur du parc et cite les noms de plusieurs variétés d'arbres fruitiers :

⁷³¹ Wang Qixiang, « Xihan Shanglin yuan de yuan zhong yuan », p. 19.

⁷³² Voir Schafer, « Hunting Parks », p. 329-330 et 332 ; Wang Zijin, *Qinhan shiqi shengtai huanjing yanjiu*, p. 166-167. Entretenir toutes ces ménageries demandait une main-d'œuvre conséquente. Selon le *Shiji*, à la fin du II^e siècle avant notre ère, des esclaves furent répartis entre les parcs impériaux afin d'y nourrir les animaux et servir les fonctionnaires affectés à la gestion des lieux. Chavannes, *Les mémoires historiques*, tome 3, p. 375. *Shiji*, tome 4, *juan* 30, p. 1436.

⁷³³ Traduit en français par Jacques Pimpaneau, les *Notes sur la capitale de l' Ouest* (*Xijing zaji* 西京雜記) est une compilation de notes historiques rédigées par un lettré de l'époque des Han, Liu Xin 劉歆 (46 av. n. è. - 23 de n. è.), mais elles furent éditées tardivement par le lettré taoïste Ge Hong 葛洪 (283-343). Liu Xin 劉歆, les *Notes sur la capitale de l' Ouest* (*Xijing zaji* 西京雜記), traduction Jacques Pimpaneau, Paris, Les Belles lettres, 2016.

poiriers, jujubiers, châtaigniers, pêcheurs, pruniers, abricotiers, pommiers, orangers, grenadiers...⁷³⁴. Ce catalogue détaillé semble toutefois entremêler informations historiques et fantasmagoriques. Parmi ces dernières, celle de l'abricotier de Penglai 蓬萊 offert à la cour par le gouverneur Yu Ji 于吉⁷³⁵ de la commanderie de l'Est. Le lieu évoqué provient de l'imaginaire taoïste : les mythiques îles Penglai au large de la péninsule du Shandong sont des lieux fréquentés par les immortels friands non pas de l'abricot, mais de ses fleurs aux six pétales de cinq couleurs⁷³⁶ ; en outre, le gouverneur Yu Ji est le saint taoïste récipiendaire du *Canon de la Grande Paix*, dont les récits légendaires émergent à partir du III^e siècle de notre ère.

Malgré la pertinence historique variable de ses anecdotes⁷³⁷, les *Notes sur la capitale de l' Ouest* dépeignent l'aspect extraordinaire de la Forêt suprême (Shanglin) comme un haut lieu de villégiature avec des dizaines de jardins, de palais et de parcs où la noblesse se plait à chasser et se divertir⁷³⁸. Forte de sa splendeur reposant sur la profusion de sa faune et de sa flore, la Forêt suprême a été le théâtre de nombreux événements récréatifs. En outre, le parc a été également un des principaux lieux de production agricole et d'élevage alimentant exclusivement les palais, les sacrifices religieux et l'armée⁷³⁹. Aux yeux de certains lettrés des Han, le faste de la vie de la cour que constituent les architectures exubérantes, la construction incessante de nouveaux

⁷³⁴ *Notes sur la capitale de l' Ouest*, copule n° 27, p. 10-12.

⁷³⁵ Jacques Pimpaneau note que le nom varie selon les éditions, il apparaît parfois sous le nom de Gan Ji 干吉 ou Yu Tai 于臺.

⁷³⁶ *Notes sur la capitale de l' Ouest*, copule n° 27, p. 12.

⁷³⁷ Ge Hong pourrait être lui-même « l'anecdotier » introduisant l'abricotier de Penglai dans les notes de Liu Xin. Voir le quatrième chapitre de la présente thèse consacré à l'analyse des légendes de Yu Ji (Gan Ji) ; et l'introduction de Jacques Pimpaneau au début des *Notes sur la capitale de l' Ouest* concernant la pertinence historique des notes. Par ailleurs, Edward Schafer souligne à propos du poème *Shanglin fu* de Sima Xiangru 司馬相如 (179-118 av. n. è.) la mention de variétés d'arbres tropicaux ou subtropicaux qui ne sont pas adaptés pour survivre au climat septentrional du Shaanxi et auraient pu difficilement produire leurs fruits (à moins d'arrangements très élaborés dans le but de les préserver). Schafer, « Hunting Parks », p. 328.

⁷³⁸ *Notes sur la capitale de l' Ouest*, copule n° 58, p. 25.

⁷³⁹ Outre les entraînements militaires, on note la présence de haras pour la cavalerie ; Zhou Wei-quan 周维权, *Zhongguo gudian yuanlin shi* 中国古典园林史, Pékin, Qinghua daxue chubanshe, 1990, p. 31.

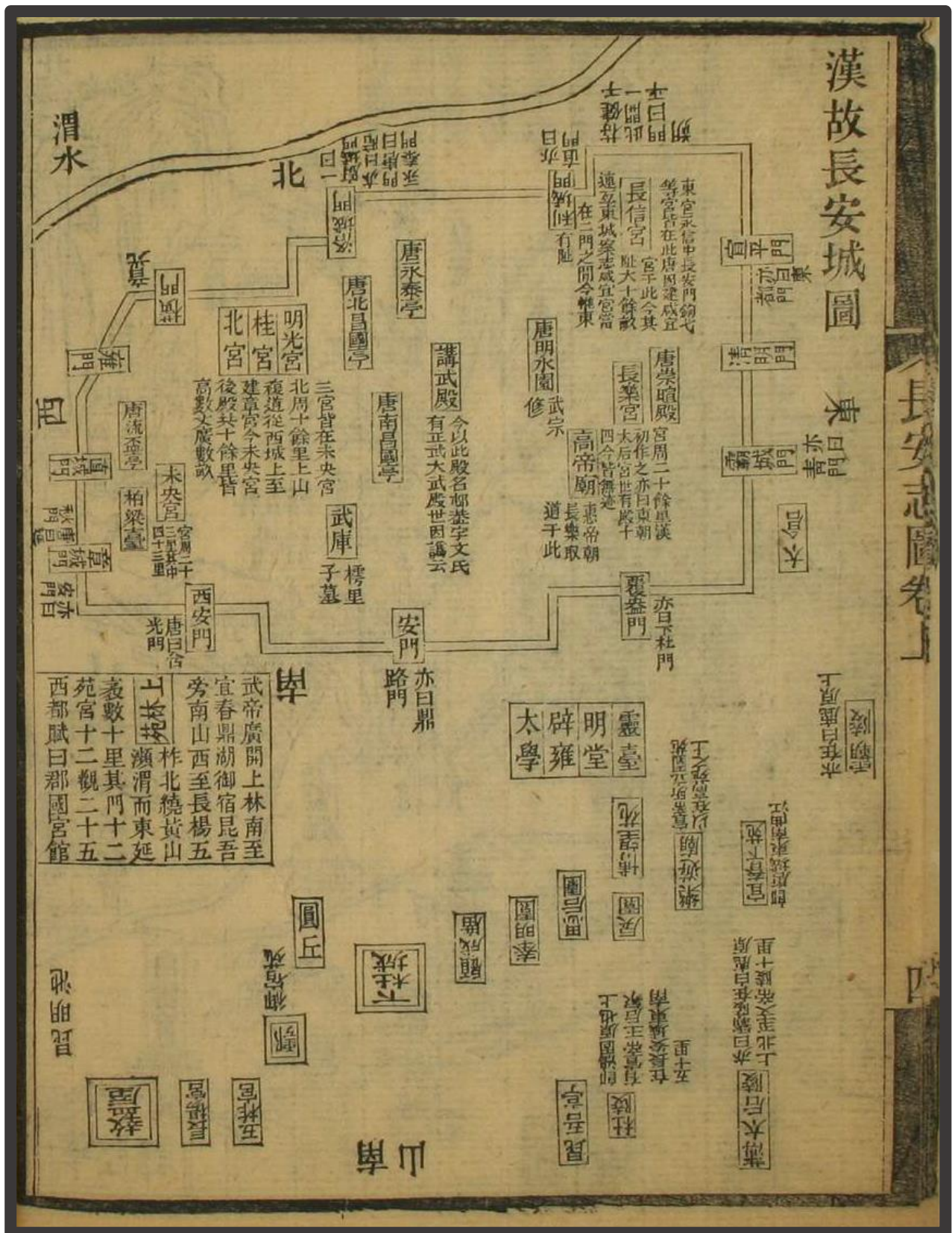
palais, les imposants cortèges de voitures, l'extravagance des parties de chasse ou de pêche, les banquets, les jeux, les danses et les chants⁷⁴⁰ sont symptomatique du comportement irresponsable de la cour impériale. Ces lettrés moralisateurs émettent des critiques à l'égard de l'excentricité et du gaspillage des élites à Shanglin et dans les autres parcs impériaux, faisant aussi allusion au dépouillement de la paysannerie privée du droit de travailler la terre⁷⁴¹. Si ces réprobations confucéennes ne se sont véritablement exprimées qu'après le règne de Han Wudi, elles ont largement décrié la réhabilitation du Parc de la Forêt suprême par ce dernier, l'objectif de Han Wudi étant d'aménager le parc afin d'en faire la vitrine de la magnificence de son empire auprès de ses sujets comme des émissaires étrangers⁷⁴².

⁷⁴⁰ Jean-Pierre Diény, *Aux origines de la poésie classique en Chine : étude sur la poésie lyrique à l'époque des Han*, Leiden, Brill, 1968, p. 53. Sur les Cent jeux de la noblesse des Han : *Ibid.*, p. 58-62 ; Pirazzoli-t'Serstevens et Bujard, *Les dynasties Qin et Han*, p. 244-250.

⁷⁴¹ Schafer, « Hunting Parks », p. 336 ; Levi, *La dispute sur le sel et le fer*, p. 42.

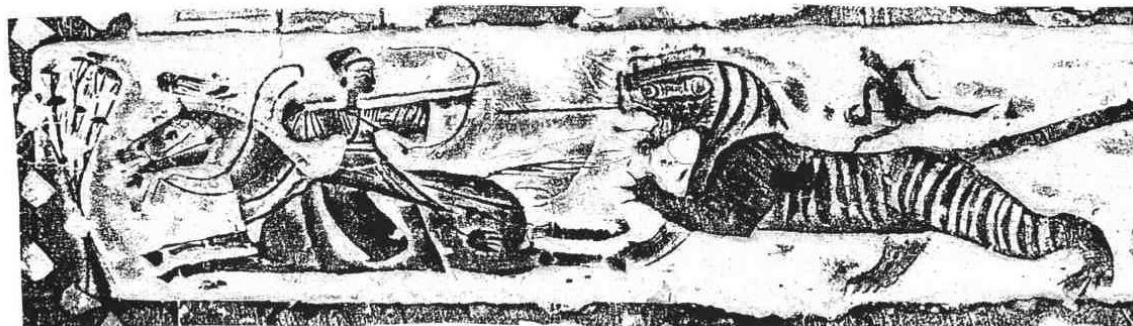
⁷⁴² Suite aux explorations de Zhang Qian 張騫 (164 -114av. n. è.) en Asie Centrale, les armées des Han ont colonisé les routes de la Soie (dans les régions du Gansu, du Qinghai et du Xinjiang actuels). Elles repoussèrent les incursions des nomades Xiongnu, puis permirent le développement des échanges commerciaux et des relations diplomatiques entre l'empire des Han et les communautés du Ferghana et de la Bactriane. Cette période d'essor économique tournée vers l'expansion des limites de l'empire a nourri les influences artistiques de la cour et un engouement pour les « arts barbares » a vu le jour. « Après [Zhang Qian] les ambassades se multiplièrent, les aventuriers propagèrent des récits merveilleux, les marchandises étrangères affluèrent à la capitale. [...] Et les textes chinois donnent des listes des animaux ou des plantes étranges qui emplirent le palais ou même les marchés des grandes villes. Les baladins d'Occident n'étaient pas la moindre de ces curiosités. Les souverains d'Asie centrale les envoyaient à titre de présent dans la capitale chinoise. Les empereurs cultivèrent à leur tour ces divertissements nouveaux pour faire impression sur les ambassades étrangères. Il fallait que la capitale de la Chine, vrai centre du monde, éclipsât les barbares à leurs propres jeux et les persuadât que la pax sinica leur réservait une place honorable. Nouvel effet, dans le domaine des arts, de la politique de prestige de l'empereur Wou. » ; Diény, *Aux origines de la poésie classique en Chine*, p. 56-57. Sur cet épisode historique, voir également Pirazzoli-t'Serstevens et Bujard, *Les dynasties Qin et Han*, p. 64-65.

Carte 1 : Carte du XI^e siècle de la ville et banlieue sud de Chang'an sous les Han antérieurs⁷⁴³



⁷⁴³ Song Minqiu 宋敏求 (époque Song), *Chang'an zhi* 長安志 (*Monographie de Chang'an*), 1^{er} rouleaux, *Sixianjiangshe fulingyanshanguan ben chongkan* 思賢講舍覆靈巖山館本重刊, 1891, p. 5. La description du parc Shanglin se situe au centre et à gauche de la carte.

Illustration 5 : Estampages de scènes de chasse et de divertissement à l'époque des Han ⁷⁴⁴



⁷⁴⁴ Les estampages en haut à gauche et à droite proviennent de Dayi au Sichuan (époque des Han postérieurs) ; celui en dessous de Huoxian au Henan (à la fin des Han antérieurs) ; Chang Renxia 常任侠, *Zhongguo meishu quanji· Huihua bian* 18· *Huaxiang shi huaxiang zhuan* 中國美術全集·繪畫編 18·畫像石畫像磚, Shanghai, Shanghai renmin meishu, 1988, p. 158, 179 et 195.

Shanglin et son immense aire géographique ont servi d'entrepôt à la capitale de l'empire (autrement dit à l'État). Le parc a approvisionné les sacrifices sanglants (*lao nian*)⁷⁴⁵ et les grands banquets officiels, les cuisines des palais et l'armée, elle-même stationnée dans une partie du parc. L'endroit le plus emblématique a été sans aucun doute le grand lac artificiel Kunming (Kunming chi 昆明池), situé non loin de Chang'an⁷⁴⁶. Il a servi pour les entraînements de la marine militaire, ses rivages étant aussi un lieu de divertissement prisé par la noblesse et ses eaux utilisées pour la pisciculture⁷⁴⁷. Les poissons du lac Kunming ont été destinés d'abord aux cultes ancestraux avant d'être ensuite écoulés sur les marchés⁷⁴⁸. Toutes ces réjouissances, vilipendées par certains confucéens en raison de leur frivolité apparente, ont été en réalité étroitement liées aux cérémonies religieuses. De même, les grandes chasses ont toujours été précédées de sacrifices adressés aux divinités et suivies de grands banquets cérémoniels. De nombreux palais, observatoires et terrasses ont ainsi été construits pour y honorer les cultes impériaux, les divinités populaires⁷⁴⁹ ou les immortels⁷⁵⁰.

⁷⁴⁵ Sur la question des sacrifices sanglants au cœur des structures politiques et religieuses depuis la dynastie des Shang (au II^e millénaire av. n.. è.), voir Li Guoqiang, « Sacrifices et domestication des bovins dans la Chine antique sous les Shang postérieurs (vers 1300 à 1046 avant J.-C.) », *Anthropozoologica*, vol. 42, 2007, p. 19-46 ; Jean Levi, « Le rite, la norme, le Tao : philosophie du sacrifice et transcendance du pouvoir en Chine ancienne », in John Lagerwey (dir.), *Religion et société en Chine ancienne et médiévale*, Paris, Les éditions du Cerf/Institut Ricci, 2009, p. 165-240 ; Gilles Boileau, « Some ritual elaboration on cooking and sacrifice in late Zhou and Western Han texts », *Early China*, Vol. 23/24, 1998-99, p. 89-123.

⁷⁴⁶ À la fin du II^e siècle avant notre ère, l'empereur Han Wudi a ordonné la déforestation d'un vaste espace afin d'y creuser le lac Kunming. Édouard Chavannes, *Les mémoires historiques*, tome 3, p. 365 et 375 ; *Shiji*, tome 4, *juan* 30, p. 1428.

⁷⁴⁷ Zhou Weiquan, *Zhongguo gudian yuanlin shi*, p. 29 ; Wang Zijin, *Qinhan shiqi shengtai huanjing yanjiu*, p. 104-109.

⁷⁴⁸ *Notes sur la capitale de l' Ouest*, copule n° 2, p. 1 ; Wang Zijin, *Qinhan shiqi shengtai huanjing yanjiu*, p. 312.

⁷⁴⁹ Par exemple, le culte de la Princesse des Esprits (Shenjun 神君) ; Édouard Chavannes, *Les mémoires historiques*, tome 3, p. 308 ; Pirazzoli-t-Serstevens et Bujard, *Les dynasties Qin et Han*, p.74.

⁷⁵⁰ Zhou Weiquan, *Zhongguo gudian yuanlin shi*, p.30-31 ; Wang Qixiang, « Xihan Shanglin yuan de yuan zhong yuan », p. 22.

Grâce aux informations retranscrites dans le *Shiji* et le *Hanshu* ⁷⁵¹, nous savons qu'un « Commandant des travaux hydrauliques » (*shuiheng duwei* 水衡都尉) a été institué en 115 avant notre ère ⁷⁵². Contrairement à l'indication fournie par son titre, *shuiheng* 水衡 (qui supervise les travaux hydrauliques), ce poste de haut fonctionnaire de l'administration centrale est en réalité en charge de l'entretien du parc Shanglin, de ses infrastructures et de ses lieux de villégiature, de l'approvisionnement des cuisines impériales ainsi que de la collecte des taxes et du monopole de la fonte de monnaie. Il a sous ses ordres neuf préfets (*guanling* 官令) et sept directeurs administratifs (*guan zhang* 官長), auxquels sont adjoints plusieurs assistants (*cheng* 丞) et quelques officiers (*wei* 尉). Le préfet de la Forêt suprême (*Shanglin ling* 上林令) et le directeur du bureau des monts et forêts (*hengguan zhang* 衡官長) ont tous deux la responsabilité du parc, de son gibier et de son bois d'œuvre ⁷⁵³. Le préfet des vergers interdits (*jinpu ling* 禁圃令) et le préfet des mets impériaux (*yuxiu ling* 御羞令) sont en charge du maraîchage exclusivement destinés à la cour impériale. Le préfet du bureau des ouvriers qualifiés (*jiqiao ling* 技巧令) supervise les constructions et l'entretien des infrastructures. Le préfet des six écuries (*liujiu ling* 六厩令) s'occupe quant à lui des haras. Le préfet des barques (*jizhuo ling* 輯濯令) dirige l'acheminement des fournitures à l'intérieur du parc et la gestion des bateaux de plaisance impériaux sur ses différents lacs. Le directeur des greniers (*nongcang zhang* 農倉長) ⁷⁵⁴ a la responsabilité des entrepôts de céréales à l'intérieur du parc. Le directeur des travaux hydrauliques (*shuisikong zhang* 水司空長) orchestre l'ensemble des travaux susnommés dans son titre ⁷⁵⁵. Selon Hans Bielenstein ⁷⁵⁶, le directeur des voies

⁷⁵¹ Chavannes, *Les mémoires historiques*, tome 2, p. 294-295 ; *Hanshu*, Pékin, Zhonghua shuju, 1964, *juan* 1, p. 735.

⁷⁵² Hucker, *A dictionary of official titles in Imperial China*, p. 438-439.

⁷⁵³ Les missions octroyaient à ces deux postes rappellent étonnamment celles du *shanyu* 山虞, l'officier en charge des monts et des forêts dans le *Zhouli*.

⁷⁵⁴ Hucker, *A dictionary of official titles in Imperial China*, p. 356.

⁷⁵⁵ Hucker, *A dictionary of official titles in Imperial China*, p. 439.

⁷⁵⁶ Hans Bielenstein, *The Bureaucracy of Han Times*, New York, Cambridge University press, 1980, p. 82-83.

navigables (*dushui zhang* 都水長)⁷⁵⁷, le directeur de la Forêt suprême (*Shanglin zhang* 上林長) et le directeur du parc Ganquan (*Ganquan zhang* 甘泉長) sont chargés de collecter les taxes pour le compte de l'État auprès des travailleurs (bûcherons, pêcheurs, chasseurs, etc.) admis dans les parcs de Shanglin et de Ganquan. Enfin, les Trois bureaux de Shanglin (*Shanglin san guan* 上林三官) sont subordonnés au Commandant des réserves impériales : le préfet du bureau de la collecte du cuivre (*biantong ling* 辯銅令)⁷⁵⁸, le préfet du bureau de la monnaie (*zhongguan ling* 鍾官令) et le préfet du bureau de la collecte des impôts (*junshu ling* 均輸令)⁷⁵⁹ qui obtiennent à partir de 113 avant notre ère le monopole de la fonte de la monnaie impériale⁷⁶⁰.

3.2.3 Le poids économique et les privilèges monopolistiques des parcs interdits

L'intrication des diverses manières d'exploiter le parc Shanglin (abattage des arbres, agriculture, élevage, chasse et pêche, jeux récréatifs, lieux de villégiature) met en lumière l'accaparement de territoire au profit de la cour impériale et sa gestion par une organisation administrative complexe. Le caractère monopolistique de larges pans de territoires jouxtant la capitale impériale atteint son paroxysme sous le règne de Han Wudi⁷⁶¹, avant de s'étioler à partir de la seconde moitié du I^{er} siècle avant notre ère. La politique économique des monopoles d'État a eu pour effet d'accentuer l'enrichissement d'entreprises privées (riches familles, marchands...). Ainsi, dès que le monopole sur le sel et le fer a été promulgué, l'État s'est appuyé sur le concours des marchands pour contrôler le flux des marchandises. Cela a conduit à la fin des Han antérieurs à l'établissement de riches familles de négociants dans tous les secteurs de l'économie. Celles-ci investissent et mènent des activités à la fois agricoles (production

⁷⁵⁷ Hucker, *A dictionary of official titles in Imperial China*, p. 542.

⁷⁵⁸ Hucker, *A dictionary of official titles in Imperial China*, p. 381.

⁷⁵⁹ Hucker, *A dictionary of official titles in Imperial China*, p. 202.

⁷⁶⁰ Chavannes, *Les mémoires historiques*, tome 3, p.373-374 ; Twitchett and Fairbank, *The Cambridge History of China : Volume 1*, p. 582 et 587-588 ; Bielenstein, *The Bureaucracy of Han Times*, p. 82.

⁷⁶¹ En - 117, c'est-à-dire deux ans avant l'agrandissement du parc de la Forêt suprême, le gouvernement de Han Wudi créa des monopoles sur le sel et le fer, les deux industries les plus rentables du pays.

céréalière, élevage et pisciculture), industrielles (tissages, fonderies, laques...) et commerciales (échoppes et caravanes)⁷⁶². En conséquence, les lettrés voient d'un mauvais œil cette menace croissante pour l'ordre établi et la stabilité du pouvoir impérial. Les activités marchandes sont alors considérées comme un facteur de déséquilibre social : en effet la production de richesse privée permet à ces familles d'asseoir une domination sur les plus pauvres (achat de terre, emploi de milliers d'ouvriers et esclavage des familles endettées)⁷⁶³.

L'ouvrage *La dispute sur le sel et le fer* relate la confrontation en 81 avant notre ère entre le Grand Secrétaire impérial Sang Hongyang 桑弘羊, favorable à une économie moins monopolistique, et ses adversaires lettrés, prompts à défendre une économie tournée vers l'agriculture et les monopoles commerciaux de l'État⁷⁶⁴. Dans le passage relatif aux parcs impériaux de *La dispute sur le sel et le fer*, Sang Hongyang encourage ainsi la poursuite du monopole d'État sur les ressources des montagnes et des mers afin que les recettes engendrées remplissent les caisses d'un empire dépensier et passe sous silence l'enrichissement en sous-main d'une classe de riches marchands.

Dans ce texte, les fonctionnaires des parcs et des champs sont chargés de percevoir les taxes provenant des cultures, de l'élevage et de la location des terres appartenant à l'État. En réaction à ses propos, les lettrés s'insurgent et reprochent l'attention accordée aux chevaux et aux chiens plutôt qu'au peuple. Il y aurait, selon eux, trop de travaux superflus, trop de luxe et trop de prodigalité chez les élites. « Les classes supérieures connaissent l'indigence et les classes inférieures la plus noire misère »⁷⁶⁵. La politique économique du gouvernement engendrerait une concurrence déloyale vis-à-vis de la production paysanne et des petits marchands. « Jadis », tout

⁷⁶² Puis aux I^{er} et II^e siècles, au moment où la dynastie des Han postérieurs peine à se relever des troubles intérieurs, les marchands commenceront à exploiter les puits de sel et la fonte du fer : les deux anciens monopoles de l'État. Jacques Gernet, *Le monde chinois : tome 1. De l'âge de bronze au Moyen-Âge, 2100 avant J.C. -10^e siècle après J.-C.*, Paris, Armand Colin, 2005, p. 186-190.

⁷⁶³ Gernet, *Le monde chinois : tome 1*, p. 188.

⁷⁶⁴ Voir l'analyse de Roel Sterckx décrivant comment les opposants à Sang Hongyang argumentent en s'appuyant sur des valeurs morales liées à l'agriculture plutôt que sur des questions proprement économiques dans « Agrarian and Mercantile Ideologies in Western Han », *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, vol. 63, 2020, p. 489-495.

⁷⁶⁵ Levi, *La dispute sur le sel et le fer*, p. 74.

homme avait une terre à labourer ! Il pouvait manger à sa faim ! « Or, depuis que le gouvernement a créé des parcs de chasse (*yuanyou* 苑囿), défriché des champs publics (*gongtian* 公田), aménagé des étangs et des marais (*chize* 池泽), tout le bénéfice que l'État, en principe, devait tirer de la location des domaines est revenu aux grandes familles. »⁷⁶⁶. Le principal fautif désigné est le défunt empereur Wudi rendu coupable d'après eux d'avoir défriché de vastes terrains afin d'y aménager ses parcs et ses étangs, sans jamais redistribuer ou louer la moindre parcelle à la paysannerie. Les lettrés gardent jusqu'à la fin des Han antérieurs l'image d'une noblesse prodigue jouissant des parcs de l'empereur Wudi tandis que le peuple crie famine.

Quelques décennies plus tard, le lettré Yang Xiong 揚雄 (53 av. n. è. - 18 de n. è.) écrit un réquisitoire sous forme de rhapsodie contre les parcs interdits (*Le fu de la chasse avec des flèches empennées*, *Yulie fu* 羽獵賦), dont celui de la Forêt suprême qui incarne ces dérives étatiques. Pour Yang Xiong, au temps des souverains fondateurs de la civilisation chinoise (Yao, Shun et Tang le victorieux), la raison première des palais, des observatoires, des belvédères, des terrasses, des étangs, des lacs artificiels, des parcs de chasse et des réserves (*you* et *luan*) et des milieux boisés et aquatiques consiste, primo, à entretenir les cultes ancestraux dans la banlieue (*feng jiaomiao* 奉郊廟), secundo, à ravitailler les invités prestigieux (*yu bingke* 御宾客), et tertio, à approvisionner les cuisines royales (*chong paochu* 充庖厨). Personne ne s'était emparé de force des vallées et des terrains fertiles appartenant au peuple, ni de leurs champs de mûriers. Or, quand Han Wudi a construit le parc Shanglin, il s'est écarté de la voie des souverains fondateurs. Selon Yang Xiong, il faut dès lors ouvrir les parcs, les rendre communs, leur redonner une dimension morale⁷⁶⁷.

Durant la seconde moitié du I^{er} siècle avant notre ère, les attaques répétées des lettrés confucéens finissent par avoir raison des penchants de la cour impériale pour les parcs, les jeux, les arts et les musiques non conformes aux interprétations confucéennes

⁷⁶⁶ Levi, *La dispute sur le sel et le fer*, p. 75.

⁷⁶⁷ *Zhaoming wenxuan yizhu* 昭明文选译注, édition de Chen Hongtian 陈宏天 (dir.), Jilin, Jilin wenshi chubanshe, tome 1, 2007, p. 411-415 ; Yang Xiong 揚雄, *Yang Xiong ji jiaozhu* 揚雄集校注, Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 1993, p. 83-113 ; Schafer, « Hunting Parks », p. 321. Sur le personnage de Yang Xiong, voir l'introduction de Béatrice L'Haridon dans *Maîtres mots*, Paris, Les Belles lettres, 2010.

des Six Classiques (*liujing* 六經). Les confucéens, en bons dialecticiens, s'appuient sur les signes néfastes des calamités naturelles et arguent que la pauvreté du peuple est due notamment à l'accaparement des terres pour faire restreindre le nombre de parcs et leur étendue, et, par la même occasion, étouffer l'engouement de la cour pour des pratiques culturelles et culturelles rivales⁷⁶⁸. Le succès de la promulgation d'une orthodoxie confucéenne permet ainsi pendant la période des Han postérieurs de limiter le faste de la cour : les parcs impériaux dont le nouveau parc Shanglin près de la capitale Luoyang ont des superficies moindres que les précédents avec un nombre de fonctionnaires également restreint⁷⁶⁹.

Si les empereurs Yuan (r. 49-33) et Cheng (r. 33-7), sensibles aux véhémences confucéennes, réduisent le nombre de parcs, leur dimension ainsi que les extravagances de la cour, cette tendance à la sobriété ne dure guère et le développement de domaines privés appartenant à de riches familles ou à des eunuques de plus en plus puissants voit le jour quelques décennies plus tard. On retrouve ainsi dans les *Notes sur la capitale de l' Ouest* une des premières histoires relatant la construction d'un parc privé sur un modèle assez similaire au parc Shanglin :

« Yuan Guanghan, homme très riche de Maoling, avait accumulé des millions de ligatures de pièces de monnaie et avait huit ou neuf cents domestiques. Au pied du mont Beimang (au nord de Chang'an), il construisit un parc grand de quatre lieues d'est en ouest et de cinq lieues du nord au sud. Il avait détourné des cours d'eau pour l'arroser et, avec des pierres, bâtit des montagnes artificielles hautes d'une trentaine de mètres et reliées entre elles sur plusieurs lieues. Il y élevait des cacatoès, des canards mandarins pourpres, des yacks, des buffles noirs et toutes sortes d'animaux étranges qu'il avait rassemblés là. Il y avait aménagé des îlots avec du sable, et des barrages pour créer des vagues et cascades. Des mouettes des fleuves et échassiers marins y donnaient naissance à des petits qui pullulaient en tous lieux. Toutes les espèces d'arbres et de plantes étranges y étaient représentées. Des bâtiments communiquant entre eux décrivaient des méandres, salles imposantes et galeries se succédaient en si grand nombre qu'il était impossible de les parcourir toutes. Quand Yuan Guanghan fut exécuté pour avoir commis une faute, ce

⁷⁶⁸ Diény, *Aux origines de la poésie classique en Chine*, p. 94-95 ; Pirazzoli-t'Serstevens et Bujard, *Les dynasties Qin et Han*, p. 90-91.

⁷⁶⁹ Twitchett and Fairbank, *The Cambridge History of China* : Volume 1, p. 501 ; Bielenstein, *The Bureaucracy of Han Times*, p. 83.

parc fut confisqué par l'État, et les animaux et plantes furent transférés dans le parc impérial (Shanglin) »⁷⁷⁰.

La présente thèse n'a pas pour objet d'étudier la question de l'influence du parc Shanglin sur la culture des parcs et des jardins à partir des Han postérieurs. Il convient toutefois de noter que la construction de parcs impériaux — dont le plus important est celui de la Forêt suprême — a influencé les premiers parcs privés (tels que celui de Yuan Guanghan décrit ci-dessus). Ces derniers, agencés comme une représentation miniature du milieu naturel pendant la dynastie des Han, préfigurent le développement de la culture des jardins chinois et ses expressions artistiques. Il y a là sujet à des recherches approfondies. La fin de cette période où les parcs étaient le reflet du faste et de la puissance de la cour a-t-elle eu pour effet de stimuler l'édification de parcs et de jardins privés à la période des Han postérieurs et des Six Dynasties (220-581) ? À compter des IV^e — V^e siècles, les domaines religieux bouddhiques et taoïstes ont-ils été installés dans les anciens parcs et sites culturels des Han antérieurs ?

Les parcs, les interdits et l'économie culturelle

À l'époque des dynasties des Qin et des Han antérieurs, certaines productions agricoles ou artisanales s'insèrent dans l'économie culturelle sous forme de biens sacrificiels (céréales, rouleaux de soie, poteries, vaisselle, jade, bois ou encore victimes animales). Ainsi des biens sacrificiels tels que les céréales et les victimes animales peuvent provenir des terres publiques (*gongtian* 公田) ou des parcs (*yuan* et *you*), tous deux gérés par le pouvoir étatique. Les rites sacrificiels servent à codifier et à maintenir les hiérarchies sociales. La question de l'économie liée à ces pratiques est d'ailleurs fondamentale dans le contenu des calendriers cosmo-liturgiques (évoqués au chapitre 1 et 2), dont les interdictions d'endommager la faune et la flore font partie. Les ordonnances et interdits retranscrits dans les calendriers cosmo-liturgiques ont un lien indéniable avec l'économie sacrificielle, Roel Sterckx suggère que cette économie participe à la promulgation de réglementations sociales ainsi qu'aux échanges de ressources matérielles considérées comme des biens culturels (ex : combustible ou objet

⁷⁷⁰ Notes sur la capitale de l' Ouest, copule n° 72, p. 70-71.

en bois, animaux sacrificiels...)⁷⁷¹. Il souligne l'existence d'un système administratif complexe spécifiquement consacré aux cultes et aux sacrifices, sans toutefois observer une distinction nette entre tâches rituelles et autres activités (agricole, d'élevage, de bûcheronnage, etc.)⁷⁷².

La *Loi des parcs interdits* (traduite partiellement plus haut) démontre que les ressources des parcs peuvent être accessibles au peuple en période de rituel. On y lit que l'annulation temporaire des interdits (*wujin* 勿禁) au moment du sacrifice *lü*⁷⁷³ permet au peuple d'accéder aux ressources du parc. Le contexte de cet article entremêle les deux sens du caractère *jin* : l'action interdite et le lieu interdit. Bien que ne soit pas ici abordé la question de l'influence de l'économie sacrificielle sur l'application des interdits ou sur les zones interdites, le sujet d'un grand d'intérêt, notamment au regard de l'évolution des discours depuis les Royaumes Combattants : à l'image du *Guanzi* qui propose, dans un souci de développement et de taxation des activités économiques, de clôturer les montagnes sacrées et d'établir des sacrifices dans les montagnes tout en restreignant l'accès aux gens ordinaires⁷⁷⁴.

⁷⁷¹ Sterckx, *Food, Sacrifice, and Sagehood in Early China*, p. 123-124.

⁷⁷² Sterckx, *Food, Sacrifice, and Sagehood in Early China*, p. 137. Sterckx, «The economics of religion in Warring States and early imperial China », p. 861 ; p. 867-871.

⁷⁷³ Liu Xinfang, *Yunmeng Longgang Qin jian*, p. 30.

⁷⁷⁴ Sterckx, *Food, Sacrifice, and Sagehood in Early China*, p. 149.

Conclusion de la première partie : l'articulation des discours cosmologiques et économiques

L'inventaire des interdictions d'endommager ou de détruire la faune et la flore pendant une large période allant du IV^e siècle avant notre ère au II^e siècle de notre ère, nous permet d'avoir connaissance du cadre général de ces interdictions dans lequel se reflètent à l'origine deux éléments. D'un côté, il y a l'élaboration d'un calendrier avec une répartition des tâches saisonnières, et de l'autre, les interdits cultuels en rapport avec certains arbres ou bosquets symbolisant une divinité spécifique (les dieux du Sol) ou effectifs pendant un rituel (rituel de la pluie). Quant au premier élément, celui des discours calendaires relatifs à l'établissement d'un calendrier des activités humaines selon un rythme quotidien, mensuel ou saisonnier, il s'articule autour de deux problématiques juxtaposées :

- La problématique économique (circuit de production - taxation – usage).
- Les problématiques politiques et religieuses au sein de l'harmonie cosmique entre les hommes, leurs gouvernants et le divin.

Les divers formats de réglementation calendaire révèlent via leur redondance discursive (l'interdit est majoritairement retranscrit de la même manière) une récupération des discours antérieurs tout en montrant des considérations économiques, sociales, politiques et religieuses propres au contexte de l'époque de leur rédaction (Royaumes Combattants, Han antérieurs, dynastie Xin et Han postérieurs). Nous voyons aussi deux manières d'interpréter les périodes saisonnières, celle durant laquelle il est interdit de porter atteinte à la faune et la flore (printemps et été) et celle durant laquelle il est possible de les endommager (automne et hiver). La première interprétation de cette proscription est d'ordre cosmologique : à partir d'observations calendaires, les végétaux et les animaux se développent en même temps que les forces *yang* (croissance), puis périssent conjointement avec l'essor des forces *yin* (destruction) ; ou selon le système des Cinq Agents, l'interdiction d'abattre du bois arrive uniquement au printemps quand l'agent bois est dominant. La seconde explication est d'ordre empirique : le travail saisonnier est dicté par le rythme des saisons qui a un impact sur

la qualité de la coupe du bois (ex : il faut couper du bois d'œuvre quand les insectes xylophages sont inactifs avec l'arrivée du froid).

L'ensemble de cet inventaire des diverses déclinaisons des interdictions va nous permettre d'approfondir notre compréhension des premiers préceptes taoïstes, notamment en s'intéressant aux *Cent-quatre-vingt préceptes du Seigneur Lao* (*Laojun yibai bashi jie* 太上老君一百八十戒), texte du V^e siècle de notre ère. Certains de ses préceptes semblent contenir une référence aux interdits calendaires antérieurs :

- 第十八戒者，不得妄伐樹木。⁷⁷⁵

18^e précepte : Il ne faut pas abattre les arbres de manière inappropriée.

Ce 18^e précepte, un parmi les cent-quatre-vingt du texte révélé par Laozi, utilise une formulation quasi identique aux interdits calendaires. La différence se situe dans l'absence d'une période d'interdiction. À la place, un adverbe de manière précède le verbe : *wang* 妄. Le terme *Bude wang* 不得妄 va être ainsi fréquemment utilisé dans les préceptes taoïstes, il signifie « il ne faut pas de manière inappropriée ». Cet adverbe inséré dans l'interdit ci-dessus instille une part de mystère à l'interdiction. À quoi « de manière inappropriée » se rapporte-t-il ? Celui-ci pourrait renvoyer à l'une ou à plusieurs des significations mentionnées dans les sources antérieures. À l'inverse, il peut apporter une nouvelle compréhension de l'interdiction faite d'abattre les arbres.

Grâce à l'inventaire établi dans la première partie de la présente thèse, l'influence des textes plus anciens sur les préceptes taoïstes de la fin des Han aux Six Dynasties va pouvoir être abordée au sein d'une seconde partie.

⁷⁷⁵ *Laojun yibai bashi jie* 老君一百八十戒, *Zhengtong Daozang* 正統道藏, collection Sanjiaben 三全本, Shanghai, Shanghai shudian chubanshe, 1988, DZ 562, 5a.

Deuxième Partie

Les premiers préceptes taoïstes

Chapitre 4

Des révélations de la Grande Paix aux *180 Préceptes*

Après avoir inventorié dans une première partie les différents discours sur les interdits de destruction de la faune et la flore, cette seconde partie s'intéresse aux interdictions taoïstes similaires à partir d'un texte en particulier : les *180 préceptes du Seigneur Lao* (*Laojun yibai bashi jie* 老君一百八十戒) ; cette thèse s'y réfère par la suite sous le titre de *180 préceptes*. Avant d'aborder les préceptes relatifs à l'environnement que contient celui-ci, il convient au chapitre 4 de s'intéresser au préalable à l'histoire de ce document révélé, puis au chapitre 5, à la forme et au contenu de ces règles morales datant des IV^e et V^e siècles. L'objectif de ces deux chapitres est de comprendre dans quels contextes historiques et religieux les communautés taoïstes ont pu les évoquer.

Dans ce chapitre, j'évoquerai l'histoire des *180 préceptes* uniquement sous l'angle analytique d'une recherche sur son origine, car cette liste de préceptes est présentée dans trois de ses quatre sources (voir la présentation du corpus au début du chapitre 5) comme résultant de la révélation du *Canon de la Grande Paix*. Après une brève présentation des mouvements religieux sous les Han postérieurs (4.1), nous explorerons ensuite l'évolution des légendes autour des révélations dites de la Grande Paix, en séparant les sources hors du *Canon taoïste* (4.2) de celles dans celui-ci (4.3). Il ne s'agit pas d'une analyse substantielle du *Canon de la Grande Paix* édité dans le *Canon taoïste*, mais d'un questionnement — à l'aide notamment de la traduction des préfaces et postfaces des *180 préceptes du Seigneur Lao* en annexe 2 — au sujet de l'histoire des révélations, notamment sur l'imbroglie concernant le nom de son récipiendaire principal, nommé Yu Ji ou Gan Ji (4.4).

4.1 : Les premiers préceptes taoïstes, une continuation des discours messianiques des Han ?

L'essor des textes révélés dits de *la Grande Paix* a pour genèse le contexte de la fin des Han antérieurs, période où certains discours calendaires, cosmologiques et catastrophiques ayant été évoqués au second chapitre évoluent en croyance messianique. En premier lieu Xia Heliang s'appuie sur le [*Texte révélé*] de *la grande paix garant de la souveraineté dynastique selon le calendrier des officiels célestes (Tianguan li Baoyuan Taiping jing 天官歷包元太平經)*⁷⁷⁶ pour proposer à l'empereur Aidi en 5 avant notre ère de rétablir l'ordre cosmique et de conjurer les catastrophes naturelles en instaurant un nouveau nom d'ère, celui de la « Voie du saint Liu, empereur de la Grande Paix » (Chen shengliu Taiping Huangdi 陳聖劉太平皇帝).

Deux années plus tard, le mouvement populaire des adorateurs de Xiwangmu témoigne d'un rapprochement entre les discours messianiques sur les phénomènes catastrophiques et les pratiques ésotériques et exorcistes. Suzanne Cahill suggère d'après les descriptions du *Shanghai jing* (datant des Han postérieurs) dans lesquelles la Reine Mère de l'Ouest est présentée avec une queue de léopard, des dents de tigre, des cheveux ébouriffés et un ornement *sheng* 勝 sur la tête, que ses formes thériantropiques figurent ses fonctions chamaniques et exorcistes⁷⁷⁷. Selon Rémi Mathieu, elle représente une chamane en transe en train de chanter (siffler)⁷⁷⁸ et de danser — de la même manière que ses adeptes sautaient sur les toits des maisons avec des torches et tapaient du tambour⁷⁷⁹. Elle incarne aussi la déesse des désastres naturels et épidémiques, conférant, grâce à ses écrits démonifuges (ses talismans) le pouvoir de résister aux maladies⁷⁸⁰. Le personnage de Xiwangmu est extrêmement important dans la genèse des

⁷⁷⁶ *Hanshu*, juan 75, p. 3192.

⁷⁷⁷ Suzanne Cahill, *Transcendence and Divine Passion: the Queen Mother of the West in Medieval China*, Stanford, Stanford University Press, 1993, p. 16-17 ; Catherine Despeux, *Immortelles de la chine ancienne*, Puiseux, Pardès, 1990, p. 43-45.

⁷⁷⁸ Les sifflements servaient à communiquer avec les esprits ; Cahill, *the Queen Mother of the West*, p. 16 ; Rémi Mathieu, *Étude sur la mythologie et l'ethnologie de la Chine ancienne : Traduction annotée du Shanhai Jing*, Vol. I, Paris, Institut des Hautes Études Chinoises, 1983, p. ?? (pages à vérifier après la fin de la pandémie).

⁷⁷⁹ *Hanshu*, juan 11, p. 342 ; Schipper, *La religion de la Chine*, p. 102-103.

⁷⁸⁰ Despeux, *Immortelles de la chine ancienne*, p. 44.

courants messianiques des Han postérieurs, car elle fait la transition entre les pratiques de l'Antiquité (liées aux chants et aux danses avec des tambours)⁷⁸¹ et l'émergence des premières communautés taoïstes au II^e siècle, principalement avec le mouvement des Turbans Jaunes au Shandong. On retrouve chez les Turbans Jaunes l'association entre l'idée proposée par Xia Heliang d'une ère de Grande Paix et le discours religieux, populaire et messianique relativement proche des adeptes de Xiwangmu. De plus, au regard de l'iconographie de la Reine Mère de l'Ouest datant de la période des Han postérieurs, ses cultes locaux étaient extrêmement présents au Sichuan et au Shandong⁷⁸², deux régions où les Maîtres Célestes et les Turbans Jaunes vont par la suite se développer.

D'après Catherine Despeux, en raison du potentiel révolutionnaire du culte adressé à Xiwangmu, les textes révélés relatifs à celui-ci n'ont pas été conservés par l'orthodoxie taoïste⁷⁸³. De manière plus générale, le caractère messianique des discours religieux des Han postérieurs est progressivement délaissé ou absorbé pendant les Six Dynasties par les doctrines associées à deux nouvelles divinités (cette fois-ci masculines) : Laozi divinisé (ou la divinité Huanglao⁷⁸⁴) et Bouddha⁷⁸⁵ — ceux-ci ont bénéficié d'un culte impérial pendant la seconde moitié du II^e siècle. Pourtant, les agissements des Turbans Jaunes n'en sont pas moins révolutionnaires que ceux, deux siècles plus tôt, des adeptes de la Reine Mère de l'Ouest. Leur chef, Zhang Jue (ou Zhang Jiao) est un guérisseur et exorciste parcourant avec ses deux frères le centre et l'est de la plaine centrale (les régions du Henan et du Shandong). Son mouvement « recueillait des adeptes en masse et l'on y guérissait les foules »⁷⁸⁶. Pendant une dizaine

⁷⁸¹ Voir Marcel Granet, *Danses et légendes de la Chine ancienne*, Paris, Librairie Félix Alcan, 1926 ; Gilles Boileau, *Politique et rituel dans la Chine ancienne*, Paris, Collège de France, Institut des hautes études chinoises, 2013.

⁷⁸² Voir Chang Renxia 常任侠, *Zhongguo meishu quanji· Huihua bian18· Huaxiang shi huaxiang zhuan* 中國美術全集·繪畫編 18·畫像石畫像磚, Shanghai, Shanghai renmin meishu, 1988 ; *Zhongguo meishu fenlei quanji, Zhongguo huaxiang shi quanji : Shandong han huaxiang shi* 中國美術分類全集·中國畫像石全集 : 山東漢畫像石, Jinan, Henan meishu chubanshe - Shandong meishu chubanshe, 2000 ; Gaowen 高文, *Sichuan Handai huaxiang zhuan* 四川漢代畫像磚, Shanghai, Shanghai renmin meishu chubanshe, 1987.

⁷⁸³ Despeux, *Immortelles de la chine ancienne*, p. 46.

⁷⁸⁴ Anna Seidel, *La divination de Lao Tseu dans le taoïsme des Han*, Paris, EFEO, 1992, p. 49.

⁷⁸⁵ Voir Seidel, *La divination de Lao Tseu*, p. 36-38 et 48-49.

⁷⁸⁶ Isabelle Robinet, *Histoire du taoïsme des origines au 14^e siècle*, Paris, Le Cerf, 1991, p. 61. Sur Zhang Jue et les Turbans Jaunes, voir Barbara Hendrischke, *The Scripture on Great Peace: The Taiping jing and the Beginnings of Daoism*, Berkeley, University of California Press, 2007, p. 19-24.

d'années, les adeptes de Zhang Jue ont arpenté la plaine centrale en annonçant l'arrivée prochaine, l'année *jiazi* (la première année du cycle sexagésimal), d'une ère de la Grande Paix. L'année *jiazi* arrive en 184. Cette année-là, l'insurrection des Turbans Jaunes embrase toute la plaine centrale. Ils incendient et pillent les villes sur leur passage. Les insurgés finissent cependant par être écrasés par les armées impériales au début des années 190. Leur révolte sanglante laisse derrière elle un empire en ruine, divisé et à la merci des généraux victorieux.

Le contexte de la révolte des Turbans Jaunes et de leur doctrine d'une Voie de la Grande Paix révèle beaucoup de similitudes avec celle des adeptes de Xiwangmu : d'une crise sociale (liée aux désastres naturels) et politique émerge une révolte populaire à tendance messianique. Si Kristofer Schipper qualifie le mouvement des Turbans Jaunes de millénariste⁷⁸⁷, j'y vois davantage une vaste tradition messianique combinant la prédiction d'un monde meilleur à venir (la Grande Paix) et une révélation divine (de Xiwangmu, de Laozi...), dont le message est à chaque fois délivré par un récipiendaire providentiel (Xia Heliang, Zhang Jue ou encore Zhang Daoling).

À la même période (fin II^e s.) au nord du Sichuan, Zhang Lu profite des désordres à l'autre bout de la Chine pour fonder son État théocratique, dont il devient le dirigeant tout en s'érigeant en chef du culte de la Voie des Maîtres Célestes (Tianshidao 天師道). Son autorité s'appuie sur le message divin délivré par Laozi à son grand-père, Zhang Daoling. Celui-ci aurait⁷⁸⁸ rencontré Laozi en 142 et reçu de celui-ci le pacte de l'Un Orthodoxe (*zhengyi mengwei* 正一盟威) afin de préparer le peuple à l'avènement imminent d'une nouvelle ère⁷⁸⁹. Ainsi naît au Sichuan le mouvement des Maîtres Célestes qui, après sa reddition en 215 devant l'armée du général Cao Cao, est forcé de se disperser aux quatre coins du pays. Les historiens actuels, en s'appuyant essentiellement sur des sources postérieures — et des discours théologiques qui ont évolué depuis l'émigration des Maîtres Célestes (IV^e – V^e s.) ou dans les textes Lingbao (V^e – VI^e s.) — décrivent le processus d'une cosmogénèse taoïste autour de Laozi (le Seigneur Lao) en tant qu'émanation du Dao.

⁷⁸⁷ Schipper, *La religion de la Chine*, p. 107.

⁷⁸⁸ Aucune preuve historique ne permet d'attester que Zhang Daoling ait réellement existé.

⁷⁸⁹ Au sujet du « pacte de pureté » passé entre Laozi et Zhang Daoling et l'histoire du courant décrit par les Maîtres Célestes au V^e siècle, voir Schipper, *La religion de la Chine*, p. 136-141.

Le sage qui s'est uni [au] Tao devient lui-même une divinité. C'est ce qui est arrivé dans la religion taoïste. Laozi 老子 fut identifié au concept fondamental de sa doctrine ; le Tao prit les traits du sage devenu le Seigneur suprême Lao (Taishang Laojun 太上老君).⁷⁹⁰

Toutefois, c'est sous le nom de Laozi et non sous celui de Taishang Laojun que cette divinité se voit consacrer un culte officiel à la fin des Han. Il ne semble pas être fait mention dans les livres officiels des Han d'une divinité nommée Taishang Laojun. Selon Anna Seidel, il s'agissait à l'époque soit du Laozi historique divinisé⁷⁹¹ soit des prémices à « l'existence primordiale de Lao Tseu et sa dimension cosmique et centrale, son adaptation au rythme de l'univers et ses apparitions comme maître des saints empereurs. Ceci, ce sont les caractéristiques du dieu Lao Kiun 老君 telles que nous les voyons déployées dans les textes proprement religieux à partir du III^e siècle. »⁷⁹². Par conséquent, des zones d'ombres demeurent dans les publications scientifiques quant au processus de déification de Laozi au II^e siècle et celui du dieu Laojun au III^e siècle. Que sa déification soit issue du courant Huang-Lao est une hypothèse. Ce courant, mêlant pratiques individuelles, arts ésotériques des *fangshi* et art de gouverner, est en constante évolution pendant les quatre siècles de la dynastie des Han. Tantôt disciple et maître, tantôt compères immortels, Huangdi et Laozi ont fini par incarner une seule divinité, le dieu Huanglao, avant que celui-ci n'évolue en dieu Lao. La personnalité divine de Laozi a pu progressivement prendre l'ascendant sur celle de Huangdi en absorbant ses caractéristiques — notamment celles d'une divinité stellaire résidant dans la Grande Ourse et garante du rythme cosmique⁷⁹³ — jusqu'à ce que le dieu Lao se transforme en une émanation du Dao⁷⁹⁴.

Le courant Huang-lao essaya de faire coïncider la sainteté du Sage taoïste avec celle de l'Empereur. Cette tentative échoua et il arriva que le Tao du souverain prît corps non pas, comme il se devait, dans le Fils du Ciel, mais dans le dieu Lao tseu.

⁷⁹⁰ Marianne Bujard, « Cultes d'état et cultes locaux dans la religion des Han », dans *Religion et société en Chine ancienne et médiévale*, p. 333.

⁷⁹¹ Seidel, *La divination de Lao Tseu*, p. 48.

⁷⁹² Seidel, *La divination de Lao Tseu*, p. 50.

⁷⁹³ Le rythme cosmique, c'est-à-dire la saisonnalité est à l'origine une des principales caractéristiques du Ciel (ou de Taiyi).

⁷⁹⁴ Seidel, *La divination de Lao Tseu*, p. 50-58.

C'est l'époque où se forme la religion taoïste calquée, on le sait, sur la structure bureaucratique de l'empire. En adoptant Lao tseu pour dieu suprême, cette église taoïste, selon notre hypothèse, se comprenait à la fois comme rivale et comme complément du pouvoir impérial.⁷⁹⁵

Après une première identification de la part des Maîtres Célestes de Laojun comme manifestation personnifiée du Dao, les textes Lingbao vont composer une théologie précise des émanations du Dao, du mythe de Laojun et de ses incarnations. Vincent Goossaert dans son article « Modern Daoist Catechisms and Hagiography: an introduction to *Daojiao yuanliu*, “Origins and Development of Daoism” »⁷⁹⁶ s'intéresse à travers différents types de textes (dans des textes taoïstes allant du X^e au XVII^e s.) aux différentes façons de présenter la cosmogénèse taoïste. Il propose une typologie en distinguant le mythe de Laozi de celui de Laojun :

J'appelle le mythe de Laozi (« type *Liexian* ») le récit centré sur la vie du Laozi né sous les Zhou (ou dans certaines versions sous les Shang) qui commence avec sa naissance (81 ans de gestation) et finit avec son départ vers l'ouest après avoir dicté le *Daodejing* ; et le mythe de Laojun (« type panthéon ») celui qui commence avec la cosmogénèse, continue avec diverses incarnations dont celle de Laozi n'est ni la première ni la dernière.⁷⁹⁷

Je reviendrai au cours de ce chapitre sur l'émergence d'une cosmogénèse taoïste sous les Six Dynasties à travers l'analyse des légendes de la révélation de la Grande Paix, dont fait partie la préface des *180 préceptes*. Je souligne ici qu'en parallèle des premiers écrits sur la cosmogénèse taoïste (V^e s.), certains textes des Maîtres Célestes et du Lingbao intègrèrent le mythe de Laozi à la révélation du *Canon de la Grande Paix* (et vice-versa selon les sources). Le contexte est celui du développement des doctrines taoïstes au sein d'un territoire (la région du Jiangnan) où sont absorbés certains éléments des croyances religieuses locales. Les cultes adressés à des *fangshi* et, surtout, les révélations dites de la Grande Paix intègrent à cette période l'hagiographie de Laojun.

⁷⁹⁵ Seidel, *La divination de Lao Tseu*, p. 58.

⁷⁹⁶ Vincent Goossaert dans son article « Modern Daoist Catechisms and Hagiography: an introduction to *Daojiao yuanliu*, “Origins and Development of Daoism” », (article en cours d'évaluation).

⁷⁹⁷ Il s'agit ici d'une retranscription d'échanges avec Vincent Goossaert dans le cadre de son cours à l'EPHE en mars 2020.

4.2 : Les premières légendes des écrits révélés de la Grande Paix

Avant d'étudier comment le Laozi divinisé est devenu au V^e siècle la divinité à l'origine du *Canon de la Grande Paix*, regardons en premier lieu les sources et les légendes plus anciennes. Il convient tout d'abord de mentionner (une nouvelle fois) la première révélation telle qu'elle est décrite dans le *Hanshu* 漢書 : au début du règne de l'empereur Cheng (vers -30 avant notre ère). Dans une époque alors en proie à de forts troubles et des catastrophes naturelles, un personnage divin du nom de Chijingzi descend sur terre afin de révéler à Gan Zhongke le *Canon de la Grande Paix garant de la souveraineté dynastique selon le calendrier des officiels célestes en douze chapitres*. Originaire du Shandong, Gan Zhongke enseigne ensuite cette révélation à Xia Heliang. Il s'agit d'un cycle de transmission en trois temps : il y a d'abord un personnage surnaturel (Chijingzi) qui révèle à un être hors du commun (Gan Zhongke) une Voie (Dao 道, une méthode divine) consignée dans un écrit divin, puis ensuite c'est au tour du récipiendaire de la révélation de la transmettre à son disciple, un *fangshi* (*daoshu zhi shi* 道術之士) chargé de la diffuser. De ces trois personnages, seul le disciple Xia Heliang a probablement existé. Pour lui, « l'écrit de Zhongke » (*Zhongke shu* 忠可書⁷⁹⁸) a joué un rôle déterminant dans son ascension, certes éphémère, à la cour impériale.

Il s'en suit au cours des Han postérieurs le développement de discours messianiques dont fait partie l'idée de la Grande Paix, que l'on retrouve chez les Turbans Jaunes, jusqu'à ce qu'un autre récipiendaire de cette révélation apparaisse au III^e siècle. Il s'agit d'un *fangshi* du nom de Yu Ji 于吉, décédé aux alentours de 200 de notre ère. Trois versions dans des sources du début du IV^e siècle narrent la mise à mort de Yu Ji dans des circonstances assez similaires à la triste fin que connut Xia Heliang (comme plus généralement des *fangshi* s'approchant d'un peu trop près du pouvoir impérial). Ces trois versions sont présentes dans le *Sanguo zhi* 三國志 (la *Monographie des Trois Royaumes*), chronique historique allant de la fin du II^e siècle à la seconde moitié du III^e siècle. Cet ouvrage écrit par Chen Shou 陳壽 (233-297) relate les derniers instants du seigneur de guerre Sun Ce 孫策 (175-200), frère aîné du roi de Wu, Sun Quan 孫權

⁷⁹⁸ *Hanshu*, juan 75, p. 37.

(182-252). Plus tard, cet ouvrage a été complété par Pei Songzhi 裴松之 (372-451) qui y a intégré ses propres commentaires dans le paragraphe relatant les derniers instants d'un Sun Ce gravement blessé⁷⁹⁹. Il y a inséré les récits de trois sources différentes mettant en lien le décès de Sun Ce⁸⁰⁰ avec l'ordre émis par celui-ci quelques jours plus tôt de condamner à mort le *fangshi* Yu Ji⁸⁰¹. Ces trois récits racontent (le dernier y faisant simplement allusion) comment Yu Ji après son exécution par l'impitoyable Sun Ce, revient se venger à l'aide de ses pouvoirs surnaturels.

La première version de ce récit se trouve dans le *Soushen ji* 搜神記 (*le Recueil d'anecdotes à la recherche des esprits*)⁸⁰². L'œuvre est de Gan Bao 干寶 (?-336), lettré de la dynastie des Jin de l'Est (317-420) originaire du Henan⁸⁰³. Cet érudit était passionné de sciences ésotériques taoïstes, de divination, de contes surnaturels et d'histoires d'immortels⁸⁰⁴. Parmi les centaines d'anecdotes du *Soushen ji*, l'une raconte comment le général Sun Ce, jaloux de la notoriété de Yu Ji auprès de ses troupes, le fait exécuter malgré les prouesses magiques de ce dernier. Peu de temps après, Yu Ji revient se venger en tourmentant l'impitoyable Sun Ce, le poussant jusqu'au suicide.⁸⁰⁵

⁷⁹⁹ Voir la critique des sources historiques utilisées dans la biographie de Sun Ce dans Rafe De Crespigny, *Generals of the South : the foundation and early history of the Three Kingdoms state of Wu*, Camberra, Australian National University, Faculty of Asian Studies, 1990, p. 415-444.

⁸⁰⁰ Il mourut à l'âge de vingt-cinq ans.

⁸⁰¹ Voir la biographie de Sun Ce dans le *Sanguo zhi* 三國志, Pékin, Zhonghua shuju, 1959 (1964), Livre de Wu, *juan* 1, p. 1101-1113 ; Rafe De Crespigny, *Generals of the South*, p. 183-190.

⁸⁰² Le passage ci-dessous est retranscrit de la même manière dans le *Sanguo zhi* et le *Soushen ji*.

⁸⁰³ Chen Mingyuan 陈明远 et Wang Zonghu 汪宗虎, *Zhongguo xingshi cidian* 中国姓氏辞典, Pékin, Beijing chubanshe, 1994, p. 116.

⁸⁰⁴ Rafe De Crespigny, *Generals of the South*, p. 442 ; Robert Ford Campany, « Two religious thinkers of the early Eastern Jin: Gan Bao 干寶 and Ge Hong 葛洪 in Multiple Contexts », *Asia Major*, 2005, p. 189-202 ; Voir la biographie de Gan Bao dans le *Livre des Jin : Jinshu* 晉書, Fang Xuanling 房玄齡 (dir.), Pékin, Zhonghua shuju, 1974, *juan* 37, p. 2149-2151.

⁸⁰⁵ Traduction de l'ouvrage en anglais : Joel Kenneth Dewoskin, James Irving Crump, *In search of the supernatural : the written record*, Stanford, Stanford University press, 1996, p. 10-11 ; traduction en français : Gan Bao, *À la recherche des esprits. Récits tirés du « Sou Shen Ji »*, Paris, Gallimard, coll. « Connaissance de l'Orient », 1992.

孫策欲渡江襲許，與于吉俱行。時大旱，所在熯厲。策催諸將士，使速引船。或身自早出督切。見將吏多在吉所。策因此激怒，言：「我爲不如吉耶，而先趨附之。」便使收吉。至，呵問之曰：「天旱不雨，道路艱澀，不時得過，故自早出。而卿不同憂感，安坐船中，作鬼物態，敗吾部伍。今當相除。」令人縛置地上，暴之，使請雨。若能感天，日中雨者，當原赦；不爾，行誅。俄而雲氣上蒸，膚寸而合。比至日中，大雨總至，溪澗盈溢。將士喜悅，以爲吉必見原，並往慶慰。策遂殺之。將士哀惜，藏其尸。天夜，忽更興雲覆之。明旦往視，不知所在。策既殺吉，每獨坐，彷彿見吉在左右。意深惡之，頗有失常。後治瘡方差，而引鏡自照，見吉在鏡中，顧而弗見。如是再三。撲鏡大叫，瘡皆崩裂，須臾而死。⁸⁰⁶

Sun Ce voulait traverser le fleuve Bleu pour attaquer [la ville de] Xu⁸⁰⁷ par surprise. Il faisait route avec Yu Ji. Il régnait alors une grande sécheresse ; la région était brûlée, dévastée. Sun pressait officiers et soldats de hâter le mouvement des bateaux. Sorti en personne dès l'aube pour tout superviser, il s'aperçut que nombre d'officiers entouraient Ji, ce qui eut le don de l'exaspérer.

« Est-ce que je ne vaudrais pas Ji pour qu'on aille le saluer en premier ? », lança-t-il. Il le fit arrêter et comparaître, et lui reprocha, l'air mauvais : « Ciel torride, pas une goutte de pluie, route atroce, traversée au pire moment... Je sors à la première heure et vous, sans prendre aucune part à mes tracasseries, vous restez tranquillement dans votre bateau, à faire des grimaces de diable au risque d'abattre nos soldats ! Eh bien, je vais me débarrasser de vous ! »

Il le fit lier et exposer en plein soleil pour demander la pluie. S'il apitoyait le Ciel et faisait pleuvoir à midi, il serait pardonné. Sinon, il mourait. L'instant d'après, des vapeurs s'élevèrent, des nuages s'assemblèrent, couvrant entièrement le ciel et, lorsqu'il fut midi, une grosse pluie arriva, ininterrompue, faisant déborder rivières et ruisseaux. Les officiers et les soldats, pleins de joie, pensaient que Ji allait être pardonné et se pressaient pour le féliciter. [Sun] Ce le fit néanmoins exécuter. Les troupes, en deuil, enlevèrent le corps. Durant la nuit, un nuage apparut encore et le recouvrit. Au matin, ceux qui vinrent le voir ne le trouvèrent plus.

Depuis ce meurtre, chaque fois que Ce était seul, il lui semblait voir Ji à son côté. Il le maudissait et perdait quelque peu l'esprit. Il avait une blessure qu'on soignait et qui se cicatrisait. Or, se regardant dans un miroir, il y aperçut l'image de Ji. Il tourna la tête, mais ne vit personne, ainsi à trois reprises. Il se jeta sur le miroir en hurlant ; sa blessure se rouvrit, en quelques instants il mourut. (Trad. Lionel Epstein)⁸⁰⁸

⁸⁰⁶ *Soushen ji* 搜神記, Gan Bao 干寶, Pékin, Zhonghua shuju, 1979, p. 10-11 ; *Sanguo zhi*, p. 1110-1112.

⁸⁰⁷ Située au Henan, la ville de Xu 許 est pendant les années 196-200 transformée par Cao Cao en colonie militaire et agricole ; voir Rafe De Crespigny, *A biographical dictionary of Later Han to the Three Kingdoms (23-220 AD)*, Leiden, Boston, Brill, 2007, p. 36.

⁸⁰⁸ Gan Bao, *À la recherche des esprits*, p. 41 ; Voir également Rafe De Crespigny, *Generals of the South*, p. 190.

La seconde version se réfère au *Jiangbiao zhuan* 江表傳 écrit sous les Jin de l'Ouest (265-316) par Yu Pu 虞溥 (natif du sud-est du Shandong). Dans ce récit, Yu Ji est considéré comme un taoïste (*daoshi* 道士) originaire de Langye au Shandong⁸⁰⁹.

江表傳曰：時有道士琅邪于吉，先寓居東方，往來吳會，立精舍，燒香讀道書，制作符水以治病，吳會人多事之。策嘗於郡城門樓上，集會諸將賓客，吉乃盛服杖小函，漆畫之，名為仙人鑊，趨度門下。諸將賓客三分之二下樓迎拜之，掌賓者禁呵不能止。策即令收之。諸事之者，悉使婦女入見策母，請救之。母謂策曰：「于先生亦助軍作福，醫護將士，不可殺之。」策曰：「此子妖妄，能幻惑衆心，遠使諸將不復相顧君臣之禮，盡委策下樓拜之，不可不除也。」[...]即催斬之，縣首於市。諸事之者，尚不謂之死而云尸解焉，復祭祀求福。⁸¹⁰

Le *Jiangbiao zhuan* dit : le taoïste Yu Ji, originaire de Langye, s'étant installé dans l'est, il allait et venait à la capitale du royaume de Wu, où il érigea des résidences religieuses (*jing she* 精舍), brûlait de l'encens, lisait des écrits taoïstes et fabriquait de l'eau talismanique (*fu shui* 符水) pour soigner les maladies. De nombreuses personnes de la capitale sont devenues ses adeptes. À une occasion, Sun Ce avait rassemblé ses généraux et d'autres invités au-dessus d'une porte de la ville quand [Yu] Ji, vêtu de magnifiques vêtements et tenant une canne peinte avec du vernis et nommée la pelle de l'immortel (*xian ren hua* 仙人鑊), se dirigeait vers la porte. Les deux tiers des généraux et des invités descendirent pour lui adresser leurs respects. En vain, ceux en charge des invités leur interdirent [d'y aller]. [Sun] Ce le fit alors arrêter. Les partisans de [Yu Ji] alertèrent leur femme et les envoyèrent voir la mère de [Sun] Ce avec l'intention de solliciter son secours. Celle-ci intervint auprès de [Sun] Ce : « Le gentilhomme Yu aide l'armée, fait apparaître la bonne fortune et soigne les officiers et les soldats, il ne faut pas le tuer ! » [Sun] Ce lui répondit [en ces termes] : « Cet homme maléfique et fourbe est capable d'ensorceler la foule de sorte que les généraux ne prêtant plus attention à l'étiquette envers le souverain et les ministres sont descendus lui adresser leurs respects. Cet homme ne peut pas rester en vie ! » [...] Il le fit décapité sur-le-champ et accrocha sa tête [sur la place] du marché. Prétendant qu'il n'était pas mort et qu'il

⁸⁰⁹ *Sanguo zhi*, p. 1110 ; Voir traduction en anglais : Rafe De Crespigny, *Generals of the South*, p. 192-193.

⁸¹⁰ *Sanguo zhi*, p. 1110.

s'était en réalité libéré de son cadavre (*shijie* 尸解), ses partisans ont continué à lui adresser des sacrifices et à prier pour sa bénédiction.⁸¹¹

La troisième version est tirée du *Zhilin* 志林 (*La forêt des annales*), ouvrage probablement rédigé par Yu Xi 虞喜 (281-356), un natif du Zhejiang⁸¹². Ce récit est la source la plus ancienne mettant en lien Yu Ji et un texte révélé de la Grande Paix. Or à l'instar de Gan Zhongke et Xia Heliang, Yu Ji obtient la révélation, mais c'est son disciple Gong Chong 宮崇 qui la présente à l'empereur.

志林曰：初順帝時，琅邪宮崇詣闕上師于吉所得神書於曲陽泉水上，白素朱界，號太平青領道，凡百餘卷。順帝至建安中，五六十歲，于吉是時近已百年 [...]。⁸¹³

Le *Zhilin* dit : au début du règne de l'empereur Shun (r. 126 - 144), Gong Chong 宮崇 de Langye se présenta devant l'empereur pour lui soumettre avec révérence l'écrit saint (*shenshu* 神書) que son maître Yu Ji avait découvert dans la source de Quyang 曲陽. [Le support de] l'écrit est en pièces de soie blanche et [il contient] des réglures rouges⁸¹⁴ ; son titre est la *Voie de la Grande Paix aux instructions bleu-vert* (*Taiping qingling dao* 太平青領道) en une centaine de rouleaux. Du règne de l'empereur Shun au milieu de l'ère Jian'an 建安 (196-220), il se passa cinquante à soixante ans, Yu Ji était à ce moment-là âgé d'une centaine d'années [...].⁸¹⁵

⁸¹¹ Ma traduction a été inspirée par celle en langue anglaise de Li Gang dans John Lagerwey and Lu Pengzhi (dir.), *Early Chinese Religion, Part Two: The Period of Division (220–589 AD), Volume one*, Leiden, Boston, Brill, 2010, p. 208.

⁸¹² *Sanguo zhi*, p. 1110.

⁸¹³ *Sanguo zhi*, p. 1110.

⁸¹⁴ Voir Olivier Venture, « Les pièces de soie », dans *La fabrique du lisible*, p. 348. Le *Hou Han shu* précisera ultérieurement que cet ouvrage est « en étoffe de soie d'un blanc éclatant, bordée de rouge vermillon, à en-tête vert et aux titres rouge vermillon (*jie piao bai su zhu jie qing shou zhu mu* 皆縹白素朱介青首朱目 ; trad. Grégoire Espeset) ; Grégoire Espeset, « Cosmologie et tri fonctionnalité dans l'idéologie du *Livre de la Grande paix* (*Taiping jing*) », Thèse soutenue à l'université Paris 7, 2002, p. 25.

⁸¹⁵ Je reprends ici la traduction de Grégoire Espeset dans « Cosmologie et tri fonctionnalité dans l'idéologie du *Livre de la Grande paix* (*Taiping jing*) », p. 25, avec quelques modifications.

Pei Songzhi distingue dans ses commentaires une nette différence entre la version du *Soushen ji* et celle du *Jiangbiao zhuan*⁸¹⁶. Plus récemment, Rafe De Crespigny a souligné la présence d'anachronismes au sein des propos attribués à Sun Ce dans le *Jiangbiao zhuan*, rendant ainsi sujette à caution l'exactitude des faits historiques évoqués⁸¹⁷. Hormis le fait qu'il a été un maître de techniques ésotériques, la description de Yu Ji varie selon les trois versions. Dans celle de Gan Bao, Yu Ji est décrit comme un maître en techniques ésotériques sans citer ses origines. Le *Jiangbiao zhuan* le désigne comme un taoïste (*daoshi* 道士) natif de Langye, tandis que le *Zhilin* fait référence aux versions précédentes (évoquant implicitement les décès de Yu Ji et Sun Ce), mais sans entrer dans les détails. La version du *Zhilin* préfère raconter un événement antérieur, au temps de l'empereur Shun (r. 126 -144) où, à l'inverse du *Jiangbiao zhuan*, c'est Gong Chong, le disciple de Yu Ji, qui est originaire de Langye. Gong Chong aurait reçu de la main de son maître un « écrit divin » (*shenshu* 神書) titré *la Voie de la Grande Paix aux instructions bleu-vert* (*Taiping qingling dao* 太平青領道) contenant un peu plus de cent rouleaux. Plus de cinquante ans avant la rencontre de Yu Ji avec Sun Ce, cet épisode évoque donc un maître (Yu Ji) et un disciple (Gong Chong) de manière identique au premier texte révélé de la Grande Paix dans le *Hanshu*, où Gan Zhongke est le maître et Xia Heliang le disciple. La version du *Zhilin* a probablement pour dessein d'affilier Yu Ji — qui semble au regard de l'ensemble des versions avoir fait l'objet d'un culte au cours du III^e siècle — à Gong Chong et à la révélation de la Grande Paix.

À la même époque, Ge Hong 葛洪 (283-343), qui eut des liens d'amitié avec Gan Bao, émet un avis plutôt critique quant à l'honorabilité de Yu Ji⁸¹⁸ et l'associe à deux autres personnages : Rong Chong 容嵩 et Gui Bo 桂帛⁸¹⁹. Selon Robert Ford Campany, Rong Chong

⁸¹⁶ *Sanguo zhi*, p. 1110.

⁸¹⁷ Rafe De Crespigny, *Generals of the South*, p. 195.

⁸¹⁸ Ge Hong, *Baopuzi neipian jiaoshi* 抱樸子內篇校釋, édition de Wang Ming 王明, Pékin, Zhonghua shuju, 1996 (réédition), *juan* 14, p. 255. Ce passage du *Baopuzi* n'est pas le même selon les éditions, dans le *Zhengtong Daozang*, Yu Ji et ses deux acolytes « enseignent à l'aide de paroles séduisantes sans posséder de vertu » (*duo jiao cheng zhi yan bu ken shan* 多教誠之言不肯善), tandis que dans le *Sibu congkan* 四部叢刊 (identique à l'édition du *Baopuzi* de Wang Ming de 1985, réédité en 1996) Gan Ji et ses deux acolytes « enseignent des préceptes sans posséder de vertu » (*duo jiao jie zhi yan bu ken shan* 多教誠之言不肯善).

⁸¹⁹ Gui Bo devient le Seigneur Gui dans des textes taoïstes plus tardifs. Voir Robert Ford Campany, *To live as long as heaven and earth: a translation and study of Ge Hong's traditions of divine transcendants*, Berkeley, University of California Press, 2002, p. 304-305 et 493.

ne serait autre que Gong Chong⁸²⁰. Si la mention chez Ge Hong de l'existence des personnages de Yu Ji et de Gong Chong se rapproche de la version du *Zhilin*, il ne fait, a contrario, aucun rapprochement entre Yu Ji et le *Canon de la Grande Paix*. De plus, ses références bibliographiques en fin d'ouvrage citent deux livres distincts : un *Canon de la Grande Paix* en cinquante rouleaux et un *Canon Jiayi* (*Jiayi jing* 甲乙經) en cent-soixante-dix rouleaux⁸²¹. Un siècle plus tard, la version du *Livre des Han postérieurs*, le *Hou Han shu* 後漢書 compilé par Fan Ye 范曄 (398-445) reprend uniquement la version du *Zhilin* au temps de l'empereur Shundi en faisant disparaître toutes références à la confrontation mortelle entre Yu Ji et Sun Ce. Le récipiendaire est selon les éditions du *Hou Han shu* Yu Ji ou Gan Ji 干吉⁸²², son disciple est encore Gong Chong de Langye. Cependant, cette fois-ci « l'écrit divin »⁸²³ contient cent-soixante-dix rouleaux. Il s'intitule *Écrit des instructions claires de la Grande Paix* (*Taiping qingling shu* 太平清領書), et non plus *Voie de la Grande Paix aux instructions bleuvert* (*Taiping qingling dao* 太平青領道) constituée d'une centaine de rouleaux. D'après le *Hou Han shu*, le contenu de l'*Écrit des instructions claires de la Grande Paix* exprimait la pensée des Cinq Agents, des principes du *yin* et du *yang* et développait des considérations propres au chamanisme (*wuxi* 巫覡)⁸²⁴. Le *Hou Han shu* rajoute que le chef de la rébellion des Turbans Jaunes, Zhang Jue a eu l'ouvrage en sa possession. De cette manière, l'*Histoire dynastique des Han postérieurs* (le *Hou Han shu*) énonce officiellement au V^e siècle l'existence d'une filiation entre la révélation de la Grande Paix et la rébellion à caractère messianique des Turbans Jaunes.

⁸²⁰ Campany, *To live as long as heaven and earth*, p. 85.

⁸²¹ Ge Hong, *Baopuzi neipian xiaoshi*, *juan* 19, p. 333.

⁸²² L'imbricatio actuelle entre les deux patronymes Gan et Yu dans le *Hou Han shu* est lié à l'édition consultée. Chen Guofu et Anna Seidel mentionnent le nom Yu (elle utilise l'édition du Guoxue qiben congshu de 1959), tandis que Rafe De Crespigny et Grégoire Espeset (ce dernier utilise l'édition du Zhonghua shuju de 1965) considèrent que « le patronyme du récipiendaire de la révélation [du *Taiping Jing* dans le *Hou Han shu*] est Gan » et non Yu. Espeset Grégoire, « Le Livre de la Grande Paix et son corpus: Histoire et structure littéraires, idéologie », *Annuaire EPHE, Sciences religieuses*, t. 117, 2008-2009, p. 43 (pour la citation ci-dessus) ; Chen Guofu 陳國符, *Daozang yuanliu kao* 道藏源流考, Pekin, Zhonghua shuju, 1963, p. 79 ; Seidel, *La divination de Lao Tseu*, p. 112-113.

⁸²³ Selon le *Hou Han shu*, cet *écrit divin* n'est pas conforme aux attentes des souverains (*shenshu bu he mingde* 神書不合明德). *Hou Han shu* 後漢書, Fan Ye 范曄, Pékin, Zhonghua shuju, 1965, tome 4, *juan* 30, p. 1080.

⁸²⁴ *Hou Han shu*, tome 4, *juan* 30, p. 1084.

Qui était Yu Ji ?

Parmi les multiples légendes concernant Yu Ji, seuls le *Soushen ji* et le *Jiangbiao zhuan* dépeignent les derniers moments de sa vie pendant son séjour au nord-ouest du Zhejiang. Il y est reconnu comme un maître en sciences ésotériques avec des pouvoirs de guérisseur et pouvant contrôler les phénomènes météorologiques. Était-il un chaman ? D'après Lin Fu-shih 林富士, les *fangshi* sont présent à cette époque dans cette région du Jiangnan. En s'intéressant au culte de Jiang Ziwen 蔣子文, Lin Fu-shih montre que les souverains de Wu ont favorisé ces cultes locaux. Notamment Sun Quan, petit frère de Sun Ce et fondateur du royaume de Wu aurait favorisé le culte de Jiang Ziwen⁸²⁵. On retrouve ainsi dans l'histoire de ce culte au III^e siècle une croyance au « fantôme vengeur » qui évoque une certaine analogie avec la vengeance de Yu Ji également notée dans le *Soushen ji* (selon le *Soushen ji* de Gan Bao, Jiang Ziwen était un fonctionnaire des Han postérieurs tué par des bandits⁸²⁶) :

According to contemporary concepts, Jiang Ziwen was, by virtue of his untimely death, a "vengeful ghost" (*ligui* 厲鬼). Setting up a temple and giving him titles were designed to appease his desire for vengeance and prevent the attendant catastrophes. The fact Sun Quan acceded to popular demand in honoring Jiang Ziwen may be related to the fact Jiang Ziwen revealed he would "greatly aid the House of Sun."⁸²⁷

Pourquoi le *Soushen ji* est la seule version à présenter Yu Ji comme un *fangshi* quand dans les autres sources (le *Jiangbiao zhuan*, le *Zhilin* et le *Hou Han shu*), il est qualifié de taoïste et son histoire de fantôme vengeur n'est pas mentionnée ? Toujours en rapport avec le culte de Jiang Ziwen, Fu-shih Lin nous donne un élément de réponse :

Jiang Ziwen was essentially a "malignant ghost 厲鬼" and cults to malignant ghosts had become one of the most prominent features of shamanism in medieval China. Similarly, this kind of cult was denounced by Taoists and Buddhist monks.⁸²⁸

⁸²⁵ Fu-shih Lin, « Shamans and politics », dans *Early Chinese Religion, Part Two*, p. 275-318.

⁸²⁶ « The only source on the life of Jiang Ziwen and the establishment of his cult is Gan Bao's *Soushenji* »; Lin Fu-shih, « The cult of Jiang Ziwen in medieval China », *Cahiers d'Extrême-Asie*, vol. 10, 1998, p. 359-360.

⁸²⁷ Fu-shih Lin, « Shamans and politics », p. 280-281 ; Lin Fu-shih, « The cult of Jiang Ziwen in medieval China p. 357-375 ; Fu-shih Lin, « Chinese shamans and shamanism in the Chiang-nan area during the Six Dynasties period (3rd-6th century A.D.) », Thèse de doctorat à Princeton University, 1994.

⁸²⁸ Lin Fu-shih, « The cult of Jiang Ziwen in medieval China », p. 373.

Y a-t-il eu une récupération par les taoïstes du culte de Yu Ji qui, contrairement à Jiang Ziwen, n'était pas fonctionnaire de son vivant, mais *fangshi* ? Son culte a-t-il à l'origine un lien avec le *Taiping jing* ou avec les Turbans Jaunes ? Une possibilité est que Yu Ji ait pu faire partie des Turbans Jaunes avant de fuir le Shandong pour continuer ses activités plus au sud. Quoiqu'il en soit, l'évolution de sa légende fait de lui le récipiendaire de la révélation de la Grande Paix. Ainsi, le *Zhilin* ne reprend les événements de la mort de Yu Ji que dans l'intention d'y ajouter une période antérieure, avant la révolte des Turbans Jaunes (vers 130 de n. è.). Yu Xi associe intentionnellement Yu Ji, Gong Chong et le *Canon de la Grande Paix* sous une forme de révélation identique au récit du *Hanshu* : un *fangshi* présente à l'empereur une révélation divine dite de la Grande Paix qu'il a lui-même reçue de son maître (le récipiendaire). Afin de donner une cohérence entre les dates des deux légendes (révélation et décès), Yu Ji bénéficie d'une longévité exceptionnelle. Cela va dans le sens des conclusions de J. O. Petersen qui suggère que cette association entre Yu Ji (Gan Ji) et le *Canon de la Grande Paix* est une interprétation tardive et d'origine fictive, *idem* concernant l'affiliation entre Yu Ji et Gong Chong⁸²⁹, d'autant plus que Gong Chong apparaît tout seul dans un autre texte du IV^e siècle, le *Shenxian zhuan* 神仙傳, en tant que propriétaire d'un écrit taoïste (*daoshu* 道書) en deux-cents rouleaux⁸³⁰. En définitive, des trois versions rapportées dans la *Monographie des Trois Royaumes*, seule celle du *Zhilin* deviendra officielle, puisque le *Hou Han shu* n'a reproduit que celle-ci.

⁸²⁹ J. Ø. Petersen, «The Early Traditions Relating to the Han Dynasty Transmission of the *Taiping jing*», *Acta Orientalia*, vol. 50, 1989, p. 133-171 ; *Id.*, « The Early Traditions Relating to the Han Dynasty Transmission of the *Taiping jing*», *Acta Orientalia*, vol. 51, 1990, p. 173-216 ; Rafe De Crespigny, *A biographical dictionary of Later Han to the Three Kingdoms (23-220 AD)*, p. 238.

⁸³⁰ *Shenxian zhuan*, *juan* 7, Pékin, Zhonghua shuju, 2016, p. 251-252.

Tableau 7 : Les premières légendes du *Taiping jing* et de Yu Ji

Ouvrages	Date d'édition	Époque de l'histoire	Réципиendaire	disciple	Lieu d'activité	Lieu d'origine	Révélation de la Grande Paix	Nombre de rouleaux
<i>Hanshu</i> 漢書	Fin du I ^{er} siècle	I ^{er} siècle av. n. è.	Gan Zhongke	He Xialiang	/	Shandong	<i>Canon de la Grande Paix garant de la souveraineté dynastique selon le calendrier des officiels célestes (Tianguan li Baoyuan Taiping jing 天官歷包元太平經)</i>	douze rouleaux
<i>Soushen Ji</i> 搜神記	Début IV ^e siècle	200 de n. è.	Yu Ji	/	Nord du Zhejiang	/	/	/
<i>Jiangbiao zhuan</i> 江表傳	Début IV ^e siècle	200 de n. è.	Yu Ji	/	Nord du Zhejiang	Langye (Shandong)	/	/
<i>Zhilin</i> 志林	Début IV ^e siècle	126-144 (révélation); 200 de n. è.	Yu Ji	Gong Chong	/	Langye (pour Gong Chong)	« écrit divin » (<i>shenshu</i> 神書); <i>Voie de la Grande Paix aux instructions bleu-vert (Taiping qingling dao 太平青領道)</i>	plus de cent rouleaux
<i>Baopu zi</i> 抱樸子	IV ^e siècle	/	/	/	/	/	1 : <i>Canon de la Grande Paix</i> 太平經, 50 卷; 2 : <i>Canon Jiayi</i> 甲乙經, 170 卷	1 : cinquante rouleaux; 2 : cent-soixante-dix rouleaux
<i>Hou Han shu</i> 後漢書	Milieu du V ^e siècle	126-144	Yu Ji (Gan Ji)	Gong Chong	/	Langye (pour Gong Chong)	« écrit divin » (<i>shenshu</i> 神書); <i>Écrit des instructions claires de la Grande Paix (Taiping qingling shu 太平清領書)</i>	cent-soixante-dix rouleaux

4.3 : L'origine du *Canon de la Grande Paix* dans le *Canon taoïste*

Parmi les premiers auteurs de la légende de Yu Ji, Gan Bao (*Soushen ji*) a occupé un poste à la préfecture de Wukuai 吳會 au nord-ouest du Zhejiang, et Yu Xi 虞喜 (*Zhilin*) était originaire de cette même région. Le lieu d'origine de Yu Ji, Langye au Shandong, et l'endroit où sa légende commence et se termine, le Jiangnan, ont constitué deux grands foyers historiques du taoïsme, le premier sous les Han et le second sous les Six Dynasties. Très active pendant la dynastie des Han, la région du Shandong a abondé de *fangshi* (dont Gan Zhongke et Yu Ji), de divinités locales (telles que les huit divinités *ba shen* 八神 du royaume de Qi⁸³¹) et de divers courants messianiques et rebelles (les adeptes de Xiwangmu et les Turbans Jaunes)⁸³². Le troisième siècle de notre ère devient, pour ainsi dire, une période de transition entre ces deux « foyers ». La région du Jiangnan succède à celle du Shandong en termes de continuité des pratiques ésotériques (chamaniques, médiumniques,...) au sommet de l'État et voit également le taoïsme y prospérer. Pendant la dynastie des Jin de l'Est (317-420) se développe le courant des Maîtres Célestes, suivi par l'école du Shangqing et la tradition Lingbao⁸³³.

⁸³¹ Les huit divinités de Qi sont le Maître du Ciel (Tianzhu 天主), le Maître de la Terre (Dizhu 地主), Le Maître du *yin* (Yinzhu 阴主), le Maître du *yang* (Yangzhu 阳主), le Maître de la lune (Yuezhu 月主), le Maître du soleil (Rizhu 日主), le maître de la guerre (Bingzhu 兵主) et le Maître des quatre saisons (Sishizhu 四時主) ; voir Pirazzoli-t'Serstevens et Bujard, *Les dynasties Qin et Han*, p. 339. Malgré l'absence de résultats conséquents, je me suis intéressé au début ma recherche doctorale à essayer de comprendre si un lien a pu exister entre le culte adressé au Maître des quatre saisons à Langye et les légendes sur Yu Ji (et Gan Ji) évoquant également ce même lieu.

⁸³² Lu Yun 卢云, *Han Jin wenhua dili* 汉晋文化地理, Xi'an, Shaanxi renmin jiaoyu chubanshe, 1991, p. 228-237 ; Robinet, *Histoire du taoïsme*, p. 61-181.

⁸³³ Lu Yun 卢云, *Han Jin wenhua dili*, p. 244-247.

La plus ancienne évocation de Gan Ji⁸³⁴ par les Maîtres Célestes se trouve dans le *Da daoia lingjie* 大道家令戒 (« Ordonnances et préceptes de l'École du Grand Dao »), texte présent au sein du *Zhengyi fawen tianshijiao jieke jing* 正一法文天師教戒科經. Ce dernier est un ensemble de cinq textes de la doctrine Une et Orthodoxe des Maîtres Célestes attesté au VI^e siècle⁸³⁵. Le *Da daoia lingjie* daterait, selon Kristofer Schipper et Terry Kleeman, de 255 de notre ère⁸³⁶. Toutefois, il me paraît difficile de déterminer sa date exacte en s'appuyant sur son contenu sans remettre en question les desseins de son discours. Il me semble qu'à l'instar du *Zhengyi fawen tianshijiao jie ke jing*, le *Da daoia lingjie* est plus tardif (IV^e-V^e s.). Pour en revenir à la mention de Gan Ji dans ce texte, elle se rapproche de la version du *Zhilin* tout en étant extrêmement succincte sur son histoire personnelle. De plus, la révélation d'une *Voie de la Grande Paix* apparaît à la fin des Royaumes Combattants (III^e s. av. n. è.), c'est-à-dire trois siècles avant la date retranscrite par le *Zhilin* :

道重人命，以周之末世，始出奉道於瑯琊，以授干吉，太平之道起於東方，東方始欲濟民於塗炭，民往往欲信道。⁸³⁷ (013a)

Le Dao se préoccupant des vies humaines, à la fin des Zhou, on commença à le vénérer dans la préfecture de Langye 瑯琊 où [le Dao] transmet [sa révélation] à Gan Ji. C'est ainsi à l'est [de la Chine] que la Voie de la Grande Paix [transmise à Gan Ji] (*taiping zhi dao* 太平之道) prit de l'ampleur. En ces lieux, on commença à secourir les gens (*ji min* 濟民) de leurs conditions misérables (*tutan* 塗炭), [et ainsi] le peuple se mit fréquemment à croire au Dao.⁸³⁸

⁸³⁴ Yu Ji apparaît très rarement dans les écrits taoïstes.

⁸³⁵ *Zhengyi fawen tianshijiao jieke jing* 正一法文天師教戒科經, DZ 789, 13a ; Kristofer Schipper and Franciscus Verellen, *The Taoist Canon : a historical companion to the Daozang*, University of Chicago Press, 2004, p. 120-121 ; Schipper, *La religion de la Chine*, p. 131 (note de bas de page n° 2).

⁸³⁶ Voir Schipper and Verellen, *The Taoist Canon*, t. 1, p. 120 ; Terry Kleeman, « Community and daily life in the early Daoist church », dans *Early Chinese Religion Part Two*, p. 400.

⁸³⁷ *Zhengyi fawen tianshijiao jieke jing*, DZ 789, 13a.

⁸³⁸ Ma traduction a été inspirée par celle de Stephen Bokenkamp : *Early Taoist Scriptures*, Berkeley, Los Angeles, London, University of California press, 1997, p. 168-169.

Ici, la légende change radicalement : la date (fin des Zhou) ne correspond pas aux premières légendes sur Yu Ji (milieu et fin du II^e s.) ; de même il ne s'appelle plus Yu Ji mais Gan Ji, la préfecture de Langye 琅邪 est écrite Langye 瑯琊 et la Voie de la Grande Paix (*taiping zhi dao* 太平之道) — dont il est difficile de savoir si cela correspond à une doctrine ou un texte révélé — est quelque peu abrégée par rapport à la *Voie de la Grande paix aux instructions bleu-vert* du Zhilin. Le *Da daoja lingjie* se rapporte donc à un évènement connu (la révélation de la Grande Paix reçue par Yu Ji ou Gan Ji) sans s'y attarder. Il est par conséquent possible que le *Da daoja lingjie* soit postérieur aux trois sources de la *Monographie des trois royaumes*.

L'hypothèse la plus vraisemblable quant à la récupération de la Voie de la Grande Paix par les Maîtres Célestes serait celle d'une confrontation dès leur arrivée en Chine du Sud au IV^e siècle avec un mythe ou une croyance dit de la Grande Paix. Une seconde hypothèse envisageable se tournerait vers l'existence d'une tradition sous les Han d'enseignements de la Grande Paix localisée ou originaire du Shandong. Cependant, le principal objectif de ce passage du *Da daoja lingjie* semble être d'intégrer la Voie de la Grande Paix dans une chronologie des révélations du Dao (Laojun). Quelques lignes plus loin, le texte indique que le Dao est réapparu pour composer le *Daodejing* (*Dao fuzuo Wuqian wen* 道復作《五千文》)⁸³⁹. Laozi se présente alors comme une de ses incarnations et son célèbre ouvrage devient une révélation plus récente que la Voie de la Grande Paix. De ce fait, le texte du *Da daoja lingjie* se situe à un tournant historique majeur dans l'histoire du taoïsme, puisqu'il introduit un discours théologique et cosmologique⁸⁴⁰ qui intègre dans sa généalogie certaines croyances locales. Autrement dit, la volonté derrière ce texte me paraît être d'assimiler la légende de Yu Ji et la Voie de la Grande Paix dans une chronologie des révélations du Dao précédant celle des Maîtres Célestes. Cette réinterprétation chronologique des révélations permet *in fine* au *Da daoja lingjie* d'introduire de manière dépréciative les pratiques des communautés bouddhiques ; lesquelles sont aussi présentes au Shandong et au Jiangnan aux II^e et III^e siècles⁸⁴¹.

⁸³⁹ *Zhengyi fawen tianshijiao jieke jing*, DZ 789, 13a.

⁸⁴⁰ Robinet, *Histoire du taoïsme*, p. 73-76.

⁸⁴¹ Lu Yun 卢云, *Han Jin wenhua dili*, p. 234-237.

西入胡授以道法，其禁至重，無陰陽之施，不殺生飲食⁸⁴²。胡人不能信道，遂乃變為真仙，仙人交與天人，浮遊青雲之間，故翔弱水之濱，胡人叩頭數萬，貞鏡照天，髡頭剔鬚，願信真人，於是真道興焉。(013b)

Partant vers l'ouest, [le Dao] s'est rendu chez les barbares en leur transmettant ses méthodes du Dao. Il leur imposa des interdits très sévères, leur interdisant les activités sexuelles (« d'accorder le *yin* avec le *yang* ») et de tuer des êtres vivants afin de s'alimenter. Ces barbares étant incapables de croire au Dao, [le Dao] s'est alors transformé en un immortel véritable. Cet immortel se mêlait aux êtres divins, voyageant avec eux en flottant parmi les nuages bleu-vert. À son arrivée sur les bords de la rivière Ruo⁸⁴³, les barbares se prosternèrent [devant lui] des milliers de fois et, tels des miroirs d'une grande pureté se reflétant dans le ciel, ils se sont tondu les cheveux et la barbe en souhaitant croire en cet être véritable ; c'est comme cela que le vrai Dao s'est perpétué⁸⁴⁴.

Un autre texte taoïste, celui du *Santian neijie jing* 三天內解經 (*Canon des explications intérieures sur les Trois Cieux*) composé au V^e siècle durant la dynastie Liu-Song (420-479)⁸⁴⁵ propose une seconde chronologie : l'arrivée du bouddhisme en Chine et la révélation (par Laojun à Gan Ji) d'un *Canon de la Voie de la Grande Paix* (*Taiping dao Jing* 太平道經) remontent tous les deux au règne du roi You 幽王 (782-771 av. n. è.)⁸⁴⁶. Voie de la Grande Paix, bouddhisme et Voie des Maîtres Célestes y constituent les Trois Voies orthodoxes assaillies par l'influence négative des croyances issues des Han (les Six Cieux).

下古僭薄，妖惡轉興，酌祭巫鬼，真偽不分。太上於瑯琊以《太平道經》付干吉、蜀郡李微等，使助六天檢正邪氣。微等復不能使六天氣正，反至漢世群邪滋盛，六天氣勃，三道交錯，癘氣縱橫，醫巫滋彰，皆棄真從偽，絃歌鼓舞，烹殺六畜，酌祭邪鬼。⁸⁴⁷

⁸⁴² L'interdiction de tuer des êtres vivants semble ici relever d'une critique vis-à-vis du bouddhisme.

⁸⁴³ Rivière légendaire fréquentée par les immortels.

⁸⁴⁴ Voir Bokenkamp, *Early Taoist Scriptures*, p. 170.

⁸⁴⁵ Voir Schipper and Verellen, *The Taoist Canon*, t. 1, p. 124.

⁸⁴⁶ *Santian neijie jing* 三天內解經, DZ 1205, 4b-6a ; Schipper and Verellen, *The Taoist Canon*, t. 1, p. 124-125.

⁸⁴⁷ *Santian neijie jing*, DZ 1205, 4b-6a.

Durant la basse époque [la vertu] étant très diminuée, sorcellerie et maléfice se manifestaient partout et avec vins et viande on sacrifiait aux démons des chamans, sans départager le vrai du faux. Alors le Très-Haut, à Langye, donna la Voie de la Grande Paix à Gan Ji, ainsi dans la commanderie de Shu à Li Wei, et à d'autres, leur demandant d'aider [les dieux des] Six Cieux à rectifier les souffles pernicioeux. [Li] Wei et les autres n'étaient pas en mesure de convertir les souffles des Six Cieux et de les rendre corrects. Bien au contraire, à l'époque des Han, de multiples hétérodoxies surgirent, les souffles des Six Cieux furent plus forts que jamais, les Trois Voies se mélangèrent abusivement, des souffles pestilentiels se répandirent partout, les chamans guérisseurs apparurent en grand nombre, et tous abandonnèrent le vrai pour suivre le faux, tuant les animaux domestiques et les préparant en offrande avec des libations de vin aux esprits défunts hétérodoxes. (Trad. K. Schipper)⁸⁴⁸

D'après le *Santian neijie jing*, la révélation de la Voie de la Grande Paix a été révélée à plusieurs personnes : à Gan Ji à Langye, à un certain Li Wei au royaume de Shu et à d'illustres inconnus (« *deng* 等 »). La Voie de la Grande Paix, pourtant initialement liée aux croyances messianiques et aux pratiques des « chamans guérisseurs » des Han postérieurs, devient dans ce texte-ci une révélation orthodoxe plus ancienne (datant des Zhou) qui a pu sous les Han échouer à contenir les croyances hétérodoxes (« pernicioeux » et ésotériques). Cette récupération de la Voie de la Grande Paix dans ce discours théologique produit par les élites taoïstes montre que cette Voie était encore influente ou respectée sous les Six Dynasties, au même titre que le bouddhisme. En ciblant en partie les *fangshi*, la critique ci-dessus contre les hétérodoxies du temps des Han démontre également d'une méconnaissance de la part des Maîtres Célestes sur l'essence même du discours de la Grande Paix et ses pratiques religieuses établies pendant cette même période. De manière similaire à la Voie révélée aux barbares (le bouddhisme), l'enjeu aurait été de l'absorber (l'introduire dans l'hagiographie de Laojun) au profit de la dernière révélation : celle du pacte de l'Un Orthodoxe établi entre Laozi et Zhang Daoling.

On retrouve dans trois des quatre préfaces des *180 préceptes* une chronologie similaire, bien que de façon surprenante celle-ci juxtapose les versions du *Da daojia lingjie* et du *Santian neijie jing* (malgré la contradiction historique que cela engendre).

⁸⁴⁸ Schipper, *La religion de la Chine*, p. 131-132.

Excepté pour la préface des *180 préceptes* dans le corpus du *Yaoxiu keyi jielü chao*, celles dans le *Laojun Jinglü*, le *Yunji qiqian* et le manuscrit de Dunhuang retranscrivent successivement deux origines au texte révélé par Laozi, au temps du Roi Nan (influence du *Da daoia lingjie*) puis au temps du Roi You (influence du *Santian neijie jing*) — voir l'annexe 2 consacrée à la comparaison des quatre variantes et leur traduction complète accompagnée d'annotations. Les extraits de la préface traduits ci-dessous sont issus du corpus du *Taishang Laojun jinglü* 太上老君經律 (DZ 786, 2a-2b) :

昔周之末，赧王之時，始出太平之道，太清之教。老君至瑯琊授道與干君。干君受道法，遂以得道，拜爲真人。又傳太平經一百七十卷，甲乙十部。後帛君篤病，從干君授道，護病，病得除差，遂復得道，拜爲真人。今瑯琊有木蘭樹，干帛二君所治處也。

À la fin de la dynastie des Zhou, pendant le règne du roi Nan (314-255 av. n. è.), la Voie de la Grande Paix (*Taiping zhi dao* 太平之道) et l'enseignement de la Grande Pureté (*Taiqing* 太清)⁸⁴⁹ commencent à apparaître. Quand le Seigneur Lao (Laojun) arriva à Langye 瑯琊, il transmet la Voie [de la Grande Paix] au Seigneur Gan (Ganjun 干君). Le Seigneur Gan reçut la méthode de la Voie [de la Grande Paix] qu'il assimila (*dedao* 得道), puis fut promu au rang « d'homme véritable » (*zhenren* 真人). Il transmet à son tour le *Canon de la Grande Paix* (*Taiping jing* 太平經) en 170 chapitres répartis entre les dix sections des collections Jia 甲 et Yi 乙. Plus tard, quand le Seigneur Bo (Bojun 帛君) devint gravement malade, il reçut de la part du Seigneur Gan la Voie [de la Grande Paix] qui protège des maladies. Il devint par la suite de moins en moins malade et se rétablit complètement en obtenant la Voie. Il fut ainsi promu au rang d'homme véritable. Il y a de nos jours à Langye un magnolia à l'endroit où les seigneurs Gan et Bo furent guéris.⁸⁵⁰

⁸⁴⁹ Il s'agit de la tradition de la Grande Pureté (Taiqing) dans les pratiques d'alchimie externe ; voir Catherine Despeux, « Pratiques bouddhiques et taoïques du 3e au 6e siècle (221-581) », dans *Religion et société en Chine ancienne et médiévale*, p. 660-661.

⁸⁵⁰ La traduction des *180 préceptes* s'appuie ici ainsi que dans les annexes 2 et 3 sur l'article de Barbara Hendrischke et Benjamin Penny : « The 180 Precepts Spoken By Lord Lao, A Translation and Textual Study », *Taoist Resource*, Vol.6, 1996, p. 17-29.

幽王時，老君教胡，還當入漢中，過瑯琊，干君得見老君。

Au temps du roi You 幽王 (782-771 av. n. è.), le Seigneur Lao enseignait aux barbares. Voulant alors se rendre à Hanzhong, il passa par Langye. Par conséquent, le Seigneur Gan put rencontrer le Seigneur Lao.

Il y a dans la préface des *180 préceptes* une évolution du mythe de Gan Ji par rapport aux textes du *Da daoia lingjie* et du *Santian neijie jing*. Dans la première partie (à l'époque du roi Nan des Zhou, III^e s. av. n. è.), Gan Ji est devenu le Seigneur Gan 干君, un immortel du panthéon taoïste. De plus, il est accompagné d'un disciple, le Seigneur Bo qui, à l'instar de son maître, s'autoguérît grâce à sa compréhension de la Voie de la Grande Paix. Ensuite la seconde partie met en avant l'hagiographie de Laojun quatre siècles plus tôt (sous le règne du roi You, VIII^e s. av. n. è.) quand celui-ci se trouve hors de Chine, de manière à faire correspondre sa présence à l'ouest avec la vie du Bouddha. Son enseignement accordé aux « barbares » de l'Ouest terminé, Laozi prévoit de se rendre à Hanzhong — le bastion de Zhang Lu et de son institution des Maîtres Célestes — situé à l'ouest de l'empire des Han. Or pour s'y rendre, il traverse Langye, pourtant localisé à l'extrême opposé (non loin de la ville actuelle de Qingdao au Shandong). Ce détour d'au moins trois mille kilomètres lui aurait pris huit siècles : quatre siècles pour délivrer la Voie de la Grande Paix à Ganjun (à la fin des Zhou), puis encore quatre siècles pour se rendre à Hanzhong. Curieusement, les auteurs de la préface citent Hanzhong comme le lieu d'une autre révélation sans distinguer s'ils parlent de celle transmise en 142 à Zhang Daoling (qui n'eut aucunement lieu en cet endroit) ou de la communauté des Maîtres Célestes dirigée par Zhang Lu.

Pour conclure, le *Da daoia lingjie*, le *Santian neijie jing* et la préface des *180 préceptes* nous apportent de nombreuses informations complémentaires quant à l'évolution des légendes sur Yu Ji (Gan Ji) et des révélations de la Grande Paix au cours des Six Dynasties :

- Il existait sans doute au III^e siècle une Voie de la Grande Paix qui fut absorbée postérieurement par le courant des Maîtres Célestes.
- Sur une période d'un peu plus d'un siècle, entre le IV^e et le V^e siècle, la *Voie de la Grande Paix aux instructions bleu-vert (Zhilin)* devient l'*Écrit des instructions claires de la Grande Paix (Hou Han Shu)*, ensuite Laojun se révèle être à l'origine des révélations suivantes : la Voie de la Grande Paix (*Da daoia*

lingjie), le *Canon de la Voie de la Grande Paix (Santian neijie jing)* et le *Canon de la Grande Paix (Taishang Laojun jinglü)*.

- Les textes des *180 préceptes* (voir annexes 2 et 3) édités dans le *Canon taoïste des Ming* ont pour origine un palimpseste datant du V^e siècle (et VI^e siècles pour une partie de la préface)⁸⁵¹.
- Dans les sources taoïstes, le patronyme du récipiendaire est Gan.
- Gan Ji (ou Yu Shi dans le manuscrit de Dunhuang) devient le saint taoïste Ganjun 干君.
- Le Disciple de Yu Ji ne s'appelle plus Gong Chong (*Zhilin, Hou Han shu*), mais Bo He (*Taishang Laojun jinglü*).

Bo He, le disciple de Gan Ji dans les versions taoïstes ?

Tout d'abord Bo He n'apparaît ni dans le *Da daoia lingjie* ni dans le *Santian neijie jing*. Les premières mentions de Bo He sont de Ge Hong (284-364), le célèbre auteur d'alchimie originaire du Jiangsu. Selon son *Shenxian zhuan* 神仙傳⁸⁵² le prénom civil de Bo He est Zhongli 仲理. Il aurait appris l'alchimie externe et interne auprès des Maîtres Sieur Dong (Dong xiansheng 董先生) et du Seigneur Wang de la montagne Xicheng (Xichengshan Wangjun 西城山王君). Parmi divers ouvrages, il aurait eu entre les mains un *Canon de la Grande Pureté intérieure (Taiqing zhong jing*

⁸⁵¹ Le terme palimpseste est employé ici pour parler d'une « œuvre dont l'état présent peut laisser supposer et apparaître des traces de versions antérieures » (voir <https://www.cnrtl.fr/definition/palimpseste>, consulté le 27/04/2020). J'utilise ce terme de manière à souligner que la nature même des *180 préceptes* est une création à partir d'ajouts et de réécritures, et qu'elle est caractéristique d'une époque et d'un contexte religieux précis : le V^e siècle pour les préceptes et une partie de la préface et le VI^e siècle pour la seconde partie. Les questionnements ci-dessous, principalement autour de l'antériorité de certains préceptes par rapport aux autres, ne remettent pas en cause sa nature de palimpseste.

⁸⁵² *Shenxian zhuan*, juan 7, p. 251-252.

太清中經)⁸⁵³ ou, selon les chapitres internes du *Baopuzi*, obtenu une autre révélation, celle du *Texte révélé des trois souverains* (*Sanhuang jing* 三皇經)⁸⁵⁴.

Vraisemblablement, du temps de Ge Hong, les légendes concernant Gan Ji et Bo He n'ont aucun lien entre elles. D'une part Robert Ford Campany suggère que Bo He est un contemporain de Ge Hong présent à Luoyang autour de l'an 300⁸⁵⁵ (postérieur donc aux dates évoquées dans les légendes sur Gan Ji). Et d'autre part, il semble qu'au V^e siècle, Bo He perd, à l'instar de Yu Ji, ses caractéristiques issues de croyances indigènes et intègre une large tradition de textes révélés taoïstes. Sur ce dernier point, Dominic Steavu montre comment les légendes autour de Bo He sont intégrées avec réticence et modifiées par le courant Shangqing et la tradition Lingbao en raison de son image controversée de récipiendaire, initialement liée aux cultes hétérodoxes de la Voie du clan Bo (*Bo jia dao* 帛家道) en vogue chez les élites du Jiangnan aux IV^e et V^e siècles⁸⁵⁶. La préface des *180 préceptes* en rapprochant de manière tardive Gan Ji et Bo He et en les présentant comme maître et disciple — à l'inverse, dans le *Taiping jing fuwen xu* 太平經復文序 des Tang, Bo He est le maître de Gan Ji (voir le tableau ci-dessous) —, témoigne du procédé d'incorporation, de modifications et de rapprochement de certains éléments des cultes locaux du Jiangnan par les élites taoïstes.

⁸⁵³ Voir l'histoire des différentes révélations obtenues par Bo He dans Dominic Steavu, *The Writ of the Three Sovereigns: From Local Lore to Institutional Daoism*, Hong Kong, The Chinese University Press, 2020, p. 22-32. À propos de l'histoire de Bo He dans le *Shenxian zhuan*, voir la traduction en anglais et la critique des sources dans Robert Ford Campany, *To live as long as heaven and earth*, 2002, p. 133-137 et 387-388; et la relation de Bo He avec Gan Ji pages 301-303 et 491-492 ; Voir Gan Ji 干吉 dans Fabrizio Pregazio (dir.), *The Encyclopedia of Taoism*, London, Routledge, 2007, t. 1, p. 433-434.

⁸⁵⁴ Ge Hong, *Baopuzi neipian xiaoshi*, juan 19, p. 336.

⁸⁵⁵ Campany, *To live as long as heaven and earth*, p. 136-137.

⁸⁵⁶ Steavu, *The Writ of the Three Sovereigns*, p. 29-30 ; 37-41.

Tableau 8 : Les légendes du Canon de la Grande Paix dans le Canon Taoïste⁸⁵⁷

Ouvrages	Date d'édition	Époque de l'histoire	Yu Ji/ Gan Ji	Autres protagonistes	Lieu d'origine	Révélation de la Grande Paix	Influence
<i>Da daoia lingjie</i> 大道家令戒	Fin III ^e siècle	Fin des Zhou (III ^e — IV ^e siècle av. n. è.)	Gan Ji	/	Langye 瑯琊	La Voie de la Grande Paix 太平之道	?
<i>Santian neijie jing</i> 三天内解經	V ^e siècle	Pendant le règne du roi You 幽王 (782-771 av. n. è.)	Gan Ji	Le Très Haut 太上	Langye 瑯琊	<i>Classique de la Voie de la Grande Paix</i> 太平道經	<i>Da daoia lingjie</i>
<i>Les 180 préceptes</i> (<i>Taishang Laojun jinglü</i> 太上老君經 律)	V ^e siècle	Pendant les règnes du roi Nan 赧王 des Zhou (314-255 av. n. è.) ; et du roi You 幽王 (782-771 av. n. è.)	Gan Ji	Le Très Haut / Bo He 帛和 (disciple de Gan Ji)	Langye 瑯琊	La Voie de la Grande Paix 太平之道 ; <i>Canon de la Grande Paix</i> en 170 rouleaux répartis dix sections Jia Yi 太 平經一百七十卷, 甲乙十部	<i>Da daoia lingjie</i> ; <i>Santian neijie jing</i>
<i>Taiping jing fuwen xu</i> 太平經復文序 (1b)	Dynastie des Tang (VII ^e — X ^e siècle)	II ^e siècle, fin de la dynastie des Han postérieurs (<i>Donghan mo</i> 東漢末)	Gan Ji (disciple de Bo He)	Xichengshan wangjun 西城山王君 (maître de Bo He) / Bo He (maître de Gan Ji)	/	<i>L'écrit originel de la Grande Paix</i> en 170 rouleaux et 360 articles 太平本文, 170 卷, 360 章	?
<i>Taiping jing fuwen xu</i> 太平經復文序 (2a)	Idem	200 de n. è. au Jiangnan 江南	Gan Ji	Sun Ce 孫策	/	<i>L'écrit originel de la Grande Paix</i> 太平本文	<i>Sanguo zhi</i>
<i>Xianyuan bianzhu</i> 仙苑編珠 (2-13b)	X ^e siècle	/	Yu Ji	Bo He	Beihai 北海	<i>Canon de la Grande Paix</i> en 170 rouleaux 太平經, 一百七十卷	<i>Shenxian zhuan</i> 神仙傳
<i>Yunji qiqian</i> 雲笈七籤 (111 — 001a)	XI ^e siècle	II ^e siècle	Yu Ji/Gan Jun	Sun Ce	Langye 瑯琊	<i>Écrit divin</i> en plus d'une centaine de rouleaux, et nommé <i>Écrit des registres clairs de la Grande Paix</i> ; 神書百餘 卷, 太平青籙書	<i>Sanguo zhi Hou Han shu</i>
<i>Youlong zhuan</i> 猶龍傳 (4.017b-018a)	Fin XI ^e siècle	1 : 28-25 av. n. è. 2 : 77 de n. è.	Gan Ji	Le Très Haut	Langye 琅邪 (l'écrit) ; BeiHai (Gan Ji)	1 : <i>Canon de la Grande Paix</i> en 170 rouleaux 太平經一百七十卷 2 : <i>Les 180 préceptes du Très Haut</i> 一百八十戒	?

⁸⁵⁷ Voir le résumé des études et des datations des différents textes dans Schipper and Verellen, *The Taoist Canon*, t. 1, p. 277-280.

4.4 : Yu ou Gan ? L’imbroglio sur le récipiendaire du Canon de la Grande Paix dans les textes taoïstes

En analysant la légende du *Canon de la Grande Paix* dans les différentes variantes des *180 préceptes* (annexe 2), les deux noms « Gan 干 » et « Yu 于 » apparaissent pour désigner un même récipiendaire. Les préfaces du *Taishang Laojun jinglü*, du *Yunji qiqian* et du Manuscrit de Dunhuang le nomment Seigneur Gan 干君, Gan Ji 干吉 ou encore Yu Shi 于室 (uniquement dans le manuscrit de Dunhuang). A contrario, la préface du *Yaoxiu keyi jielü chao* ne mentionne pas explicitement le *Canon de la Grande Paix* et évoque dans sa postface Yu Ji comme étant l’auditeur du Seigneur Lao. Si l’origine de l’imbroglio semble venir d’une simple erreur d’écriture⁸⁵⁸, Grégoire Espeset suggère qu’il pourrait s’agir de deux personnes différentes. Selon lui, la raison de cet amalgame est due en partie à une confusion entre plusieurs *Canon de la Grande Paix* sous les Six Dynasties⁸⁵⁹. De surcroît, la lecture du manuscrit de Dunhuang n’améliore pas notre compréhension, car un autre nom social, celui de Yu Shi, est cité à la place de Gan Ji⁸⁶⁰.

Les écrits taoïstes plus tardifs tentent de trouver une explication plausible à cet imbroglio de patronyme pour un même personnage légendaire. C’est le cas du *Hunyuan shengji* 混元聖紀. Composé à l’époque des Song du Sud, fin du XII^e - début du XIII^e siècle par Xie Shouhao 謝守灝 (1134-1212), le *Hunyuan shengji* suppose que Gan Shi (et non Yu Shi) portait initialement le prénom Shi 室 qui, par la suite, fut transformé en Ji 吉 :

⁸⁵⁸ Certains travaux académiques sur ce sujet considèrent que le patronyme « Gan 干 » fut réécrit en « Yu 于 ». Voir B. J. Mansvelt Beck, « The Date of the “Taiping Jing” », *T’oung Pao*, 1980, p. 149 ; Rafe De Crespigny, *A biographical dictionary of Later Han to the Three Kingdoms (23-220 AD)*, p. 238 ; Wu Chengquan 伍成泉, *Hanmo Wei Jin Nan Bei chao dao jiao jielü guifan yanjiu* 汉末魏晋南北朝道教戒律规范研究, Chengdu, Ba Shu shushe, 2006, p. 108.

⁸⁵⁹ Grégoire Espeset, « Le Livre de la Grande paix et son corpus: Histoire et structure littéraires, idéologie », p. 43.

⁸⁶⁰ Voir annexe 2.

時北海人于室後改名吉⁸⁶¹

À l'époque, Gan Shi était un homme de Beihai, plus tard son nom social fut modifié en Ji.

L'explication du *Hunyuan shengji* est historiquement peu crédible. En effet, je n'ai pas trouvé de trace ni de Yu Shi 于室 ni de Gan Shi 干室 dans les textes et les dictionnaires des patronymes de la Chine ancienne. Par contre, parmi les multiples significations de *shi* 室, celui-ci est aussi un synonyme de *shi* 氏, le clan. Il se pourrait bien que Yu Shi 于室 soit en fait Yu *shi* 于氏, quelqu'un du clan Yu (ou du clan Gan). Selon le *Zhongguo xingshi cidian* 中国姓氏辞典 (le *Dictionnaire des patronymes chinois*), le clan Gan 干氏 mentionné plusieurs fois dans le *Livre des Wei* aurait été aperçu dans deux localités du Henan en 230 et en 242 de notre ère⁸⁶². Ici aussi, cela relève plus d'une confusion des patronymes Yu et Gan, car le *Livre des Wei* dans le *Siku Quanshu* 四庫全書⁸⁶³ et l'édition du *Zhonghua shuju* de 1974 énoncent le clan Yu 于氏 et non celui de Gan⁸⁶⁴.

Plus loin, le *Zhongguo xingshi cidian* indique que l'origine du patronyme viendrait de l'aristocratie du petit royaume de Yu — (situé au Henan) à l'époque des Printemps et Automnes (722-481 av. n. è.)⁸⁶⁵. Après la chute du royaume, l'ancienne aristocratie a conservé son nom et forma le clan Yu. Puis au début des Han, le clan Yu aurait été présent au Henan sous le règne du premier empereur des Han antérieurs, Gaodi 高帝 (206-195). Il s'en serait ensuite allé dans la commanderie de Donghai (Donghai jun 東海郡), situé au sud-est du Shandong (au sud des commanderies de Langye 琅邪 et de Beihai 北海) à cheval avec le nord du Jiangsu actuel. Bien que les limitations territoriales de la commanderie de Donghai aient été continuellement modifiées depuis le II^e siècle avant notre ère, ce territoire change complètement de nom à partir du V^e — VI^e siècle jusqu'au Tang. Pendant cette période, un district de Donghai 東海縣 s'est formé un peu plus au sud, au nord du Jiangsu. Or, il a existé depuis les

⁸⁶¹ *Hunyuan shengji* 混元聖紀, DZ 770, 7.16b.

⁸⁶² Chen et Wang, *Zhongguo xingshi cidian* 中国姓氏辞典, p. 115-116.

⁸⁶³ Voir la base de données : Kanripo.org

⁸⁶⁴ *Weishu* 魏書, Wei Shou 魏收, Pékin, *Zhonghua shuju*, 1974, tome 2, *juan* 19, p. 447 et 53-505.

⁸⁶⁵ *Zhongguo xingshi cidian*, p. 517-518.

Royaumes Combattants au nord-ouest du Jiangsu une localité appelée Han 邗 (Hanjiang 邗江). À l’instar du royaume de Yu comme origine du patronyme Yu, la localité de Han peut-elle être liée au patronyme Gan ? Sans proposer de réponse concrète à cette dernière question, la confusion entre les deux patronymes reste entière vu qu’ils peuvent, hypothétiquement, tous deux être liés à un lieu d’origine, l’un à Yu — au Henan, et l’autre à Han 邗 au Jiangsu.

Malgré l’incertitude qui persiste concernant qui de Yu ou de Gan est apparu le premier, l’énonciation de Yu Shi dans le manuscrit de Dunhuang date de la fin des Six Dynasties, proche de son utilisation dans le *Livre des Wei*, au V^e — VI^e siècle. Par ailleurs, deux personnages historiques portant chacun l’un des deux patronymes ont eu un lien plus ou moins étroit avec Yu Ji. Le premier, Yu Jin 于禁 (?-221)⁸⁶⁶, originaire d’une localité à proximité du mont Tai au Shandong, a vécu à la même époque. Il est l’un des grands généraux de Cao Cao (155-220) qui a écrasé la révolte des Turbans Jaunes en 184. Le second personnage, Gan Bao 干寶 (283-351), a rapporté par écrit le décès de Yu Ji, un siècle après les faits. Finalement, si Yu Ji et Gan Ji se confondent à partir du IV^e siècle jusqu’à devenir au V^e siècle un immortel taoïste ne portant que le patronyme Gan, le Yu Ji du *Soushen ji* me paraît être le récipiendaire initial.

⁸⁶⁶ Aussi nommé « Général Yu » (Yu jiangjun 于將軍).

Chapitre 5

Les 180 préceptes du Seigneur Lao

5.1 : Présentation du corpus dans le *Canon taoïste*

Une des plus anciennes mentions des *180 préceptes* apparaît au V^e siècle dans le *Lu xiansheng daomen kelüe* 陸先生道門科略 (*Codes abrégés pour la communauté taoïste par maître Lu* ; DZ 1127) de Lu Xiuqing 陸修靜 (406-477), à une époque antérieure aux éditions actuelles des *180 préceptes* :

道士不受老君百八十戒，其身無德，則非道士。⁸⁶⁷

Si le prêtre taoïste ne reçoit pas les *Cent quatre-vingts préceptes du Seigneur Lao*, son corps est sans vertu, il ne peut prétendre être un prêtre taoïste.⁸⁶⁸

Si cette phrase issue du *Lu xiansheng daomen kelüe* s'insère dans la description d'une formation liturgique officielle et d'un sacerdoce professionnel des prêtres taoïstes (les *daoshi* 道士), il s'avère peu aisé de déterminer précisément une date originelle aux *180 préceptes* avant cette source. Comme le fait remarquer Peter Nickerson, l'utilisation des *180 préceptes* chez les prêtres taoïstes démontre une mise en circulation à une date antérieure au V^e siècle, avant qu'ils ne prennent progressivement de l'importance entre le V^e et le VI^e siècle. À l'instar de Peter Nickerson, de nombreuses études occidentales et japonaises se sont intéressées au texte des *180 préceptes*, parmi lesquelles Maeda

⁸⁶⁷ *Lu Xiuqing daomen kelüe* 陸修靜道門科略, DZ 1027, 7b. Le *Lu Xiansheng Daomen Kelüe* ou *Daomen Kelüe* 道門科略 est attribué à Lu Xiuqing et ses disciples, voir Lu Xiuqing 陸修靜 dans *The Encyclopedia of Taoism*, t. 1, p. 717-719.

⁸⁶⁸ La traduction de ce passage a été inspirée par la traduction anglaise de Peter Nickerson : « The Southern Celestial Master », in Livia Kohn (dir.), *Daoism Handbook*, Leiden, Brill, 2000, p. 262.

Shigeki (1985), Hans-Herman Schmidt (1985), Benjamin Penny conjointement avec Barbara Hendrichke (1996)⁸⁶⁹, Kristofer Schipper (1982, 1994, 2001 et 2008)⁸⁷⁰, J. Ø. Petersen (1989, 1990 et 1992)⁸⁷¹, Vincent Goossaert (2005)⁸⁷² et Grégoire Espeset (2004 et 2008)⁸⁷³. En réutilisant ces différents travaux antérieurs aux siens, dont particulièrement ceux de Benjamin Penny et Barbara Hendrichke, Peter Nickerson estime que les *180 préceptes* étaient pratiqués par différents « lignages taoïstes » (des Maîtres Célestes, du Shangqing et du Lingbao)⁸⁷⁴. Le texte daterait des environs de 350 de notre ère, y compris une partie de la préface, l'autre partie (la légende issue du *Santian neijie jing*) datant selon lui des alentours de 550⁸⁷⁵. De façon différente, Kristofer Schipper (2008) suggère une version originelle élaborée probablement avant le III^e siècle de notre ère, en lien soit avec le *Canon de la Grande Paix* (à la fin des Han postérieurs), soit associée à un autre ouvrage aujourd'hui disparu⁸⁷⁶.

⁸⁶⁹ Concernant les travaux de Maeda Shigeki et Hans-Herman Schmidt, voir Barbara Hendrichke and Benjamin Penny, « The 180 Precepts Spoken By Lord Lao, A Translation and Textual Study », *Taoist Resource*, Vol.6, 1996, p. 17-29.

⁸⁷⁰ Kristofer Schipper, *Le corps Taoïste*, Paris, Fayard, 1982 ; *Id.*, «Purity and Strangers Shifting Boundaries in Medieval Taoism», *T'oung Pao*, vol. 80, 1994, p. 61-81; *Id.*, « Le pacte de pureté du taoïsme », *Annuaire, École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses*, tome 109, 2000-2001, p. 29-53 ; *Id.*, *La religion de la Chine, la tradition vivante*, Paris, Fayard, 2008.

⁸⁷¹ J. Ø. Petersen, «The Early Traditions Relating to the Han Dynasty Transmission of the *Taiping jing*», *Acta Orientalia*, vol. 50, 1989, p. 133-171 ; *Id.*, « The Early Traditions Relating to the Han Dynasty Transmission of the *Taiping jing*», *Acta Orientalia*, vol. 51, 1990, p. 173-216 ; *Id.*, « the Taiping Jing and the A.D. 102 clepsydra reform», *Acta Orientalia*, vol. 53, 1992, p. 122-158.

⁸⁷² Vincent Goossaert, *L'interdit du bœuf en Chine : agriculture, éthique et sacrifice*, Paris, Collège de France, Institut des hautes études chinoises, 2005.

⁸⁷³ Grégoire Espeset, « À vau-l'eau, à rebours ou l'ambivalence de la logique triadique dans l'idéologie du Taiping Jing », *Cahiers d'Extrême-Asie*, vol. 14, 2004, p.61-94 ; *Id.*, « Le Livre de la Grande paix et son corpus: Histoire et structure littéraires, idéologie », p. 39-47.

⁸⁷⁴ Nickerson, « The Southern Celestial Master », p. 256-282.

⁸⁷⁵ Nickerson, « The Southern Celestial Master », p. 262-263.

⁸⁷⁶ Schipper, *La religion de la Chine*, p. 171-174.

Les sources et corpus du Canon taoïste

Présentés généralement comme un même texte révélé, les *180 préceptes* ont été édités dans différents corpus. Il y a dans les sources suivantes trois textes complets et un quatrième dont il ne subsiste que la préface :

- *Taishang Laojun jinglü* 太上老君經律, « *Textes canoniques et règles du Très Haut Seigneur Lao* », édité à la fin des Six Dynasties (VI^e siècles)⁸⁷⁷.
- *Yaoxiu keyi jielü chao* 要修科儀戒律鈔, « *Livre des règles et des protocoles essentiels* », encyclopédie taoïste des Tang (VIII^e siècle)⁸⁷⁸.
- *Yunji qiqian* 雲笈七籤, « *Bibliothèque des nuages aux sept étiquettes* », encyclopédie taoïste des Song éditée en 1029⁸⁷⁹.
- Manuscrit de Dunhuang de la collection Paul Pelliot entreposé à la Bibliothèque Nationale de France (BNF) : P. 4731 et P. 4562. Le manuscrit ne contient que la préface du texte des *180 préceptes du Seigneur Lao*. Cette préface est authentifiée comme un manuscrit du début des Tang (VII^e siècle)⁸⁸⁰.

Les préfaces *des 180 préceptes* dans le *Taishang Laojun jinglü*, le *Yunji Qiqian* et le Manuscrit de Dunhuang peuvent être considérées comme des variantes d'une même version, tandis que celle dans le *Yaoxiu keyi jielü chao* correspond à une seconde version, de même que sa liste de préceptes. Le *Yaoxiu keyi jielü chao* est un recueil de documents réunis par le « moine taoïste des trois grottes », Zhu Faman 朱法滿. Le moine Zhu, de son nom civil Zhu Junxu 朱君緒 a compilé au début du VIII^e siècle un manuel en seize rouleaux réunissant « les règles et les protocoles essentiels » de la

⁸⁷⁷ DZ 786, 2a-20b ; *Zhonghua Daozang*, t. 8, p. 581-586.

⁸⁷⁸ DZ 463, 14a-19a ; *Zhonghua Daozang*, t. 42, p. 184-186.

⁸⁷⁹ DZ 1032, 1a-14b ; *Zhonghua Daozang*, t. 29, p. 315-320 ; voir *The Encyclopedia of Taoism*, tome 2, p. 1203-1206.

⁸⁸⁰ *Zhonghua Daozang*, t. 8, p. 595-596 ; *The Encyclopedia of Taoism*, t. 1, p. 392-394 ; les textes en version numérisée sont accessibles sur Gallica.bnf.fr :

<https://archivesetmanuscrits.bnf.fr/ark:/12148/cc121003h>

<https://archivesetmanuscrits.bnf.fr/ark:/12148/cc120832f>.

religion taoïste. Ce travail de compilation offre une version distincte des *180 préceptes*. Pourquoi Zhu Faman n'a-t-il pas juste retranscrit le texte du *Taishang Laojun jinglü* rédigé deux siècles plus tôt ? Avait-il accès à une version autre peut-être plus ancienne ? La fin de ce chapitre proposera l'hypothèse qu'il s'agissait d'une transmission orale qui fut, de part et d'autre, recopiée ultérieurement.

5.2 : Un format destiné à la psalmodie

Il existait à la fin des Six Dynasties plusieurs textes taoïstes avec des listes de préceptes⁸⁸¹. Parmi ceux-ci, le *Sanyuan pinjie jing* 三元品戒經 (*Canon des préceptes catégorisés selon les Trois Principes*) dans le corpus Lingbao du *Taishang Dongxuan lingbao sanyuan pinjie gongde qingzhong jing* 太上洞玄靈寶三元品戒功德輕重經 (DZ 456)⁸⁸² contient également une liste de cent quatre-vingts préceptes, dont une partie est analogue aux *180 préceptes*.

Maeda Shigeki and Hans-Hermann Schmidt have both pointed out that this text is of interest in relation to the *180 Precepts* as it also contains a list of 180 injunctions. Schmidt considers that the two texts have some fifty-five rules in common.⁸⁸³

⁸⁸¹ Sur les autres listes de préceptes taoïstes similaires aux *180 préceptes*, voir l'article de Benjamin Penny, « Buddhism and Daoism in *The 180 Precepts Spoken by Lord Lao* », *Taoist Resource*, vol. 6.2, 1996, p. 5-8.

⁸⁸² Voir Schipper and Verellen, *The Taoist Canon*, t. 1, p. 230-231 ; et Lü Pengzhi, « The Lingbao Fast of the Three Primes and the Daoist Middle Prime Festival: A Critical Study of the *Taishang Dongxuan Lingbao Sanyuan Pinjie Jing* », *Cahiers d'Extrême-Asie*, vol. 20, 2011 (Buddhism, Daoism, and Chinese Religion), p. 35-61. À l'instar des *180 préceptes*, le *Canon Taoïste* contient plusieurs variantes du *Taishang dongxuan lingbao sanyuan pinjie gongde qingzhong jing* 太上洞玄靈寶三元品戒功德輕重經 : dans le *Wushang Biyao* (*Zhonghua Daozang*, t. 28, p. 154- 157), le *要修科儀戒律鈔* (ZD : t. 42, p. 191-194) et le Manuscrit de Dunhuang (S. 3618 ; *Dadao tongxuan yao* 大道通玄要). À propos du Manuscrit de Dunhuang (S. 3618), voir Wu Chengquan 伍成泉, *Hanmo Wei Jin Nan Bei chao dao jiao jielü guifan yanjiu* 汉末魏晋南北朝道教戒律规范研究, p. 143-144.

⁸⁸³ Penny, « Buddhism and Daoism », p. 6.

Dans un univers taoïste où chaque nombre a un sens, pourquoi ces deux listes de préceptes utilisent-elles le même nombre de cent quatre-vingts ? Ce nombre aurait-il un rapport avec le calendrier annuel ? D'après un autre texte du *Canon taoïste* datant des Six Dynasties, le *Shangqing huangqi yangjing sandao shunxing jing* 上清黃氣陽精三道順行經, une année est composée de cent quatre-vingts jours *yang* et cent quatre-vingts jours *yin*⁸⁸⁴. Le printemps et l'été font référence aux jours où le souffle *yang* est dominant, puis à l'automne et en hiver les souffles s'inversent, le souffle *yin* domine. Cette division des souffles *yin* et *yang* pendant une année n'est pas sans rappeler les discours depuis l'époque des Royaumes Combattants d'une dualité des forces *yin* et *yang* sur le rythme saisonnier. Le rapprochement entre la symbolique des nombres dans le calendrier et celui de cent quatre-vingts n'est qu'une piste de réflexion puisqu'aucun passage des *180 préceptes* ne mentionne ni calendrier, ni cosmologie liée à la pensée du *yin* et du *yang*.

Si les *180 préceptes* ne communiquent aucune signification précise sur le nombre cent quatre-vingts, le *Sanyuan pinjie jing*⁸⁸⁵ est quant à lui plus explicite car les préceptes se retrouvent partagés entre trois catégories attachées aux Trois Principes (*sanyuan* 三元). La première catégorie est celle des fonctionnaires célestes du Principe supérieur (*shangyuan yipin tianguan* 上元一品天官), la seconde catégorie est celle des fonctionnaires terrestres du Principe médian (*zhongyuan erpin diguan* 中元二品地官) et la troisième catégorie est celle des fonctionnaires aquatiques du Principe inférieur (*xiayuan sanpin shuiguan* 下元三品水官)⁸⁸⁶. Chaque catégorie est composée de soixante préceptes pour un total de cent quatre-vingts :

三部品戒，部有六十條，合一百八十條戒。⁸⁸⁷

⁸⁸⁴ *Zhonghua Daozang*, t. 1, p. 274.

⁸⁸⁵ Dans cette thèse, toutes les mentions du « *Sanyuan pinjie jing* » font référence au *Taishang dongxuan lingbao sanyuan pinjie gongde qingzhong jing* 太上洞玄靈寶三元品戒功德輕重經 (DZ 456). Deux autres textes dont les titres contiennent le terme *sanyuan pinjie*, mais dans lesquels n'apparaissent aucune liste de cent quatre-vingts préceptes ne sont pas pris en compte: le *Taishang dadao sanyuan pinjie xiezui shangfa* 太上大道三元品戒謝罪上法 (DZ 417) et le *Taishang taixuan nüqing sanyuan pinjie bazui miaojing* 太上太玄女青三元品戒拔罪妙經 (DZ 36).

⁸⁸⁶ *Zhonghua Daozang*, t. 28, p. 154- 157.

⁸⁸⁷ *Zhonghua Daozang*, t. 28, p. 154- 157.

Les préceptes catégorisés le sont en trois parties, chacune d'elle contient soixante articles pour un total de cent quatre-vingts préceptes.

Dans le *Sanyuan pinjie jing*, la signification du nombre cent quatre-vingts équivaut à soixante multiplié par trois. Cette combinaison en trois parties de soixante serait apparue à la même époque dans le *Code de lois des Jin* (*Jinlü* 晉律)⁸⁸⁸. Ce code s'est inspiré du *Yijing* et du *Huainanzi* pour transformer le terme *lü* 律, qui était à l'origine un tube musical (il existe six tubes *yang* et six tubes *yin*) en un code de lois *lü* 律. À l'origine, les douze *lü* 律 correspondant aux douze mois d'une année émettaient chacun 5 sons 音 (ou note de musique, égale aux Cinq Agents) de façon à avoir un total de soixante sons. Zhang Fei 张斐, probable auteur du code de lois des Jin selon le *Jinshu*, démontre que sa codification est dérivée de l'exégèse du *Yijing* et du *Huainanzi*. Ce commentaire sur le *Code de lois des Jin* montre comment le terme des articles de lois *lü* dérive de son sens initial de « tube musical ». Une cohérence cosmologique s'est construite dans la transformation du système des *lü*, des sons des tubes musicaux en articles de loi.

一律而生五音，十二律而爲六十音，因而六之，六六三十六，故三百六十音以當一歲之日。故律曆之數，天地之道也。⁸⁸⁹

Si un *lü* fait naître cinq sons, douze *lü* en font soixante, par conséquent ce résultat est multiplié par six — ainsi six multipliés par six est égal à trente-six —, c'est pour cela qu'il y a trois cent soixante sons concordant avec l'ensemble des jours annuels ; c'est pour cela que les nombres du calendrier des *lü* [s'accordent] avec la Voie du Ciel et de la Terre.

Jérôme Bourgon analyse dans un court article la forme du *Code de lois des Jin* qui reproduit un schéma de soixante sons (lois) multiplié par 3 (un plan tripartite) :

La complétude du code [des Jin] résultant de l'intégration des parties qui le composent en une unité organique est d'abord, en première approximation, rapportée au schéma des trois Puissances, c'est-à-dire le Ciel, l'Homme et la Terre. Pour être jugé complet, un livre doit renfermer en son sein un jeu de correspondances symboliques

⁸⁸⁸ *Jinshu* 晉書, Fang Xuanling 房玄齡 (dir.), Pékin, Zhonghua shuju, 1974, *juan* 6, p.473-496.

⁸⁸⁹ *Jinshu*, *juan* 6, p. 476.

reproduisant la hiérarchie de l'ordre humain et de l'ordre naturel. [...] Zhang Fei a visiblement cherché à fonder l'autorité du code sur la conformité de son plan avec les hiérarchies naturelles ; on ne peut exclure qu'il ait également cherché à souligner la similitude entre ces trois Puissances dédoublées et les six tubes musicaux, les *lü*, qui avaient donné leur nom aux lois pénales.⁸⁹⁰

Nous pouvons constater que le *Sanyuan pinjie jing* reflète cette tendance à recréer une symbolique des nombres à partir d'écrits plus anciens. En se rapportant aux conclusions de Hans-Herman Schmidt, Kristofer Schipper voit les *180 préceptes* comme le texte de base ayant inspiré le *Sanyuan pinjie jing*⁸⁹¹. Il est cependant difficile de déterminer lequel des deux fut élaboré en premier, bien que le format d'une liste en cent quatre-vingts préceptes n'ait de réelle signification que dans le *Sanyuan pinjie jing*. Ce dernier devait au plus tôt circuler sous les Jin de l'Est (317-420), en même temps que la version la plus ancienne des *180 préceptes* et, au plus tard, au cours du V^e siècle.

Les préceptes du *Sanyuan pinjie jing* sont placés sous l'égide d'une des trois divisions de fonctionnaires : céleste, terrestre ou aquatique ; ces fonctionnaires sont organisés en une administration avec palais, préfectures et offices. La pratique des préceptes y est exprimée comme le moyen de gagner des points de mérite dans le but d'allonger sa propre vie⁸⁹². À la lecture de ces préceptes, on constate un style d'écriture plus soutenu et moins circonstancié que celui des *180 préceptes*. Direct et circonstancié, le style d'écriture des *180 préceptes* révèle une application concrète, moins théorisée. Les *180 préceptes* tels que nous les connaissons (voir leur traduction dans l'annexe 3) n'ont probablement pas pour origine immédiate un écrit, que cela soit le *Taiping jing* ou un autre ouvrage des Han, mais faisaient plutôt l'objet d'une transmission orale ; à l'inverse du *Sanyuan pinjie jing* qui reflète par son contenu un travail d'écriture et de théorisation entrepris par la tradition Lingbao. Les préceptes des *180 préceptes* auraient ainsi circulé parmi plusieurs communautés taoïstes distinctes pendant les Six Dynasties en étant transmis d'abord par voie orale avant d'être recopiés postérieurement.

⁸⁹⁰ Jérôme Bourgon, « Le rôle des schémas divinatoires dans la codification du droit chinois. À propos du commentaire du code des Jin par Zhang Fei », *Extrême-orient Extrême-orient*, 1999, vol. 21, p. 137.

⁸⁹¹ Kristofer Schipper, « Purity and Strangers Shifting Boundaries in Medieval Taoism », p. 66.

⁸⁹² Schipper et Verellen, *The Taoist Canon*, t. 1, p. 230-231.

L'hypothèse d'une transmission orale avant une transmission écrite apporte une explication possible concernant les différences notables entre les deux versions des *180 préceptes* du *Taishang Laojun jinglü* et du *Yaoxiu keyi jielü chao*. Elle résulterait d'une tradition orale modifiée au cours du temps et selon les communautés taoïstes à travers lesquelles ces préceptes se sont répandus. Cela peut expliquer l'assimilation, au cœur de ces interdits moraux, de diverses sources d'interdictions (préceptes bouddhiques, mœurs et tabous déjà présents sous les Han...). En outre, il ne fait aucun doute que les *180 préceptes* représentent des versions écrites à usage oral, plus précisément une « récitation psalmodiée de préceptes » (*songjie* 誦戒). Cette récitation est d'ailleurs exposée de manière explicite dans trois des quatre préfaces (celles du *Yaoxiu keyi jielü chao*, du *Yunji qiqian* et du manuscrit de Dunhuang⁸⁹³) et également dans les préceptes eux-mêmes⁸⁹⁴. La lisibilité des préceptes grâce à une numérotation était donc un repère non négligeable lors de la récitation.

À partir des III^e - IV^e siècles, les premières psalmodies liturgiques bouddhiques, les *fanbai* 梵唄, ont influencé l'élaboration d'une pratique taoïste de récitation liturgique. Conjointement aux diverses pratiques de récitation liturgique, l'adepte taoïste recevait lors de son ordination un certain nombre de préceptes qu'il lui était impératif d'observer et de réciter (*shoujie* 受戒, *songjie* 誦戒). Le *Laojun yinsong jiejing* 老君音誦誡經 (*Canon des préceptes psalmodiés du Seigneur Lao*)⁸⁹⁵ révélé à Kou Qianzhi au début du V^e siècle⁸⁹⁶ met l'accent sur la nécessité d'être sincère lors de la récitation des préceptes (*songcheng* 誦誡). Les préceptes du *Laojun yinsong jiejing* sont présentés sous la forme d'un petit paragraphe pour chacun d'entre eux et ne correspondent ni dans leur forme ni dans leur contenu à ceux des *180 préceptes*. Pour autant, diverses formes de réceptions (psalmodies) de préceptes taoïstes étaient probablement apparues en Chine au cours des IV^e et V^e siècles, peu après les premiers

⁸⁹³ Voir annexe 2.

⁸⁹⁴ *Taishang Laojun jinglü* 179^e précepte : *fengsong baibashi jie* 諷誦百八十戒 ; *Yaoxiu keyi jielü chao* 84^e : *song baibashi jie* 誦百八十戒 ; *Yaoxiu keyi jielü chao* 179^e : *qinsong baibashi jie* 勤誦百八十戒.

⁸⁹⁵ *Zhonghua Daozang*, t. 8, p. 563-570.

⁸⁹⁶ Voir *Laojun yinsong Jiejing* 老君音誦誡經 dans *The Encyclopedia of Taoism*, t. 1, p. 609-610. Sur les vingt rouleaux initiaux du texte, il ne reste plus qu'un rouleau accessible dans le *Canon Taoïste* ; voir *Zhonghua dao jiao dacidian*, p.283 ; Schipper and Verellen, *The Taoist Canon*, t. 1, p. 125-126.

chants liturgiques bouddhiques. Les *180 préceptes* s'apparentent ainsi aux pratiques de récitation de préceptes. Par ailleurs, cette liste brute de préceptes manque d'indications cosmologiques et religieuses, elle est d'une simplicité apparente, facile à lire et surtout, aborde en grande partie des interdits liés à des questions sociales. Elle n'avait donc pas pour objectif d'être rédigée dans un style littéraire accessible à tous, mais au contraire d'être préservée par le biais d'une tradition orale, de maître à disciples ou de libateurs s'adressant à une communauté de croyants.

L'histoire littéraire de la Chine ancienne s'est par ailleurs constituée en partie à partir de traditions orales qui ont par la suite été retranscrites. Une tradition orale pouvait être véhiculée de maître à disciple avant de voir le jour sous forme écrite (telle que les *Entretiens de Confucius*, le *Lunyu* 論語), ou encore avoir pour origine une instance surnaturelle partageant son enseignement avec des hommes hors du commun (c'est l'exemple de Yu Ji recevant la révélation du *Taiping jing*). Comment comprendre une transmission orale qui ne subsiste que sous forme écrite ? Il serait tout à fait pertinent de s'intéresser aux circonstances, encore mal connues, qui entourent l'origine des premiers textes liturgiques taoïstes.

In the case of Taoism, modern studies have shown that the transmission of texts from master to disciple came along with the transmission of oral material, essential to their understanding and which was gradually fixed in a written form, if not merely lost—and this is why so many texts in the Taoist Canon are bound to remain hermetic to us. Nevertheless, it is generally admitted that in Chinese religion, writing is given prevalence over orality.⁸⁹⁷

Pour conclure, les deux versions des *180 préceptes* du *Taishang Laojun jinglü* et du *Yaoxiu keyi jielü chao* ont probablement eu pour origine une pratique de récitation de préceptes taoïstes transmise oralement, et qui a été par la suite retranscrite et conservée dans différents corpus.

⁸⁹⁷ Grégoire Espeset, « Revelation between orality and writing in early Imperial China: The epistemology of the Taiping Jing », *Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities* (Östasiatiska Museet), 2002, vol. 74, p. 70.

5.3 : Un palimpseste de règles morales

En comparant les versions des *180 préceptes*, celles-ci ne concerneraient probablement pas à une seule et même communauté. Les préceptes dans le *Yaoxiu keyi jielü chao* s'adressaient à une communauté d'hommes et de femmes non définie : exceptée dans la préface, aucun indice ne précise de quel courant taoïste il s'agit. Ce n'est pas le cas du *Taishang Laojun jinglü* étant donné que les préceptes émettent des interdictions à l'attention des disciples laïcs et religieux de l'église des Maîtres Célestes (*Zhengyi* 正一, 144^e précepte). Pourquoi l'évocation de l'Un Orthodoxe n'existe-t-elle que dans le *Taishang Laojun jinglü* ? Aurait-elle été rajoutée ultérieurement ? Cette éventualité concernerait aussi un autre précepte du *Taishang Laojun jinglü*, le 153^e, évoquant les libateurs et qui n'apparaît pas non plus dans le *Yaoxiu keyi jielü chao*.

Les communautés auxquelles les versions des *180 préceptes* furent destinées étaient à la fois denses et principalement laïques. Elles ne vivaient pas au milieu des montagnes, dans des lieux retirés et elles ne menaient pas une vie tournée vers la nature. La société, la vie, les objets et l'environnement naturel faisaient partie d'un même ensemble cohérent à respecter. Il n'était pas question de « protéger », mais davantage de ne pas « blesser » (*shang* 傷), « tuer » (*sha* 殺) ou « détruire » (*hai* 害). Les *180 préceptes* ne séparent pas par catégorie les interdits⁸⁹⁸, il n'y a pas d'un côté l'homme et de l'autre la nature. L'interdit de destruction concerne un grand nombre de préceptes comme le meurtre de tout être vivant, les blessures faites aux esclaves en les marquant au fer rouge ou les bastonnades des animaux domestiques. Il ne fallait pas non plus détruire de manière irréfléchie les forêts, les arbres ou contaminer l'eau, tout comme il était interdit de détruire ou d'abîmer la nourriture, les objets, les biens ou la monnaie, « peu importe sa valeur ». Pour y voir un peu plus clair dans les différents interdits, j'ai réparti ci-dessous les préceptes en neuf catégories, trois grandes (une trentaine de préceptes), trois moyennes (entre quinze et vingt-cinq préceptes) et trois petites (de cinq à dix préceptes) :

- Les règles de savoir-vivre pour soi et en public (20 %).
- Les comportements vis-à-vis d'autrui (18 %).

⁸⁹⁸ L'analyse qui suit trie cependant les préceptes par catégorie.

- L'atteinte à la vie ou la destruction (17 %).⁸⁹⁹
 - Les croyances et les rites (13 %).
 - L'utilisation du langage (10 %).
 - L'alimentation (8 %).
- Les rapports hommes - femmes et la sexualité (5 %).
 - Les biens matériels et personnels (4 %)
 - Les émotions personnelles (3 %).
 - Hors catégorie (2 %).

Les règles de savoir-vivre pour soi et en public

Les préceptes demandaient à l'adepte de se comporter de façon « simple et économe » (*qing jian fa* 清儉法) en excluant d'agir sans réfléchir, c'est à dire en respectant des conventions (non précisées par les préceptes). Il fallait être prudent, éviter les suspicions, surtout ne pas pratiquer de corruption. Le mieux était de vivre en étant aimable, agréable et de respecter à la fois ses parents, ses aînés, le maître ou le disciple ainsi que toutes les autres croyances qui n'étaient pas les siennes sans pour autant s'y intéresser. Plus surprenant, la prudence sur la route (à cheval ou en char) était (déjà) conseillée. La question des excréments demandait à chacun de se choisir un endroit propice pour se soulager, ce qui ne pouvait se faire dans l'eau ou sur les « herbes vivantes ». Il était également interdit d'uriner debout. Ce même thème de l'évacuation de l'urine et des selles était aussi présent dans les préceptes bouddhiques pendant cette période des Six Dynasties⁹⁰⁰.

Faire attention à ses relations était aussi un sujet très important. Il fallait éviter de transporter une arme avec soi, fréquenter des soldats, des renégats ou des officiers de la cour, et, non plus, ne penser qu'à son clan ou qu'à son groupe. Selon la version du

⁸⁹⁹ Cette catégorie comprend aussi six préceptes interdisant de nuire aux vivants comme le commerce d'esclave, mettre les animaux en cage, créer du poison ou encore effrayer autrui.

⁹⁰⁰ Penny, « Buddhism and Daoism », p. 11. Voir le chapitre « Toilet facilities » dans Ann Heirman and Mathieu Torck, *A Pure Mind in a Clean Body, Body Care in the Buddhist Monasteries of Ancient India and China*, Gent, Academia Press, 2012, p. 67-108.

Yaoxiu keyi jielü chao les 59^e et 99^e préceptes demandaient à l'adepte de ne pas fréquenter les mauvaises personnes, les princes, les ducs et les officiers. Le 20^e précepte du *Taishang Laojun jinglü* (99^e du *Yaoxiu keyi jielü chao*) ne mentionne pas les princes et les ducs, mais le Fils du Ciel. Quant au 148^e précepte du *Taishang Laojun jinglü*, contrairement au 59^e précepte du *Yaoxiu keyi jielü chao*, il n'interdit pas de fréquenter de mauvaises personnes, mais d'éviter les problèmes, les richesses et la gloire. Les circonstances diffèrent un peu dans le *Yunji qiqian* (148^e), car ce précepte rajoute l'interdiction de s'installer sur des terres infertiles.

Les comportements vis-à-vis d'autrui

Dans la continuité des règles de savoir-vivre, ce que j'appelle ici les comportements vis-à-vis d'autrui concernent directement l'attitude à avoir envers ses semblables. Il était important de ne pas les jager, les mépriser, les diffamer, les maltraiter ou encore les duper. De même, il était clairement interdit de porter atteinte à l'honneur d'autrui ou de commettre des injustices à son encontre. Plusieurs de ces interdits interpellent directement les maîtres et les rapports qu'ils entretenaient avec leurs disciples. Les *180 préceptes* témoignent ainsi du rôle important du maître dans les communautés religieuses pendant les Six Dynasties et dévoilent en conséquence l'inquiétude concernant d'éventuels abus envers les disciples. De manière similaire, les *180 préceptes* condamnaient l'utilisation d'une position dominante, de son pouvoir ou de son influence pour nuire à autrui (114^e, 134^e). L'adepte se devait d'être impartial, juste et bienveillant. Pareillement, il était nécessaire de prêter attention aux biens matériels des autres. Il ne fallait pas les dérober, les quémander ou les convoiter. L'adepte ne pouvait en aucun cas se servir des rites et des coutumes populaires (le chamanisme ?) pour recevoir des présents onéreux ni collecter des taxes qui dépendaient de ces coutumes.

Le dessein d'une conduite idéale contraignait l'adepte à ne pas entretenir de lien avec les personnes de pouvoir ni avec les rites et les bienséances qui perpétuaient un autre schéma de hiérarchie sociale que celui de la communauté. Pourtant l'éloignement suggéré à l'endroit du pouvoir et des élites n'était pas absolu. Par exemple, l'interdit de composer en « écriture cursive » (*caoshu* 草書) permet de se rendre compte du fait que

les communautés taoïstes récitant les *180 préceptes* prenaient une position similaire aux diatribes confucéennes dans les virulents débats qui eurent lieu pendant la période des Han postérieurs au sujet de l'écriture cursive⁹⁰¹. Durant ces débats, un certain Zhao Yi 趙壹 (?- ?) a été un des premiers lettrés chinois du début de notre ère à critiquer l'utilisation du style cursif. À travers son ouvrage *Fei caoshu* 非草書 (*A bas la calligraphie cursive !*), il a pris à partie les amateurs de l'écriture cursive en la qualifiant de « non conforme » à la tradition des lettrés⁹⁰². En condamnant l'écriture cursive, les adeptes des *180 préceptes* se sont positionnés eux aussi pour la préservation d'un style d'écriture et du respect de l'écrit⁹⁰³. Cela révèle leur opinion conservatrice à l'égard de l'écriture chinoise et laisse à penser que l'élite de ces communautés taoïstes a dû bénéficier d'une éducation de lettré.

L'utilisation du langage

L'attention portée à l'utilisation du langage est primordiale. Il était nécessaire d'éviter l'hypocrisie, la médisance et le mensonge ; également de se dispenser de parler de manière irréfléchie ou d'ergoter à la légère sur les livres. Afin de ne pas heurter son auditoire, il était conseillé de parler calmement et de ne pas prendre un ton trop sévère.

Les rapports hommes femmes et la sexualité

Selon Kristofer Schipper, les *180 préceptes* ont pu être émis spécifiquement à l'intention des libateurs et « *concernent principalement les hommes* »⁹⁰⁴, car une dizaine de préceptes dans l'édition du *Taishang Laojun jinglü* requièrent spécifiquement les bonnes manières des hommes vis-à-vis des femmes (contre seulement cinq dans le *Yaoxiu keyi jielü chao*). Ces quelques préceptes portés essentiellement à l'attention des hommes témoignent plutôt de dispositions sociales concernant les rapports hommes — femmes tendant fortement vers une domination masculine. En définissant les *180 préceptes* comme étant réservés aux hommes et en

⁹⁰¹ Voir André Kneib, « Le *Sitishu shi* de Wei Heng (252-291) - Premier traité chinois de calligraphie », *Cahiers d'Extrême-Asie*, vol. 9, 1996. p. 99-129.

⁹⁰² Kneib, « Le *Sitishu shi* de Wei Heng », p. 100 et 104.

⁹⁰³ Kneib, « Le *Sitishu shi* de Wei Heng », p. 114.

⁹⁰⁴ Schipper, *La religion de la Chine*, p. 164.

renvoyant à l'existence d'une autre liste de préceptes spécifiquement établie pour les femmes, malheureusement disparue, Kristofer Schipper écarte là une réalité historique de la condition féminine⁹⁰⁵. Il s'agissait ici de ne pas perpétuer les comportements grossiers et irrespectueux des hommes à l'encontre des femmes et des filles d'autres hommes. C'est avant tout dans le cadre de la relation intime que s'oriente une partie de ces préceptes. Excepté le 82^e précepte du *Yaoxiu keyi jielü chao*⁹⁰⁶, rien n'exhorte les femmes à suivre d'autres règles que les règles collectives. La question des mœurs sexuelles est aussi mise en évidence, une conduite vertueuse devait s'abstenir de pratiques sexuelles pernicieuses. L'importance de ne pas se rapprocher d'une veuve est spécifiée. Un questionnement subsiste sur cette absence d'interdits pour les femmes dans une société chinoise qui, depuis l'Antiquité, avait toute une série de règles et de mœurs très codifiées et des obligations à accomplir selon son rang (princesse, courtisane, mère, épouse, fille, etc..).

Trois préceptes relatifs aux rapports hommes-femmes dans le texte du *Taishang Laojun jinglü* ne sont pas présents dans celui du *Yaoxiu keyi jielü chao* :

- 139^e précepte : Il ne faut ni accompagner une femme en montagne ni dans la chambre d'une autre personne.
- 161^e : Une femme ne peut se déplacer avec un homme.
- 164^e : Les hommes et les femmes ne peuvent pas s'asseoir ensemble pour manger ou se toucher les mains en s'échangeant quelque chose.

Différemment, les préceptes du *Yaoxiu keyi jielü chao* tournent essentiellement autour de la question d'une sexualité respectueuse de son propre foyer comme de celui des autres.

Les émotions personnelles

⁹⁰⁵ Schipper, *La religion de la Chine*, p. 164.

⁹⁰⁶ « Les vêtements des disciples féminins ne peuvent pas être conformes aux vêtements des disciples masculins ».

Les *180 préceptes* mettent en garde l'adepte contre les émotions négatives : la vanité, l'égoïsme, la colère ou encore la haine sont fortement déconseillées. Le 76^e précepte du *Yaoxiu keyi jielü chao* ou le 166^e précepte du *Taishang Laojun jinglü* sont des avertissements à propos d'une émotion négative engendrée par la fréquentation d'hommes mauvais auxquels il ne faut pas prêter attention. La Voie est là pour protéger l'adepte. Ce précepte est des plus intéressants, car il met en valeur la foi (dans la Voie, le Dao) pour annihiler ses émotions négatives vis-à-vis d'autrui.

Les biens matériels et personnels

Aucun bien matériel ne devait être amassé, convoité ou dissimulé. Les disciples sont tenus de ne pas accumuler beaucoup de choses et de ne posséder que trois parures de vêtements différents. Il est interdit de manger avec des ustensiles en or ou en argent et de détenir des objets de valeur afin d'éviter d'attirer sur soi les désastres. L'adepte laïc, le maître ou encore le disciple taoïste ont besoin de préserver une attitude ainsi qu'un style de vie simple et sans excès. Ces préceptes instruisaient l'état d'esprit idéal pour soi-même ainsi que la meilleure manière d'agir en société.

L'alimentation

Le mode de vie modéré ou le retour vers le « fondamental » est un thème privilégié dans les *180 préceptes*. Au cœur de cette sobriété, l'adéquation du régime alimentaire figure au premier plan des recommandations. Dans le 174^e précepte du *Yaoxiu keyi jielü chao*, il est demandé « d'étudier la voie de la pureté et de la frugalité, de désirer la pureté et la vertu en pondérant la nourriture et la boisson » (le 142^e précepte du *Taishang Laojun jinglü*). De même, uniquement dans le 101^e précepte du *Yaoxiu keyi jielü chao* (ce précepte n'existe pas dans la version du *Taishang Laojun jinglü*), « Il ne faut pas boire et manger de façon excessive ». Comme pour les biens matériels, l'alimentation se doit d'être élémentaire. L'éloge de la simplicité va jusqu'à s'abstenir de choisir les boissons et la nourriture selon ses goûts.

Les repas en commun s'accompagnent de vœux aux dieux (ces derniers ne sont pas nommés). Il faut néanmoins éviter d'organiser de grands banquets. Dans un même temps, la consommation excessive d'alcool utilisée pendant et hors des banquets est

dénoncée, avec peut-être la finalité de restreindre ses « effets désastreux »⁹⁰⁷. Un autre précepte, le 83^e du *Yaoxiu keyi jielü chao* souligne : « Il ne faut surtout pas s'alimenter de la chair des êtres vivants et seulement s'alimenter de légumes »⁹⁰⁸. Cela fait écho à la condamnation des sacrifices sanglants du confucianisme (et du chamanisme) attestée par l'interdiction de manger les « cinq plantes alliacées », *wuxin* 五辛 ou *wuhun* 五葷⁹⁰⁹. Les *wuhun* 五葷 sont depuis l'antiquité chinoise des « plantes à saveur forte ou alliacées [... et] des condiments essentiels à la préparation des plats de viande » pour la religion sacrificielle⁹¹⁰. « Les *wuxin* 五辛, terme synonyme d'apparition plus récente (Han ?) »⁹¹¹ est le seul terme qui apparaît dans les préceptes, celui de *hun* n'y est pas présent. Vincent Goossaert, dans son ouvrage *L'interdit du bœuf* s'intéresse à l'évolution du terme *hun* au cours des premiers siècles de notre ère. Il relève le « glissement sémantique » du terme *hun* à l'époque médiévale qui en vint chez les taoïstes et les bouddhistes à désigner la viande, « tout en gardant son sens propre de plante alliacée »⁹¹². Il est fort possible qu'à l'époque des premières récitations des 180 préceptes, le terme *hun* ne désigne pas encore la viande. Une hypothèse probable serait que l'interdit de manger la chair des créatures vivantes ne correspondrait pas uniquement au refus de pratiquer les sacrifices sanglants, mais avant tout de respecter la vie en ne consommant que des légumes.

Quant au terme *wuxin*, dans la mesure où l'on considère ce précepte comme étant transmis dans des communautés taoïstes au III^e siècle — c'est-à-dire avant que *wuxin* ne signifie le rejet des sacrifices sanglants —, celui-ci pourrait avoir à cette époque un rapport avec « le milieu des chercheurs d'immortalités qui considéraient ces plantes fortes comme nocives »⁹¹³. Ce terme rejoindrait alors le sens du 60^e précepte : « Il faut

⁹⁰⁷ Voir Françoise Wang-Toutain, « Pas de boissons alcoolisées, pas de viande : une particularité du bouddhisme chinois vue à travers les manuscrits de Dunhuang », *Cahiers d'Extrême-Asie*, vol. 11, 1999, p. 119.

⁹⁰⁸ Corresponds aux 177^e et 24^e préceptes du *Taishang Laojun jinglü*.

⁹⁰⁹ 5^e précepte du *Yaoxiu keyi jielü chao* et 10^e précepte du *Taishang Laojun jinglü*.

⁹¹⁰ Vincent Goossaert, *L'interdit du bœuf en Chine*, p. 39 ; Voir aussi Wang-Toutain, « Pas de boissons alcoolisées, pas de viande », p. 93-94.

⁹¹¹ Goossaert, *L'interdit du bœuf en Chine*, p. 39.

⁹¹² Goossaert, *L'interdit du bœuf en Chine*, p. 39-40.

⁹¹³ Goossaert, *L'interdit du bœuf en Chine*, p. 40.

assidûment ingérer de la nourriture et ne pas s'abstenir de céréale (*fu shi, wu wei duangu* 服食，無爲斷穀). S'abstenir de manger des céréales [a pour but] que le Dao [à l'intérieur du corps] ne meure pas. »⁹¹⁴. Ce 60^e précepte alerte l'adepte sur l'importance de s'alimenter en féculents, car l'abstinence de céréale est en fait exclusivement « une pratique d'immortalité »⁹¹⁵. Pour autant, le texte des *180 préceptes* n'exclut pas cette abstinence, il exprime plutôt une certaine retenue quant à sa pratique. Les lecteurs des *180 préceptes* devaient probablement compter parmi eux un petit nombre de « chercheurs d'immortalité ». De la sorte, le renoncement aux *wuxin* pourrait ici être lié à une pratique de longévité initiée à l'époque des Han. Cependant, il me paraît difficile de soutenir à propos des *wuxin* soit une corrélation claire avec l'interdit des sacrifices sanglants d'un côté, soit avec d'éventuelles pratiques d'immortalité de l'autre ; tout dépend de l'époque (III^e s. ou V^e s.) à laquelle nous considérons la mise en pratique de ce précepte. Toujours est-il que les sacrifices sanglants portent atteinte à la vie des êtres vivants et sont prohibés de manière péremptoire.

5.4 : La religiosité des préceptes

L'analyse des *180 préceptes* est complexe dans la mesure où le texte est formé de plusieurs couches de discours religieux. Nous verrons plus loin comment la recherche s'est principalement appuyée sur la préface et quelques préceptes non communs aux versions du *Yaoxiu keyi jielü chao* et du *Taishang Laojun jinglü* pour identifier une structure liturgique d'ordination appartenant à la Voie des Maîtres Célestes. De mon côté, j'identifie les données relatives à l'ordination comme la couche supérieure de ce palimpseste, c'est à dire qui correspond aux modifications et à son utilisation spécifique au V^e siècle. Avant ces dernières modifications, quand le regard se porte uniquement sur les préceptes communs aux deux versions, il y a en leur sein extrêmement peu d'éléments nous permettant de comprendre quel a été initialement son cadre sacerdotal.

⁹¹⁴ Dans le *Taishang Laojun jinglü*, ce précepte (le 149^e) est différent : « Il faut assidument ingérer du souffle et s'abstenir de céréale pour pratiquer le Dao de l'évitement de la mort ».

⁹¹⁵ Voir Jean Levi, « L'abstinence des céréales chez les taoïstes », *Études chinoises*, vol. 1, 1983, p. 3-47.

Seul un petit nombre de préceptes se réfère à des concepts religieux qui se sont développés pendant les Six Dynasties : le Grand Dao (*dadao* 大道⁹¹⁶), l'Un Orthodoxe⁹¹⁷, la Grande Volonté (*dayi* 大意)⁹¹⁸ et la Grande Compassion (*daci* 大慈)⁹¹⁹. Malgré l'énigme persistante concernant l'identité des dieux qui y étaient invoqués, ces préceptes expriment largement l'usage d'instructions proche de la quête de longévité ayant cours pendant la dynastie des Han⁹²⁰. De fait, les *180 préceptes* préconisent de persister jour et nuit à rechercher le maintien de son existence (*qiu sheng* 求生)⁹²¹, de s'abstenir de céréale afin d'entretenir son corps et d'acquérir pour soi-même la longévité (*changsheng* 長生)⁹²². Il est nécessaire de cultiver en son for intérieur le Grand Dao (*zi nei xiu dadao* 自内修大道) et de distinguer le bien (*shan* 善) du mal (*e* 惡). En consécration de tous ses efforts pour se conformer au Dao, l'adepte pourra se transcender, devenir l'égal des hommes véritables (*zhenren* 真人) et de la sorte se « libérer de son cadavre » (*shijie* 尸解)⁹²³.

L'organisation religieuse dans les *180 préceptes* du *Taishang Laojun jinglü* est un peu plus précise : des libateurs (*jijiu* 祭酒) sont cités en tant qu'autorité religieuse⁹²⁴. Néanmoins, le titre de libateur a une origine plus ancienne et officielle sous les Han. Les libateurs ont des fonctions à la fois administratives et religieuses en charge des connaissances du sacré et des Classiques. Sous les Han, ils prêchent un enseignement moral et la vertu de la piété filiale :

C'est le côté moral de la sagesse qui prime dans le titre tsi-tsieou (*jijiu*). Il s'agit d'une charge honorifique de conseillers qui critiquent et répriment les abus et donnent leur avis

⁹¹⁶ 163^e précepte du *Yaoxiu keyi jielü chao* ; 168^e du *Taishang Laojun jinglü*.

⁹¹⁷ 144^e précepte du *Taishang Laojun jinglü*.

⁹¹⁸ 145^e précepte du *Taishang Laojun jinglü*.

⁹¹⁹ 170^e précepte du *Yaoxiu keyi jielü chao*.

⁹²⁰ Robinet, *Histoire du taoïsme*, p. 55.

⁹²¹ 57^e précepte du *Yaoxiu keyi jielü chao* ; 147^e du *Taishang Laojun jinglü*.

⁹²² 141^e précepte du *Yaoxiu keyi jielü chao* ; 147^e du *Taishang Laojun jinglü*.

⁹²³ 172^e précepte du *Yaoxiu keyi jielü chao*.

⁹²⁴ 145^e précepte du *Taishang Laojun jinglü*. Voir « libateur » dans Pregazio, *The Encyclopedia of Taoism*, t. 1, p. 550-551.

dans des délibérations ou conseils ; et c'est sans doute en cette qualité qu'ils sont parfois nommés généraux.⁹²⁵

Les libateurs ont, d'autre part, une fonction purement rituelle. Ils s'occupaient des rituels et des sacrifices (dont les sacrifices sanglants), de la divination, des présages et de veiller à l'observance des rites⁹²⁶. « Dans les rituels de l'antiquité, quand les invités recevaient le repas (nourriture et alcool) de l'hôte, l'homme le plus âgé présentait de l'alcool [*jiu* 酒] pour l'offrir en sacrifice [*ji* 祭] au sol »⁹²⁷. En raison de la présence des termes « l'Un Orthodoxe » et « libateur », de manière générale les historiens (cités dans cette thèse) considèrent que ce titre de libateur renvoie à la Voie des Maîtres Célestes avant que ces derniers ne soient identifiés par le terme de *Daoshi* 道士 à partir du V^e siècle⁹²⁸. Chez les libateurs des Maîtres Célestes, les pratiques rituelles changent, mais les fonctions restent assez similaires, notamment de direction des circonscriptions administratives *zhi* 治 (aussi appelé « diocèses » par Kristofer Schipper) et « en exerçant [leur] influence morale et religieuse dans le cadre d'une vie communale »⁹²⁹.

Le discours des préceptes se tourne également vers l'interdiction des rites (*li* 禮) et de certaines pratiques divinatoires considérés comme hétérodoxes. Cela sous-entendrait qu'il existait une liturgie, qui n'est pas ou très peu précisée, à laquelle se réfèrent implicitement les versions des *180 préceptes*. De plus, trois préceptes n'autorisent pas l'utilisation de la divination : il ne faut pas chercher à connaître l'issue d'une bataille ou effectuer des choix politiques grâce à la divination, il ne faut pas non plus pratiquer l'astrologie et des prédictions sur les saisons, puis enfin ne nullement perpétuer les mœurs traditionnelles de divination ni la « Carte des huit esprits » (*bashen tu* 八神圖)⁹³⁰. Ces interdits concernant « la divination et l'étude des présages, si

⁹²⁵ Rolf A. Stein, « Remarques sur les mouvements du taoïsme politico-religieux au II^e siècle ap. J.-C. », *T'oung Pao*, vol. 50, 1963, p. 48.

⁹²⁶ Stein, « les mouvements du taoïsme politico-religieux au II^e siècle ap. J.-C. », p. 49.

⁹²⁷ Stein, « les mouvements du taoïsme politico-religieux au II^e siècle ap. J.-C. », p. 50.

⁹²⁸ Le réformateur taoïste Kou Qianzhi 寇謙之 (365 ? – 448) en est peut-être l'initiateur.

⁹²⁹ Stein, « les mouvements du taoïsme politico-religieux au II^e siècle ap. J.-C. », p. 53.

⁹³⁰ 151^e précepte du *Yaoxiu keyi jielü chao* ; 114^e du *Taishang Laojun jinglü*.

important dans le confucianisme des Han »⁹³¹ étaient donc proscrits, tout comme certaines pratiques dites populaires. En revanche, l'interdiction de la pratique divinatoire de la « Carte des huit esprits » suscite un intérêt quant à son exclusion. De son côté, Kristofer Schipper énonce l'hypothèse que cette « Carte des huit esprits » est « probablement un manuel de divination basé sur les huit trigrammes »⁹³². Enfin, selon Gil Raz, la « Carte des huit esprits » serait un rituel divinatoire de la fin des Han et du début des Six Dynasties qui incarne la personnification des huit trigrammes déifiés (il approfondit ainsi la déduction de Schipper). Cette forme de rituel aurait par la suite été récupérée et réadaptée par différentes lignées taoïstes⁹³³. Son interdiction dans ce précepte pourrait être liée à la création de nouveaux rituels divinatoires tels que les « Huit archivistes » (*ba shi* 八史)⁹³⁴ pratiqués à cette époque dans la région du Jiangnan. Les « Huit archivistes » ont été identifiés par Ge Hong comme une méthode rituelle de divination et de talismans.

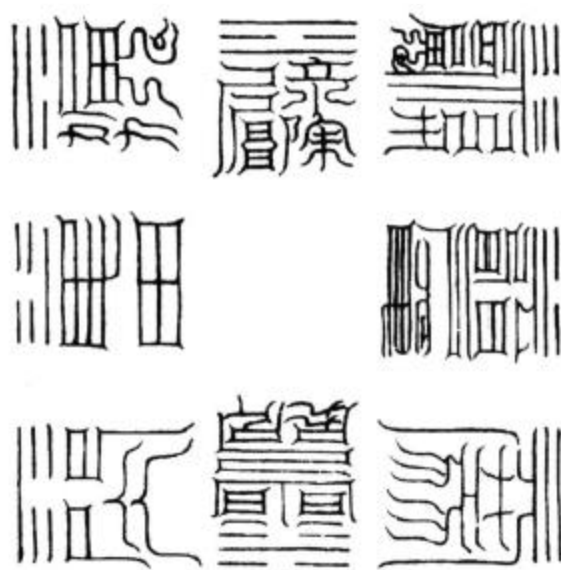
⁹³¹ Schipper, «Purity and Strangers », p. 67.

⁹³² Schipper, «Purity and Strangers », p. 67.

⁹³³ Gil Raz, « Time Manipulation in Early Daoist Ritual: The East Well Chart and the Eight Archivists », *Asia Major*, vol. 18, No. 2, 2005, p. 32.

⁹³⁴ Sur le Lingbao ancien, voir la review de l'ouvrage : Wang Chengwen 王承文, *Dunhuang gu Lingbao jing yu Jin Tang daojiao* 敦煌古靈寶經與晉唐道教 (*Textes du Lingbao ancien de Dunhuang et le taoïsme des Jin aux Tang*), Pékin, Zhonghua shuju, 2002, par Lü Pengzhi et Patrick Sigwalt et intitulé « Les textes du Lingbao ancien dans l'histoire du taoïsme », *T'oung Pao*, vol. 91, 2005, p. 183-209.

Illustration 6 : Le talisman des Huit trigrammes ⁹³⁵



Là encore, le lien entre le Lingbao ancien et les *180 préceptes* s'affermirait — comme mentionnée plus haut, la structure d'une liste en cent quatre-vingts préceptes dans un texte du Lingbao ancien, le *Sanyuan pinjie*, avait une symbolique structurelle plus formalisée que les *180 préceptes*. L'interdiction de pratiquer la « Carte des huit esprits » se rattache — probablement par le biais du mouvement des Maîtres Célestes — à l'enracinement de la liturgie Lingbao et le développement de ses propres rituels tels que celui des Huit Archivistes. Poul Andersen fait un constat similaire :

As mentioned by Hans-Hermann Schmidt, the redaction of the precepts transmitted within the Lingbao tradition (which originated in the area south of present-day Nanjing around 397), while based on the earlier Zhengyi list, at the same time demonstrated a development toward greater conformity with the values in the surrounding society. Indeed, the one hundred and eighty precepts included in *Taishang dongxuan lingbao sanyuan pinjie gongde qingzhong jing* 太上洞玄靈寶三元品戒功德輕重經, a text which forms part of the old Lingbao corpus, contain only one vague allusion to forms of divination and none of the direct and precise prohibitions included in the above-mentioned Zhengyi list. We find there that not only divination in general (*zhanjixiong* 占吉凶) is prohibited [precept no. 16], but that specific techniques are singled out for

⁹³⁵ Source : « The Talismanic representation of the Eight Trigrams arranged in the Post- heaven sequence (from Bashitu HY 766, p. 3a) » dans Gil Raz, « Time Manipulation in Early Daoist Ritual: The East Well Chart and the Eight Archivists », *Asia Major*, vol. 18, p. 62

rejection, including the practice of the Chart of the Eight Spirits (*Bashen tu* 八神圖) [no. 114], geomancy [no. 77], and divination of the "times of Heaven" (*tianshi* 天時) [i.e., the proper times of certain actions] through knowledge of the patterns of the stars (*xingwen* 星文) [no. 78]. All that remains of this in the Lingbao list is precept no. 85, which refers to the transgression of "speaking falsely (or improperly) of the times of Heaven and the stars and constellations" (*wangshuo tianshi xingxiu* 妄說天時星宿). The qualification *wang* "falsely (or improperly)," is significant and marks the fundamental difference from the attitude expressed in the earlier Zhengyi list. It should be noticed that the change in attitude is in accordance with the presence of elements of hemerology in the earliest Lingbao scripture, namely the *Taishang lingbao wufuxu* 太上靈寶五符序 (CT388), which predates the formation of the Lingbao corpus, and is quoted by Ge Hong, precisely for passages referring to hemerology.⁹³⁶

L'objectif de ce chapitre est de montrer qu'il s'agit d'un palimpseste (du V^e siècle) qui, en l'état, selon ses versions connues, révèle une synthèse entre différents éléments datant vraisemblablement des IV^e et V^e siècles — ce qui n'empêche nullement de remonter jusqu'aux Han pour dater certains de ces préceptes, dont ceux en rapport avec la destruction de la faune analysés au chapitre 5. Deux séries d'éléments caractérisent fondamentalement ce palimpseste. Premièrement, les *180 préceptes* constituent une psalmodie incantatoire⁹³⁷ plurifonctionnelle, puisque l'adepte en les mémorisant et en les pratiquant accède à la transcendance ; et il est également protégé du danger en les psalmodiant :

Taishang Laojun jinglü

第一百七十九戒者，行無居家可投，便止宿樹木巖石間，諷誦百八十戒，神自營衛汝三重，兵賊鬼虎不敢近汝。

179^e précepte : Lorsque tu voyages là où il n'y a plus aucun foyer, que tu t'aventures aussi loin que tu le peux en t'installant pour la nuit dans un bois, une grotte, sur un rocher ou dans un autre lieu : psalmodie les Cent quatre-vingts préceptes ! Les esprits te

⁹³⁶ Poul Andersen, « Talking to the Gods: Visionary Divination in Early Taoism (The Sanhuang Tradition) », *Taoist Resources*, vol. 5.1, 1994, p. 9.

⁹³⁷ Stephen Bokenkamp suggère à Benjamin Penny qu'il s'agit là : « an incantation on the transmission of the text » ; Penny, « Buddhism and Daoism », p. 14.

protégeront sur trois zones ceinturées (*sanchong* 三重). Les armées, les bandits, les démons ou les tigres, [tous] n'auront pas le courage de t'approcher.

Yaoxiu keyi jielü chao

爲常行道，無家居可宿，誦百八十戒，神衛三重。

(84^e) Si tu pratiques constamment la Voie et que tu te retrouves sans foyer [pour t'abriter] la nuit, psalmodie les Cent quatre-vingts préceptes, [de ce fait] les esprits te protégeront sur trois zones ceinturées.

不得獨行，行與人俱，勤誦百八十戒。

(179^e) Il ne faut pas voyager tout seul, mais le faire en compagnie d'autre personne et constamment psalmodier les Cent quatre-vingts préceptes.

Deuxièmement, le contexte historique de la psalmodie des *180 préceptes* par diverses communautés taoïstes est caractéristique de l'influence mutuelle de plusieurs acteurs présents à cette époque au Jiangnan :

1) La Voie des Maîtres Célestes se développe au IV^e siècle dans le sud-est de la Chine. Lai Chi-tim, en utilisant entre autres les *180 préceptes*, souligne le caractère innovant des préceptes des Maîtres Célestes, notamment leur lien avec la maladie, le malheur et la mort. « Thus a complete link was established between the practice of a set of ethics and a rationalized system of absolution and punishment, even resurrection, whose provenance was celestial. »⁹³⁸

Taishang Laojun jinglü

第一百七十八戒者，能崇賢重聖習賢，吾當度汝，汝遇真仙。

⁹³⁸ Lai Chi-Tim, « The Opposition of Celestial-Master Taoism to Popular Cults during the Six Dynasties », *Asia Major*, Vol. 11, n° 1, 1998, p. 16.

178^e précepte : Si tu es capable de vénérer les hommes vertueux (*xian* 賢) ainsi que les sages (*sheng* 聖) et pratiquer cette vertu (*xian* 賢), alors je⁹³⁹ peux t'aider à te transcender, tu rencontreras les hommes véritables (*zhen* 真) et les immortels (*xian* 仙).

Yaoxiu keyi jielü chao

(Précepte identique à la version ci-dessus du *Taishang Laojun jinglü*)

2) La critique de la divination populaire (définie comme « indigène » par Lü Pengzhi) chez Ge Hong et dans les textes du Lingbao ancien existe aussi au Jiangnan et au IV^e siècle. C'est une période où les Maîtres Célestes et les textes du Lingbao ancien critiquent tous les deux les croyances hétérodoxes locales, s'influencent mutuellement l'un l'autre et s'inspirent aussi des croyances autochtones⁹⁴⁰. L'assortiment d'interdits moraux d'origine diverse dans les *180 préceptes* va, en partie, dans le sens du travail liturgique cher à la tradition Lingbao « d'opérer une synthèse des différentes traditions religieuses » (locales, de l'Un Orthodoxe et bouddhiques)⁹⁴¹ à cette époque et dans cette même région⁹⁴².

3) Certains préceptes révèlent l'influence du bouddhisme⁹⁴³ sans être directement issus du bouddhisme. Il y a deux positions fortes parmi les sinologues à ce sujet : si Kristofer Schipper fait remonter les *180 préceptes* au II^e siècle de manière à proposer une datation antérieure à l'arrivée des textes liturgiques bouddhiques, d'autres historiens le considèrent comme issu de la notion bouddhique d'ordination :

By the early fifth century there is an understanding made explicit in the texts related to Lu Xiujing that assumption of the office of libationer was dependent on receipt of these precepts. This understanding is already present, though implicit, in the preface to the 180

⁹³⁹ Dans ce précepte, Laojun, en tant que personnification du Dao, utilise la première personne du singulier pour s'adresser à l'adepte.

⁹⁴⁰ Lü Pengzhi et Sigwalt, « Les textes du Lingbao ancien dans l'histoire du taoïsme », p. 192-202.

⁹⁴¹ Lü Pengzhi et Sigwalt, « Les textes du Lingbao ancien dans l'histoire du taoïsme », p. 202.

⁹⁴² Voir l'article de Lai Chi-Tim, « The Opposition of Celestial-Master Taoism to Popular Cults during the Six Dynasties », p. 1-20.

⁹⁴³ Penny, « Buddhism and Daoism », p. 8-12.

Precepts. Thus, these passages appear to be concerned with the assumption of religious office, which is equivalent to the transmission of a set of special clerical rules. In other words, this is an ordination text where ordination and transmission of the rules are one and the same thing and, as Charles Benn has argued, the idea of "receiving precepts" as investiture is a Buddhist notion.⁹⁴⁴

La limite de cette seconde opinion est sa focalisation sur la comparaison entre les textes liturgiques taoïstes et bouddhiques au V^e siècle, mêlant les parties de la préface avec les *Cent quatre-vingts préceptes*, alors qu'au contraire, l'ensemble des préceptes communs aux *Yaoxiu keyi jielü chao* et au *Taishang Laojun jinglü* démontre que ceux qui les reçoivent font partie de communautés plus large et majoritairement laïques. Le 153^e précepte du *Taishang Laojun jinglü* est pourtant explicite à ce sujet : « Toute personne qui t'appelle en se présentant comme un libateur⁹⁴⁵, appréhende-le ! ». Le libateur faisait dans cette version-ci figure d'autorité religieuse, c'est quelque peu différent de la conclusion de Benjamin Penny :

The Libationers to whom the 180 Precepts was directed would appear to have been non-celibate, vegetarian men who begged for food at least part of the time, ate at least some of their meals in communities, and sometimes ate with donor families. [...] However, it cannot be concluded from these rules that the communities in which libationers resided consisted solely of other Libationers; indeed, it would appear that each libationer lived in a community of lay followers.⁹⁴⁶

Toutefois, considérer les *180 préceptes* comme un texte d'ordination en s'appuyant à la fois sur sa préface et les écrits de Lu Xiujing ne traite pas de ses origines, mais propose une attention plus spécifique à son usage au V^e siècle dans un contexte de développement liturgique du taoïsme. Benjamin Penny ne peut se détacher de l'idée que les *180 préceptes* forment une imitation simpliste d'une procédure d'ordination bouddhique et représentent une communauté monacale. Selon lui, les *180 préceptes* se trouvent au « point de transition » entre une communauté cléricale n'ayant point quitté son foyer et « les premiers pas » vers des règles de vie monastique influencées par le

⁹⁴⁴ Penny, « Buddhism and Daoism », p. 15.

⁹⁴⁵ Ou comme un maître vénérable dans la version du *Yaoxiu keyi jielü chao*.

⁹⁴⁶ Penny, « Buddhism and Daoism », p. 16.

bouddhisme⁹⁴⁷. S'il est plutôt vrai que la pratique de psalmodie incantatoire transmise oralement par les *180 préceptes* montre des emprunts issus ou proches des pratiques bouddhiques (psalmodie, incantation et préceptes), le dessein derrière ces emprunts va, à mon avis, dans le sens de ce que Lü Pengzhi appelle pour les textes du Lingbao ancien une lutte discrète contre le bouddhisme en adoptant une « attitude de synthèse ».

L'attitude de synthèse, par rapport à la position syncrétique, a comme avantage de "s'attaquer au bouddhisme par le bouddhisme" : s'en prenant au cœur même de l'enseignement bouddhiste, l'oralité, le Lingbao ancien a été en mesure de faire face à l'influence grandissante du bouddhisme.⁹⁴⁸

Les *180 préceptes* incarnent cet esprit de synthèse concernant les règles morales en circulation dans la société des IV^e – V^e siècles et quand l'oralité en était le support d'enseignement. Cet enseignement était destiné à une communauté de disciples laïcs plutôt qu'à une élite taoïste éduquée (du Lingbao ancien ou des Maîtres Célestes). L'identité religieuse de la ou des communautés des *180 préceptes* a d'autres points communs avec les textes du Lingbao ancien. Il y a dans la relation de maître à disciple (un des seuls sujets aux connotations religieuses qui apparaît à de multiples reprises) un terme, *shi* 師, qui s'inspire autant d'une culture chinoise globalement partagée et de l'idéal de l'enseignement confucéen que de l'idée de maître dans le bouddhisme⁹⁴⁹. Cependant, les mentions de « maître » et de « disciple » pourraient définir dans les *180 préceptes* des enseignants intermédiaires vivant au sein de la population et diffusant le message religieux d'une autorité supérieure. Cela est évoqué dans l'avertissement de ne pas croire n'importe quel maître religieux (celui qui fait figure d'autorité) : ce dernier était soit un libateur de la Voie des Maîtres Célestes comme c'est le cas dans le *Taishang Laojun jinglü* (153^e précepte) soit un maître vénérable (*shizun* 師尊, dans la tradition Lingbao ?) dans le *Yaoxiu keyi jielü chao*.

⁹⁴⁷ Penny, « Buddhism and Daoism », p. 16.

⁹⁴⁸ Lü Pengzhi et Sigwalt, « Les textes du Lingbao ancien dans l'histoire du taoïsme », p. 205.

⁹⁴⁹ Voir Stephen Bokenkamp, « The Early Lingbao Scriptures and the Origins of Daoist Monasticism », *Cahiers d'Extrême-Asie*, vol. 20, 2011, p. 95-124.

Taishang Laojun jinglü

153° : Toute personne qui t'appelle libateur, appréhende-le donc (*ru gu wei ren* 汝顧畏人), car il ne faut pas par soi-même être frivole et imprudent où tu deviendras la risée du peuple.

Yaoxiu keyi jielü chao

(74°) [Celui] qui t'appelle maître vénérable (*shizun* 師尊), appréhende-le donc !

Cette mise en garde adressée à l'adepte démontre son statut de libateur ou de maître vénérable. Les occurrences du « maître » dans les autres préceptes lui donnent une position proche de la vie des gens ordinaires de manière à prêcher aux masses la doctrine taoïste. C'est au cœur d'une communauté élargie et confrontée à des courants religieux antagonistes (principalement locaux et bouddhiques) que les premiers adeptes laïcs pratiquaient la psalmodie incantatoire des *180 préceptes* et, par la même, la transmettaient⁹⁵⁰.

⁹⁵⁰ D'après le *Yaoxiu keyi jielü chao*, les adeptes laïcs avaient aussi pour ordre d'entraîner leur contemporain à aller « étudier » dans les centres taoïstes situés dans les montagnes célèbres : « *dang ling ren ru mingshan xue* 當令人入名山學, (142°) Il faut ordonner aux hommes d'aller dans les montagnes célèbres pour y étudier ».

5.5 : Une révélation de la Grande Paix en « trompe- l'œil »

Au regard de l'analyse ci-dessus, le lien supposé des *180 Préceptes* avec la révélation de la Grande Paix se révèle inexistant pour les raisons suivantes : la construction de ce texte s'est établie aux IV^e et V^e siècles (plus de deux siècles après les Turbans Jaunes) sous l'influence des Maîtres Célestes et/ou des textes du Lingbao anciens et son discours n'associe pas la Grande Paix au messianisme de la fin des Han. Sur les cent quatre-vingts préceptes, un seul évoque la Grande Paix :

Taishang Laojun jinglü

第一百五十二戒者，每燒香當爲萬姓請願，令天下太平，勿但爲己。

152^e précepte : Chaque fois que l'on brûle de l'encens, il faut faire des vœux aux dieux pour les dix-mille familles et réclamer la Grande Paix partout dans le monde. Il ne faut pas uniquement [faire des vœux] pour soi-même.

Yaoxiu keyi jielü chao

受人食飲，每燒香常爲百姓請願，令天下太平。

(161^e) Quand on reçoit d'autrui de la nourriture ou à chaque fois que l'on brûle de l'encens, [il faut] constamment faire des vœux (aux dieux) pour les cent familles et réclamer la Grande Paix partout dans le monde.

Le terme *tianxia taiping* 天下太平 est une formulation courante qui ne correspond nullement à une référence aux révélations de la Grande Paix. Sous les Royaumes Combattants et les Han, celle-ci était présente dans un certain nombre d'ouvrages : le *Hanfeizi*, le *Lüshi chunqiu*, le *Yantie lun*, le *Liji*, le *Lunheng*⁹⁵¹ ou encore le *Hanshu*. Selon Ji Zhe, le terme *tianxia* 天下, « le monde sous le ciel », relève de l'idée de construire sur le plan politique un espace universel et légitimer de cette façon

⁹⁵¹ Le *Lunheng* est l'écrit où la formule *tianxia taiping* est le plus souvent citée avec quatorze occurrences.

« un pouvoir idéal, global et éternel. »⁹⁵² De cette gouvernance globale, d'une « Chine-monde » (terme d'Anne Cheng)⁹⁵³ au centre de tout ce qui existe, c'est grâce au pouvoir politique centralisé qu'advient l'harmonisation universelle. *Tianxia taiping* est traduit par Anne Cheng comme « Tout sous le Ciel (c'est-à-dire l'empire tout entier) est dans la Grande paix. »⁹⁵⁴, tandis que Jean Levi le traduit dans le *Yantie lun* par « le royaume fut en paix »⁹⁵⁵. Uniquement à propos du terme *taiping*, Barbara Hendrichske parle d'un slogan se référant à une stabilité politique et à une harmonie sociale⁹⁵⁶. C'est donc dans le contexte d'une paix mondiale ou de l'absence de celle-ci que la formule *tianxia taiping* est également utilisée par les écrits taoïstes des Six Dynasties : le *Zhengyi fawen tianshijiao jieke jing* 正一法文天師教戒科經 (DZ 789, 1 occurrence)⁹⁵⁷, le *Nüqing guili* 女青鬼律 (DZ 790, 2 occurrences)⁹⁵⁸ et le *Taiping jing* 太平經 (DZ 1101, 3 occurrences)⁹⁵⁹. Dans ce dernier ouvrage, il n'y a que trois occurrences de *tianxia taiping*, tandis que le terme *taiping* y apparaît six cent douze fois. Cela souligne la faible importance de cette formulation dans la doctrine de la Grande Paix selon le *Taiping jing* du Canon taoïste.

Il est en réalité question dans les *180 préceptes* d'un vœu (*yuan* 願) demandant la Grande Paix partout dans le monde. Cette pratique de vœu est retranscrite dans des textes liturgiques plus tardifs des VI^e et VII^e siècles, dans le *Taishang dongxuan lingbao yebao yinyuan jing* 太上洞玄靈寶業報因緣經 (DZ 336)⁹⁶⁰ :

願得天下太平。⁹⁶¹

⁹⁵² Ji Zhe, « Tianxia, retour en force d'un concept oublié Portrait des nouveaux penseurs confucianistes », *La vie des idées*, p. 3-4 ; <https://laviedesidees.fr/Tianxia-retour-en-force-d-un.html> ; consulté le 23/04/2020.

⁹⁵³ Anne Cheng, « L'universalité de la Chine », *Vacarme*, 2011, n° 56, p. 29.

⁹⁵⁴ Cheng, « L'universalité de la Chine », p. 30

⁹⁵⁵ Levi, *La dispute sur le sel et le fer*, p. 194.

⁹⁵⁶ Hendrichske, *The Scripture on Great Peace*, p. 5 ; Sur la notion de *taiping*, voir *Ibid.*, p. 4-13; *Id.*, « The Daoist Utopia of Great Peace », *Oriens Extremus*, vol. 35, n° 1/2, 1992, p. 61-91.

⁹⁵⁷ *Zhonghua Daozang*, t. 8, p. 317 ; Il y a dans ce texte onze occurrences du terme *taiping*.

⁹⁵⁸ *Zhonghua Daozang*, t. 8, p. 601 et 609 ; Il y a dix occurrences du terme *taiping*.

⁹⁵⁹ *Zhonghua Daozang*, t. 7, p. 46, 108 et 110.

⁹⁶⁰ Schipper and Verellen, *The Taoist Canon*, t. 1, p. 518-520.

⁹⁶¹ *Zhonghua Daozang*, t. 5, p. 173.

Il faut faire le vœu d'obtenir la Grande Paix partout dans le monde.

Et dans le *Dongxuan lingbao sandong fengdao kejie yingshi* 洞玄靈寶三洞奉道科戒營始 (DZ 1125)⁹⁶² :

十六者常願天下太平、五穀豐熟。⁹⁶³

Seizième [précepte], il faut constamment souhaiter la Grande Paix partout dans le monde et que les cinq céréales soient abondantes et arrivent à maturité.

Ce vœu d'une Grande Paix dans le monde correspond vraisemblablement à une pratique liturgique apparue seulement à la fin des Six Dynasties et probablement liée à la tradition Lingbao. Le *Taishang dongxuan lingbao yebao yinyuan jing* est, selon John Lagerwey, « a synthesis of Buddhist and Taoist elements, the latter deriving primarily from the Lingbao scriptures. »⁹⁶⁴. Cet unique précepte des *180 préceptes* n'aurait *in fine* aucun lien avec les révélations de la Grande Paix.

Pour finir, si les conclusions de Peter Nickerson (déjà citées en début de chapitre) datent l'origine du texte et une partie de la préface des environs de 350 de notre ère⁹⁶⁵, je suggère qu'à cette époque son origine fut orale, avant l'apparition du texte au V^e siècle. Ensuite, l'insertion de la seconde partie de la préface dans les *180 préceptes* au milieu du VI^e siècle concorde avec la redécouverte du *Taiping jing* par les taoïstes (du mouvement Shangqing) et son introduction dans cette même préface⁹⁶⁶.

⁹⁶² Schipper and Verellen, *The Taoist Canon*, t. 1, p. 451-453.

⁹⁶³ *Zhonghua Daozang*, t. 42, p. 12.

⁹⁶⁴ Schipper and Verellen, *The Taoist canon*, t. 1, p. 520.

⁹⁶⁵ Nickerson, « The Southern Celestial Master », p. 261.

⁹⁶⁶ Au sujet de la « redécouverte » du *Taiping jing* à la fin des Six Dynasties, voir Penny, « Buddhism and Daoism », p. 9; Hendrichke, *The Scripture on Great Peace*, p. 35-38; Barbara Hendrichke, « Dialogue Forms in the *Taiping jing* (*Scripture on Great Peace*) », *Journal of the American Oriental Society*, vol. 137.4, 2017, p. 720 ; Espeset « Cosmologie et trifonctionnalité dans l'idéologie du *Livre de la Grande paix* (*Taiping jing*) », p. 32-41.

5.6 : Le *Prātimokṣa* des barbares de l'Ouest

Il reste un dernier point à aborder, celui de l'influence des règles monastiques bouddhiques dans la compilation effectuée par les *180 préceptes*⁹⁶⁷. À cet égard, revenons-en à l'hagiographie de Laojun mentionnée au chapitre précédent, quand ce dernier, pour se rendre à Langye afin de rencontrer Gan Ji et lui révéler le *Taiping jing*, quitte les pays barbares en laissant derrière lui un enseignement spécifique, celui du bouddhisme. Ainsi les légendes sur les révélations du Seigneur Lao suivent une réalité historique : l'expansion du bouddhisme en Chine suit les routes marchandes (terrestres et maritimes), dont celles de l'Ouest mènent aux contrées d'Asie centrale — les premiers moines bouddhistes en Chine sont principalement des Parthes et des Sogdiens. Parmi ces contrées, l'empire Kushan, formé d'indo-scythes et de *yuezhi* (les tokhariens) se trouve au carrefour des routes commerciales (sa capitale est située au nord du Pakistan), reliant au nord-est la Chine, au sud-est l'Inde et à l'ouest l'empire des Parthes et l'Empire romain. Le bouddhisme du Gandhara (la région autour de la capitale de l'empire Kushan) va se développer en Chine entre les I^{er} et III^e siècles de notre ère. Cette période voit apparaître deux communautés bouddhiques, l'une à Pengcheng (dans la région actuelle du Jiangsu) pendant la seconde moitié du I^{er} siècle et l'autre à Luoyang à partir du II^e siècle, pendant le règne de l'empereur Huan 桓 (r. 147-167). Sous l'autorité du moine parthe An Shigao 安世高 entre les années 148 et 170, les premiers écrits bouddhiques sont traduits en chinois à Luoyang. Le bouddhisme profite alors d'une période d'instabilité politique et sociale (intrigues de palais, révolte des Turbans Jaunes...) pour se développer et puiser dans le vocabulaire « taoïste » de façon à traduire certains de ses concepts⁹⁶⁸.

⁹⁶⁷ Voir à ce sujet le sous-chapitre 5.4.

⁹⁶⁸ Dans la littérature scientifique à propos de l'arrivée et du développement du bouddhisme en Chine pendant les Han et les Six Dynasties, voir (entre autres) les écrits suivants : Catherine Despeux (dir.), *Bouddhisme et lettrés dans la Chine Médiévale*, Paris, Louvain, Éditions Peeters, 2002 ; Henri Maspero, « Communautés et moines bouddhistes chinois aux II^e et III^e siècles », *Bulletin de l'École Française d'Extrême Orient*, vol. 10-1, 1910, p. 222-232 ; Erik Zürcher, *The Buddhist Conquest of China, the Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China*, Leiden, Brill, vol. 1, 1959 ; Erik Zürcher,

Le bouddhisme prospère véritablement au IV^e siècle, au moment où circule un grand nombre de textes traduits du sanskrit ou du pali en chinois. Parmi les grands traducteurs et superviseurs de traductions, Dao'an 道安 (312-385) est le premier à édicter des règles de vie monacale⁹⁶⁹, règles aujourd'hui disparues. Les plus anciennes traductions de préceptes bouddhiques qui nous sont parvenues viennent de Kumarajiva (344-413). Originaire du bassin du Tarim (actuel Xinjiang), Kumarajiva passe les dernières années de sa vie (début du V^e siècle) dans le centre bouddhique de Chang'an. Il aurait traduit une trentaine d'écrits, dont un texte de discipline de l'école indienne Sarvāstivādin (tradition hinayaniste) : le *Shisong lü* 十誦律 (*Discipline en dix réceptions*⁹⁷⁰, T.⁹⁷¹ 1435)⁹⁷².

Quelques décennies plus tard, des textes de discipline du Mahayana circulent également, tel que le *Pusa dichi jing* 菩薩地持經 (*Sūtra de l'observance des terres de bodhisattva*, T. 1581) traduit par Dharmakṣema (385-433). Au total, la Chine du V^e siècle voit apparaître deux textes de disciplines hinayanistes : le *Shisong lü* et le *Sifen lü* 四分律 (*Discipline en quatre parties*, T. 1428), et trois textes mahayanistes : le *Pusa dichi jing*, le *Pusa shanjie jing* 菩薩善戒經 (*Sūtra sur les excellents préceptes de bodhisattva*, T. 1582) et le *Fanwang jing* 梵網經 (*Sūtra du filet de Brahma*, T. 1484),

« Buddhist Influence on Early Taoism: A Survey of Scriptural Evidence », *T'oung Pao*, Vol. 66, 1980, p. 84-147.

⁹⁶⁹ Le processus de traduction se passait oralement, la personne en charge était capable de traduire et d'interpréter le texte en version originale à l'oral, pendant que d'autres mettaient ses propos par écrits.

⁹⁷⁰ La traduction des titres des sutras, de même que certaines des informations concernant la vie et les dates des traducteurs cités ici ainsi que les règles de disciplines bouddhiques mentionnées dans ces pages proviennent des documents du cours de Sylvie Hureau à l'EPHE (année universitaire 2018-2019) et de ses notices dans l'ouvrage suivant : Damien Chaussende et François Martin (Dir.), *Dictionnaire biographique du haut Moyen Âge chinois : Culture, politique et religion de la fin des Han à la veille des Tang (IIIe-VIe siècles)*, Paris, Les Belles lettres, 2020.

⁹⁷¹ Le signe « T. » correspond au *Canon bouddhique : Taisho shinshu daizokyo* 大正新脩大藏經, Tokyo, Taisho issaikyo kankokai, 1924-1932.

⁹⁷² Selon Louis Finot, le *Shisong lü* aurait été traduit par Kumarajiva en l'an 404 ; Louis Finot, « Le Prātimokṣasūtra des Sarvāstivādins », *Journal asiatique*, onzième série, n°2, 1913, p. 467.

ce dernier étant considéré comme un apocryphe⁹⁷³. Ces cinq textes⁹⁷⁴ constituent les premières traductions chinoises de règles monastiques bouddhiques (terme en sanskrit : *prātimokṣa*, en pali : *pāṭimokkha* et en chinois : *jieben* 戒本) et appartiennent aux règles de disciplines (*lü* 律) : le Vinaya⁹⁷⁵.

En éludant la question de la « sinisation » des préceptes bouddhiques qui ne relève pas de cette recherche et en s'intéressant directement à la compréhension de l'influence bouddhique « venue de l'étranger » sur les interdictions de détruire la faune et la flore dans les préceptes taoïstes du IV^e au VI^e siècles, le choix de cette thèse est de s'appuyer sur le *Shisong lü* et sa traduction abrégée en français réalisée par Louis Finot et Édouard Huber, intitulée le *Prātimokṣa des Sarvāstivādins*. Leur traduction du *Prātimokṣa des Sarvāstivādins* repose sur des manuscrits en sanskrit retrouvés à Koutcha (un seul est

⁹⁷³ Selon Sylvie Hureau, le *Fanwang jing* était perçu comme douteux dans un catalogue de textes bouddhiques de la dynastie Sui (589-618), puis fut authentifié comme étant de la main de Kumarajiva dans un autre catalogue datant de l'ère Kaiyuan 開元 (713-741) ; Sylvie Hureau, « Translations Apocrypha, and the Emergence of the Buddhist Canon », dans *Early Chinese Religion, Part Two*, p.765. Selon Ann Heirman, ce texte daterait du milieu du V^e siècle, voir la note 51 du chapitre « Vinaya : from India to China », dans Ann Heirman and Stephan Peter Bumbacher (dir.), *The Spread of Buddhism, Handbook of Oriental Studies*, Leiden, Brill, 2007, p. 175.

⁹⁷⁴ Ann Herman différencie quatre traditions de Vinayana traduites en chinois au 5^e siècle : « the *Shisong lü* 十誦律 (T no. 1435, 23; Sarvāstivāda vinaya); the *Sifen lü* 四分律 (T no.1428, 22; Dharmaguptaka vinaya); the *Mohesengqi lü* 摩訶僧祇律 (T no. 1425, Mahāsāṃghika vinaya); the *Mishasai bu hexi wufen lü* 彌沙塞部和醯五分律 (T no. 1421, 22; Mahīśāsaka vinaya); and the *Genbenshuoyiqieyou bu pinaiye* 根本說一切有部毘奈耶 (T nos. 1442–1451,23–24; Yijing's 義淨 (635–713) translation of large parts of the *Mūlasarvāstivādivinaya*). » ; Ann Heirman, « How to Deal with Dangerous and Annoying Animals: A Vinaya Perspective », *Religion*, 2019,10(2), 113, p. 2.

⁹⁷⁵ Voir Vinaya et Vinayapitaka dans Buswell and Lopez, *The Princeton Dictionary of Buddhism*, p. 974-976. Sur l'histoire du *Canon bouddhique* chinois voir Mizuno Kogen, *Buddhist Sutras, Origin Development, Transmission*, Tokyo, Kosei publishing, 1982 ; et John Lagerwey (dir.), *Religion et société en Chine ancienne et médiévale*, Paris, Les éditions du Cerf/Institut Ricci, 2009. Concernant l'histoire des premières traductions de textes bouddhiques en chinois, voir Sylvie Hureau, « Production et dissémination des textes bouddhiques : traductions et apocryphes », dans *Religion et société en Chine ancienne et médiévale*, p. 429-458 ; et Jan Nattier, *A Guide to the Earliest Chinese Buddhist Translations : Texts from the Eastern Han and Three Kingdoms Periods*, Leiden, Brill, 2009.

en bon état) et complétée avec le *Shisong lü*, sa version en chinois⁹⁷⁶. En étant à la fois présent dans des versions en sanskrit et en chinois, ce texte témoigne de l'origine étrangère des préceptes qui y sont retranscrits⁹⁷⁷.

Selon leur degré d'importance, les règles du *Shisong lü* sont chacune décrite sur une dizaine de pages pour les premières ou un petit paragraphe pour les dernières. Les règles les plus importantes commencent par une ou plusieurs histoires expliquant leur création et se poursuivent par l'intervention du Bouddha qui les répète devant une assemblée de moines avant d'expliquer le contenu de la règle (les multiples redondances sont à chaque fois accompagnées de petites nuances). Dans sa traduction, Huber résume à l'extrême ces règles pour qu'elles correspondent au format abrégé de la version sanskrite. J'utilise ci-dessous le *Prātimokṣa des Sarvāstivādins* afin de présenter le contenu général des règles de disciplines du *Shisong lü*, puis nous regarderons au prochain chapitre plus spécifiquement le texte en chinois concernant la mise à mort des animaux et la destruction des végétaux.

L'École des Savarstivadins s'est d'abord installée dans les terres du Cachemire actuel, avant de se développer progressivement à partir du III^e siècle jusqu'au IX^e siècle vers l'Asie Centrale et les routes de la soie en direction des royaumes chinois⁹⁷⁸. Selon *The Princeton Dictionary of Buddhism*, le *Shisong lü* de l'École des Sarvāstivādins aurait été composé en sanskrit entre les I^{er} et III^e siècles de notre ère⁹⁷⁹. Il est ensuite

⁹⁷⁶ Ce travail de comparaison et de traduction des textes du *Prātimokṣa des Sarvāstivādins* est réalisé conjointement par Louis Finot et Édouard Huber, le premier compare plusieurs fragments de manuscrits en sanskrit découverts pendant la mission de Paul Pelliot à Koutcha en 1907 (pays natal de Kumarajiva) avec la version chinoise du *Shisong lü* traduite par le second (il ne s'agit pas là d'une traduction complète du *Shisong lü*) ; Finot, « Le Prātimokṣasūtra », p. 473-543.

⁹⁷⁷ Des versions similaires de Prātimokṣa sont encore de nos jours éditées par certaines communautés bouddhiques et distribuées gratuitement. Il existe une version française nommée *Le manuel du bhikku* datant de 2002 et en libre accès sur le site internet dhammadana.org (consulté en mai 2020). Il s'agit pour cette dernière d'une version modernisée des 227 règles à travers des ajouts de commentaires propres aux circonstances liées à nos modes de vie contemporains.

⁹⁷⁸ À propos de l'histoire de l'École des Savarstivadins, vois André Bareau, *Les sectes bouddhiques du Petit Véhicule*, Paris, Publication de l'École Française d'Extrême Orient, 1956, p. 36 et 131-152.

⁹⁷⁹ Robert E. Buswell and Donald S. Lopez, *The Princeton Dictionary of Buddhism*, Princeton, Princeton University Press, 2014, p. 975.

traduit en chinois entre 404 et 409 : « The first one was the *Shisong lü* 十誦律 (T.1435, *Vinaya in Ten Recitations*), Sarvastivadavinaya, translated between 404 and 409 by Punyatrata/Punyatara, Kumarajiva and Dharmaruci, and revised a few years later by Vimalaksa. »⁹⁸⁰.

Le *Prātimokṣa des Sarvāstivādins* est composé d'une liste de deux cent vingt-sept règles (Finot les qualifie de péchés)⁹⁸¹ divisées en huit catégories de fautes⁹⁸² (décroissantes des fautes lourdes aux fautes légères). À l'instar des *180 préceptes*, les règles du *Prātimokṣa des Sarvāstivādins* sont également récitées. Comme cela a été évoqué plus haut, la récitation des *180 préceptes* correspond à une psalmodie incantatoire en solo ou à un apprentissage en présence du maître. Quant au *Prātimokṣa des Sarvāstivādins*, la récitation, qui est bimensuelle (« le jour *d'uposadha* »)⁹⁸³, s'effectue devant toute la communauté monastique et commence par enjoindre les personnes ayant enfreint les règles à se dénoncer publiquement⁹⁸⁴.

L'apprentissage des enseignements du Bouddha se faisait par la mémorisation et l'apprentissage par cœur. L'enseignement se faisait de maître à élève ; le maître récitait le texte et l'expliquait à son élève qui l'apprenait et le récitait à son tour. Enfin, l'une des plus anciennes pratiques qui réglait la vie des moines consistait à ce qu'ils se réunissent chaque quinzaine pour réciter ensemble la totalité des règlements qu'ils doivent observer (s. *Prātimokṣa*) ; cette cérémonie porte le nom de *posadha*.⁹⁸⁵

Si le rapport de maître à élève est présent dans les *180 préceptes*, l'importance de la communauté monastique et le respect exclusif qui lui est dû n'y sont pas mentionnés. Au contraire, les règles du *Prātimokṣa des Sarvāstivādins* placent la communauté

⁹⁸⁰ Ann Heirman, « Vinaya: from India to China », dans *The Spread of Buddhism*, p. 175.

⁹⁸¹ Dans le *Prātimokṣa des Sarvāstivādins* traduit par Finot et Huber, je considère qu'une règle (ou un péché) est composée d'un ou de plusieurs préceptes, car ces derniers apparaissent séparément dans les *180 préceptes*.

⁹⁸² Ces huit catégories vont des fautes les plus graves (qui entraîne l'exclusion de la communauté) aux fautes les plus légères (disposition pour apaiser les conflits).

⁹⁸³ Finot, « Le *Prātimokṣasūtra* », p. 473.

⁹⁸⁴ Finot, « Le *Prātimokṣasūtra* », p. 476.

⁹⁸⁵ Hureau, « Production et dissémination des textes bouddhiques », dans *Religion et société en Chine ancienne et médiévale*, p. 436.

monastique (le *Samgha*) au-dessus des lois séculières puisque certains préceptes défendent la dénonciation d'autres moines (peu importe la faute) auprès des autorités laïques sans au préalable obtenir l'autorisation de la communauté : « Si un bhikṣu, sachant qu'un autre bhikṣu a commis une faute grave, le dit à quelqu'un qui n'a pas reçu l'ordination, il y a *pātayantika*, excepté si le Samgha l'y a autorisé »⁹⁸⁶. Les règles se divisent en deux contextes : l'un concerne les règles au sein du Samgha (troubler l'harmonie de la communauté), tandis que le second se rapporte à l'attitude des moines avec le monde laïque (en altérant le regard que ces derniers portent sur la communauté). À l'image du *Prātimokṣa des Sarvāstivādins*, c'est en regardant le cadre disciplinaire de la vie monastique bouddhique que Benjamin Penny considère les *180 préceptes* comme une discipline plus souple, sans limites claires entre le monde profane et le monde clérical⁹⁸⁷. La distinction nette entre ce que le moine bouddhiste ne doit pas faire au sein du Samgha ou auprès des laïcs n'existe pas dans les *180 préceptes*. Bien que ces deux textes partagent des formulations propres à leur contexte communautaire et religieux, on y retrouve cependant une soixantaine de préceptes analogues (cela correspond à un tiers des *180 préceptes*). Je mets ci-dessous quelques exemples de leurs thèmes et préceptes communs :

- Le vol

Deuxième *pārājika dharma* (1^{re} catégorie de fautes) du *Prātimokṣa des Sarvāstivādins* : « Si un bhikṣu [...] commet un de ces actes de « prendre ce qui n'est pas donné » [...]. »⁹⁸⁸.

Similaire dans les *180 préceptes* (du *Taishang Laojun jinglü*) aux préceptes suivants :

3^e précepte : Il ne faut pas dérober les biens appartenant à autrui.

5^e précepte : Il ne faut pas prendre de manière irréfléchie les biens d'autrui, quand bien même leur somme serait égale à la plus petite des valeurs monétaires.

- Le meurtre

⁹⁸⁶ Finot, « Le Prātimokṣasūtra », p. 504.

⁹⁸⁷ Penny, « Buddhism and Daoism », p. 16.

⁹⁸⁸ Finot, « Le Prātimokṣasūtra », p. 477.

Troisième *pārājika dharma* : « Si un bhikṣu, de propos délibéré, ôte de sa propre main la vie à un être humain ou pareil à un être humain ; s’il lui donne lui-même une arme ou lui fait donner une arme et lui dit de se tuer ; s’il lui fait l’éloge de la mort ; [...]. »⁹⁸⁹.

Similaire dans les *180 préceptes* aux préceptes suivants :

4^e précepte : Il ne faut pas tuer ou blesser toutes choses (quoi que ce soit).

39^e précepte : Il ne faut pas se suicider.

40^e précepte : Il ne faut pas inciter autrui à tuer.

42^e précepte : Il ne faut pas tuer autrui en raison de sa haine.

- Toucher une femme

Deuxième *Samghāvaśeṣa dharma* (2^e catégorie de fautes) : « Si un bhikṣu, la lubricité lui ayant changé le cœur, entre en contact corporel avec une femme ; s’il lui saisit la main, le bras, les cheveux, ou une partie quelconque du corps [...]. »⁹⁹⁰.

Similaire dans les *180 préceptes* au précepte suivant :

164^e précepte : Les hommes et les femmes ne peuvent pas s’asseoir ensemble pour manger ou se toucher les mains en s’échangeant quelque chose.

- Avoir des propos obscènes

Troisième *Samghāvaśeṣa dharma* : « Si un bhikṣu, la lubricité lui ayant changé le cœur, adresse à une femme des paroles lubriques, grossières, perverses [...]. »⁹⁹¹.

Similaire dans les *180 préceptes* aux préceptes suivants :

2^e précepte : Il ne faut pas être indécent envers les femmes et les filles d’autrui.

59^e précepte : Il ne faut pas assaillir, plaisanter ou être obscène [envers les femmes].

⁹⁸⁹ Finot, « Le Prātimokṣasūtra », p. 477-478.

⁹⁹⁰ Finot, « Le Prātimokṣasūtra », p. 479.

⁹⁹¹ Finot, « Le Prātimokṣasūtra », p. 479.

- Avoir des rapports sexuels ou servir d'entremetteur

Quatrième *Samghāvaśeṣa dharma* : « Si un bhikṣu, la lubricité lui ayant changé le cœur, exalte devant une femme le don de son propre corps, en disant : [...] « le don de la copulation est le meilleur don » [...]. »⁹⁹².

Cinquième *Samghāvaśeṣa dharma* : « Si un bhikṣu sert d'entremetteur, s'il apporte les intentions d'un homme à une femme ou d'une femme à un homme, qu'il s'agisse de faire aboutir un mariage, un adultère [...]. »⁹⁹³.

Similaire dans les *180 préceptes* aux préceptes suivants :

80^e précepte : Il ne faut pas avoir des mœurs sexuelles pernicieuses ou compromettre [les relations] entre mari et femme.

124^e précepte : Il ne faut pas avoir de relation avec une famille aux mœurs sexuelles pernicieuses.

- S'isoler seul avec une femme

Première *aniyata dharma* (3^e catégorie de fautes) : « Si un bhikṣu s'assied seul avec une femme, dans un endroit écarté et propice aux relations sexuelles [...]. »⁹⁹⁴.

Deuxième *aniyata dharma* : « Si un bhikṣu s'assied seul avec une femme, seule dans un endroit non écarté et non propice aux relations sexuelles et que ce bhikṣu adresse à la femme des paroles perverses et lubriques [...]. »⁹⁹⁵.

Deuxième *pāyantika dharma* (5^e catégorie de fautes) : « Si dans une maison où on « mange », un bhikṣu s'assied de force, seul avec une femme, dans une chambre à coucher, il y a *pāyantika*. »⁹⁹⁶.

⁹⁹² Finot, « Le Prātimokṣasūtra », p. 480.

⁹⁹³ Finot, « Le Prātimokṣasūtra », p. 480.

⁹⁹⁴ Finot, « Le Prātimokṣasūtra », p. 488-489.

⁹⁹⁵ Finot, « Le Prātimokṣasūtra », p. 489.

⁹⁹⁶ Finot, « Le Prātimokṣasūtra », p. 511.

Similaire dans les *180 préceptes* aux préceptes suivants :

139^e précepte : Il ne faut ni accompagner une femme en montagne ni dans la chambre d'une autre personne.

162^e précepte : Un homme ne peut pas avoir une conversation anodine dans une pièce sombre avec une femme.

– Voyager avec une femme.

Soixante-dixième *pāyantika dharma* : « Si un bhikṣu s'arrange avec une femme pour voyager avec elle sur la même route, ne fût-ce jusqu'au prochain village, il y a *pāyantika*. »⁹⁹⁷.

Similaire dans les *180 préceptes* au précepte suivant :

161^e précepte : Une femme ne peut se déplacer (ou voyager *xing* 行) avec un homme.

- Avoir trois complets de vêtements

L'obligation d'avoir avec soi trois robes de moines conditionne les règles des première, deuxième et troisième *nihsargika pāyantika dharma* (4^e catégorie de fautes) : « Si un bhikṣu qui a les trois robes au complet [...]. »⁹⁹⁸.

Similaire dans les *180 préceptes* au précepte suivant :

163^e précepte : Les vêtements des hommes et des femmes ne doivent pas excéder trois parures.

– Effrayer autrui

Soixante-sixième *pāyantika dharma* : « Si un bhikṣu effraie ou fait effrayer un autre bhikṣu, ne fût-ce que par plaisanterie, il y a *pāyantika*. »⁹⁹⁹.

⁹⁹⁷ Finot, « Le Prātimokṣasūtra », p. 519.

⁹⁹⁸ Finot, « Le Prātimokṣasūtra », p. 490-491.

⁹⁹⁹ Finot, « Le Prātimokṣasūtra », p. 518.

Similaire dans les *180 préceptes* au précepte suivant :

89^e précepte : Il ne faut pas effrayer [autrui] sans raison valable, juste dans l'intention de faire peur.

– Avoir un comportement déplacé à table

Trente-quatrième *pāyantika dharma* : « Un bhikṣu, après avoir terminé son repas, ne doit pas manger les restes, il y a *pāyantika*. »¹⁰⁰⁰.

Similaire dans les *180 préceptes* au précepte suivant :

131^e précepte : Il ne faut pas manger avec les mains ni se servir dans les restes des plats communs.

- Uriner debout

Cent-douzième *duṣkṛta dharma* (7^e catégorie de fautes) : « Nous ne ferons pas nos petites nécessités en nous tenant debout »¹⁰⁰¹.

Similaire dans les *180 préceptes* au précepte suivant :

66^e précepte : Il ne faut pas uriner debout.

- Le Prātimokṣa enseigné par Shakyamuni (règle annexe).

« [...] Frappé et injurié, il ne se venge pas. Les envieux et les haineux ne lui inspirent pas de haine. Il demeure apaisé parmi ceux que domine la colère ; il endure le mal, mais ne le rend pas. [...] »¹⁰⁰²

64^e précepte : Il ne faut pas se laisser envahir par la colère.

¹⁰⁰⁰ Finot, « Le Prātimokṣasūtra », p. 509.

¹⁰⁰¹ Finot, « Le Prātimokṣasūtra », p. 537.

¹⁰⁰² Finot, « Le Prātimokṣasūtra », p. 543.

169^e précepte : Si quelqu'un agit d'une mauvaise manière à ton encontre, attache de l'importance à lui répondre [de manière] bienveillante ; le Bien conjure le Mal tout comme l'eau se renverse sur le feu.

167^e précepte : Si quelqu'un t'invective, tu le subis simplement ; il ne faut pas [lui] répondre.

171^e précepte : Si quelqu'un se répand de louange à ton égard sans apprécier réellement ses propos ou qu'il te diffame et t'insulte, tu ne dois assurément pas ressentir [à son égard] de la colère.

Pour conclure, outre la pratique de récitation des préceptes, les *180 préceptes* sont comparables dans une certaine mesure aux règles et aux fautes du *Prātimokṣa*. Bien que la plupart de ces thèmes tels que le vol, le meurtre ou la débauche sont des improbations communes à la plupart des discours religieux, ce palimpseste est semblable en partie (au maximum un tiers de son contenu) aux préceptes bouddhiques d'origine indienne. Pour autant, situés au début de l'influence grandissante des écoles hinayanistes et mahayanistes sur les courants taoïstes, les *180 préceptes* se révèlent être une composition complexe avec des emprunts aux origines multiples. Le prochain chapitre traitera plus spécifiquement des interdictions taoïstes d'endommager la faune, la flore et certains espaces naturels (montagnes, fleuves, marais, etc.) en les comparant avec les règles bouddhiques du *Shisong lü*, les réglementations calendaires, le *Taiping jing* et certains textes « proto-taoïstes » (principalement le *Guanzi* et le *Huainanzi*).

Chapitre 6

Contre la destruction du vivant et de son milieu : les influences et les spécificités des préceptes taoïstes sous les Six Dynasties

Ce dernier chapitre reprend les textes vus précédemment (réglementations calendaires des Han et préceptes taoïstes et bouddhiques des Six Dynasties) autour de la question de la sauvegarde du vivant (les animaux), de la flore et de certains espaces naturels. Il est cependant nécessaire de rappeler que ces préceptes représentent avant tout un idéal de pratiques disciplinaires, ils n'expriment pas la réalité historique des pratiques et des croyances des religieux et des laïcs. De surcroît, ces préceptes ne montrent nulle ressemblance avec la pensée écologique actuelle. Ici, mon propos est de comprendre l'évolution de ce discours en le centrant sur les *180 préceptes*, afin de comprendre ses origines, ses innovations, et son devenir. Nous verrons en détail comment les auteurs des *180 préceptes* compilent leurs interdits à travers des thèmes moins dichotomiques qu'une simple différenciation entre la faune d'un côté et la flore de l'autre. De façon à rester au plus proche du discours des *180 préceptes*, je définis ces thèmes en prenant en compte deux critères : le sujet de l'interdit — c'est-à-dire le vivant (en 6.1) ou le milieu (étang, sol, arbre, etc.) — et l'acte destructeur en lui-même. À propos des milieux, cette division est répartie comme suit : en 6.2 l'obstruction des eaux courantes et l'assèchement des eaux stagnantes (marais et étangs), en 6.3 la pollution de l'eau, en 6.4 l'excavation des sols, en 6.5 l'abattage des arbres, en 6.6 la cueillette des plantes herbacées et des fleurs ainsi qu'en 6.7 l'incendie des plaines et des forêts de montagne. Après avoir comparé les interdits des *180 préceptes* avec le *Shisong lü* et les réglementations calendaires évoquées dans la première partie de cette thèse, nous regarderons les particularités de deux instructions du *Taiping jing* relatives à l'interdiction et à l'autorisation de brûler les végétaux (6.8) et l'interdit dans un texte

des Tang, le *Chisongzi zhangli* 赤松子章曆, de pénétrer les cours d'eau et les forêts pour une personne atteinte de « pollution rituelle » (6.9).

6.1 : Épargner la vie animale dans les préceptes taoïstes et bouddhiques

Avec les *180 préceptes*, le message relatif à la protection des animaux change radicalement par rapport aux discours et aux pratiques des interdits calendaires. En effet, avec l'arrivée du bouddhisme et son influence grandissante, il n'est plus question de définir des périodes de chasse et de pêche. Les préceptes évoluent vers une proscription permanente de tuer et de blesser les êtres vivants ou encore de leur nuire d'une quelconque façon. Ainsi est absente des *180 préceptes* l'idée au cœur des interdits calendaires de préserver le renouvellement de la faune en interdisant de tuer les jeunes animaux (période qui commence avec la gestation et se termine avec le jeune âge). Les préceptes ci-dessous montrent une considération qui n'est plus de l'ordre d'une gestion des ressources (faune et flore), mais de l'acte d'épargner la vie.

(*Taishang Laojun jinglü*) 第四戒者，不得殺傷一切。

4^e précepte : Il ne faut pas tuer ou blesser toutes choses (quoi que ce soit).¹⁰⁰³

第七十九戒者，不得漁獵，傷殺眾生。

79^e précepte : Il ne faut pas pêcher, chasser, blesser ou tuer toute créature vivante.¹⁰⁰⁴

第九十七戒者，不得妄上樹探巢破卵。

¹⁰⁰³ La formulation est différente dans le 91^e précepte du *Yaoxiu keyi jielü chao* : « Il ne faut pas tuer d'être vivant ou de créature qui gigote (*bude shasheng rudong zhi wu* 不得殺生蠕動之物) ».

¹⁰⁰⁴ 126^e précepte du *Yaoxiu keyi jielü chao* : « Il ne faut pas enseigner à autrui comment pêcher, chasser, blesser ou tuer toute créature vivante (*bude sha ren yu lie, shanghai zhongsheng* 不得教人漁獵，傷害衆生) ».

97^e précepte : Il ne faut pas monter de manière inappropriée sur les arbres pour y rechercher les nids et endommager les œufs.¹⁰⁰⁵

L'interdiction de mise à mort de la faune est un thème commun aux discours disciplinaires taoïstes de la fin des Six Dynasties ; on retrouve ainsi des préceptes identiques ou fortement similaires dans les Cent quatre-vingts péchés du *Sanyuan pinjie* de la tradition Lingbao (*Taishang dongxuan lingbao sanyuan pinjie gongde qingzhong jing* 太上洞玄靈寶三元品戒功德輕重經, *Texte révélé du Très Haut au sujet des mérites majeurs et mineurs et des préceptes catégorisés selon les trois Principes dans le Canon mystérieux du Lingbao*, DZ 456)¹⁰⁰⁶ et, également, dans le *Shangqing dongzhen zhihui guanshen dajie wen* 上清洞真智慧觀身大戒文 de l'école Shangqing (*Texte des grandes règles de sagesse et d'observation de soi dans le Canon parfait du Shangqing*, DZ 1364)¹⁰⁰⁷.

Préceptes du *Sanyuan pinjie* :

學者及百姓子，殺害眾生之罪。¹⁰⁰⁸

Pour ceux qui étudient [le Dao] et le peuple, le péché de tuer ou blesser tout être vivant.

學者及百姓子，屠割六畜殺生之罪。¹⁰⁰⁹

Pour ceux qui étudient [le Dao] et le peuple, le péché de tuer les êtres vivants et d'abattre ou de blesser les six animaux domestiques.

學者及百姓子，刺射野獸飛鳥之罪。¹⁰¹⁰

¹⁰⁰⁵ 51^e précepte du *Yaoxiu keyi jielü chao* : « Il ne faut pas monter de manière inappropriée sur les arbres (*bude wang shang shu* 不得妄上樹) ».

¹⁰⁰⁶ Voir Schipper and Verellen, *The Taoist Canon*, t. 1, p. 230-231.

¹⁰⁰⁷ Ce texte Shangqing s'est appuyé sur les 180 préceptes et le *Taishang Dongxuan lingbao sanyuan pinjie gongde qingzhong jing* pour compiler sa liste de trois cents préceptes ; voir Schipper and Verellen, *The Taoist Canon*, t. 1, p. 210-211.

¹⁰⁰⁸ *Sanyuan pinjie* DZ 456, 23b.

¹⁰⁰⁹ *Sanyuan pinjie* DZ 456, 25a.

¹⁰¹⁰ *Sanyuan pinjie* DZ 456, 25a.

Pour ceux qui étudient [le Dao] et le peuple, le péché de piquer ou de tirer (à l'arc) les quadrupèdes sauvages et les oiseaux capables de voler¹⁰¹¹

學者及百姓子，張荃捕魚之罪。¹⁰¹²

Pour ceux qui étudient [le Dao] et le peuple, le péché de pêcher à l'aide de tiges d'acore odorant¹⁰¹³.

Précepte du *Shangqing dongzhen zhihui guanshen dajie wen* :

道學不得殺生暨蠕動之蟲。¹⁰¹⁴

L'étudiant du Dao ne doit pas tuer d'être vivant y compris les rampants.

Dans la traduction abrégée du *Prātimokṣa des Sarvāstivādins* par Louis Finot et Édouard Huber, le soixante-et-unième *pāyantika* a une considération identique : « Si un bhikṣu, de propos délibéré, ôte la vie à un animal, il y a *pāyantika*. »¹⁰¹⁵. Plus longue et étoffée, cette règle dans le *Shisong lü* (T. 1435) décrit comment le Bouddha, suite à la mise à mort d'un oiseau des mains d'un moine (un bhikṣu), distingue trois façons de commettre cette faute *pāyantika* : ôter soi-même (*zi* 自) la vie à un animal (*chusheng* 畜生¹⁰¹⁶), l'enseigner (*jiao* 教) ou envoyer quelqu'un le réaliser à sa place (*qian shi* 遣使)¹⁰¹⁷. La faute est *pāyantika* si l'animal meurt, et seulement *duṣkṛta* (*tujiluo* 突吉羅, la septième catégorie de fautes) — c'est-à-dire une faute plus légère — si l'animal ne meurt pas. Il faut souligner que la catégorie des fautes *pāyantika* est, par ordre décroissant de gravité, la cinquième sur une échelle de huit catégories. La faute

¹⁰¹¹ Le terme *feinia* apparaît notamment dans le *Lishi chunqiu*, voir au chapitre 1. Dans les autres préceptes ci-dessous, ce terme sera simplement traduit par « oiseaux » de manière à ne pas trop alourdir le texte.

¹⁰¹² *Sanyuan pinjie* DZ 456, 25a.

¹⁰¹³ Le terme *quan* 荃 désigne l'acore odorant (roseaux aromatiques) de la famille des acoracées ; *Guxun huizuan*, p. 1928.

¹⁰¹⁴ *Shangqing dongzhen zhihui guanshen dajie wen*, DZ 1364, 01b.

¹⁰¹⁵ Finot, « Le Prātimokṣasūtra », p. 518.

¹⁰¹⁶ Dans la terminologie bouddhique, *chusheng* 畜生 est évoqué comme un terme générique signifiant l'ensemble des animaux : <http://www.buddhism-dict.net/cgi-bin/search-ddb4.pl?Terms=%E7%95%9C%E7%94%9F>, consulté le 05/11/2020.

¹⁰¹⁷ « 是中犯者，有三種奪畜生命，得波逸提：自、教、遣使。 » ; *Shisong lü* (T. 1435), *juan* 16 ; CBETA : https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/T1435_016, consulté le 01/10/2020.

pāyantika consistant à ôter la vie d'un animal entraîne une simple expiation pour le moine. La faute considérée comme la plus grave est celle concernant le meurtre d'un être humain. Cette dernière correspond à la troisième règle *pārājika* (1^{re} catégorie de fautes) provoquant irrémédiablement l'expulsion du moine fautif hors de la communauté monastique. Dans ce texte disciplinaire hinayaniste, on constate donc que la valeur d'une vie animale est d'une moindre importance que celle d'un humain ; par ailleurs, ce barème de valeur entre les êtres vivants non humains et humains n'apparaît pas dans les *180 préceptes*.

Ce thème de la mise à mort des animaux est également étroitement lié à l'interdiction de consommer de la chair animale. Au V^e siècle, les moines bouddhistes pouvaient manger de la viande ou du poisson si celle-ci était offerte par des laïcs (principalement par le biais de l'aumône). Dans certains textes de cette époque, le Bouddha interdisait les sacrifices sanglants et la mise à mort d'animaux, mais pas leur consommation. Selon le *Shisong lü*, les moines sont tout de même contraints de ne consommer que de la viande « triplement pure » : la nonne ou le moine ne doit pas avoir vu, entendu ou soupçonner que l'animal a été abattu dans le but précis de leur être présenté¹⁰¹⁸. Dans son article « La contribution des laïcs au végétarisme : croisades et polémiques en Chine du Sud autour de l'an 500 », Valérie Lavoix montre comment le végétarisme gagne aux V^e – VI^e siècles la cour, les élites et certains laïcs des dynasties du sud ainsi que les différentes interprétations bouddhiques de la pratique du végétarisme, plus ou moins rigoriste¹⁰¹⁹. Elle conclut en faisant le parallèle entre le végétarisme et la pratique d'abstinence pendant un deuil devenu permanent :

Les bouddhistes végétariens, qu'ils fussent moines ou laïcs, portaient en un sens un deuil perpétuel, et là comme ailleurs, la nouvelle loi ne faisait qu'apporter de nouvelles réponses à des questionnements fort anciens : le sentiment tragique de l'impermanence

¹⁰¹⁸ Eric Greene, « A Reassessment of the Early History of Chinese Buddhist Vegetarianism », *Asia Major*, vol. 29, 2016, p. 3 ; Heirman, « How to Deal with Dangerous and Annoying Animals », p. 4 ; Valérie Lavoix, « La contribution des laïcs au végétarisme: croisades et polémiques en Chine du Sud autour de l'an 500 », dans Catherine Despeux (dir.), *Bouddhisme et lettrés dans la Chine médiévale*, Louvain, Peeters (Bibliothèque de l'INALCO – CEC), 2002, p. 103-104 ; Voir également Wang-Toutain Françoise, « Pas de boissons alcoolisées, pas de viande : une particularité du bouddhisme chinois vue à travers les manuscrits de Dunhuang », *Cahiers d'Extrême-Asie*, vol. 11, 1999, p. 91-128.

¹⁰¹⁹ Lavoix, « La contribution des laïcs au végétarisme », p. 103-143.

des choses et la conscience de la précarité des vies et des gloires — peut-être particulièrement aigus dans les temps mouvementés des si brèves dynasties du Sud.¹⁰²⁰

En datant de la fin des Han et du III^e siècle certains textes bouddhiques et taoïstes, Eric Greene suggère la présence d'un végétarisme chinois bien avant l'hypothèse, plus généralement acceptée par la communauté scientifique, d'un développement graduel de plus en plus strict du végétarisme aux V^e — VI^e siècles¹⁰²¹. Cependant, en contexte taoïste, le régime alimentaire idéal au début de notre ère comprenait aussi l'abstinence des céréales et l'absorption des souffles :

第一百四十九戒者，當勤服氣，斷穀爲不死道。

149^e précepte : Il faut assidûment «ingérer du souffle» et s'abstenir de céréale (*fuqi duangu* 服氣斷穀) pour pratiquer le Dao de l'évitement de la mort.¹⁰²²

Renoncement aux céréales, inspiration des souffles et, également, consommation de viande séchée vont «de pair avec l'interdiction des nourritures malodorantes et sanglantes, synonymes de putréfaction et de principes mortifères»¹⁰²³. D'après le *Baopuzi* de Ge Hong, afin d'éviter les «effets nocifs des viandes riches et grasses» les ascètes taoïstes consomment des viandes séchées¹⁰²⁴. De même, Vincent Goossaert souligne que la diététique taoïste «rejette la viande saignante, considérée comme répugnante, mais adopte volontiers les viandes séchées, qui étaient d'ailleurs des nourritures appréciées des élites et fréquemment offertes en offrande»¹⁰²⁵. Dans ce

¹⁰²⁰ Lavoix, «La contribution des laïcs au végétarisme», p. 142.

¹⁰²¹ Greene, «A Reassessment of the Early History of Chinese Buddhist Vegetarianism», p. 36-37. Voir également Françoise Wang-Toutain, «Pas de boissons alcoolisées, pas de viande : une particularité du bouddhisme chinois vue à travers les manuscrits de Dunhuang», *Cahiers d'Extrême-Asie*, vol. 11, 1999, p. 91-128.

¹⁰²²En revanche le 60^e précepte du *Yaoxiu keyi jielü chao* met en garde l'adepte contre une pratique généralisée d'abstinence des céréales : «Il faut assidûment ingérer de la nourriture et ne pas s'abstenir de céréale. S'abstenir de manger des céréales [a pour but] que le Dao [à l'intérieur du corps] ne meure pas» (*dang qin fu shi, wu wei duan gu, duan gu wei busi dao* 當勤服食，無爲斷穀，斷穀爲不死道).

¹⁰²³ Lavoix, «La contribution des laïcs au végétarisme», p. 105.

¹⁰²⁴ Jean Levi, «L'abstinence des céréales chez les taoïstes», *Études Chinoises*, 1982, vol. 1, p. 10.

¹⁰²⁵ Vincent Goossaert, *L'interdit du bœuf en Chine : agriculture, éthique et sacrifice*, Paris, Collège de France, Institut des hautes études chinoises, 2005, p. 48.

contexte des premiers régimes communautaires taoïstes, si les *180 préceptes* semblent de prime abord énoncer un végétarisme radical :

第二十四戒者，不得飲酒食肉。

24^e précepte : Il ne faut pas boire d'alcool ou manger de la viande.¹⁰²⁶

Ils sous-entendent la possibilité de consommer ce qui n'a pas l'odeur de la chair d'un herbivore (*shan* 羶)¹⁰²⁷ :

第一百七十四戒者，見羶不食。

174^e précepte : Il ne faut pas consommer ce qui a une odeur de suint¹⁰²⁸.

On retrouve cette absence d'un végétarisme total dans deux autres préceptes recommandant de suivre la voie du végétarisme et de s'éloigner d'une alimentation carnée privilégiée par les « rois »¹⁰²⁹ :

第一百七十七戒者，能食菜最佳而不可向王者。

177^e précepte : L'idéal est de ne s'alimenter que de légumes si cela est possible, sans désirer [les mêmes conditions de vie] qu'un monarque.¹⁰³⁰

第一百七十六戒者，能斷衆生、六畜之肉爲第一，不然則犯戒。

¹⁰²⁶88^e précepte du *Yaoxiu keyi jielü chao* : « Il ne faut pas boire d'alcool » (*bude yin jiu* 不得飲酒).

¹⁰²⁷ Selon Françoise Sabban les herbivores ont une odeur de suint (*shan* 羶) ; Françoise Sabban, « La viande en Chine : imaginaire et usage culinaire », *Anthropozoologica*, vol. 18, 1993, p. 87.

¹⁰²⁸ Voir la définition de *shan* dans *Guxun huizuan*, p. 1809. Vincent Goossaert traduit *shan* par « aliments gâtés » ; *L'interdit du bœuf en Chine*, p. 44. Ce précepte n'apparaît pas dans le *Yaoxiu keyi jielü chao*.

¹⁰²⁹ Lavoix, « La contribution des laïcs au végétarisme », p. 104 ; Sabban, « La viande en Chine », p. 81-82.

¹⁰³⁰ 83^e précepte du *Yaoxiu keyi jielü chao* : « Il ne faut surtout pas s'alimenter avec la viande de tous les êtres vivants, mais consentir à s'alimenter avec des légumes » (*buke shi zhongsheng rou, wei cai shi* 不可食衆生肉，唯菜食).

176^e précepte : Le plus important est de pouvoir renoncer à la chair de tous les êtres vivants et des six animaux domestiques ; ne pas aller vers [cette pratique]¹⁰³¹, c'est transgresser ce précepte.¹⁰³²

De plus, à l'instar du *Shisong lü*, les 180 préceptes adoptent implicitement la possibilité de consommer une viande « pure », acceptable si son origine est inconnue :

第一百七十二戒者，人爲己殺鳥獸魚等，皆不得食。

172^e précepte : Si quelqu'un tue à ton intention des oiseaux, mammifères ou poissons, tu ne peux en manger aucun !¹⁰³³

第一百七十三戒者，見殺不食。

173^e précepte : Il ne faut pas consommer [d'être vivant] tué sous tes yeux.¹⁰³⁴

第一百七十五戒者，不知所從來可食，不可思美。

175^e précepte : Si tu ne sais pas d'où cela provient, tu peux le consommer, mais tu ne peux pas chercher à avoir quelque chose de délicieux.¹⁰³⁵

Il pourrait s'agir dans ces préceptes de deux visions du végétarisme, l'une radicale (interdiction de manger de la viande) et l'autre modérée (interdiction de manger de la viande non pure). Pour autant, il me semble qu'au vu de l'ensemble des préceptes ci-dessus, le caractère *rou* 肉 désignerait non pas tous les types de viandes, mais plutôt une catégorie spécifique, celle de la viande crue caractérisée par sa forte odeur¹⁰³⁶. Par ailleurs, bien que cela ne soit pas explicitement écrit, ces préceptes sont liés à la proscription d'offrir de la nourriture sanglante (*xueshi* 血食) aux dieux pendant les rituels¹⁰³⁷. Dès lors, a contrario d'Eric Greene discernant un premier végétarisme strict

¹⁰³¹ À mon avis, « *bu ran* 不然 » a le sens de commander à l'adepte de faire progressivement des efforts sur la voie d'une alimentation de moins en moins carnée.

¹⁰³² *Idem*, ce précepte n'apparaît pas dans le *Yaoxiu keyi jielü chao*.

¹⁰³³ 169^e précepte du *Yaoxiu keyi jielü chao* : « [Il ne faut pas] regarder les oiseaux et les quadrupèdes sauvages se faire tuer (*jianren sha niao shou* 見人殺鳥獸) ».

¹⁰³⁴ Ce précepte équivaut au 169^e précepte du *Yaoxiu keyi jielü chao* ci-dessus.

¹⁰³⁵ Ce précepte n'apparaît pas dans le *Yaoxiu keyi jielü chao*.

¹⁰³⁶ Sabban, « La viande en Chine », p. 84.

¹⁰³⁷ Sur la question des sacrifices sanglants (des mets de viande crue et cuite servis aux divinités) depuis l'Antiquité chinoise, voir Goossaert, *L'interdit du bœuf en Chine*, p. 29 - 41. Il retranscrit également

dans des textes bouddhiques et taoïstes du début des Six Dynasties (dont les *180 préceptes*)¹⁰³⁸, il faudrait creuser à l'intérieur de ces sources les définitions du caractère *rou*.

La définition de *rou* dans les *180 préceptes* prend-elle en compte tous les types de viande tels que la viande « pure » ou la viande séchée (moins odorante) ? Il me semble que *rou* marque ici principalement le refus de s'associer d'une quelconque manière avec la mise à mort d'un être vivant, dont la viande crue malodorante (odeur de sang) en serait un reliquat. Sa définition est proche de celle du bouddhisme du V^e siècle, au moment où la viande est considérée comme puante et impropre, et qu'elle est désignée en raison de sa mauvaise odeur par le terme *shan* 羶¹⁰³⁹. À noter que le terme *xingshan* 腥羶 indiquant en contexte bouddhique « la mauvaise odeur de la viande et du poisson »¹⁰⁴⁰ s'oppose à celui de *xian* 鮮 — (l'association des caractères du poisson et du mouton) qui, lui, indique depuis l'époque des Han la fraîcheur d'une viande, littéralement : « la chair d'un animal tué depuis peu » (*shengrou* 生肉)¹⁰⁴¹.

D'autre part, ces interdictions de consommer de la viande intègrent un discours plus large promouvant un végétarisme modéré (1) et poursuivant un idéal de frugalité (2) :

(1)

第一百三十三戒者，不得向弟子評論人家食飲善惡。

133^e précepte : Il ne faut pas commenter en bien ou en mal l'alimentation d'une autre famille.¹⁰⁴²

(pages 39-40) la question de l'évolution du terme *hun* 葷 — plantes alliacées associées à la nourriture sanglante — au cours des premiers siècles de notre ère jusqu'au « glissement sémantique » du terme à l'époque médiévale avec le taoïsme et le bouddhisme à désigner la viande, « *tout en gardant son sens propre de plante alliacée* »

¹⁰³⁸ Greene, « A Reassessment of the Early History of Chinese Buddhist Vegetarianism », p. 1-43.

¹⁰³⁹ Goossaert, *L'interdit du bœuf en Chine*, p. 55.

¹⁰⁴⁰ Goossaert, *L'interdit du bœuf en Chine*, p. 55 ; voir également les termes *xing* et *shan* dans Sabban, « la viande en Chine », p. 87.

¹⁰⁴¹ *Guxun huizuan* p. 2582.

¹⁰⁴² 78^e précepte du *Yaoxiu keyi jielü chao* : « Il ne faut pas s'adresser aux disciples en commentant en bien ou en mal l'alimentation d'autrui » (*bude xiang dizi lun ren shi hao'e* 不得向弟子論人食好惡).

第一百五十一戒者，不得每飲食從一邊起，勿勤咤言其美惡。

151^e précepte : Il ne faut ni commencer chaque repas par un côté (par ce que l'on préfère) ni critiquer sa qualité.¹⁰⁴³

(2)

第一百四十二戒者，當念清儉法，慕清賢鹿食牛飲。

142^e précepte : Il faut étudier la voie de la pureté et de la frugalité, désirer la pureté et la vertu à la manière d'un cerf qui mange et d'un bœuf qui boit (manger simplement et boire beaucoup).¹⁰⁴⁴

En s'appuyant sur les *180 préceptes*, Vincent Goossaert fait correspondre ces deux types d'interdictions : la mise à mort des animaux et la consommation de viande à la conception présente dans le taoïsme médiéval stipulant que le « Dao aime la vie quelle qu'elle soit, et déteste la mort : *tiandao wu sha er hao sheng* 天道惡殺而好生 »¹⁰⁴⁵. Or, cette « bienveillance » envers la vie se développe aussi autour de l'idée qu'il ne faut pas priver les animaux (volants et terrestres) de leur liberté :

180 préceptes :

第九十八戒者，不得籠罩鳥獸。

98^e précepte : Il ne faut pas mettre en cage les oiseaux et les quadrupèdes sauvages.¹⁰⁴⁶

Sanyuan pinjie :

學者及百姓子，牢籠飛鳥走獸之罪。¹⁰⁴⁷

Pour ceux qui étudient [le Dao] et le peuple, le péché de mettre en cage les oiseaux ou les quadrupèdes sauvages.

Shangqing dongzhen zhihui guanshen dajie wen :

¹⁰⁴³ Ce précepte n'apparaît pas dans le *Yaoxiu keyi jielü chao*.

¹⁰⁴⁴ 174^e précepte du *Yaoxiu keyi jielü chao* : « Il faut étudier la méthode de la pureté et de la frugalité, désirer la pureté et la vertu en pondérant la nourriture et la boisson » (*dang nian qing jian fa, mu qingxian dushi cunyin* 當念清儉法，慕清賢度食忖飲).

¹⁰⁴⁵ Goossaert, *L'interdit du bœuf en Chine*, p. 44.

¹⁰⁴⁶ Le 137^e précepte du *Yaoxiu keyi jielü chao* est similaire au 98^e précepte du *Taishang Laojun jinglü*.

¹⁰⁴⁷ *Sanyuan pinjie* DZ 456, 29b.

道學不得籠飛鳥走獸。¹⁰⁴⁸

L'étudiant du Dao ne doit pas mettre en cage les oiseaux ou les quadrupèdes sauvages.

Il est également question de ne pas déranger les animaux en les effrayant :

第一百三十二戒者，不得驚鳥獸。

132^e précepte : Il ne faut pas effrayer les oiseaux et les quadrupèdes sauvages.¹⁰⁴⁹

Malgré un respect pour la liberté des mammifères terrestres et des oiseaux, les *180 préceptes* autorisent en revanche l'élevage d'animaux domestiques à l'exception des porcins, des ovins et des caprins (*ba jie zhe, bude xu zhu yang* 八戒者，不得畜豬羊). Leur élevage n'est pas autorisé probablement parce que ces trois espèces sont élevées pour leur viande¹⁰⁵⁰ et qu'elles constituent les animaux sacrificiels du « petit sacrifice » étatique nommé *shaolao* 少牢. Cependant, les préceptes n'interdisent pas l'élevage des volailles. Quant aux bovins, ce sont des bêtes utiles et essentielles aux travaux des champs¹⁰⁵¹, leur élevage n'est donc ni prohibé ni mentionné dans les *180 préceptes* (à l'instar des volailles). Dans les faits, les *180 préceptes* n'apportent pas de réponses à ces questions étant donné qu'ils s'intéressent moins à l'élevage des six animaux domestiques qu'au respect de leur vie et à leur intégrité physique :

第四十九戒者，不得以足蹋六畜。

49^e précepte : Il ne faut pas donner de coup de pied aux six animaux domestiques.¹⁰⁵²

第一百二十九戒者，不得妄鞭打六畜。

129^e précepte : Il ne faut pas fouetter inconsidérément les six animaux.¹⁰⁵³

¹⁰⁴⁸ *Shangqing dongzhen zhihui guanshen dajie wen*, DZ 1364, 09a.

¹⁰⁴⁹ Le 160^e précepte du *Yaixiu keyi jielü chao* est similaire au 132^e précepte du *Taishang Laojun jinglü*.

¹⁰⁵⁰ Goossaert, *L'interdit du bœuf en Chine*, p. 44.

¹⁰⁵¹ Goossaert, *L'interdit du bœuf en Chine*, p. 83-92.

¹⁰⁵² Le 94^e précepte du *Yaixiu keyi jielü chao* est similaire au 49^e précepte du *Taishang Laojun jinglü*.

¹⁰⁵³ 71^e précepte du *Yaixiu keyi jielü chao* : « Il ne faut pas battre inconsidérément les six animaux et toutes les créatures vivantes (*bude wang zhuada liuchu zhongsheng* 不得妄搥打六畜衆生).

Au regard de l'ensemble des préceptes ci-dessus, les *180 préceptes* établissent à la fois une différenciation entre animaux domestiques¹⁰⁵⁴ et animaux sauvages ainsi qu'entre trois sortes d'animaux sauvages : aériens (les oiseaux, *niao* 鳥), terrestres (les mammifères, *shou* 獸, à l'exception des chiroptères et des cétacés) et aquatiques (les poissons, *yu* 魚). On retrouve généralement dans d'autres classifications (issues des sources de la première partie de cette thèse et des autres listes de préceptes mentionnées dans ce chapitre) l'ajout d'une catégorie pour les insectes et les « rampants » (*chong* 蟲). Hormis la volonté de respecter les animaux domestiques en raison de la proximité entre eux et les adeptes, les *180 préceptes* n'évoquent pas explicitement, contrairement à d'autres textes taoïstes, une distinction entre les animaux domestiques et les animaux sauvages comme catégories morales en rapport avec le végétarisme¹⁰⁵⁵, ni n'autorisent la consommation de viande de gibier en interdisant celle issue de l'élevage.

Enfin, le respect de la vie animale passe aussi par la non-détérioration de leur habitat : « Il ne faut pas monter de manière inappropriée sur les arbres pour y rechercher les nids et endommager les œufs » (97^e précepte). Dans ce précepte taoïste, l'interdit concerne la destruction de la vie (les œufs) et de l'habitat (les nids et les arbres). Plus généralement, l'arbre ainsi que les forêts symbolisent le milieu commun aux animaux terrestres et volants. La suite de ce chapitre s'interroge sur cette conception des végétaux : sont-ils considérés dans ces préceptes taoïstes comme des êtres vivants ou sont-ils respectés et préservés car ils incarnent des plantes-hôtes (pour les oiseaux, les parasites, etc.) et des forêts-habitat ?

Quand on regarde le texte plus tardif du *Taishang dongxuan lingbao yebao yinyuan jing* 太上洞玄靈寶業報因緣經 (*Texte révélé du Très Haut au sujet des causes et des effets des rétributions karmiques dans le Canon mystérieux du Lingbao*, DZ 336) rédigé au VI^e ou VII^e siècle (dans lequel l'emprunt à certains concepts bouddhiques est sans équivoque), divers éléments y sont considérés selon la nuisance que leur utilisation ou, à l'inverse, leur destruction apporte aux vivants : que cela soit une utilisation avec un impact mortifère (ex : les filets et l'arc) ou une destruction de certains milieux

¹⁰⁵⁴ Sur la question de la domestication des animaux en Chine ancienne, voir Michel Cartier, « L'homme et l'animal dans l'agriculture chinoise ancienne et moderne », *Études rurales*, vol. 151-152, 1999, p. 179-197.

¹⁰⁵⁵ Goossaert, *L'interdit du bœuf en Chine*, p. 48 et 51.

(naturels ou fabriqués, tels que les forêts, les étangs et les murs) entraînant des conséquences négatives sur les conditions de vie des vivants (hommes et animaux). Dans la liste des fautes ci-dessous, les forêts, les arbres et l'ensemble des végétaux semblent relever d'une énumération de divers milieux dans lesquels vivent les êtres vivants au même titre que les murs, les maisons et le sol.

道君曰：若有善男子、善女人，從無量劫來至於今日，捨身受身、父母妻子，過去見在三業六根犯諸罪目，或行苦酷，不念慈悲，殺害眾生，啖食骨肉；或 [...] 或張羅布網，殺害眾生；或放火燒山，殺害眾生；或窮林竭澤，殺害眾生；或持弓矢，殺害眾生； [...] 或耕田種作，殺害眾生；或打牆立壁，殺害眾生；或豎屋造舍，殺害眾生；或穿坑出土，殺害眾生；或拆籬作障，殺害眾生；或薙草平地，殺害眾生；或取樵伐木，殺害眾生；或摘華挽草，殺害眾生； [...]。¹⁰⁵⁶

Le Seigneur Dao dit : « Comme il y a eu des hommes bienveillants et des femmes bienveillantes qui, depuis d'incommensurables *kalpas* (*wuliang jielai* 無量劫來)¹⁰⁵⁷ jusqu'à nos jours, se sont sacrifiés et ont donné leur vie ; ces pères, ces mères, ces épouses et ces enfants ont, par le passé, pu voir la liste de tous les péchés commis au sein des trois types de *karma* (*sanye* 三業)¹⁰⁵⁸ et des six racines (*liugen* 六根)¹⁰⁵⁹ : tel que pratiquer la brutalité (*kuku* 苦酷) sans exercer la compassion (*cibei* 慈悲), tuer ou blesser tous les êtres vivants et manger de la nourriture constituée de chair et d'os ; tel que [...] ; tel que tuer ou blesser tous les êtres vivants en ouvrant les filets destinés aux oiseaux (*luo* 羅)

¹⁰⁵⁶ *Taishang dongxuan lingbao yebao yinyuan jing*, DZ 336, 03 : 3b-4b.

¹⁰⁵⁷ « As in Indian literature, the Taoist *kalpa* represents not linear but cyclical time. Linked with indigenous ideas of cosmic cycles of growth and decay that were already important in early Taoism, the term *kalpa* came to connote particularly that point in the cycle when the old and sinful are destroyed and the Dao renews itself. » ; voir la présentation de « Jie » (*kalpa*) par Stephen Bokenkamp dans *The Encyclopedia of Taoism*, t. 1, p. 545-546.

¹⁰⁵⁸ Selon Richard D. McBride, la notion bouddhique des trois types de *karma* se réfère « aux karmas produits par le corps (*shenye* 身業, *kāya-karma*), la parole (*yuye* 語業, *vāk-karma*) et l'esprit (*yiye* 意業, *manah-karma*) ». Il rajoute que dans le *Renwang jing* 仁王經 traduit par Kumārajīva, les trois types de *karma* sont également associés à la morale (*jie* 戒), la vue (*jian* 見) et l'étude (*xue* 學) ; Richard D. McBride, « The mysteries of body, speech, and mind: The three esoterica (*sanmi*) in medieval Sinitic Buddhism », *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, vol. 29, n° 2, 2006 (2008), p. 314-315.

¹⁰⁵⁹ D'après Richard D. McBride, les six racines sont celles des yeux, des oreilles, du nez, de la langue, du corps et de l'esprit qui réagissent aux choses sensorielles ; McBride, « The mysteries of body », p. 136.

ou en étendant ceux destinés aux animaux terrestres (*wang* 網)¹⁰⁶⁰ ; tel que tuer ou blesser tous les êtres vivants en créant un feu ou en incendiant les forêts de montagne ; tel que tuer ou blesser tous les êtres vivants en épuisant les forêts ou en asséchant les étangs ; tel que tuer ou blesser tous les êtres vivants en tenant un arc et des flèches ; [...] tel que tuer ou blesser tous les êtres vivants en labourant les champs (*gengtian* 耕田) ou en les cultivant (*zhongzuo* 種作) ; tel que tuer ou blesser tous les êtres vivants en cassant des murs (*qiang* 牆) ou en érigeant des parois (*bi* 壁) ; tel que tuer ou blesser tous les êtres vivants en édifiant des maisons ou en construisant des demeures ; tel que tuer ou blesser tous les êtres vivants en perçant des trous ou en creusant le sol ; tel que tuer ou blesser tous les êtres vivants en démolissant les clôtures ou en érigeant des obstacles ; tel que tuer ou blesser tous les êtres vivants en rasant (*ti* 薙) les plantes ou les plaines ; tel que tuer ou blesser tous les êtres vivants en récupérant du bois de chauffage (*qu qiao* 取樵) ou en abattant les arbres ; tel que tuer ou blesser tous les êtres vivants en cueillant les fleurs ou en arrachant les plantes ; [...] ».

Au travers de cette liste de péchés, l'homme, fondamentalement brutal, doit se corriger en adoptant une attitude de compassion (*cibei* 慈悲) envers les êtres vivants. Parmi les différentes manières de leur nuire, on retrouve l'énumération de quelques outils mortels, mais surtout un discours radical où certaines actions des plus triviales sont perçues comme fatales pour la faune. Renforcé par l'influence du bouddhisme, ce texte Lingbao, postérieur aux *180 préceptes*, propose une conception taoïste dominante à partir des Tang dans laquelle la vie, humaine et animale, est au centre des préoccupations morales¹⁰⁶¹. Toutefois, dans l'analyse des *180 préceptes* ci-dessous, je veux montrer qu'avant l'émergence de cette conception dominante où la destruction des milieux naturels et fabriqués représente des formes de mises à mort de la faune, la sauvegarde des milieux boisés et aquatiques (effective toute l'année) imbrique en son sein autant la question des interdits calendaires qu'une considération pour l'habitat des êtres vivants. Les *180 préceptes* y seront divisés en fonction du milieu (étang, montagne, arbre...) et de la nature de l'acte destructeur : l'obstruction des eaux courantes et l'assèchement des eaux stagnantes (marais et étangs), la pollution de l'eau, l'excavation,

¹⁰⁶⁰ Voir au chapitre 1 la description du 3^e mois printanier dans le *Lüshi chunqiu*.

¹⁰⁶¹ Goossaert, *L'interdit du bœuf en Chine*, p. 44-45.

l'abattage des arbres, la cueillette des plantes herbacées et des fleurs ainsi que l'incendie des forêts de montagne.

6.2 : L'obstruction des eaux courantes et l'assèchement des eaux stagnantes

Parmi les interdictions calendaires les plus courantes dans les textes des Royaumes Combattants et des Han, nous en avons vu deux relatives à l'écoulement des eaux : celle de condamner ou de détourner les cours d'eau et celle d'assécher les eaux stagnantes (marais, étangs et plans d'eau). On retrouve par exemple l'interdiction au second mois printanier dans les « Douze almanachs » du *Lüshi chunqiu* d'épuiser les cours d'eau et les marais et également l'interdiction d'assécher les étangs et les plans d'eau (*wujie chuanze, wulu pichi* 無竭川澤, 無漉陂池¹⁰⁶²). Dans le *Guanzi* au chapitre du « Qingzhong ji 輕重己 », la destruction des grands marais (*wu lu dayan* 毋戮大衍¹⁰⁶³) est proscrite pendant les mois estivaux. Dans un autre chapitre du même ouvrage, le « Qichen qizhu 七臣七主 », il est évoqué parmi les quatre séries d'interdits saisonniers (*sijin* 四禁), l'interdiction au printemps de défricher les grands marais (*luo dayan* 徠大衍) et celle pendant l'été d'obstruer les cours d'eau ou les empêcher d'atteindre les fleuves renommés (*xia wu e shui, da mingchuan* 夏無遏水, 達名川¹⁰⁶⁴). Quant aux *Lois sur les activités paysannes* de Shuihudi, celles-ci mentionnent qu'aucune voie d'eau ne doit être obstruée pendant le deuxième mois du printemps (*chun er yue, wu gan [...] yong di shui* 春二月, 毋敢 [...] 壅隄水¹⁰⁶⁵). Et enfin dans l'*Édit des Ordonnances mensuelles et saisonnières en cinquante articles*, il est interdit

¹⁰⁶² Lu Jiu, *Lüshi chunqiu*, p. 36 ; Knoblock and Riegel, *The annals of Lü Buwei*, p. 79.

¹⁰⁶³ *Guanzi jiaozhu*, p. 1533.

¹⁰⁶⁴ *Guanzi jiaozhu*, p. 995-996.

¹⁰⁶⁵ *Shuihudi Qin mu zhujian*, "Shiwen" 釋文, p. 20.

du deuxième mois jusqu'au onzième mois d'épuiser les cours d'eau et les pièces d'eaux, (*wu qin shui ze, [?] bei chi* 毋[侵]水澤, 陂池、□□。¹⁰⁶⁶). Le même discours sur la conservation des milieux aquatiques est aussi présent dans les préceptes taoïstes ; bien que ces derniers ne soient pas limités aux contextes saisonniers, leur contenu est semblable aux interdits calendaires :

180 préceptes :

第四十七戒者，不得妄鑿地，毀山川。

47° précepte : Il ne faut pas creuser de manière irréfléchie le sol ou endommager les monts et les cours d'eau.

第五十三戒者，不得竭水澤。

53° précepte : Il ne faut pas assécher les pièces d'eaux.

第一百一戒者，不得塞池井。

101° précepte : Il ne faut pas condamner les étangs et les puits.

第一百三十四戒者，不得妄開決陂湖。

134° précepte : Il ne faut pas ouvrir ou détruire de manière irréfléchie un barrage ou la digue d'un lac.

Shangqing dongzhen zhihui guanshen dajie wen :

道學不得竭陂池。¹⁰⁶⁷

L'étudiant du Dao ne doit pas assécher les réservoirs et les étangs.

道學不得塞井及溝池。¹⁰⁶⁸

L'étudiant du Dao ne doit pas condamner les puits, les bassins et les étangs.

L'origine de la proscription relative à la destruction des eaux courantes et stagnantes remonte donc aux textes des Royaumes Combattants et aux discours sur les cataclysmes (voir chapitres 1 et 2). Dans ces derniers, dérégler la nature mouvante d'un cours d'eau a des répercussions sur la vie et les besoins des vivants (humains et

¹⁰⁶⁶ *Dunhuang Xuanquan yueling zhaotiao*, p. 5.

¹⁰⁶⁷ *Shangqing dongzhen zhihui guanshen dajie wen*, DZ 1364, 07a.

¹⁰⁶⁸ *Shangqing dongzhen zhihui guanshen dajie wen*, DZ 1364, 09a.

animaux), cela brise l'ordre cosmique et amorce courroux céleste et cataclysmes naturels. Le contenu des préceptes renvoie en conséquence aux textes normatifs vus dans la première partie de cette thèse. Les *180 préceptes* ont au contraire du *Taishang dongxuan lingbao yebao yinyuan jing* (plus tardif de deux siècles et où la miséricorde d'inspiration bouddhique y est plus affirmée) un message de sauvegarde des milieux aquatiques plus extensif que seulement réfléchi autour de l'idée de ne pas tuer ou blesser les êtres vivants.

6.3 : La pollution des milieux aquatiques

Le message des *180 préceptes* au sujet de la pollution des eaux semble quelque peu différer des interdits calendaires. Chez Xunzi, l'idée est de préserver la faune aquatique pendant ses périodes de gestations en interdisant aux filets de pêche et aux substances empoisonnantes de pénétrer les étangs (*wangu duyao bu ru ze* 罔罟毒藥不入澤¹⁰⁶⁹). De manière similaire, l'article des *Lois sur les activités paysannes* de Zhangjiashan proscrit l'empoisonnement des poissons (*wu du yu* 毋毒魚¹⁰⁷⁰) au printemps et en été. Quant aux *180 préceptes*, ils évoquent deux interdictions distinctes. La première va plus loin que l'interdiction de pêche saisonnière, puisqu'elle proscrit toute l'année de nuire à la faune aquatique et à son milieu. La seconde s'adresse à une préservation de l'eau utile aux hommes :

180 préceptes :

第三十六戒者，不得以毒藥投淵池及江海中。

36^e précepte : Il ne faut pas jeter de produit toxique dans les gouffres ou les étangs ainsi qu'au milieu des rivières et des mers.

第一百戒者，不得以穢污之物投井中。

100^e précepte : Il ne faut pas jeter d'objet sale ou polluant dans les puits.

第一首十六戒者，不得便溺生草上及人所食之水。

¹⁰⁶⁹ Xunzi jijie, juan 9, p. 165.

¹⁰⁷⁰ Zhangjiashan Han mu zhujian (247 hao mu), p. 42-43.

116^e précepte : Il ne faut pas uriner ou déféquer sur les plantes ni dans l'eau consommée par les hommes.

Sanyuan pinjie :

學者及百姓子，毒藥投水傷生之罪。¹⁰⁷¹

Pour ceux qui étudient [le Dao] et le peuple, le péché de jeter du poison dans l'eau et nuire aux êtres vivants.

Shangqing dongzhen zhihui guanshen dajie wen :

道學不得以毒藥投淵池江海中。¹⁰⁷²

L'étudiant du Dao ne doit pas jeter de produit toxique dans les gouffres ou les étangs ainsi qu'au milieu des rivières et des mers.

¹⁰⁷¹ *Sanyuan pinjie* DZ 456, 27a.

¹⁰⁷² *Shangqing dongzhen zhihui guanshen dajie wen*, DZ 1364, 05b.

6.4 : L'excauation

On retrouve dans les interdits calendaires (principalement dans les textes du *Guanzi*) la thématique de l'excauation. Le traité « Sur les quatre saisons » (« Sishi 四時 ») du *Guanzi* évoque l'interdiction pendant l'hiver d'ouvrir à l'exploitation ce qui est caché (*zang* 藏) dans les montagnes et les cours d'eau (*wu fa shan chuan zhi zang* 毋發山川之藏¹⁰⁷³), tandis que les chapitres du « Qingzhong ji 輕重己 » et du « Qichen qizhu 七臣七主 » interdisent tous deux au printemps l'excauation des grandes montagnes (*zhan dashan* 斬大山¹⁰⁷⁴). La destruction par l'excauation est également présente dans les deux préceptes suivants des *180 préceptes* :

第四十七戒者，不得妄鑿地，毀山川。

47^e précepte : Il ne faut pas creuser de manière irréfléchie le sol ou endommager les monts et les cours d'eau.

第九十五戒者，不得冬天發掘地蟄藏。

95^e précepte : Il ne faut pas en hiver extraire du sol ce qui y hiberne ou s'y dissimule.

Ce 95^e précepte affiche une analogie évidente avec l'interdit calendaire du traité « Sur les quatre saisons » tout en exposant une interprétation propre au discours des *180 préceptes* : la sauvegarde de la vie en rapport avec l'hibernation. Or, cette indication saisonnière n'est pas mentionnée dans le soixante-treizième *pāyantika* du *Prātimokṣa des Sarvāstivādins* : « Si un bhikṣu creuse la terre, la fait creuser ou la montre à un autre en disant : « Creuse ! », il y a *pāyantika* »¹⁰⁷⁵. Dans le *Shisong lü*, la faute *pāyantika* consiste uniquement à creuser le sol « vivant » (*sheng di* 生地) :

生地者，若多雨國土八月地生，若少雨國土四月地生，是名生地。除是名不生地。¹⁰⁷⁶

Le sol vivant : si dans les territoires où il y a beaucoup de pluies (la mousson) le sol est fertile pendant huit mois, [ou] si dans les territoires où il y a peu de pluies le sol est

¹⁰⁷³ *Guanzi jiaozhu*, p. 855.

¹⁰⁷⁴ *Guanzi jiaozhu*, p. 995-996 et 1533.

¹⁰⁷⁵ Finot, « Le Prātimokṣasūtra », p. 520.

¹⁰⁷⁶ Shisong lü (T. 1435), *juan* 16 : https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/T1435_016, consulté le 12/10/2020.

fertile pendant quatre mois, [ces sols] sont ce que l'on nomme les « sols vivants » ; autrement, cela se nomme les « sols non vivants ».

Par ailleurs, la sauvegarde des hibernants n'apparaît pas non plus dans les réglementations calendaires qui, elles, autorisent la chasse et la pêche pendant l'hiver (de même que l'abattage des végétaux quand ils entrent en dormance). De mon point de vue, ce qui est caché (*zang* 藏) dans l'interdit du traité « Sur les quatre saisons » fait référence à l'excavation de corps minéraux étant donné que les réglementations calendaires s'intéressent à l'exploitation des ressources (animales, végétales et, sans doute aussi, minérales). Toutefois l'association des caractères *zang* et *zhe* 蟄 dans le 95^e précepte se rapporte davantage au monde animal pendant la période hivernale et démontre une hybridation des interdictions calendaires extrêmement proche dans sa formulation avec le respect envers l'habitat des animaux (notion partagée avec la discipline bouddhique).

6.5 : L'abattage des arbres

La question de l'abattage des arbres est dans le 18^e précepte des *180 préceptes* rattachée à la formulation *Bude wang* 不得妄 : « il ne faut pas faire quelque chose de manière inappropriée ... » (cela a été brièvement mentionné dans la conclusion en fin de la première partie).

第十八戒者，不得妄伐樹木。

18^e précepte : Il ne faut pas abattre les arbres de manière irréfléchie.

Ce passage est similaire aux préceptes suivants :

Sanyuan pinjie :

學者及百姓子，斫伐樹木採摘華草之罪。¹⁰⁷⁷

¹⁰⁷⁷ *Sanyuan pinjie* DZ 456, 26a.

Pour ceux qui étudient [le Dao] et le peuple, le péché d'abattre les arbres et de cueillir les fleurs et les plantes herbacées.

Shangqing dongzhen zhihui guanshen dajie wen :

道學不得无故伐樹木。¹⁰⁷⁸

L'étudiant du Dao ne doit pas sans raison¹⁰⁷⁹ abattre les arbres.

L'adverbe de manière *wang* 妄 précédant le verbe *fa* 伐 (couper, abattre) renvoie à des pratiques implicites. Quelles sont ces pratiques ? *Bude wang* pourrait aussi bien se rapporter aux interdits culturels (décrits dans le chapitre 3) — interdiction d'abattre le dieu du Sol ou la végétation lors des rituels — que se référer aux interdits calendaires en ce qui concerne la période d'abattage qui commence « quand les feuilles tombent des arbres » (début de l'automne) et s'arrête à la fin de l'hiver. On retrouve notamment dans les ordonnances mensuelles (*Lüshi chunqiu*, *Huainanzi* et *Liji*) l'interdiction d'abattre les arbres le premier, troisième et sixième mois de l'année¹⁰⁸⁰ ; quant à l'*Édit des Ordonnances mensuelles et saisonnières en cinquante articles*, cette interdiction y est valable du premier jusqu'au huitième mois :

禁止伐木。謂大小之木皆不得伐也，盡八月。草木零落，乃得伐其當伐者。¹⁰⁸¹

Il est interdit d'abattre des arbres. Cela désigne [l'ensemble] des arbres, qu'ils soient petits ou grands, aucun ne peut être abattu (ou coupés) jusqu'à la fin [de son interdiction] au huitième mois de l'année. [Quand] les végétaux se fanent et [leurs feuilles] tombent, il est alors possible d'abattre ceux autorisés à l'être.

¹⁰⁷⁸ *Shangqing dongzhen zhihui guanshen dajie wen*, DZ 1364, 04b.

¹⁰⁷⁹ Comparé à l'adverbe *wang* 妄, le sens de *wugu* 无故 dans l'injonction « ne pas faire quelque chose sans raison » est une formulation plus courtoise vis-à-vis de l'adepte (moins familière que *wang*). On retrouve le terme *wugu* dans plusieurs textes des Han, et celui de *wugu bu sha* 無故不殺 (« ne pas tuer sans raison ») dans le *Liji* et le *Yantielun*. Dans ces deux sources, ce terme est employé pour évoquer les agissements de personnes bénéficiant de positions importantes : « Les Princes feudataires ne tuaient pas de bœufs ou de moutons sans une occasion exceptionnelle, et les grands officiers et les nobles ne servaient pas des chiens ou des porcs pour leur ordinaire » (*gu zhuhou wugu busha niu yang, dafu shi wugu busha quan shi* 故諸侯無故不殺牛羊，大夫士無故不殺犬豕) ; Levi, *La dispute sur le sel et le fer*, p. 164.

¹⁰⁸⁰ Voir chapitre 1.

¹⁰⁸¹ *Dunhuang Xuanquan yueling zhaotiao*, p. 4.

L'interdiction d'abattre les arbres « de manière irréfléchie » pourrait également correspondre à sa sauvegarde soit en tant que vivant soit parce qu'il incarne un habitat (ex : les oiseaux et leur nid dans les arbres). De ces deux possibilités, la première, le respect de l'arbre en tant qu'être vivant me semble moins probable que la seconde. Ici, l'emploi de *wang* justifie qu'il existe des raisons valables pour couper des arbres (une ressource par ailleurs incontournable). Si on suppose que ce précepte se réfère aux interdits calendaires, l'arbre ne peut être considéré comme un être vivant, puisque dans ce cas précis, son sens entre en contradiction avec les autres préceptes, et notamment avec le 4^e précepte qui précise que la vie ne peut être prise, « quelle qu'elle soit ».

Par contre, dans l'hypothèse où *wang* renvoie aux règles bouddhiques de la même époque, l'arbre peut être un être vivant et *wang* signifier le droit de l'abattre après sa mort, quand il n'a plus de sève dans ses racines. En effet, du côté bouddhiste, le *Shisong lü* dans le onzième *pāyantika dharma* qualifie l'arbre et les végétaux en général en utilisant le caractère *sheng* 生. Une plante « *sheng* » a deux significations entremêlées : elle est vivante et un milieu du vivant (*sheng zhe* 生者) tant que ses racines restent humides¹⁰⁸².

鬼村者，謂生草木，眾生依住。眾生者，謂樹神、泉神、河神、舍神、交道神、市神、都道神、蚊虻、蝘蝓、蛭蝶、噉麻蟲、蝎蟲、蟻子，是眾生以草木為舍，亦以為村聚落城邑。生者，謂根含潤澤，若自斷、若教人斷、自破、教破、自燒、教燒，是名為斫。

草木有五種子：根種子、莖種子、節種子、自落種子、實種子。 [...]

若比丘一時燒五種子，一時犯五波夜提。一一燒，一一波夜提。隨所燒，得爾所波夜提。

若比丘自斷樹、若教斷，波夜提。隨所斷樹，得爾所波夜提。

若比丘自斷草、教斷，波夜提。隨所斷草，得爾所波夜提。

¹⁰⁸² La version du onzième *pāyantika dharma* dans le *Prātimokṣa des Sarvāstivādins* est plus simpliste : « Bīja- grāma bhūta-grāma pa [ta] nat. Si un bhikṣu tue un végétal, il y a *pāyantika*. » ; Finot, « Le *Prātimokṣasūtra* », p. 490-491. En m'appuyant sur le texte en sanskrit de Finot ainsi que sur les dictionnaires sanskrit-français de l'INRIA (Institut National de Recherche en Informatique et en Automatique)¹⁰⁸² et sanskrit-anglais de McDonell¹⁰⁸², cette faute correspond à la destruction (*patana*)¹⁰⁸² des germes (Bīja) végétales (*grāma*) et des plantes (*grāma*) vivantes (*bhūta*)¹⁰⁸² ; Gerard Huet, *Héritage du Sanskrit, Dictionnaire sanskrit français*, version 3.23 de mai 2020 (en libre accès sur sanskrit.inria.fr) ; Arthur A. MacDonell., *Sanskrit-English Dictionary*, Oxford, Clarendon press, 1893.

生中生想，自斷教斷，波夜提。生中乾想，自斷、教斷，波夜提。生中疑為乾為生，自斷教斷，波夜提。若乾中生想，自斷教斷，突吉羅。乾中疑為乾為生，自斷教斷，突吉羅。乾中乾想，自斷教斷，不犯。¹⁰⁸³

Les *guicun* 鬼村 (*bhūtagāma*) désignent des « plantes-hôtes » (*sheng caomu* 生草木) pouvant être l’habitat nécessaire à toutes sortes d’existences (*zhong sheng* 眾生). Les *zhong sheng* désignent les esprits des arbres, les esprits des sources, les esprits des fleuves, les esprits des demeures, les esprits des routes de communication, les esprits des marchés, les esprits des routes de la capitale, les moustiques (*wenmeng* 蚊虻)¹⁰⁸⁴, les scarabées (*jieqiang* 蛄蜣), les lépidoptères (*jiadie* 蛺蝶), les insectes mangeurs de chanvre (*danmachong* 噉麻蟲), les scorpions (*xiechong* 蝎蟲) et les fourmis (*yizi* 蟻子); toutes ces sortes d’existences ont établi leur demeure dans des végétaux; on peut imaginer [que ces existences y ont progressivement établi] un hameau (*cun* 村), puis un village (*juluo* 聚落), puis une ville (*chengyi* 城邑). L’« hôte » (*shengzhe* 生者)¹⁰⁸⁵ désigne [les plantes] qui ont des racines moites (*runze* 潤澤)¹⁰⁸⁶; si on les coupe soi-même, ou on enseigne [à quelqu’un comment] les couper, ou on les endommage soi-même, ou on enseigne [à quelqu’un comment] les endommager, ou on les brûle soi-même, ou on enseigne [à quelqu’un comment] les brûler, cela porte le nom (*ming* 名¹⁰⁸⁷) d’« abattre » (*zhuo* 斫).

Les plantes ont cinq types de « développement » (*zhongzi* 種子, *bījagāma*)¹⁰⁸⁸ : le développement par la racine (*gen* 根), le développement par la tige (*jing* 莖), le développement par le nœud (*jie* 節), le développement par la feuille (*zilu* 自落), le développement par le fruit (*shi* 實).

¹⁰⁸³ *Shisong lü* (T. 1435), *juan* 10; CBETA : https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/T1435_010, consulté le 10/10/2020.

¹⁰⁸⁴ Voir Olivia Milburn, « The Chinese Mosquito: A Literary Theme », *Sino-Platonic Papers*, n° 270, 2017, p. 3-4.

¹⁰⁸⁵ « *Shengzhe* 生者 » évoque ici soit la plante comme un hôte (pour d’autres existences), soit sa vitalité soit son développement (bien que ce dernier me semble moins probable).

¹⁰⁸⁶ Cette description des racines moites pourrait être une référence à la sève ou à l’humidité liée à la poussée racinaire de manière à évoquer la vitalité de la plante.

¹⁰⁸⁷ Le fait de nommer (*ming* 名, Skt. *nāman*) les choses est un des facteurs physiques et mentaux de notre expérience sensorielle et cognitive.

¹⁰⁸⁸ Littéralement « cinq types de graines ou de semences », plus précisément il s’agit de cinq façons qu’a la plante pour se développer.

Si un moine brûle temporairement ces cinq types de développement d'une plante, il enfreint alors cinq règles *pāyantika* ; pour chaque fois qu'on brûle [un des cinq développements d'une plante], on commet autant de fautes *pāyantika* ; brûler [un des cinq développements d'une plante] équivaut à commettre une faute *pāyantika*.

Si un moine coupe lui-même un arbre ou l'enseigne [à quelqu'un comment le faire], il commet une faute *pāyantika* ; couper un arbre équivaut à commettre une faute *pāyantika*.

Si un moine coupe lui-même une plante herbacée ou enseigne [à quelqu'un comment le faire], il commet une faute *pāyantika* ; couper une plante herbacée équivaut à commettre une faute *pāyantika*.

Si un moine coupe lui-même une plante herbacée ou enseigne [à quelqu'un comment le faire], il commet une faute *pāyantika* ; couper une plante herbacée équivaut à commettre une faute *pāyantika*.

Si [la plante] est « moite » (*sheng* 生) à l'intérieur et qu'on sait qu'elle est moite, qu'on la coupe soi-même ou qu'on enseigne [à quelqu'un comment le faire], c'est une faute *pāyantika*. Si [la plante] est « moite » à l'intérieur et qu'on pense qu'elle est sèche (*gan* 乾), qu'on la coupe soi-même ou qu'on enseigne [à quelqu'un comment le faire], c'est une faute *pāyantika*. Si [la plante] est « moite » à l'intérieur et qu'on doute si elle est sèche ou moite, qu'on la coupe soi-même ou qu'on enseigne [à quelqu'un comment le faire], c'est une faute *pāyantika*. Si [la plante] est sèche à l'intérieur et qu'on pense qu'elle est moite, qu'on la coupe soi-même ou qu'on enseigne [à quelqu'un comment le faire], c'est une faute *duṣkṛta* (*tujiluo*). Si [la plante] est sèche à l'intérieur et qu'on doute si elle est sèche ou moite, qu'on la coupe soi-même ou qu'on enseigne [à quelqu'un comment le faire], c'est une faute *duṣkṛta*. Si [la plante] est sèche à l'intérieur et qu'on pense qu'elle est sèche, qu'on la coupe soi-même ou qu'on enseigne [à quelqu'un comment le faire], on ne commet aucune faute.

Cette faute *pāyantika* est extrêmement intéressante, car elle questionne sur la pratique ascétique des moines hinayanistes. En interdisant la destruction de tous les végétaux à partir des grains germés, l'alimentation convenable au sein de leur communauté est-elle uniquement céréalière ? Où se situent les limites de cette faute *pāyantika* ? Comment consommer les fruits, les légumes ou encore toutes sortes de graines dans la mesure où cela interrompt le développement de la plante via ses fruits (*shi* 實) ? D'autre part, au sujet des constructions humaines avec une forte demande en ressources végétales (bois de construction), comment ont-ils pu édifier d'innombrables

temples, pagodes, etc. ? En réalité, la discipline du *Prātimokṣa* joue sur deux subtilités : le degré de la faute (il s'agit d'une faute aux conséquences légères) et la distinction entre les règles pour la communauté monastique et celles pour la communauté laïque (cette distinction n'apparaît pas dans les *180 préceptes*). Bien que cette thèse n'a pas investigué ce questionnement, il serait intéressant de savoir si la destruction des végétaux s'apparente à une « sale besogne » qui incombe aux personnels laïcs, telle que l'abattage des arbres pour la construction des temples¹⁰⁸⁹. Enfin, comment cette règle du *Prātimokṣa* représentant la discipline bouddhique venue de l'étranger a-t-elle évolué en contexte bouddhique chinois ? Bien que cette thèse ne réponde à aucune de ces questions, il est clair cependant que le discours sur la destruction de la flore dans les *180 préceptes* (abattage, cueillette et incendie) n'est pas présent dans le *Shisong lü* ; en revanche nous verrons plus loin que l'interdiction du brûlage de bois ou d'herbes pour se chauffer y est abordée.

¹⁰⁸⁹ Bien que le bûcheron bénéficie d'un certain prestige dans une majorité de textes depuis les Royaumes Combattants jusqu'aux Six Dynasties, sa position serait-elle dans le cadre de la discipline bouddhique similaire à celle du boucher qui, en tuant et préparant la viande afin qu'elle soit consommée par des moines et des laïcs, est le seul à subir des châtiments engendrés par ses actes ; voir Goossaert, *L'interdit du Bœuf*, p. 74-75.

6.6 : La cueillette des plantes herbacées et des fleurs

Un seul des *180 préceptes*, le 19^e, aborde le sujet de la cueillette des plantes et des fleurs :

第十九戒者，不得妄摘草花。

19^e précepte : Il ne faut pas cueillir des plantes herbacées ou des fleurs de manière irréfléchie.

Précepte du *Shangqing dongzhen zhihui guanshen dajie wen* :

道學不得无故摘衆草之花。¹⁰⁹⁰

L'étudiant du Dao ne doit pas sans raison cueillir les fleurs des plantes herbacées de toute sorte.

Ce thème de la cueillette des fleurs est présent dans quelques réglementations calendaires. Au sein du traité « Sur les quatre saisons », une réglementation printanière décrète l'interdiction de cueillir les fleurs et de couper les tubercules (*wu jian hua jue yu* 毋蹇華絕芋¹⁰⁹¹). Dans l'analyse de cette phrase au premier chapitre, je suggère que *hua* et *yu* sont deux dénominations de plantes symétriquement opposées, les fleurs dans les arbres et les tubercules sous terre. Cet interdit de cueillir les fleurs a un rapport avec le développement du fruit se formant à partir de la fleur pollinisée. Le chapitre de « La Norme fondamentale » (« Benjing 本經 ») du *Huainanzi* va également dans ce sens :

芟野莢，長苗秀，草木之句萌銜華戴實而死者，不可勝數。¹⁰⁹²

Les pousses (*tan* 莢¹⁰⁹³) « sauvages » (*ye* 野) furent désherbées pour que croissent les pousses (*miao* 苗) « gracieuses » (*xiu* 秀) [De telle manière que] sur les branches les bourgeons, les fleurs et les fruits furent innombrables à mourir.

Par ailleurs la version du *Yaoxiu keyi jielü chao* porte sur les fleurs et les fruits (au lieu des plantes herbacées et des fleurs dans la version du *Taishang Laojun jinglü*) :

¹⁰⁹⁰ *Shangqing dongzhen zhihui guanshen dajie wen*, DZ 1364, 4b.

¹⁰⁹¹ *Guanzi jiaozhu*, p. 843.

¹⁰⁹² He Ning, *Huainanzi jishi*, p. 559 ; Liu An, *Huainanzi*, p. 381.

¹⁰⁹³ Li Guoqiang, « L'homme et l'arbre dans la Chine antique », p. 109 et 579.

不得妄摘花果。

[8^e précepte :] Il ne faut pas cueillir des fleurs ou des fruits de manière irréfléchie.

À l'image de la fleur et du tubercule dans le traité « Sur les quatre saisons », ce précepte joue sur un parallélisme entre la fleur et le fruit (*Yaoxiu keyi jielü chao*) ou la fleur et la plante herbacée (*Taishang Laojun jinglü*). À noter que le *Shangqing dongzhen zhihui guanshen dajie wen* copie le précepte du *Taishang Laojun jinglü* en y ajoutant son interprétation qui associe la fleuraison aux plantes herbacées (*cao zhi hua* 草之花). Par ailleurs, ce précepte ne se rapporte pas à l'interdiction d'aller à l'encontre du développement de la plante via son fruit (évoquée dans le onzième *pāyantika* du *Shisong lü*), étant donné qu'aucune mention n'apparaît dans les *180 préceptes* à propos de la protection des racines, des tiges, des nœuds ou encore des feuilles des végétaux. Si la sauvegarde des fleurs semble corrélée à une « manière réfléchie » de les cueillir (au contraire de *wang* 妄), les plantes herbacées (*cao* 草) semblent quant à elles faire référence à l'utilité de certaines variétés de plantes ; tel que la plante tinctoriale à indigo (*ran* 染¹⁰⁹⁴) mentionnée au premier chapitre et dont la cueillette est interdite dans le *Lüshi chunqiu* pendant la période estivale.

¹⁰⁹⁴ Lu Jiu, *Lüshi chunqiu*, p. 127 ; Knoblock and Riegel, *The annals of Lü Buwei*, p. 134.

6.7 : L'incendie des forêts de montagne

Dans les *180 préceptes*, l'usage du feu pour détruire les milieux dits des « terres non cultivées » (*yetian* 野田), des « forêts de montagne » (*shanlin* 山林) et des « plaines » (*pingdi* 平地) est proscrit ¹⁰⁹⁵ :

第十四戒者，不得燒野田山林。

14^e précepte : Il ne faut pas incendier les terres sauvages, les champs, les montagnes et les forêts.

第一百九戒者，不得在平地然火。

109^e précepte : Il ne faut pas allumer de feu dans les plaines.

Le précepte ci-dessous issu du *Shangqing dongzhen zhihui guanshen dajie wen* est similaire au 14^e précepte des *180 préceptes* :

道學不得以火燒田野山林。¹⁰⁹⁶

L'étudiant du Dao ne doit pas incendier les terres sauvages et les forêts de montagne.

Au premier abord, le 14^e précepte est comparable à l'interdiction d'incendier les forêts de montagne évoquée dans les sources et contextes suivants :

- L'interdiction au deuxième mois du printemps d'incendier les forêts de montagne (*wufen shanlin* 無焚山林¹⁰⁹⁷) dans le *Lüshi chunqiu* et les autres textes d'ordonnances mensuelles.
- Pendant les saisons printanières et estivales où « il est interdit de brûler les herbes pour fertiliser les sols » (*chun xia wu fan cao wei hui* 春夏毋 [...] 燔草爲灰¹⁰⁹⁸) dans la *Loi sur les activités paysannes* de Zhangjiashan.

¹⁰⁹⁵ Aucune mention des lieux cultivés n'apparaît dans les *180 préceptes*.

¹⁰⁹⁶ *Shangqing dongzhen zhihui guanshen dajie wen*, DZ 1364, 4b.

¹⁰⁹⁷ Lu Jiu, *Lüshi chunqiu*, p. 36.

¹⁰⁹⁸ *Zhangjiashan Han mu zhujian* (247 hao mu), p. 42-43.

- L'interdiction de chasser en brûlant les forêts (*bu fen lin er lie* 不焚林而獵¹⁰⁹⁹) dans le *Huainanzi* au chapitre sur les « Méthodes pour gouverner » (*Zhushu* 主術).
- Et dans l'*Édit des Ordonnances mensuelles et saisonnières en cinquante articles*, il est défendu d'incendier les forêts de montagne à des fins de chasses, de blesser ou de nuire aux oiseaux, aux animaux terrestres, aux [reptiles], aux insectes et aux végétaux (*wu fen shanlin. Wei shao shanlin tianlie, shanghai qinshou* [?] *chong caomu* 毋焚山林。•謂燒山林田獵，傷害禽獸口蟲草木¹¹⁰⁰).

Il y a donc une analogie dans la formulation employée par les préceptes et les interdictions calendaires ci-dessus. Dans le *Sanyuan pinjie*, le contenu de ces préceptes semble en partie associé à la critique des pratiques de chasse :

學者及百姓子，燒山捕獵之罪。¹¹⁰¹

Pour ceux qui étudient [le Dao] et le peuple, le péché de chasser en brûlant les montagnes.

學者及百姓子，火燒田野山林之罪。¹¹⁰²

Pour ceux qui étudient [le Dao] et le peuple, le péché d'incendier les terres sauvages et les forêts de montagne.

Les chasses, et plus généralement l'atteinte aux êtres vivants étant de facto prohibées dans les *180 préceptes*, il n'est pas nécessaire d'y évoquer la méthode de chasse en brûlant les montagnes. Dès lors, comment les 14^e et 109^e préceptes considèrent-ils ces milieux (montagneux, boisés et sans reliefs) ? Visiblement, en ne bénéficiant pas de la dérogation « *bude wang* », les *180 préceptes* jugent permanent le tabou de la destruction des forêts, des terres sauvages et des plaines. Contrairement aux arbres seuls, aux plantes herbacées et aux fleurs, l'incendie de ces espaces naturels ne présente aucune utilité.

En outre, ces préceptes taoïstes diffèrent du *Prātimokṣa des Sarvāstivādins* qui, au cinquante-deuxième *pāyantika*, a une approche différente de l'interdiction de brûler

¹⁰⁹⁹ Chen Guangzhong, *Huainanzi*, p. 486-487.

¹¹⁰⁰ *Dunhuang Xuanquan yueling zhaotiao*, p. 5.

¹¹⁰¹ *Sanyuan pinjie* DZ 456, 25a.

¹¹⁰² *Sanyuan pinjie* DZ 456, 26a.

du bois et des herbes : « Si un bhikṣu en bonne santé, désirant se chauffer en plein air, brûle ou fait brûler des herbes, du bois, de la bouse de vache ou des balayures, il y a *pāyantika* »¹¹⁰³. L'objet de cette règle (valable quand la santé du moine n'est pas en péril) se tourne davantage vers la protection des animalcules demeurant dans le bois ou les bouses de vache. S'il existe bien une relation entre la compassion bouddhique et les préceptes taoïstes (relative à la mise à mort des animaux et la consommation de viande « pure »), cette règle *pāyantika* ne présente aucune similitude avec les 14^e et 109^e *préceptes*, ces derniers étant plus proches des interdits calendaires. Finalement, la compilation que forment les 180 *préceptes* est proche en partie au bouddhisme concernant les préceptes liés à la mise à mort des animaux et puise davantage dans les textes normatifs d'interdits calendaires pour ce qui concerne la destruction de la flore et de certains espaces naturels.

6.8 : Les instructions secrètes du *Taiping Jing*

Après les interdits calendaires, les préceptes taoïstes et les préceptes bouddhiques du *Prātimokṣa*, un autre ouvrage, le *Taiping jing* propose dans ses derniers *juan* (section *geng* 庚)¹¹⁰⁴ une quatrième version de l'interdiction d'incendier les montagnes et les arbres (*mu* 木). Comparée aux autres versions, la raison de cet interdit est essentiellement théorique : le feu, les montagnes et les arbres sont, tous les trois, de nature *yang*. On comprend cette interdiction en regardant l'autorisation dans le *juan* suivant, où le brûlage des plantes herbacées (*cao* 草) est encouragé de manière à

¹¹⁰³ Finot, « Le *Prātimokṣasūtra* », p. 513.

¹¹⁰⁴ Les deux *juan* de la section *geng* traduits ci-dessous appartiennent selon Grégoire Espeset à la « couche » ou la « strate » A. Retranscrite sous la forme de dialogue entre le Maître Céleste et ses disciples, cette strate majoritaire (parmi un total de trois strates : A, B et C) daterait d'après Barbara Hendrichke du VI^e siècle et proviendrait non pas du *Taiping Jing*, mais de son résumé intitulé *Taiping jing chao* 太平經鈔 ; Espeset, « Cosmologie et trifonctionnalité », p. 73 et 443 ; Hendrichke, *The scripture on the Great Peace*, p. IX ; voir Barbara Hendrichke, « Dialogue Forms in the *Taiping jing* (*Scripture on Great Peace*) », *Journal of American Oriental Society*, vol. 137.4, 2017, p. 719-736.

contrecarrer toutes influences néfastes de la nature *yin* des plantes herbacées en utilisant un moyen de destruction de nature *yang* (le feu).

Premièrement, cette interdiction s'intitulant « L'instruction secrète¹¹⁰⁵ relative à l'interdit d'incendier les forêts de montagne » au *juan* deux cent neuf (« jin shao shanlin jue » *di erbai jiu* 禁燒山林訣第二百九¹¹⁰⁶), Grégoire Espeset la décrit en ces termes :

Interrogé sur ce qui plaît (*xi* 喜) au Ciel et ce qu'il interdit (*jin* 禁), le maître explique pourquoi le Ciel interdit d'incendier les forêts de montagne et les campagnes boisées : les montagnes, les arbres et le Feu étant tous les trois de nature *yang* (*sanyang* 三陽) et tous les trois le seigneur (*sanjun* 三君) de leur catégorie respective (la terre, les végétaux et les Cinq Agents), ils ne doivent pas se rencontrer sous peine de s'affaiblir mutuellement (*xiangshuai* 相衰). Si le *yang* décroît, le *yin* s'élèvera, entraînant la débauche et le désordre.¹¹⁰⁷

Avec le *Taiping jing*, nous avons un discours sur les méthodes de destruction de la flore basé sur la pensée corrélatrice. L'extrait ci-dessous complète la description de Grégoire Espeset sur cette instruction secrète émise par le maître à ses disciples :

「天上急禁絕火燒山林叢木之鄉，何也？願聞之。」「然，山者，太陽也，土地之綱，是其君也。布根之類，木是其長也，亦是君也，是其陽也。火亦五行之君長也，亦是其陽也。三君三陽，相逢反相衰。是故天上令急禁燒山林叢木，木不燒則陰中。陰者稱母，故倚下也。」¹¹⁰⁸

- Le Ciel a urgemment interdit d'incendier les montagnes, les forêts, les bosquets et les arbres des campagnes dans leur globalité ; en quoi cela consiste-t-il ? Je souhaite entendre votre explication.
- Très bien ! La montagne correspond au grand *yang* (*taiyang* 太陽) ; il est le gouvernant des composants fondamentaux (*gang* 綱)¹¹⁰⁹ de la terre et des sols. L'arbre, le plus

¹¹⁰⁵ Voir plus loin l'explication concernant la traduction de *jue* 訣 par « instruction secrète ».

¹¹⁰⁶ Wang Ming 王明, *Taiping jing hejiao* 太平經合校, Pékin, Zhonghua shuju, tome xia 下, 2014, p. 686-688.

¹¹⁰⁷ Espeset, « Cosmologie et trifonctionnalité », p. 266-267.

¹¹⁰⁸ Wang Ming, *Taiping jing hejiao*, p. 686-687.

¹¹⁰⁹ Synonyme de *gangji* 綱紀; voir 綱 dans les dictionnaires *Guxun huizhuan*, p. 1748 ; et Ricci, p. 434

développé de toutes les sortes de cotonnades, de racines, etc. en est le gouvernant, lui aussi de nature *yang*. Quand l'agent feu se développe en tant que gouvernant des Cinq Agents, il est de nature *yang*. [Ainsi quand] se rencontrent trois gouvernants tous trois de nature *yang*, ils s'affaiblissent mutuellement. C'est pour cela que le Ciel ordonne d'urgence qu'il soit totalement interdit d'incendier les montagnes, les forêts, les bosquets et les arbres. En ne brûlant pas les arbres alors ceux-ci rentrent dans le principe *yin*. Le *yin* s'harmonise avec la mère, c'est pour cela qu'il faut profiter de sa descente.¹¹¹⁰

En continuité avec certains des discours étudiés dans la première partie de cette thèse, l'interdit céleste dévoilé dans cette instruction secrète a pour intention d'éviter un dysfonctionnement de l'ordre cosmique en prenant en compte l'agent destructeur (l'un des Cinq Agents) sur des catégories d'une même nature (*yin* ou *yang*). Cela est attesté par l'exemple contraire ci-dessous, « L'instruction secrète relative à l'incendie des champs et des plantes herbacées » au *juan* deux cent dix (« shao xia tian cao jue » *di erbai yishi* 燒下田草訣第二百一十¹¹¹¹), où l'utilisation de l'agent Feu est encouragée pour détruire les plantes herbacées de nature *yin*.

請問下田草寧可燒不？天上不禁燒也。當燒之。獨何故當燒之乎？願聞之。然，草者，木之陰也，與乙相應。木者，與甲相應。甲者，陽也，與木同類，故相應也。乙者，陰也，與草同類，故與乙相應也。乙者畏金，金者傷木，木傷則陽衰，陽衰則偽姦起，故當燒之也。又天上言，乙亦陰也，草亦陰也，下田亦土之陰也。三陰相得，反共生姦。故玄武居北極陰中，陰極反生陽。火者，陽也，陰得陽而順吉，生善事。¹¹¹²

- Puis-je vous demander, peut-on brûler les champs et les plantes herbacées ?
- Si le Ciel ne l'interdit pas, on doit les brûler.
- Pour quelles raisons peut-on brûler uniquement [les plantes herbacées] ? Je souhaite entendre votre explication.
- Les plantes herbacées sont des arbres de nature *yin* et elles correspondent [au second tronc céleste] *yi* 乙. Les arbres *mu* — [en général] correspondent [au premier tronc céleste] *jia* 甲. *Jia* est de nature *yang*, et toutes les variétés de bois lui sont associées. [Le second tronc céleste] *yi* est de nature *yin* et toutes les variétés de plantes herbacées lui sont associées. [Le second tronc céleste] *yi* craint l'agent Métal, car l'agent Métal

¹¹¹⁰ Ma traduction.

¹¹¹¹ Wang Ming, *Taiping jing hejiao*, p. 688-689.

¹¹¹² Wang Ming, *Taiping jing hejiao*, p. 688-689.

nuit à l'agent Bois, et si l'agent bois est blessé alors cela affaiblit le principe *yang*, [et quand] le principe *yang* est affaibli cela produit des actes (*wei* 偽) malfaisants (*jian* 姦), c'est pour cela que [les plantes herbacées] doivent être brûlées. Le Ciel dit encore : [le second tronc céleste] *yi* est de nature *yin*, les plantes herbacées de même que les sols des champs sont également de nature *yin*. [quand] les trois de nature *yin* s'affectent mutuellement (*xiangde* 相得), cela inverse [l'ordre] commun (*gong* 共) et fait naître des maléfices. C'est pour cela que Xuanwu 玄武 réside au Nord, au cœur du *yin* suprême, [de manière à ce que] ce dernier se renverse et fasse naître le principe *yang*. Le Feu est de nature *yang*, [donc, si à partir] du principe *yin*, [on] obtient le principe *yang*, cela va dans le sens de ce qui est faste et donne naissance à des actes bienveillants (*shanshi* 善事).¹¹¹³

Ces deux textes, encore davantage le second, se construisent autour d'une association de plusieurs dualités.

- La nature *yin* ou *yang* du végétal : les végétaux de grande taille et de nature *yang* (l'arbre, *mu* 木) d'un côté et les végétaux plus petits et de nature *yin* (les plantes herbacées, *cao* 草) de l'autre.
- Le tronc céleste auquel appartient le végétal : les arbres correspondent au premier tronc céleste (*jia* 甲) et les plantes herbacées au second tronc (*yi* 乙).
- La nature de l'acte destructeur selon la théorie des Cinq Agents : les interdictions de brûler (agent Feu) et les interdictions de couper (agent Métal).
- Les répercussions sociales des actes de destruction de la flore : elles sont positives avec l'apparition d'actes bienveillants (*shan* 善) ou négatives avec la manifestation d'actes malfaisants (*jian* 姦).

Ces deux extraits s'insèrent dans le propos général du *Taiping jing* qui, en vue d'un rétablissement de la Grande Paix et de l'ordre social, énumère les bonnes et les mauvaises pratiques sur la base du principe d'équilibre harmonieux du *yin* et du *yang* en corrélation avec les Cinq Agents¹¹¹⁴. Grégoire Espeset qualifie ceci « de base

¹¹¹³ Ma traduction.

¹¹¹⁴ Plus généralement, l'ensemble du *Taiping jing* construit des soubassements misogynes dans sa représentation binaire d'un *yang* honorable (créant l'homme) et d'un *yin* méprisable (engendrant la

idéologique d'un totalitarisme cosmocratique »¹¹¹⁵. Pour ma part, au regard des deux instructions secrètes ci-dessus, je considère que le *Taiping jing* témoigne d'un procédé discursif construit à l'aide des textes antérieurs (voir chapitres 1 et 2) et qui avance ses propres réglementations, cosmologiques plutôt que calendaires. L'interdit céleste concernant la méthode de destruction de la flore n'y est ni spécifiquement calendaire (il n'y a aucune prise en compte de l'état saisonnier des végétaux) ni similaire aux *180 préceptes* (où l'incendie des plaines et des plantes herbacées n'est pas autorisé).

Quelle que soit la datation de ces deux instructions, Han postérieurs ou fin des Six Dynasties¹¹¹⁶, le contenu et la forme sont différents des préceptes taoïstes. La forme des extraits du *Taiping Jing* ci-dessus renvoie à des « instructions secrètes » *jue* 訣 — ou des avertissements *jie* 誡 selon la version du *Taiping jing chao* 太平經鈔 des Tang¹¹¹⁷. À l'instar de l'origine des *180 préceptes* évoquée au précédent chapitre, Grégoire Espeset suggère que les instructions secrètes du *Taiping jing*, initialement issues d'un enseignement oral, ont été ensuite « fixées par écrit lors de leur récupération par les premiers courants du taoïsme révélé » :

Le choix du caractère *jue* 訣, que j'ai traduit par "instruction", au cœur de la structure de référence des clauses est riche de sens. On sait que la transmission confidentielle du texte au disciple s'accompagnait, dès les premiers courants du taoïsme révélé, de la communication par le maître de formules magiques et de charmes, mais également d'"instructions orales" (*koujue* 口訣) ou "instructions transmises oralement" (*kouchuan jue* 口傳訣) tout aussi secrètes et conférant à l'initié l'indispensable clé de leur compréhension ou, si l'on préfère, leur "mode d'emploi", et qu'à partir du courant Shangqing, toute cette matière orale devint systématiquement écrite et révélée en même

femme). Grégoire Espeset souligne qu'en aucun cas le *yin* ne doit l'emporter sur le *yang* ; Espeset, « Cosmologie et trifonctionnalité », p. 411-416.

¹¹¹⁵ Espeset, « Cosmologie et trifonctionnalité », p. 423.

¹¹¹⁶ DZ 1101, 007 : 40b-41b. Voir la présentation des recherches concernant les strates et formes textuelles du *Taiping jing* dans Espeset, « Cosmologie et trifonctionnalité », p. 71-74 et la conclusion d'Espeset p. 80-82.

¹¹¹⁷ Voir la présentation et l'analyse d'Espeset sur le *Taiping jing chao* 太平經鈔, dans « Cosmologie et trifonctionnalité », p. 43-56.

temps que les textes auxquels elle se rapporte. Les dix-neuf “instructions essentielles”¹¹¹⁸ — dont la fonction est précisément de donner à l’adepte le moyen d’appliquer efficacement les enseignements du TPJ — pourraient bien tirer leur origine d’instructions orales, vaste ensemble de formules hermétiques initialement transmises de bouche à oreille et doublant le matériau scriptural, et fixées par écrit lors de leur récupération par les premiers courants du taoïsme révélé. Bien plus, c’est la totalité du texte transmis qui prend un relief particulier puisque, je l’ai dit, presque tous les titres de chapitres insèrent le caractère *jue* 訣 ou *fa* 法 entre leur intitulé proprement dit et la numérotation afférente. Du coup, le TPJ serait, pour une bonne partie, composé d’un corpus de recettes écrites (*fa*) et des formules associées, initialement orales (*jue*).¹¹¹⁹

En fin de compte, ces deux instructions secrètes (sur les façons de détruire les grands et les petits végétaux) ont une certaine continuité avec les discours de la fin des Royaumes Combattants — tel que le traité « Sur les cinq phases » (« Wuxing 五行 ») présent dans le *Guanzi* (chapitre 1) —, tout en étant essentiellement marquées par l’évolution des croyances sur la Grande Paix et le messianisme pendant les Han postérieurs (chapitres 2 et 4) ainsi que par les remaniements scripturaires des courants taoïstes de la fin des Six Dynasties.

¹¹¹⁸ Les instructions secrètes citées auparavant ne font pas partie de ces « Instructions essentielles en dix-neuf articles » (« Yao jue shijiu jiao » 要訣十九條) traduits par Espeset (« Cosmologie et trifonctionnalité ») pages 342-347.

¹¹¹⁹ Espeset, « Cosmologie et trifonctionnalité », p. 356-357.

6.9 : La pollution rituelle dans le *Chisongzi zhangli*

En menant une série d'études sur l'organisation sociale et le système liturgique du taoïsme entre les Han postérieurs et les Tang (618-907), Franciscus Verellen s'est intéressé aux prescriptions calendériques et aux pollutions décrites dans l'*Almanach des pétitions de Maître Chisong* (*Chisongzi zhangli* 赤松子章曆, DZ 615) rédigé sous les Tang¹¹²⁰. Ce recueil de prières évoque des pratiques rituelles taoïstes, issues pour certaines de périodes antérieures aux Tang et liées aux inquiétudes de la vie quotidienne des croyants, par lesquelles ces derniers adressent des pétitions (*zhang* 章) aux dieux¹¹²¹. Parmi les causes entraînant des châtements tels que la maladie ou la mort figurent la violation d'interdits (*jinjie* 禁戒) dont celui de « polluer » l'environnement (les cours d'eau et les forêts de montagne).

Une personne entrée en contact avec la pollution d'une mort ou d'une naissance (*yanhui* 殯穢) est atteinte de « pollution rituelle » pendant une période allant de un à cent jours ; la durée de la pollution relevant du degré de parenté entre le défunt (animaux, enfant, esclave, père...) et la personne en deuil¹¹²². La personne atteinte par les pollutions rituelles énumérées dans la partie « Yanhui » n'a pas le droit de réaliser une purification par le jeûne (*zhai* 齋), un rituel d'offrande (*jiao* 醮) ou une pétition¹¹²³. Plus loin, dans la partie sur les interdits (*jinjie* 禁戒), il est indiqué que la plupart des personnes affectées ne doivent pas souiller les diocèses des Maîtres Célestes (les

¹¹²⁰ Franciscus Verellen, « The Heavenly Master liturgical agenda : The Petition Almanac of Chisong zi », *Cahiers d'Extrême-Asie*, vol. 14, 2004, p. 291-343; *Id.*, « Guérison et rédemption dans le rituel taoïste ancien », *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-lettres*, 147^e année, vol. 3, 2003, p. 1029-1047 ; Franciscus Verellen, *Imperiled Destinies: The Daoist Quest for Deliverance in Medieval China*, Cambridge, Harvard University Asia Center, 2019, p. 63-64. Voir *Chisongzi zhangli* dans Schipper and Verellen, *Taoist Canon*, t. 1, p. 134-135.

¹¹²¹ Verellen, « Guérison et rédemption », p. 1032. Au sujet des pétitions dans les premiers rituels taoïstes, voir Kleeman, *Celestial Masters*, p. 353-372.

¹¹²² *Chisongzi zhangli* 2.23 a-b, voir la traduction en anglais de la partie « Yanhui 殯穢 » (les pollutions rituelles liées à la mort et les naissances) du *Chisongzi zhangli* dans Verellen, *Imperiled Destinies*, p. 62-63.

¹¹²³ *Chisongzi zhangli*, DZ 615, 2.23b ; Verellen, *Imperiled Destinies*, p. 63.

sanctuaires des Maîtres Célestes au Sichuan à la fin des Han)¹¹²⁴ ainsi que les cours d'eau, les forêts de montagne et les marais :

禁曰： [...] 見殮不得入江河山林藪澤。六畜生產未滿七日不得入治。小兒未滿百日，不得入治。六畜生子未滿月，不得入治。¹¹²⁵

Les interdits disent : [...] [Une personne] affectée par la pollution (*yan* 殮) ne doit pas pénétrer dans les cours d'eau, les forêts de montagne et les marais. Le nouveau-né d'un animal domestique ne peut pas entrer dans un diocèse (*zhi* 治) avant sept jours. Un nouveau-né (humain) ne peut pas entrer dans un diocèse avant cent jours. L'animal domestique qui vient d'enfanter ne peut pas entrer dans un diocèse avant un mois.¹¹²⁶

Selon Franciscus Verellen, ces interdits, qu'il évoque sous les termes de « tabous astraux et terrestres », démontrent l'imbrication des inquiétudes quotidiennes avec l'espace et le temps :

The spheres of humans and spirits interacted invisibly, like the states of entangled particles. Every occurrence in nature was enigmatically linked to human fate. Human life cycles were governed by the stars, nature, and obscure proceedings in the land of the dead. Taboos were attached to birth, marriage, and death; pregnancy, childbirth, and infancy; ritual pollution; dwellings and tombs; disturbances of the soil through construction and farm work; the lay of the land and the cardinal directions of space; as well as the hours, days, and years of the calendar.¹¹²⁷

L'interdiction de souiller les espaces naturels boisés, montagneux et aquatiques au même titre que les diocèses rappelle l'importance des cultes propitiatoires adressés au dieu du Sol ou à certains espaces naturels, montagnes et fleuves célèbres, évoqués précédemment au chapitre 3 (voir les interdits culturels relatifs aux espaces naturels).

Les noms des divinités aquatiques et terrestres pouvant être invoquées sont notés dans le troisième *juan* du *Chisongzi zhangli*. Sont cités, entre autres, parmi un grand nombre de divinités et de fonctionnaires en charge des cours d'eau, des marais et

¹¹²⁴ Voir la partie « The Parish System » dans Kleeman, *Celestial Masters*, p. 124-128.

¹¹²⁵ *Chisongzi zhangli*, DZ 615, 2. 28b

¹¹²⁶ Cette traduction reprend celle en anglais de Franciscus Verellen dans *Imperiled Destinies*, p. 63-64.

¹¹²⁷ Verellen, *Imperiled Destinies*, p. 56.

des mers, les résidents du palais Yuanming (Yuanming gong 元名宮) qui, en recevant les pétitions relatives à la sécheresse, y répondent en faisant tomber la pluie : il s'agit des cent vingt officiers et généraux sous les ordres du Comte du fleuve Lü Gongzi (Hebo Lü Gongzi 河伯呂公子), les trente-six empereurs des cours d'eau (*sanshiliu* Shuidi 三十六水帝), les douze filles des ruisseaux (*shi'er* Xinü 十二溪女)¹¹²⁸, les neuf empereurs des rivières (*jiu jiang* Shuidi 九江水帝), le marquis des crues fluviales (Hepinghou 河平侯) et les divinités aquatiques du département médian (Zhongbu Shuishen 中部水神)¹¹²⁹.

De même concernant les divinités des forêts, plusieurs pétitions en lien avec les désastres relatifs à l'agriculture sont notamment adressées au dieu du sol local (Tudi 土地)¹¹³⁰, à Meng Zhang la divinité des forêts de montagne (Shanlin Meng Zhang 山林孟長)¹¹³¹ et au dieu du Sol et des Moissons (Sheji 社稷)¹¹³². Par exemple, dans la « Pétitions pour supprimer les désastres afférents aux tigres » (*Shou chu hu zai zhang* 收除虎災章)¹¹³³, les divinités des monts et des cours d'eau, les dieux du Sol et des Moissons et les dieux du Sol locaux subissent une inspection de la part de divinités supérieures, ils sont même convoqués et interrogés (*jiancha kao zhao shanchuan sheji tudi zhi zhu* 監察考召山川社稷土地之主)¹¹³⁴.

L'interdit de souiller les cours d'eau et les forêts en y amenant une pollution rituelle semble lié aux requêtes adressées aux divinités en charge de ces lieux naturels. Il existe ainsi une continuité, en parallèle de celle des *180 préceptes* avec les interdits calendaires, entre les interdits rituels du *Chisongzi zhangli* et les interdits culturels datant des Royaumes Combattants et des Han, dans lesquels il est nécessaire de préserver les

¹¹²⁸ Pour Franciscus Verellen il s'agit de douze vierges ou jeunes filles (« River Maidens ») ; Verellen, *Imperiled Destinies*, p. 110.

¹¹²⁹ *Chisongzi zhangli*, DZ 615, 3.2b – 3.3a.

¹¹³⁰ *Chisongzi zhangli*, DZ 615, 3.5a ; 3.6a et 3.7a.

¹¹³¹ *Chisongzi zhangli*, DZ 615, 3.5a ; 3.6a et 3.22 b.

¹¹³² *Chisongzi zhangli*, DZ 615, 3.5b ; 3.6 b et 3.7a. Voir une description plus détaillée de ces pétitions relatives à l'agriculture dans Verellen, *Imperiled Destinies*, p. 108-115.

¹¹³³ *Chisongzi zhangli*, DZ 615, 3.6b – 3.8a.

¹¹³⁴ *Chisongzi zhangli*, DZ 615, 3.7a.

lieux de rituels, tels que le tertre, l'arbre, le bosquet ou le buisson sacré du dieu du Sol (*she* 社).

La protection des cours d'eau et des forêts du risque d'une pollution rituelle démontre que ces espaces naturels sont considérés comme des lieux saints. Il me paraît peu probable que les interdits de destruction de la nature dans les *180 préceptes* traitent aussi de la protection des divinités ou des lieux saints. Ces deux sources dépeignent plutôt deux facettes du taoïsme sous les Six Dynasties (et les Tang) : l'une liste des préceptes moraux universels pour une communauté élargie et l'autre mentionne des pratiques et interdictions rituelles en lien avec des espaces sacrés. Pour autant, le 121^e précepte des *180 préceptes* pourrait possiblement attester d'une déférence à l'égard de sites naturels :

第一百二十一戒者，不得妄輕入江海中浴。

121^e précepte : Il ne faut pas entrer de manière irréfléchie dans les fleuves et les mers pour s'y laver.

On peut conclure sur ce constat : les lieux naturels sacrés ne sont pratiquement pas évoqués dans les *180 préceptes*. La mention la plus explicite se trouve par ailleurs dans la version du *Yaoxiu keyi jielü chao* :

當令人入名山學¹¹³⁵

[142^e.:] Il faut ordonner aux hommes d'aller dans les montagnes célèbres pour y étudier.

Sous l'Antiquité tardive, les *mingshan* 名山 sont des monts sacrés (tels que le Taishan) sur lesquels les empereurs et les feudataires réalisent des rituels. À la période médiévale, ils évoluent en des lieux propices à la recherche de l'immortalité pour les taoïstes. La question des *mingshan* sera au cœur de mes futures recherches, de manière à poursuivre ce présent travail et à approfondir notre compréhension des interdits en analysant l'évolution des pratiques et des discours relatifs aux sites montagneux et sacrés depuis les Royaumes Combattants jusqu'à l'apparition dans les textes des Six Dynasties et des Tang des Grottes-cieux et des Terres-bénies.

¹¹³⁵ *Yaoxiu keyi jielü chao*, DZ 463, 5.18a.

Conclusion

La présente thèse a été rédigée dans un contexte où existe déjà une abondante littérature scientifique mettant en avant un système d'écologie indigène en Chine ancienne. Elle déconstruit l'idéologie d'une écologie ancestrale chinoise au travers d'une analyse de textes normatifs relatifs à l'environnement (animaux, plantes et certains espaces naturels), de nature différente (textes philosophiques, codes de lois, manuscrits sur lattes de bambou récemment excavés, traités d'agriculture et textes révélés taoïstes et bouddhiques) et datant de la fin de l'Antiquité jusqu'à la période médiévale. Dans la première partie, l'inventaire des réglementations calendaires visant à interdire la destruction de la faune, de la flore et de certains espaces naturels (abattages d'arbres, feux de forêt ou de plaine, chasse, pêche, etc.) fait ressortir l'évolution des discours et leurs motivations propres liées à des contextes économiques, politiques et religieux complexes.

Plutôt qu'utiliser ces textes comme une apologie du « développement durable », une des questions fondamentales de cette thèse est de comprendre comment ces discours ont contribué à définir les notions d'ordre et de désordre à leur époque respective — d'une façon similaire à notre époque où le concept d'écologie politique émerge de notre conception actuelle du désordre lié à la crise environnementale. Dans les premiers discours de la Chine antique, l'ordre cosmique est décrit comme étant commun à l'homme, au Ciel et à la Terre. Il s'établit entre autres par un calendrier où l'observation des cycles naturels de la faune et de la flore est associée aux savoir-faire humains. Aux IV^e et III^e siècles avant notre ère, des termes tels que *yishi* 以時 (« périodes convenables ») soulignent l'importance de faire correspondre les activités humaines (économique, culturelle...) avec les périodes de croissance (printemps et été) et de repli et dormance (automne et hiver). Effective majoritairement au printemps et en été, l'interdiction de porter atteinte à la faune, à la flore et à certains espaces naturels (cours d'eau, étangs, plaines, forêts et monts) suit l'idée d'une correspondance avec l'ordre cosmique. Pour autant, l'interdiction et l'autorisation de détruire l'environnement dans les textes calendaires varient d'une source à une autre et elles évoluent et se déclinent sous différents modèles : saisonniers, mensuels et quotidiens. Tout en s'appuyant sur les mêmes sources antérieures, les discours vont

progressivement créer de nouvelles catégories. Cela est notamment rapporté par le *Qimin yaoshu* au VI^e siècle de notre ère quand celui-ci distingue pour une même autorisation, par exemple celle d'abattre les arbres en hiver, deux traditions de textes normatifs : d'un côté les traités d'agriculture tels que le *Simin yueling* et de l'autre, les ordonnances calendaires (*shiling* 時令) et les calendriers cosmo-liturgiques.

Les auteurs de ces réglementations calendaires (en mettant de côté la question des interdictions cultuelles) se sont ingénies à suivre l'évolution des savoirs et des croyances en les mettant en conformité avec l'exploitation des ressources. L'idée générale véhiculée dans ces textes est celle du progrès. Les espaces naturels et « sauvages » dans lesquels les interdictions sont effectives ne correspondent pas à une nature vierge. Bien au contraire, ces textes soulignent qu'il s'agit aussi d'environnements soumis aux hommes, de manière différente que pour les bourgs et les terres cultivées. Bien qu'ils soient parfois qualifiés de « sauvages », l'évocation de ces espaces (montagneux, forestiers, etc.) dans les réglementations calendaires atteste de leur importance économique. La promulgation d'ordonnances et d'interdits provient du fait qu'ils sont principalement perçus en termes de ressources, de droits et d'usages. Au moyen des ordonnances et des interdits de lieux spécifiques (monopoles territoriaux, terrains surveillés...) et corrélés aux périodes convenables (rythme saisonnier) et à certaines pratiques agricoles, les hommes agissent et modifient ces espaces.

La modification des paysages (feux de forêt, assèchement des étangs, etc.) était-elle considérée comme un désordre similaire aux catastrophes naturelles ? C'est partiellement le cas dans la mesure où l'objectif des réglementations calendaires est de produire des normes : le non-respect de celles-ci, c'est-à-dire les pratiques destructrices de l'environnement aux mauvaises périodes, est une des raisons possibles du courroux céleste et de l'envoi sur terre de catastrophes naturelles (dérèglement des souffles *yin* et *yang*). Cependant, le déclin n'est pas considéré comme environnemental, mais politique avec la perte du mandat céleste ; les catastrophes naturelles en sont les conséquences. Par contre, d'autres textes que ceux des réglementations calendaires évoquent la décadence de l'humanité en raison de l'exploitation des ressources et la modification des espaces naturels. Parmi eux, deux écrits me paraissent particulièrement pertinents : le chapitre « Affaires humaines » (« Ren jian shi 人間世 ») du *Zhuangzi* (IV^e s. av. n. è.) où l'homme est incapable de voir l'arbre autrement

qu'au travers de son utilité et le chapitre « Norme fondamentale » du *Huainanzi* (II^e s. av. n. è.) critiquant la transformation par l'homme de l'environnement.

Deux siècles avant la diatribe du *Huainanzi* contre le développement de la société humaine et son impact négatif sur la nature, Zhuangzi, au chapitre « Affaires humaines » du livre éponyme¹¹³⁶, critique la manière dont l'homme considère l'environnement. Il se sert de la figure du charpentier incapable de voir l'arbre autrement que par son utilité en tant que matériau ou comme divinité. Zhuangzi narre les secrets de longévité de l'arbre inutile. En se cachant derrière sa fonction divine et son inutilité apparente, l'arbre parvient au bout de sa vie en échappant à son plus féroce prédateur : l'homme. Celui-ci le regarde soit comme une ressource soit comme une divinité. Sous les aspects de la vie périlleuse d'un arbre, on retrouve la menace des convoitises humaines et divers autres risques tels que le pourrissement et les parasites ou, à l'inverse, l'immunité que lui confère son statut de dieu du Sol :

匠石之齊，至乎曲轅，見櫟社樹。其大蔽數千牛，絜之百圍，其高臨山十仞而後有枝，其可以為舟者旁十數。觀者如市，匠伯不顧，遂行不輟。弟子厭觀之，走及匠石，曰：「自吾執斧斤以隨夫子，未嘗見材如此其美也。先生不肯視，行不輟，何邪？」曰：「已矣，勿言之矣！散木也，以為舟則沈，以為棺槨則速腐，以為器則速毀，以為門戶則液樞，以為柱則蠹。是不材之木也，無所可用，故能若是之壽。」匠石歸，櫟社見夢曰：「女將惡乎比予哉？若將比予於文木邪？夫柎、梨、橘、柚、果、蓏之屬，實熟則剝，剝則辱，大枝折，小枝泄。此以其能苦其生者也，故不終其天年而中道夭，自掊擊於世俗者也。物莫不若是。且予求無所可用久矣，幾死，乃今得之，為予大用。使予也而有用，且得有此大也邪？且也，若與予也皆物也，奈何哉其相物也？而幾死之散人，又惡知散木！」匠石覺而診其夢。弟子曰：「趣取無用，則為社何邪？」曰：「密！若無言！彼亦直寄焉，以為不知己者詬厲也。不為社者，且幾有翦乎！且也，彼其所保，與眾異，以義譽之，不亦遠乎！」¹¹³⁷

Sur la route de Ts'i, au lieu-dit du Timon-courbe, le charpentier Che passa devant un ailante géant qui ombrageait le tertre du dieu du sol. Des milliers de bœufs auraient

¹¹³⁶ Jean Levi, *Les Œuvres de Maître Tchouang*, Paris, Éditions de l'Encyclopédie des nuisances, 2010, p. 34-44.

¹¹³⁷ *Zhuangzi ji shi* 莊子集釋, édition de Wang Xiaoyu 王孝魚, Pékin, Zhonghua shuju, 1985, p. 170-174.

pu brouter sous son ombrage ; son tronc avait bien cent brasses de tour. Le fût se dressait lisse comme une falaise à plus de soixante-dix pieds de hauteur avant que n'en partent les premières branches. On aurait pu tailler dix forts navires dans cet arbre. Une foule faisait cercle à le contempler. Che continua sa route sans même lui accorder un regard. Après l'avoir admiré tout son soûl, l'apprenti rejoignit son maître en courant et s'étonna :

- Maître, depuis que je manie la hache à votre service jamais il ne m'a été donné de voir un si beau spécimen ; pourtant vous avez passé votre chemin sans lui prêter attention. Pourquoi donc ?
- Chut, plus un mot ! fit le charpentier. C'est du bois pour le rebut. Si on en fait des bateaux ils coulent, des cercueils ils pourrissent, des ustensiles ils s'abîment tout de suite, des battants de porte ils suintent, des piliers ils sont mangés par les vers. Rien à tirer de ce mauvais matériau. Voilà pourquoi il a pu atteindre un tel âge.

De retour au logis, l'arbre apparut en rêve au charpentier et l'apostropha de la sorte :

- Pourquoi vouloir à toute force établir des comparaisons ? Tu voudrais que je sois comme ces arbres cultivés qui donnent des fruits, azeroliers, poiriers, orangers, mandariniers ? Sitôt que ceux-ci sont mûrs on les cueille, ce qui ne va pas sans dommages, les grosses branches sont cassées, les minces pliées. Ils ont à pâtir tout au long de leur existence et pour finir ils meurent prématurément. Ils invitent au pillage. Il en va ainsi de toutes les créatures. J'ai cherché toute ma vie à n'avoir aucune espèce d'utilité, et, au seuil de la mort, je puis m'estimer satisfait. Mon inutilité m'a été d'une grande utilité. En effet, si j'avais eu quelque usage, aurais-je pu atteindre une telle taille ? Toi et moi, nous sommes tous deux des créatures : comment un être vivant peut-il se permettre de porter sur un autre être un jugement ? Toi, un individu des plus communs qui se trouve près de la fin, comment peux-tu juger de la qualité des arbres ?

À son réveil, le charpentier raconta son rêve à l'apprenti. Celui-ci voulut ergoter :

- Il prétend avoir cherché l'inutilité ; pourtant il se trouve occuper la fonction de dieu du Sol. À quoi ça rime ?
- Boucle-là, fit le charpentier. Tu ne comprendras jamais rien à rien. Il s'est protégé derrière cette fonction de peur que ceux qui se montreraient incapables de comprendre sa nature ne le molestent ou l'injurient. C'est sa façon à lui de se garder. On ne peut mesurer les faits et gestes d'un être de sa trempe à l'aune ordinaire.

(Trad. Jean Levi)¹¹³⁸

¹¹³⁸ Levi, *Les Œuvres de Maître Tchouang*, p. 41-43.

Dans la « Norme fondamentale » du *Huainanzi*, la civilisation et son développement exercent une domination sur la nature. L'homme et le progrès y incarnent la décadence. Contrairement aux textes normatifs, ce discours est extrêmement pessimiste quant à la capacité réelle des hommes à s'établir en harmonie avec l'écosystème. De par leurs actes, ils altèrent inéluctablement l'environnement pour leur propre profit :

Avec l'arrivée des siècles de décadence, les montagnes et les rochers furent taillés, l'or et le jade sculptés, les moules et les palourdes ouvertes et le bronze et le fer fondus, tandis que les dix-mille êtres cessèrent de croire. [À partir du moment où] les foetus furent abîmés et les faons tués, les *qilin* ne voyagèrent plus. [À partir du moment où] les nids furent renversés et les œufs détruits, les phénix ne volèrent plus. La [technique du miroir] permit d'obtenir du feu et le bois de construction servit à construire des terrasses. Pour chasser, on brûla les forêts ; pour prendre les poissons, on assécha les étangs. Alors que les outils du peuple n'étaient pas suffisants et ceux accumulés dans les entrepôts étaient en excédent, les dix-mille êtres quant à eux ne se reproduisirent plus en millions [de spécimens]. Dans la majorité des lieux, les bourgeons, les germes, les œufs et les foetus n'arrivaient plus à leur terme. [Il y eut] de la terre amassée pour aménager des collines, de l'engrais répandu sur les champs pour cultiver les céréales, le sol creusé pour construire des puits utilisables, des fleuves dragués pour en tirer profit, des murailles dressées pour se fortifier, des animaux terrestres capturés dans le but de les domestiquer, en conséquence [l'équilibre] des forces du *yin* et du *yang* en fut incorrect et dérégulé, l'ordre des quatre saisons en fut désajusté, le tonnerre et la foudre vinrent démolir et briser, la grêle et le grésil tombèrent violemment, la vapeur, le brouillard, la gelée et la neige ne permirent aucune éclaircie, tandis que les dix-mille êtres furent calcinés et moururent prématurément. Les arbres morts, les coudriers et les mauvaises herbes s'amassaient en bordure des champs. Les pousses « sauvages » furent désherbées pour que croissent les pousses « gracieuses ». [De telle manière que] sur les branches, les bourgeons, les fleurs et les fruits furent innombrables à mourir.¹¹³⁹

Les deux extraits ci-dessus apparaissent comme des antithèses à la majorité des sources citées dans l'inventaire de la première partie qui, elles, intègrent le long continuum des discours sur le développement et la maîtrise des savoirs (théorique, technique, liturgique...). Dans ces textes normatifs, la domination de l'homme sur la

¹¹³⁹ Je reprends ici l'extrait de « La Norme fondamentale » traduit au chapitre 2.

nature n'est pas remise en question, l'enjeu est davantage les méthodes pour la dominer, avec une évolution et des améliorations des pratiques de proto-gestion des ressources, en rapport notamment à la question de leur épuisement. Charles Sanft identifie parmi ces méthodes l'idée d'une politique de conservation de la faune et de la flore permettant de ralentir les dommages causés à l'environnement. C'est au sujet de cette proto-conservation présente dans les réglementations calendaires et certains textes de la Chine ancienne cités dans la première partie de cette thèse qu'une confusion avec la préservation de l'environnement issue des débats écologiques actuels est visible dans bon nombre de publications scientifiques. Si cette thèse réfute l'hypothèse de l'existence d'une protection de la faune et de la flore pour elles-mêmes, ces dernières font effectivement parfois l'objet de rapports de force au nom de leur conservation¹¹⁴⁰ — nous avons particulièrement vus ces rapports avec les lois sur les activités paysannes dans lesquelles les personnes ordinaires se voyaient interdire l'accès aux sites (parcs interdits) et à leurs ressources. On observe finalement une confrontation idéologique dans la manière dont les hommes, à travers les âges, comprennent, domestiquent et dominent leur milieu. Doit-on aller vers une sobriété originelle idéalisée telle qu'elle est suggérée par Zhuangzi et le Prince du Huainan ou suivre un ensemble de règles avec, selon les textes, un dessein politique, religieux et économique précis ? Par ailleurs, quand certains ouvrages scientifiques qualifient « d'écologiques » les textes de la Chine ancienne mentionnés dans cette première partie, ils servent avant tout un discours politique récent qui est antinomique avec l'idéal même de l'écologie politique (car cette dernière remet en question la fuite en avant de la croissance et du progrès) et, de surcroît, dessert également la définition même d'écologie puisqu'on identifie faussement cet idéal avec ces textes qui lui sont contraires.

Sous les Six Dynasties, avec les préceptes bouddhiques et taoïstes s'amorce une évolution radicale concernant le respect de la vie humaine et animale, et par extension la sauvegarde de leurs milieux. Dans les discours des IV^e — VI^e siècles, l'idée générale d'une compassion envers les animaux est intrinsèque à l'injonction d'épargner la vie animale et la pratique du végétarisme. Ces préceptes taoïstes n'évoquent aucunement une préservation ou une conservation de la faune face à une menace extérieure, mais ils

¹¹⁴⁰ L'idéologie de la conservation de l'environnement comme structure des rapports humains est mentionnée dans Jean-Baptiste Fressoz, Frédéric Graber, Fabien Locher et Grégory Quenet, *Introduction à l'histoire environnementale*, Paris, La découverte, 2014, p. 29-30.

identifient davantage parmi de nombreuses fautes celle de la mise à mort d'animaux et prennent en considération leur liberté, leur intégrité physique et leur tranquillité d'esprit. De même à propos de certains espaces naturels (que l'on pourrait, entre autres, considérer comme l'habitat des vivants) : les montagnes, les forêts et les plaines, le cœur de l'interdit et de la faute concerne l'acte de destruction, ici par le feu, qui s'applique aussi tout autant aux biens et aux denrées alimentaires. De même, l'interdiction de polluer ou d'empoisonner l'eau vise à éviter d'être soi-même l'instigateur de dommages causés aux vivants. L'effet d'interdire la destruction des vies ou des choses peut s'interpréter comme une préservation de la faune et de son habitat, malgré un objectif salvateur plus personnel.

Il y a tout de même dans les *180 préceptes* une nuance extrêmement importante. Les interdits concernant la destruction y sont de deux types : quand la destruction est inutile pour l'homme (voir même nocive dans le cas de la pollution des eaux) et quand celle-ci correspond à des besoins réels. L'introduction dans certains préceptes de l'adverbe *bude wang* « ne pas faire quelque chose de manière irréfléchie » témoigne d'exceptions possibles dans les pratiques interdites. *Bude wang* fait office de dérogation pour des cas non explicités dans lesquels on retrouve justement la flore. L'abattage des arbres, la cueillette des fleurs et des fruits, l'excavation des sols et des montagnes ainsi que la destruction des digues et des barrages sont tout à fait envisageables, si cela concorde avec un acte « réfléchi ». Ma conclusion débouche donc sur une nouvelle problématique : qu'est-ce qu'un acte réfléchi de destruction de la flore dans les textes taoïstes des Six Dynasties ? Il pourrait s'agir par exemple des mêmes besoins que pour les réglementations calendaires (ex : bois de construction ou de chauffage). Finalement, les *180 préceptes* présentent leurs propres limites par rapport à l'idée (quelque peu fantasmée) d'une cohabitation harmonieuse entre l'homme et la nature végétale. La finalité des *180 préceptes* est essentiellement d'établir des normes morales sur des sujets les plus divers et courants aux IV^e et V^e siècles.

Au terme de ce parcours des compilations normatives d'interdits de la Chine de l'Antiquité et du haut Moyen Âge, ma recherche, doctorale et future, se détache d'une analyse purement philologique pour s'intéresser à une problématique plus large autour du rapport entre histoire environnementale et histoire des religions. Mon travail vise sur le long terme à développer plusieurs angles d'analyse sur l'histoire des interdits moraux, calendaires et rituels relatifs à la flore dans les discours des Royaumes Combattants jusqu'aux Tang.

J'ai regroupé ci-dessous mes principaux axes de questionnements en plusieurs points avec l'ambition de construire une typologie des interdits de détruire la nature :

- Quel est le contexte de l'interdit : est-ce le lieu ou l'efficacité du rituel qui est protégé ?
- S'agit-il d'interdiction de détruire ou de polluer l'espace végétal (par exemple, couper du bois pour le premier et pour le second, se laver dans une source d'eau potable ou pénétrer dans un lieu interdit) ?
- Quelle est sa nature : le végétal ou l'espace naturel protégé est-il sacré ou considéré comme une ressource (matériau ou lieu de ressources) ?
- Quelle est sa valeur temporelle : temporaire (saisonnier) ou permanent ?

Tableau 76 : esquisse d'une classification typologique des interdits relatifs à la flore.

Sources	Destruction / pollution	Ressource / sacré	Temporaire / permanent
Interdits calendaires	?	?	?
Taoïstes	?	?	?
Bouddhiques	?	?	?

Il est majoritairement question de réglementation au sujet des ressources dans les interdits (des Han, taoïstes, etc.) traités dans cette thèse. Bien qu'évoquée au début du chapitre 3, il manque à cette étude une compréhension élargie et approfondie des interdits relatifs au sacré, notamment dans les sources taoïstes des Six Dynasties. Dans ce sens, mon principal axe de recherche post-doctorale portera sur l'évolution des

montagnes sacrées, les *mingshan* 名山, en parallèle et aux mêmes périodes que les interdits traités ici. L'objectif sera dans un premier temps de regarder les spécificités de ces lieux de culte montagneux pendant les Royaumes Combattants et les Han, de manière à comprendre les signifactions de *ming* 名 (que l'on retrouve au chapitre 1 avec le terme *mingmu* 名木) et dont sa traduction en « célèbre » n'est pas représentative du caractère grand, noble, inscrit ou sacré du signifiant qui l'accompagne (arbre, mont, etc.). Il s'agira notamment de montrer en m'appuyant sur des sources bien connues (*Liji*, *Shiji*...) comment les Cinq Pics (*wuyue* 五嶽) ont été des *mingshan* réservés aux sacrifices adressés aux montagnes par les empereurs, quand les feudataires de rangs inférieurs adressaient les leurs aux *mingshan* de leur juridiction (Chapitre « Wangzhi » du *Liji*) ou de moindre importance.

Par ailleurs, en parallèle d'une recherche sur les interdits associés aux cultes adressés aux montagnes, je m'intéresse aux *mingshan* en tant qu'incarnation du site naturel où la rencontre avec les immortels était espérée (mentionné dans le « Traité sur les sacrifices *feng* et *shan* » du *Shiji*). Je compte, de la même manière que pour les interdits, travailler sur l'évolution des discours et des croyances sur ces lieux de rencontre. Par exemple, dans le chapitre « Lun xian 論仙 » du *Baopuzi*, Ge Hong évoque les *mingshan* comme les terres des immortels (*dixian* 地仙) et au chapitre « Jindan 金丹 », en tant que lieux dans lesquels on applique les préceptes de façon à cultiver en soi l'embryon de l'immortalité. Par rapport aux propos de Ge Hong, il me paraît nécessaire d'effectuer une recherche détaillée des différentes fonctions des sites sacrés montagneux ainsi que des formes de respect qui leurs sont adressées (interdits, tabous...). Cela me permettra par la suite d'orienter mon analyse vers les termes spécifiques de lieux sacrés que sont les Grottes-cieux (*dongtian* 洞天) et les Terres-bénies (*fudi* 福地), et leur relation avec les *mingshan*.

Je souhaite également m'intéresser aux peurs de la nature chez les taoïstes, en commençant, là encore, par la période des Six Dynasties. Cela concernera des textes tels que le *Baopuzi neipian* de Ge Hong qui décrivent des sceaux et des talismans permettant de se protéger contre les bêtes mortelles (fauves et animaux venimeux). Puis à des époques plus tardives, à travers l'utilisation de diverses sources principalement dans le *Canon taoïste* et les livres de morale, il s'agira de regarder quelle distinction se

forme, notamment via la conception des points de mérites et de démérites, sur la sauvegarde et la mise à mort des animaux répartis entre les utiles (les animaux domestiques), les inutiles (les oiseaux et les mammifères), les inutiles d'une moindre valeur (les insectes et les rampants) et les inutiles-mortels (les fauves et les animaux venimeux)¹¹⁴¹. D'autre part, je prévois de continuer ma recherche sur le thème de l'abattage des arbres et m'attacher à comprendre dans quels contextes ce matériau essentiel à la construction des temples a pu être proscrit ou autorisé. L'intérêt serait de mettre en parallèle l'évolution des discours taoïstes avec des contextes de développement architectural (où le bois est utilisé en abondance) dans des lieux taoïstes au cœur des forêts de montagne.

¹¹⁴¹ Vincent Goossaert, *Livres de morales révélés par les dieux*, Paris, Les Belles lettres, 2012, p. 46.

Annexe I

Tableau 9 : Les interdictions d’abattre du bois dans les forêts de montagne (sources Royaumes Combattants — Han)

Sources	dates	Texte chinois	Traduction
<i>Mengzi</i> 孟子	IV ^e siècle av. n. è.	斧斤以時入山林，材木不可勝用也。 ¹¹⁴²	Si la hache pénètre seulement dans les forêts de montagnes aux périodes convenables, il y aura bien plus de bois utilisable que nécessaire.
<i>Xunzi</i> 荀子	III ^e siècle av. n. è.	草木榮華滋碩之時則斧斤不入山林，不夭其生，不絕其長也 [...] 斬伐養長不失其時，故山林不童而百姓有餘材也。 ¹¹⁴³	Aux périodes où les végétaux fleurissent, se multiplient et s’élargissent, les haches ne peuvent pénétrer dans les forêts de montagne, car leur vie ne doit pas être prise prématurément ni leur croissance être rompue. [...] Couper, abattre, planter ou faire pousser [des arbres] ne doit pas contrevenir aux périodes appropriées ; ainsi les forêts de montagne ne seront pas [trop] jeunes et les cent familles auront un excédent de matériaux (<i>cai</i> 材).
<i>Guanzi</i> 管子 — « Wuxing 五行 »	III ^e - II ^e siècles av. n. è. (selon les textes)	出國衡，順山林，禁民斬木，所以愛草木也。 ¹¹⁴⁴	Les inspecteurs [des eaux et forêts] partent inspecter les forêts de montagnes. Ils interdisent au peuple de couper du bois ; c’est de cette manière-là qu’ils prennent soin de la végétation.

¹¹⁴² *Mengzi* 孟子, *juan* 1, p. 5.

¹¹⁴³ *Xunzi jijie*, *juan* 5, p. 165.

¹¹⁴⁴ *Guanzi jiaozhu*, volume *zhong* 中, p. 868-869.

<p><i>Liji</i> 禮記 — « <i>Wangzhi</i> 王制 »</p>	<p>III^e — II^e siècles av. n. è.</p>	<p>草木零落，然後入山林。¹¹⁴⁵</p>	<p>Après la chute des feuilles, on peut entrer dans les forêts de montagnes.</p>
<p><i>Lüshi chunqiu</i> 呂氏春秋</p>	<p>Seconde moitié du III^e siècle av. n. è.</p>	<ul style="list-style-type: none"> • 禁止伐木。¹¹⁴⁶ • 命野虞無伐桑柘。¹¹⁴⁷ • 無伐大樹。¹¹⁴⁸ • 樹木方盛，乃命虞人入山 行木，無或斬伐。¹¹⁴⁹ • 日短至則伐林木，取竹 箭。¹¹⁵⁰ <p>[passages identiques dans le <i>Liji</i> 禮記 — « <i>Yueling</i> 月令»]¹¹⁵¹</p>	<ul style="list-style-type: none"> • Il est interdit d’abattre les arbres. • Les officiers responsables des zones sauvages (<i>yeyu</i> 野虞) veillent à ce qu’aucune coupe (ou abattage) ne soit faite sur les mûriers et les mûriers tinctoriaux. • Il ne faut pas abattre de grands arbres. • Alors que les végétaux sont florissants, on ordonne aux officiers responsables des eaux et forêts de pénétrer dans les montagnes s’occuper des ressources en bois et veiller à ce qu’aucune coupe ou abattage ne soient réalisées. • C’est au solstice d’hiver (le jour le plus court) que le bois des forêts peut être coupé et les bambous récupérés pour confectionner des flèches.
<p><i>Zhouli</i> 周禮</p>	<p>II^e siècles av. n. è. – I^{er} siècles de n. è.</p>	<p>山虞，掌山林之政令，物爲之 厲而爲之守禁。仲冬斬陽木，</p>	<p>Le <i>shanyu</i> supervise les ordonnances gouvernementales concernant les forêts de montagne. Il protège et applique les interdits concernant les espèces [animales et végétales]. Au deuxième mois de l’hiver, il autorise l’abattage des arbres <i>yang</i> ; Au</p>

¹¹⁴⁵ *Liji jijie*, p. 335.

¹¹⁴⁶ Xu Weiyu, *Lüshi chunqiu jishi*, p. 11 ; Lu Jiu, *Lüshi chunqiu*, p. 7.

¹¹⁴⁷ Xu Weiyu, *Lüshi chunqiu jishi*, p. 62 ; Lu Jiu, *Lüshi chunqiu*, p. 67.

¹¹⁴⁸ Xu Weiyu, *Lüshi chunqiu jishi*, p. 86 ; Lu Jiu, *Lüshi chunqiu*, p. 98.

¹¹⁴⁹ Xu Weiyu, *Lüshi chunqiu jishi*, p. 131 ; Lu Jiu, *Lüshi chunqiu*, p. 159.

¹¹⁵⁰ Xu Weiyu, *Lüshi chunqiu jishi*, p. 241 ; Lu Jiu, *Lüshi chunqiu*, p. 310.

¹¹⁵¹ I^{er} siècle av. n. è. - I^{er} siècle de n. è..

		仲夏斬陰木。凡服耜，斬季材，以時入之。令萬民時斬材，有期日。凡邦工入山林而掄材，不禁，春秋之斬木不入禁，凡竊木者有刑罰。 ¹¹⁵²	deuxième mois de l'été, il autorise l'abattage les arbres <i>yin</i> . S'il s'agit de construire des voitures ou des charrettes, la coupe de bois jeunes doit se faire aux périodes convenables. [Le <i>shanyu</i>] décrète quand le peuple peut aller se procurer du bois, et le nombre de jours autorisés. Tous les ouvriers d'État peuvent pénétrer les forêts de montagne afin de collecter du bois au-delà des délais fixés par les interdictions. Les coupes de bois au printemps et à l'automne ne peuvent pas se faire dans les lieux interdits. Ceux qui volent du bois sont passibles d'une condamnation.
<i>Beijing daxue cang Xihan zhushu</i> 北京大學藏西漢竹書	II ^e – I ^{er} siècles av. n. è.	野物不可暴也，野樹木不可伐也 [...]毋操斧鑿入山林中。 ¹¹⁵³	Les choses de la campagne (<i>yewu</i> 野物) ne doivent pas être endommagées, de même il ne faut pas abattre les arbres qui s'y trouvent. [...] On ne doit pas non plus saisir sa hache et pénétrer dans les forêts de montagne pour y couper du bois.
<i>Huainanzi</i> 淮南子 — « <i>Zhu shu</i> 主術 »	Milieu du II ^e siècle av. n. è.	草木未落，斤斧不得入山林。 ¹¹⁵⁴	Tant que [les feuilles] de la végétation n'étaient pas tombées, les bûcherons ne pénétraient pas dans les forêts de montagne.
<i>Shuihudi Qin mu zhujian</i> 睡虎地秦墓竹簡 —	217 av. n. è.	春二月，毋敢伐材木山林。 ¹¹⁵⁵	[À partir] du deuxième mois du printemps, il ne faut pas oser couper du bois dans les forêts de montagnes.

¹¹⁵² Zhouli *zhu shu*, volume 1, p. 590-592.

¹¹⁵³ *Beijing daxue cang Xihan zhushu*, volume 5, p. 43.

¹¹⁵⁴ He Ning, *Huainanzi jishi*, 1998, p. 687.

¹¹⁵⁵ *Shuihudi Qin mu zhujian*, “Shiwen” 釋文, p. 20.

<p><i>Qin lü shiba zhong</i> 秦律十八種</p>			
<p><i>Zhangjiashan Han mu zhujian</i> 张家山汉墓竹簡 — <i>tianlü</i> 田律</p>	<p>195 - 188 av. n. è.</p>	<p>春夏毋敢伐材木山林。¹¹⁵⁶</p>	<p>Il est interdit pendant les saisons printanières et estivales d’oser abattre du bois dans les forêts de montagne.</p>

¹¹⁵⁶ *Zhangjiashan Han mu zhujian (247 hao mu)* 张家山汉墓竹簡 (二四七號墓), Pékin, Wenwu chubanshe, 2006, p. 42-43.

Tableau 10 : Les interdictions d’abattre du bois sans mention des forêts de montagne (sources Royaumes Combattants — Six Dynasties)

Sources	dates	Interdictions	Traductions
« Qichen qizhu 七臣七主 »	Fin du III ^e siècle av. n. è	四禁者何也？春無 [...] 伐大 木。 ¹¹⁵⁷	Quelles sont les quatre interdictions ? Au printemps, il ne faut pas [...] abattre les grands arbres.
<i>Huainanzi</i> 淮南子 — « <i>shize xun</i> 時則訓 »	Milieu du II ^e siècle av. n. è.	<ul style="list-style-type: none"> • 禁伐木。¹¹⁵⁸ • 乃禁野虞，毋伐桑柘。 1159 • 毋伐大樹。¹¹⁶⁰ • 樹木方盛，勿敢斬伐。 1161 	<ul style="list-style-type: none"> • Il est interdit d’abattre les arbres. • Les officiers responsables des zones sauvages [<i>yeyu</i> 野虞] veillent à ce qu’aucun abattage de mûriers et de mûriers tinctoriaux ne soit réalisé. • Il ne faut pas abattre de grands arbres. • Alors que les végétaux sont florissants, il ne faut pas oser couper ou abattre [des arbres].
<i>Guanzi</i> 管子 — « <i>Qingzhong ji</i> 輕重己 »	I ^{er} siècle av. n. è.	毋斷大木。 ¹¹⁶²	Il ne faut pas couper les grands arbres.

¹¹⁵⁷ *Guanzi jiaozhu*, volume shang 上, p. 995-996.

¹¹⁵⁸ He Ning, *Huainanzi jishi*, p. 383.

¹¹⁵⁹ He Ning, *Huainanzi jishi*, p. 391-392.

¹¹⁶⁰ He Ning, *Huainanzi jishi*, p. 397.

¹¹⁶¹ He Ning, *Huainanzi jishi*, p. 409.

¹¹⁶² *Guanzi jiaozhu*, p. 1533.

<i>Zhaoshu sishi Yueling</i> <i>wushi tiao</i> 詔書四時月令五十條	En l'an 5 de n. è.	禁止伐木。謂大小之木皆不得伐也，盡八月。草木零落，乃得伐其當伐者。 ¹¹⁶³	Il est interdit d'abattre des arbres. Cela désigne [l'ensemble] des arbres, qu'ils soient petits ou grands, tous ne peuvent être abattus [ou coupés] jusqu'à la fin [de l'interdiction] au huitième mois de l'année. [Quand] les végétaux se fanent et [leurs feuilles] tombent, il est alors possible d'abattre ceux autorisés à l'être.
<i>Juyan Han jian</i> 居延漢簡	28 et 30 de n. è.	毋得伐樹木。 ¹¹⁶⁴	Il ne faut pas abattre les arbres.
<i>Simin yueling</i> 四民月令	entre 145 et 167 de n. è.	自是月以終季夏，不可以伐竹木！——必生蠹蟲。 ¹¹⁶⁵	À partir de ce mois-ci jusqu'au sixième mois, il ne faut pas couper du bambou ou du bois, [car sinon] immanquablement il [y] naîtra des insectes xylophages).
<i>Qimin yaoshu</i> 齊民要術	VI ^e siècle de n. è.	凡伐木，四月、七月，則不蟲而堅芻。 ¹¹⁶⁶	Pour tout abattage d'arbres, si celui-ci est effectué entre le quatrième et le septième mois, alors le bois ne sera pas [infesté] d'insectes, il sera dur et résistant.

¹¹⁶³ *Dunhuang Xuanquan yueling zhaotiao*, p. 4.

¹¹⁶⁴ *Juyan xinjian—Jiaqu houguan* 居延新簡——甲渠候官, Pékin, Zhonghua shuju, p. 211.

¹¹⁶⁵ Shi Shenghan, *Simin yueling jiaozhu*, p. 11 et 17.

¹¹⁶⁶ *Qimin yaoshu xiao shi, juan 5*, p. 274.

Annexe II

Traduction et comparaison des préfaces des 180 préceptes

II.1 Présentation des préfaces et postfaces

Tableau 81 : Tableau comparatif des quatre préfaces

	<i>Taishang Laojun jinglü</i>	<i>Yunji qiqian</i>	Manuscrit de Dunhuang	<i>Yaoxiu keyi jielü chao</i>
<i>Taishang Laojun jinglü</i>		28 [6] (4)	21 [58] (11)	9 [24] (23)
<i>Yunji qiqian</i>	28 [6] (1)		21 [59] (8)	10 [25] (19)
Manuscrit de Dunhuang	21 [63] (3)	21 [70] (3)		2 [6] (22)
<i>Yaoxiu keyi jielü chao</i>	9 [46] (5)	10 [48] (4)	2 [3] (12)	

Légende :

XX : nombre de phrases identiques. Une phrase se limite seulement au point (juhao 句號) en ponctuation moderne, cette même ponctuation varie aussi selon les textes. La comparaison s'appuie sur les textes de la colonne de gauche.

[XX] : nombre de caractères différents dans des phrases identiques.

(XX) : nombre de phrases différentes.

Nous présentons ci-dessous un exemple pour chaque catégorie de phrases triée dans le « tableau comparatif des quatre préfaces ».

Nombre de phrases identiques XX :

Yunji qiqian: 昔周之末，赧王之時，始出太平之道，太清之教。

Taishang Laojun jinglü: 昔周之末，赧王之時，始出太平之道，太清之教。

Nombre de caractères différents dans des phrases identiques [XX] :

Yunji qiqian: 汝當善聽，記錄心中。

Manuscrit de Dunhuang : 汝善聽，善聽著心中。

Nombre de phrases et morceaux de textes différents (XX) :

Yaoxiu keyi jielü chao : 正一道士，明而奉行。持戒之時，弟子沐浴，勿食五味、五辛，改衣服。(première phrase de la préface)

Taishang Laojun jinglü : 昔周之末，赧王之時，始出太平之道，太清之教。(Idem)

Les cinq parties de la préface:

1. Au temps du roi Nan, Laozi enseigne le *Dao* 道 à Gan Ji qui le partage à son tour avec Bo He.
2. À l'époque du roi You, Laozi enseigne aux barbares le bouddhisme. Sur le chemin du retour, Laozi passe par Langye pour se rendre à Hanzhong 漢中 (chez les Maîtres Célestes). Dans la variante du manuscrit de Dunhuang, la doctrine bouddhiste est comparable aux pratiques d'immortalités taoïstes à travers les exercices de souffle.
3. Laozi échange avec Gan Ji sur le besoin d'enseigner aux libateurs et au peuple les règles et les préceptes.
4. Les deux dernières prises de parole de Laozi sont écrites comme un monologue. Nous pourrions supposer qu'elles proviennent de la plus ancienne strate de la préface et qu'on retrouve dans tous les textes des *180 préceptes du Seigneur Lao*.

5. La dernière phrase : « Lis trois fois cette préface... », qui apparaît dans le *Yunji Qiqian*, le Manuscrit de Dunhuang et le *Yaoxiu keyi jielü chao* est d'authenticité incertaine. De même pour la dernière prise de parole répétitive dans la préface du *Taishang Laojun Jinglü*.

Le *Laojun jinglü* et le *Yunji qiqian*.

D'après le tableau ci-dessus, les préfaces du *Taishang Laojun jinglü* et du *Yunji qiqian* sont somme toute assez similaires, il n'y a que six caractères dissemblables dans toute leur partie commune. Seules les quatre dernières phrases pour le *Taishang Laojun jinglü* et la dernière phrase pour le *Yunji qiqian* sont différentes. Il est facile d'identifier une source commune à ces deux préfaces, ou comme le supposent Penny et Hendrischke, la préface du *Yunji qiqian*, a dû s'appuyer sur le texte du *Taishang Laojun jinglü* pour écrire sa variante¹¹⁶⁷.

Le Manuscrit de Dunhuang.

La nette différence entre le Manuscrit de Dunhuang d'un côté, le *Taishang Laojun jinglü* et le *Yunji qiqian* de l'autre se trouve dans la deuxième partie de la préface. Celle-ci illustre le voyage de Laozi parti chez les barbares auxquels il enseigne le bouddhisme. Contrairement au Manuscrit de Dunhuang, la description d'un bouddhisme égal au taoïsme n'est pas présente dans les préfaces du *Taishang Laojun jinglü* et du *Yunji qiqian*.

Le *Yaoxiu keyi jielü chao*.

La préface incluse dans le *Yaoxiu keyi jielü chao* n'a en commun avec les trois autres préfaces que la quatrième et la cinquième parties. L'originalité de cette préface est la mise en avant de l'Un Orthodoxe (Zhengyi 正一) et l'absence de données hagiographiques sur Laozi et Gan Ji en lien avec la révélation du *Canon de la Grande Paix*. Toutefois, sa postface mentionne un certain Yu Ji.

¹¹⁶⁷ Hendrischke and Penny, « The 180 Precepts Spoken By Lord Lao », p. 18.

II.2 Le *Laojun jinglü* et le *Yunji qiqian*

Des quatre préfaces, celles du *Taishang Laojun jinglü* (DZ 786, 2a – 4a) et du *Yunji qiqian* (DZ 1032, 39 : 1a-2b) sont quasiment identiques (voir le tableau ci-dessus). Seule la cinquième partie diffère. La préface du *Yunji qiqian* est une variante éditée au XI^e siècle de l'édition du VI^e siècle du *Taishang Laojun jinglü*.

Traduction de la première partie :

<i>Taishang Laojun jinglü</i>	<i>Yunji qiqian</i>
<p>昔周之末，赧王之時，始出太平之道，太清之教。老君至瑯琊授道與干君。干君受道法，遂以得道，拜爲真人。又傳太平經一百七十卷，甲乙十部。後帛君篤病，從干君授道，護病，病得除差，遂復得道，拜爲真人。今瑯琊有木蘭樹，干帛二君所治處也。</p>	<p>昔周之末，赧王之時，始出太平之道，太清之教。老君至瑯琊授道與干君。干君受道法，遂以得道，拜爲真人。又傳太平經一百七十卷，甲子十部。後帛君篤病，從干君授道，護病，病得除差，遂復得道，拜爲真人。今瑯琊有木蘭樹，干帛二君所治處也。</p>

À la fin de la dynastie des Zhou au temps du roi Nan (314-255 av. n. è.), la Voie de la Grande Paix et l'enseignement de la Grande Pureté commencent à apparaître. Quand le Seigneur Lao arriva à Langye, il transmet la Voie [de la Grande Paix] au Seigneur Gan. Le Seigneur Gan reçut la méthode de la Voie [de la Grande Paix] qu'il assimila, puis fut promu au rang « d'homme véritable ». Il transmet à son tour le *Canon de la Grande Paix* (*Taiping Jing* 太平經) en 170 chapitres répartis entre les dix sections de la collection *Jia* 甲 et *Yi* 乙¹¹⁶⁸. Plus tard quand le Seigneur Bo devint gravement malade, il reçut de la part du Seigneur Gan la Voie [de la Grande Paix] pour se protéger des maladies. Il est devenu par la suite de moins en moins

¹¹⁶⁸ Dans la version du *Yunji Qiqian*, les caractères *jiayi* 甲乙 sont transformés en *jiazi* 甲子. En jetant un coup d'œil dans les tableaux 7 et 8 de *The Encyclopedia of Taoism*, tome 1, p. 436, nous pouvons nous interroger sur l'importance, au X^e-XI^e siècles chez les auteurs du *Yunji Qiqian*, de changer *jiayi* 甲乙, les deux premiers troncs célestes en *jiazi* 甲子, le premier tronc céleste et la première branche terrestre.

malade et se rétablit complètement en obtenant la Voie. Il fut ainsi promu au rang d'homme véritable. Il y a de nos jours à Langye un magnolia à l'endroit où le Seigneur Gan a guéri le Seigneur Bo.

La deuxième partie :

<i>Taishang Laojun jinglü</i>	<i>Yunji qiqian</i>
幽王時，老君教胡，還當入漢中，過瑯琊， 干君得見老君。	幽王時，老君教胡，還當入漢中，過瑯琊， 干君得見老君。

Au temps du roi You 幽王 (782-771 av. n. è.), le Seigneur Lao enseignait aux barbares. Voulant alors se rendre à Hanzhong, il passa par Langye¹¹⁶⁹. Par conséquent, le Seigneur Gan put rencontrer le Seigneur Lao.

¹¹⁶⁹ Tandis que la ville de Hanzhong, lieu d'origine de l'institution religieuse des Maîtres Célestes, se situe à l'ouest de la Chine, au nord du Sichuan actuel. La région de Langye, associée à la révélation du *Taiping Jing*, se trouvait à l'extrême -Est de la Chine, dans la région actuelle du Shandong, située dans l'ancien royaume de Qi.

La troisième partie :

<i>Taishang Laojun jinglü</i>	<i>Yunji qiqian</i>
<p>老君謂干君曰：吾前授汝，助人救命，憂念萬民，拜署男女祭酒，廣化愚人，分布弟子，使上感天心，下動地祇，當令王者歡心。</p> <p>而自頃以來，吾遙從千萬億里觀之，諸男女祭酒，託老君尊位，貪財好色，擅己自用，更相是非，各謂我心正，言彼非真，利於供養，欲人奉己，憎惡同道，妬賢嫉才，驕恣自大，禁止百姓，當來從我。</p> <p>我道最正，彼非真也。皆不當爾，故來相語。干吉稽首，再拜伏地，叩頭百下，唯唯告曰：太上從今日已去，不知當何由去，諸男女祭酒之重罪，令祭酒輩生活，既蒙道祐，可得昇仙，壽終之後，不入九地下牢之苦。</p> <p>非但祭酒，復其萬民，萬民無知法則。祭酒之罪，臣之過咎，實在於己也。</p> <p>唯願太上赦既往之失，署臣修將來之善耳。</p> <p>臣干吉死罪，死罪。</p> <p>老君曰：可正安意定坐，吾恐大道澆季，萬民喪命，一二祭酒，死入九幽之下，不足痛也。吾但念萬民痛耳。汝當善聽，記錄心中。當為後世作法則，勅諸男女祭酒，令改往行，從今之善。</p>	<p>老君謂干君曰：吾前授汝，助人救命，憂念萬民，拜署男女祭酒，廣化愚人，分布弟子，使上感天心，下動地祇，當令王者歡心。而自頃以來，吾遙從千萬億里觀之，諸男女祭酒，託老君尊位，貪財好色，擅色自用，更相是非，各謂我心正，言彼非真，利於供養，欲人奉己，憎惡同道，妬賢嫉才，驕恣自大，禁止百姓，當來從我。</p> <p>我道最正，彼非真也。皆不當爾，故來相語。干吉稽首，再拜伏地，叩頭百下，唯唯告曰：太上從今日已去，不知當何由去，諸男女祭酒之重罪，令祭酒輩空活，既蒙道祐，可得昇仙，壽終之後，不入九地下牢之苦。</p> <p>非但祭酒，復其萬民，萬民無知法則。祭酒之罪，臣之過咎，實在於己也。</p> <p>唯願太上赦既往之失，署臣脩將來之善耳。</p> <p>臣干吉死罪，死罪。老君曰：可正安意定坐，吾恐大道澆季，萬民喪命，一二祭酒，死入九幽之下，不足痛也。</p> <p>吾但念萬民痛耳。汝當善聽，記錄心中。當為後世作法則，勅諸男女祭酒，令改往行，從今之善。</p>

Le Seigneur Lao l'appela et lui dit : « Je t'ai jadis enseigné à aider les hommes à sauver leurs vies (*jiuming* 救命) et à te préoccuper du peuple. Tu as nommé des hommes et des femmes libateurs afin de transformer les sots et de multiplier sur la terre le nombre de disciples qui

monteront émouvoir le Ciel, descendront toucher les dieux terrestres et réjouiront les rois¹¹⁷⁰. Depuis quelque temps, même si je me trouvais à des dizaines de milliers de millions de *li* 里 [d'ici], je continuais à vous observer. Tous les libateurs hommes et femmes se réclament d'une autorité reçue par le Seigneur Lao, alors qu'ils sont avides de richesse et de débauches sexuelles, agissent à des fins personnelles¹¹⁷¹ et aiment semer la discorde. Chacun déclarant que son cœur est juste et que les autres sont dans l'erreur. Ils profitent des offrandes en souhaitant (*yu* 欲)¹¹⁷² que les autres hommes les honorent. Ils détestent vos coreligionnaires et jalouent les sages ainsi que les hommes talentueux. Ils sont orgueilleux et arrogants. Non seulement ils interdisent au peuple, mais en plus ils l'obligent à les suivre en déclarant : 'ma Voie est la plus orthodoxe, tandis que la Voie de tous les autres est fausse !' Voilà le motif de leurs paroles ! »¹¹⁷³

Gan Ji s'inclina jusqu'au sol et allongé, répéta les prosternations face contre terre une centaine de fois, puis murmura : « Très Haut ! Depuis que vous êtes parti, je ne sais comment réparer les graves péchés commis par tous les hommes et femmes libateurs, de sorte qu'ils puissent vivre¹¹⁷⁴ en recevant la protection de la Voie. [Cette protection] leur permettrait de s'élever au rang d'immortel après leur mort, au lieu d'entrer dans les neuf prisons des tourments situées sous terre. Non seulement les libateurs, mais aussi tout le peuple est dans la même situation, ils ne connaissent pas les lois. Le crime des libateurs est de ma faute, tout cela m'incombe à moi seul. J'espère que le Très Haut me graciera de mes erreurs et me permettra

¹¹⁷⁰ Dans le *Taiping Jing* « l'Homme a le pouvoir de toucher, d'émouvoir *gandong* 感動 le Ciel et la Terre par sa sincérité *cheng* 誠 et s'attirer ainsi, en réponse *ying* 應, des présages favorables, témoignages de l'approbation de l'univers (TPJ, chapitres n° VI/96/153 et VII/108/174) » ; Grégoire Espeset, « À vau-l'eau, à rebours ou l'ambivalence de la logique triadique dans l'idéologie du *Taiping Jing* », *Cahiers d'Extrême-Asie*, vol. 14, 2004, p. 73.

¹¹⁷¹ Dans la version du *Yunji Qiqian*, le caractère *ji* 己 est transformé en *se* 色, la traduction change et devient : « agissent pour leurs plaisirs personnels ».

¹¹⁷² Le « désir » *Yu* 欲 est difficilement compatible avec la conscience morale.

¹¹⁷³ À qui la critique de Laozi s'adresse-t-elle ? Les bouddhistes ? Les chamanes et autres *fangshi* ? Des communautés taoïstes concurrentes ?

¹¹⁷⁴ Dans la version du *Yunji Qiqian*, les caractères *shenghuo* 生活 sont transformés en *konghuo* 空活. La transformation de *sheng* 生 en *kong* 空 note l'utilisation d'un caractère faisant partie intégrante du vocabulaire bouddhique. Voir la notion de *kongmen* 空門 dans le bouddhisme. Dans le *Lingbao*, le corps physique est identifié comme 空, c'est-à-dire inutile et insignifiant. Il faut oublier son corps physique *wangshen* 忘身 pour atteindre l'immortalité. Erik Zürcher, « Buddhist Influence on Early Taoism: A Survey of Scriptural Evidence », *T'oung Pao*, vol. 66, 1980, p. 114.

de cultiver le Bien (*shan* 善)¹¹⁷⁵ à l'avenir. Moi, Gan Ji, je mérite de mourir ! Je mérite de mourir ! »

Le Seigneur Lao lui répondit : « Assieds-toi et calme ton esprit. Je crains que la Grande Voie (*Dadao* 大道) ne se répande plus sur les saisons, ce pour quoi le peuple perdra la vie. Qu'un ou deux libateurs descendent dans les neuf royaumes de l'autre monde n'a rien de grave, car je ne me préoccupe que des peines du peuple [dans son entier]. Tu dois bien écouter [ce que je vais te dire] et le consigner par écrit dans ton cœur, pour en faire, pour les générations à venir, la loi. Décrète à tous les hommes et femmes libateurs de changer leurs pratiques passées et de suivre l'ordre du Bien. »

La quatrième partie :

<i>Taishang Laojun jinglü</i>	<i>Yunji qiqian</i>
老君曰：人生雖有壽萬年者，若不持戒律，與老樹朽石何異。寧一日持戒為道德之人而死，補天官，尸解昇仙。世人死有重罪，無益魂神，魂神受罪耳。祭酒明奉行。之乃曰：諸祭酒，各明聽，天下萬民，無有長存。人生有死，物成有敗，日出則沒，月滿則缺，從古至今，誰能長存者。唯道德可久耳。今月亦善，今日亦善，今時亦善，諸賢亦善，師甲亦善，弟子亦善，萬神備具，吏兵皆到。今吾以諸賢故，念萬民之命，故受王甲禁戒重律。	老君曰：人生雖有壽萬年者，若不持戒律，與老樹朽石何異。寧一日持戒為道德之人而死，補天官，尸解昇仙。世人死有重罪，無益魂神，魂神受罪耳。祭酒明奉行。之乃曰：諸祭酒，各明聽，天下萬民，無有長存。人生有死，物成有敗，日出則沒，月滿則缺，從古至今，誰能長存者。唯道德可久耳。今月亦善，今日亦善，今時亦善，諸賢亦善，師甲亦善，弟子亦善，萬神備具，吏兵皆到。今吾以諸賢故，念萬民之命，故授王甲禁戒重律。

¹¹⁷⁵ « Une idée largement répandue est celle du Bien *shan* 善; il convient de développer le bien en soi, quelles que soient les prémisses de départ, c'est-à-dire que la nature soit considérée comme dès sa naissance encline au Bien ou au contraire encline au Mal ou encore ni l'un ni l'autre, de toute façon c'est la recherche du meilleur qui est préconisée. [...] La culture du Bien s'effectue selon des recettes différentes d'après les auteurs, mais englobe de toute façon une régulation des émotions et des passions, des règles de déplacement, de comportement, le développement de qualités diverses ». Catherine Despeux, « Culture de soi et pratique d'immortalité dans la Chine antique, des Royaumes Combattants au Han », dans *Religion et société en Chine ancienne et médiévale*, p. 269.

Le Seigneur Lao dit : « Bien que certaines vies humaines puissent durer dix-mille ans, si on n'applique pas les préceptes (*jielü* 戒律), quelle différence y a-t-il entre un vieil arbre et une pierre creusée ? Mieux vaut, même un seul jour, appliquer les préceptes de manière à être un homme du Dao et du De (*daode zhi ren* 道德之人) et à sa mort devenir un fonctionnaire céleste, être libéré de son cadavre (*shijie* 尸解) et se transcender en immortel¹¹⁷⁶. Tous les Hommes qui meurent en ayant commis des crimes n'ont pas fait prospérer leurs âmes célestes (*hunshen* 魂神), ils verront leurs âmes célestes endurer [les tourments de] leurs fautes. Les libateurs doivent clairement respecter les préceptes. »

Il rajouta : « Que tous les libateurs m'écoutent distinctement ! Les dix-mille hommes sous le Ciel ne seront plus là pour longtemps. Les vies humaines succombent à la mort, les êtres fleurissent puis périssent. Le soleil se lève, puis se couche. La lune croît, puis décroît. Depuis l'antiquité jusqu'à aujourd'hui, qui a pu vivre éternellement ? Seuls le Dao 道 et le De 德 sont éternels ! Quand chaque mois, chaque jour, chaque heure on pratique le Bien et que tous les saints, les maîtres et les disciples le pratiquent aussi, alors tous les dieux sont avec eux, et tous les sbires et les soldats divins arrivent [pour les protéger]. Maintenant, en considération pour tous les sages (*xian* 賢) des temps anciens, je me préoccupe du sort du peuple.

C'est pour cela que je transmets à un tel (*wangjia* 王甲¹¹⁷⁷) ces préceptes et interdits en tant que nouvelles lois. »

¹¹⁷⁶ « L'homme juste qui, au long de sa vie, a accumulé des mérites et dépouillé son corps de tous les éléments "biodégradables", feint la mort, mais, en fait, délivré de son enveloppe corporelle, devient un immortel de rang inférieur dans le paradis d'immortalité ou un fonctionnaire dans le monde de l'au-delà. Cette idée de "libération du cadavre" (*shijie* 尸解) peut être considérée comme une forme de résurrection, née dans le milieu de ceux qui, au 1^{er} siècle de notre ère, étudiaient le Dao, pratiquaient l'hygiène macrobiotique et croyaient aux immortels. »
Michèle Pirazzoli-T'serstevens, « Autour de la mort et des morts, pratiques et images à l'époque des Qin et des Hans », dans *Religion et société en Chine ancienne et médiévale*, p. 368-369.

¹¹⁷⁷ Voir Zhou Zuoming 周作明, « *Dao dian zhong yiduan zhawen de liangge yuci jiedu* 道典中一段札文的两个语词解读 », *Zongjiao xue yanjiu*, vol. 2, 2005, p. 140-142.

La cinquième partie :

<i>Taishang Laojun jinglü</i>	<i>Yunji qiqian</i>
老君曰：人生雖有壽萬年，不持戒律，與瓦石何異。寧一旦持戒，終身為道德之人而死，不犯惡而生。持戒而死，滅度練形，上備天官，尸解昇仙。世人不持戒律，死有重罪，無益魂神。善男善女，明奉行之。戒曰：	當三遍讀之，然後說戒曰：

La dernière phrase de la préface du *Yunji qiqian* :

Lis trois fois ceci, ensuite énonce et abstiens-toi de ce qui suit.

La cinquième partie dans le *Laojun jinglü* :

Le Seigneur Lao dit : « Bien que les vies humaines puissent durer dix-mille ans, si on n'applique pas les préceptes, quelle différence y a-t-il entre une tuile et une pierre ? Mieux vaut un matin appliquer les préceptes de manière à devenir un homme du Dao et du De, [puis les appliquer] toute sa vie jusqu'à sa mort. Ne pas commettre de vice permet de renaître. Mourir en ayant appliqué les préceptes, c'est avoir affiné son corps pour atteindre le salut par le biais de l'extinction (*miedu lianxing* 灭度練形)¹¹⁷⁸, monter intégrer l'administration céleste, être libéré de son cadavre et se transcender en immortel. Tous les hommes qui n'ont pas appliqué les préceptes et qui meurent en ayant commis des crimes n'ont pas fait prospérer leurs âmes célestes. Les hommes de Bien et les femmes de Bien (*shannan shannü* 善男善女) doivent respecter les préceptes. Les préceptes disent : ».

¹¹⁷⁸ Voir *Liandu* 煉度, *The Encyclopedia of Taoism*, tome 1, p. 646-648 ; et *Lianqi* 煉氣, *Ibid.*, p. 649-651.

«The use of this term [*du* 度, "to cross over"] in Daoism should not be confused with its use in Buddhist terminology, where it refers to the crossing over into nirvana and evading rebirth. While carrying the general meaning of salvation, in Daoism, "crossing over" referred more specifically to either crossing over into a celestial bureaucratic position following one's death, or crossing over into the next existing universe once the present one has ceased to be. "Crossing over" was thus conceived of as transcending the limitations of time and continuing to live within the realm of the Dao in a refined physical body. » ; Gil Raz, « Time Manipulation in Early Daoist Ritual: The East Well Chart and the Eight Archivists », *Asia Major*, vol. 18, No. 2, 2005, p. 28.

Les postfaces :

<i>Taishang Laojun jinglü</i>	<i>Yunji qiqian</i>
<p>右長存要律百八十戒。</p> <p>老君告弟子曰：往昔諸賢仙聖，皆從百八十戒得道。道無形，從師得成，道不可度，師不可輕，弟子稽首，再拜受命矣。</p>	<p>老君告弟子曰：往昔諸賢仙聖，皆從一百八十戒得道。道本無形，從師得成，道可師度，師不可輕，弟子稽首，再拜受命而退。</p>

Postface du *Taishang Laojun jinglü* 太上老君經律:

Se conformer aux cent-quatre-vingts préceptes, c'est vouloir bénéficier d'une longue vie. Le Seigneur Lao dit au disciple : « Par le passé, tous les sages, les immortels et les saints ont obtenu la Voie grâce aux cent-quatre-vingts préceptes. La Voie est sans forme, mais en suivant le maître, tu l'obtiendras de façon parfaite. Même si la Voie n'a pas de limite, [l'enseignement du] maître ne peut être pris à la légère ». Le disciple dépose alors sa tête contre le sol et répète les prosternations afin de recevoir son destin.

Postface du *Yunji qiqian* 雲笈七籤 :

Le Seigneur Lao dit au disciple : « Par le passé, tous les sages, les immortels et les saints ont obtenu la Voie grâce aux cent-quatre-vingts préceptes. L'origine de la Voie est sans forme, mais en suivant le maître, tu l'obtiendras de façon parfaite. Même si la Voie du maître a ses limites, [son enseignement] ne peut être pris à la légère ». Le disciple dépose alors sa tête contre le sol et répète les prosternations afin de recevoir son destin et ne plus y renoncer.

II.3 Le Manuscrit de Dunhuang

Deux morceaux de manuscrit retrouvés à Dunhuang (fond Paul Pelliot n° 4562 et n° 4731) contiennent une préface des *Cent quatre-vingts préceptes*. Ces deux manuscrits, bien qu'en mauvais état, constituent une variante où le récit est quelque peu dissemblable des préfaces du *Taishang Laojun jinglü* et du *Yunji qiqian*. Cela concerne la deuxième partie de la préface avec une description plus précise de l'enseignement du Seigneur Lao à l'attention des « barbares » non chinois. Dans le manuscrit de Dunhuang, le bouddhisme est une révélation plus ancienne, mais équivalente aux nouvelles révélations taoïstes du Très Haut Seigneur Lao. Dans cette variante, Laojun 老君 est appelé Laozi 老子 contrairement aux préfaces du *Taishang Laojun jinglü* et du *Yunji qiqian*. Ce n'est qu'au début de la quatrième partie qu'apparaît la seule mention de Laojun (voir le manuscrit ci-dessous). Autre modification, un certain Yu Shi 于室 est mentionné à la place du Seigneur Gan.

Illustration 7 : Les Cent quatre-vingts préceptes du Seigneur Lao dans le manuscrit de Dunhuang
 Pelliot P. 4731 ¹¹⁷⁹

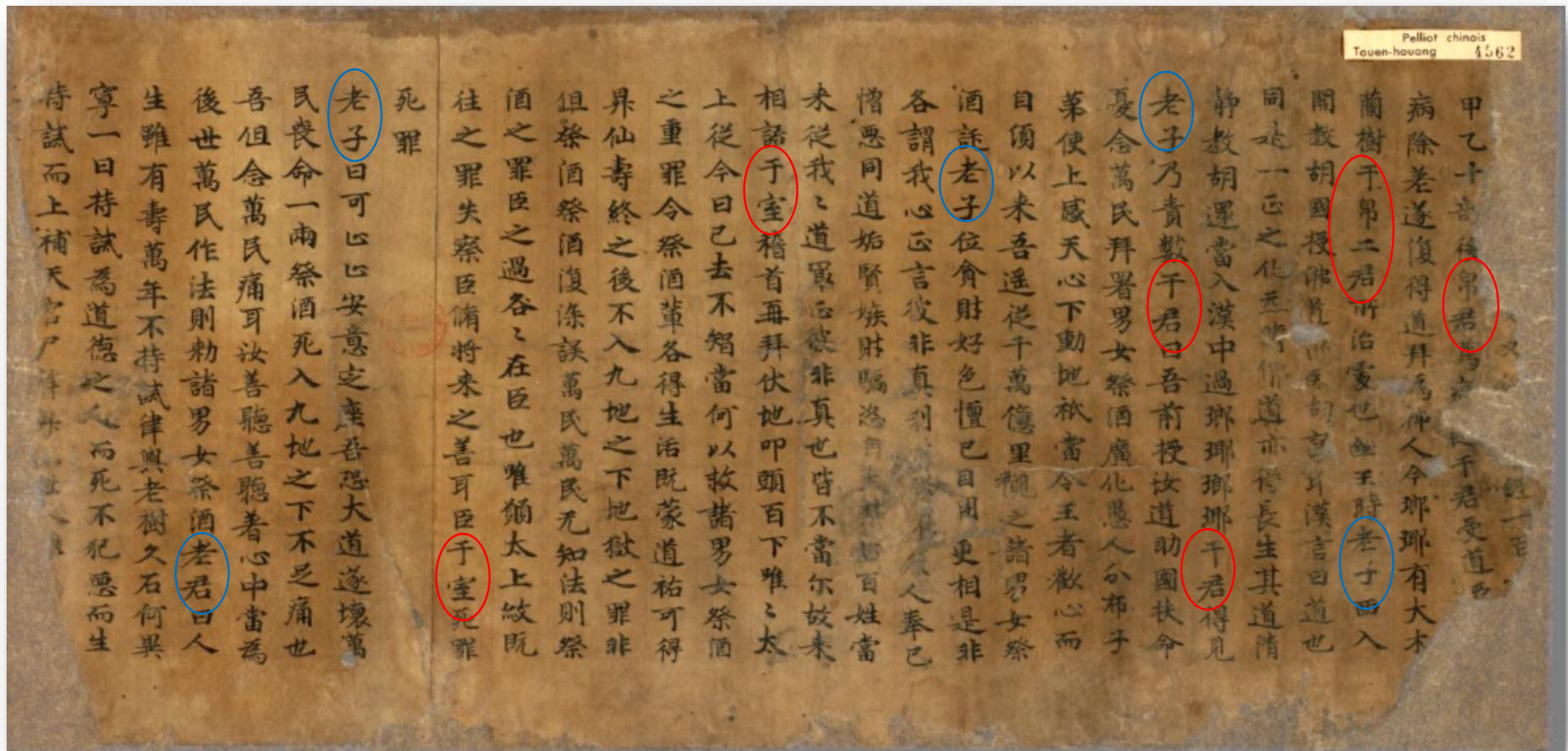


Source gallica.bnf.fr / département des Manuscrits

¹¹⁷⁹ Reproductions numériques accessibles sur le site Gallica.bnf.fr

Légende : en bleu les différentes nominations du Seigneur Lao et en rouge celles du Seigneur Gan.

Illustration 8 : Les Cent quatre-vingts préceptes du Seigneur Lao dans le manuscrit de Dunhuang Pelliot P. 4562 ¹¹⁸⁰



¹¹⁸⁰ Entouré d'un cercle bleu : les mentions des noms Laojun et Laozi ; et en rouge : celles de Ganjun et Yushi 于室.

La première partie :

<i>Taishang Laojun jinglü</i>	Manuscrit de Dunhuang
<p>昔周之末赧王之時，始出太平之道太清之教。老君至瑯琊授道與干君。干君受道法，遂以得道，拜爲真人。又傳太平經一百七十卷，甲乙十部。後帛君篤病從干君授道，護病，病得除差，遂復得道，拜爲真人。今瑯琊有木蘭樹，干帛二君所治處也。</p>	<p>昔周之末，赧王之時，始出太口口口太口。。。教。老子至瑯琊授道與干君。。。甲乙十部。後帛君篤病，口干君受道。受口病除差，遂復得道，拜爲神人。今瑯琊有大木蘭樹，干帛二君所治處也。</p>

À la fin de la dynastie des Zhou, au temps du roi Nan (314-255 av. J.-C.), commence à apparaître la Voie de la grande paix et l'enseignement de la Grande Pureté. Quand Laozi passa à Langye, il transmet au Seigneur Gan La Voie. {Le Seigneur Gan reçut la technique du *Dao* — afin}¹¹⁸¹ d'obtenir le *Dao* — et être promu au rang « d'homme véritable » (*zhenren* 真人). Laozi lui transmet aussi le *Tai* {*ping Jing* en 170 chapitres répartis entre les dix sections} de la collection *Jia* 甲 et les dix sections de la collection *Yi* 乙. Plus tard quand le Seigneur Bo devint sérieusement malade, il reçut de la part du Seigneur Gan le *Dao* 道. Après l'avoir reçu, Il devint par la suite moins malade. Il se rétablit complètement en obtenant le *Dao* 道 et fut promu au rang de saint homme (*shenren* 神人)¹¹⁸². Aujourd'hui à Langye, il existe encore un magnolia à l'endroit où le Seigneur Gan a guéri le Seigneur Bo.

¹¹⁸¹ Les caractères dans l'accolade sont ajoutés par Wang Ka 王卡 lors de la correction de la ponctuation dans le *Zhonghua Daozang*, la plupart proviennent du *Yunji qiqian*.

¹¹⁸² Voir *shenren* 神人, *The Encyclopedia of Taoism*, tome 2, p. 885-886.

La deuxième partie :

<i>Taishang Laojun jinglü</i>	Manuscrit de Dunhuang
幽王時，老君教胡，還當入漢中，過瑯瑯，干君得見老君。	幽王時，老子西入關，教胡國，授佛道。口口胡言，於漢言曰道也，同是一正之化炁。口佛道亦得長生，其道清靜。教胡還，當入漢中，過瑯瑯，瑯瑯干君得見。

Au temps du roi You (782-771 av. J.-C.), Laozi passa la frontière de l'Ouest pour aller enseigner aux pays barbares la Voie du Bouddha. ... « Bouddha » dans la langue des barbares est la Voie (*Dao* 道) dans la langue Han. L'un et l'autre permettent d'atteindre l'unité correcte par le contrôle des Souffles (*zhìqì* 治炁). Cultiver la Voie du Bouddha permet aussi d'obtenir une longue vie. C'est une Voie pure et paisible. Après avoir enseigné aux barbares, Laozi rentra et voulut se rendre à Hanzhong en passant par Langye. À Langye, le Seigneur Gan put rencontrer Laozi.

La troisième partie :

<i>Taishang Laojun jinglü</i>	Manuscrit de Dunhuang
老君謂干君曰：吾前授汝，助人救命，憂念萬民，拜署男女祭酒，廣化愚人，分布弟子，使上感天心，下動地祇，當令王者歡心。 而自頃以來，吾遙從千萬億里觀之，諸男女祭酒，託老君尊位，貪財好色，擅己自用，更相是非，各謂我心正，言彼非真，利於供養，欲人奉己，憎惡同道，妬賢嫉才，驕恣自大，禁止百姓，當來從我。	老君乃責數干君曰：吾前授汝道，助國扶命，憂念萬民，拜署男女祭酒，廣化愚人，分布子弟，使上感天心，下動地祇，當令王者歡心。 而自頃以來，吾遙從千萬億里觀之，諸男女祭酒，託老子位，貪財好色，擅己自用，更相是非，各謂我心正，言彼非真，利口口口口人奉己，憎惡同道，妬賢嫉財，驕恣自大，禁止百姓，當來從我。

我道最正，彼非真也。皆不當爾，故來相語。干吉稽首，再拜伏地，叩頭百下，唯唯告曰：太上從今日已去，不知當何由去，諸男女祭酒之重罪，令祭酒輩生活，既蒙道祐，可得昇仙，壽終之後，不入九地下牢之苦。

非但祭酒，復其萬民，萬民無知法則。祭酒之罪，臣之過咎，實在於已也。

唯願太上赦既往之失，署臣修將來之善耳。

臣干吉死罪，死罪。

老君曰：可正安意定坐，吾恐大道澆季，萬民喪命，一二祭酒，死入九幽之下，不足痛也。吾但念萬民痛耳。汝當善聽，記錄心中。當為後世作法則，勅諸男女祭酒，令改往行，從今之善。

我道最正，彼非真也。皆不當尔，故來相語。于室稽首，再拜伏地，叩頭百下，唯唯：太上從今日已去，不智當何以救，諸男女祭酒之重罪，令祭酒輩各得生活，既蒙道祐，可得昇仙，壽終之後，不入九地下地獄之罪。

非但祭酒，祭酒復染誤萬民，萬民無知法則。祭酒之罪，臣之過各，各在臣也。

唯願太上赦既往之罪失察，臣修將來之善耳。臣于室死罪，死罪。

老子曰：可止止安意定座，吾恐大道遂壞，萬民喪命，一兩祭酒，死入九幽之下，不足痛也。吾但念萬民痛耳。汝善聽，善聽著心中。當為後世萬民作法則，勅諸男女祭酒。

Laozi le réprimanda en lui disant : « Je t'ai jadis enseigné la *Dao* 道 afin d'aider le pays en secourant les vies humaines, et en te préoccupant du peuple. Tu as nommé des hommes et femmes libateurs afin de transformer les sots et multiplier sur la terre le nombre de disciples qui monteront émouvoir le Ciel, descendront toucher les dieux terrestres et réjouiront les rois. Depuis quelque temps, même si je me trouvais à des dizaines de milliers de millions de *li* 里 [d'ici], je continuais à vous observer. Tous les libateurs hommes et femmes se réclament d'une autorité reçue par Laozi, alors qu'ils sont avides de richesse et de débauche sexuelle, agissent à des fins personnelles et aiment semer la discorde, chacun déclarant que son cœur est juste et que les autres sont dans l'erreur. Ils profitent des offrandes en souhaitant que les autres hommes les honorent. Ils détestent vos coreligionnaires et jalouent les sages ainsi que les hommes talentueux. Ils sont orgueilleux et arrogants. Non seulement ils interdisent au peuple, mais en plus l'obligent à les suivre en déclarant : 'Ma voie (mon Dao 道) est la plus orthodoxe, tandis que la Voie de tous les autres est fausse !' Voilà le motif de leurs paroles ! »

Gan Shi s'inclina jusqu'au sol et allongé, répéta les prosternations face contre terre une centaine de fois, puis murmura : « Très Haut ! Depuis que vous êtes parti, je ne sais comment sauver tous les hommes et femmes libateurs qui ont commis de graves péchés, de sorte qu'ils puissent vivre sous la protection de la Voie qui leur permettrait de s'élever au rang d'immortel après leur mort, au lieu d'entrer dans les neuf prisons des tourments situées sous terre. Non seulement les libateurs, mais aussi tout le peuple est dans la même situation, ils ne connaissent pas les lois. Le crime des libateurs est de ma faute, tout cela m'incombe à moi seul. J'espère que le Très Haut me graciera de mes erreurs et me permettra de cultiver le Bien à l'avenir. Moi, Gan Ji, je mérite de mourir ! Je mérite de mourir ! »

Laozi lui répondit : « Assieds-toi et calme ton esprit. Je crains que le Grand Dao ne se répande plus sur les saisons, ce pour quoi le peuple perdra la vie. Qu'un ou deux libateurs descendent dans les neuf royaumes de l'autre monde n'a rien de grave. Car je ne me préoccupe que des peines du peuple [dans son entier]. Tu dois écouter avec bienveillance [ce que je vais te dire], l'écouter avec bienveillance dans ton cœur et décréter aux futures générations d'hommes et de femmes libateurs cette méthode. »

La quatrième partie :

<i>Taishang Laojun jinglü</i>	Manuscrit de Dunhuang
<p>老君曰：人生雖有壽萬年者，若不持戒律，與老樹朽石何異。寧一日持戒為道德之人而死，補天官，尸解昇仙。世人死有重罪，無益魂神，魂神受罪耳。祭酒明奉行。之乃曰：諸祭酒，各明聽，天下萬民，無有長存。人生有死，物成有敗，日出則沒，月滿則缺，從古至今，誰能長存者。唯道德可久耳。今月亦善，今日亦善，今時亦善，諸賢亦善，師甲亦善，弟子亦善，萬神備具，吏</p>	<p>老君曰：人生雖有壽萬年，不持誠律，與老樹久石何異。寧一日持誠，為道德之人而死，不犯惡而生，持誠而上補天官，尸解口口口。。。</p>

兵皆到。今吾以諸賢故，念萬民之命，故受 王甲禁戒重律。	
--------------------------------	--

Le Seigneur Lao dit : « Bien que certaines vies humaines puissent durer dix-mille ans, si on n'applique pas les préceptes, quelle différence y a-t-il entre un vieil arbre et une vieille pierre ? Mieux vaut même un seul jour appliquer les préceptes de manière à mourir en étant un homme du Dao et du De. Ne pas commettre de vice permet de renaitre et appliquer les préceptes de devenir un fonctionnaire céleste, être libéré de son cadavre...

II.4 Le *Yaoxiu keyi jielü chao*

La préface du *Yaoxiu keyi jielü chao* 要修科儀戒律鈔 (DZ 463, 5 : 14a-15a), n'a en commun avec les trois autres préfaces que la quatrième partie. En comparant les deux premières phrases des quatrième parties, on constate que le manuscrit de Dunhuang se rapproche plus de la version du *Yaoxiu keyi jielü chao* que du *Taishang Laojun jinglü*, avec toutefois quatre sinogrammes identiques au texte du *Taishang Laojun jinglü* qui n'apparaissent pas dans la variante du *Yaoxiu keyi jielü chao*.

<i>Yaoxiu keyi jielü chao</i>	Manuscrit de Dunhuang	<i>Taishang Laojun jinglü</i>
老君曰：人生雖壽萬年，不持戒律，與老樹久石何異。 寧一日持戒，爲道而死，不犯惡而生，持戒而死，上補天官，尸解昇仙。	老君曰：人生雖有壽萬年，不持誠律，與老樹久石何異。 寧一日持誠，爲道德之人而死，不犯惡而生，持誠而上補天官，尸解口口口。。。	老君曰：人生雖有壽萬年者，若不持戒律，與老樹朽石何異。 寧一日持戒爲道德之人而死，補天官，尸解昇仙。

Cette préface s'adresse aux prêtres taoïstes de l'Un Orthodoxe (*Zhengyi daoshi* 正一道士) et non plus aux libateurs. Par ailleurs, elle n'inclut pas dans son récit le mythe du *Taiping Jing*. Elle le fera cependant dans sa postface en mentionnant Yu Ji.

La préface

<i>Taishang Laojun jinglü</i>	<i>Yaoxiu keyi jielü chao</i>
<p>老君曰：人生雖有壽萬年者，若不持戒律，與老樹朽石何異。</p> <p>寧一日持戒爲道德之人而死，補天官，尸解昇仙。</p> <p>世人死有重罪，無益魂神，魂神受罪耳。</p> <p>祭酒明奉行。</p> <p>之乃曰：諸祭酒，各明聽，天下萬民，無有長存。</p> <p>人生有死，物成有敗，日出則沒，月滿則缺，從古至今，誰能長存者。</p> <p>唯道德可久耳。</p> <p>今日亦善，今日亦善，今時亦善，諸賢亦善，師甲亦善，弟子亦善，萬神備具，吏兵皆到。</p> <p>今吾以諸賢故，念萬民之命，故受王甲禁戒重律。</p>	<p>老君百八十戒者本爲盟威等說。</p> <p>老君曰：人生雖壽萬年，不持戒律，與老樹久石何異。</p> <p>寧一日持戒爲道而死，不犯惡而生，持戒而死，上補天官，尸解昇仙。</p> <p>世人雖爲王公之位，死有重罪，無益魂神，魂神受罪。</p> <p>正一道士，明而奉行。</p> <p>持戒之時，弟子沐浴，勿食五味、五辛、改衣服。</p> <p>弟子當執禮師教，伏地聽受禁戒。</p> <p>禁戒受已，當寫一通，諷誦奉行之。</p> <p>師曰：諸賢各明聽，天下萬物，無有長在。</p> <p>人生有死，物成則敗，日出則沒，月滿則虧，從古至今，誰能長存者。</p> <p>唯有道德可久耳。</p> <p>今日亦善，今日亦善，今時亦善，諸賢亦善，師宗亦善，弟子亦善，萬神備具，吏兵皆到。</p> <p>今以老君故以教諸賢者故，今以萬民惜命，故以弟子善心，故授禁戒重律，諾諾。當三讀之，然後說戒。戒曰：</p>

Traduction de la préface :

Les Cent quatre-vingts préceptes du Seigneur Lao expliquent la fondation (*ben* 本) d'un engagement avec les puissances (*mengwei* 盟威). Le Seigneur Lao dit : « Bien que certaines vies humaines puissent durer dix-mille ans, si on n'applique pas les préceptes, quelle différence y a-t-il avec un vieil arbre ou une vieille pierre ? Mieux

vaut un jour appliquer les préceptes de manière à mourir en possédant la Voie¹¹⁸³. Ne pas commettre de vice permet de renaître et appliquer les préceptes de devenir un fonctionnaire céleste, être libéré de son cadavre et se transcender en immortel. Bien que les hommes de ce monde puissent atteindre la position d'un roi ou d'un duc, s'ils meurent en ayant commis des péchés, ils n'auront pas fait prospérer leurs âmes célestes. Ils verront leurs âmes célestes endurer [les tourments de] leurs fautes.

Les taoïstes *Zhengyi* 正一 doivent comprendre et pratiquer les préceptes. Le jour où le disciple reçoit les préceptes, il se lave, ne mange ni les cinq saveurs (*wei* 味) ni les cinq épices (*xin* 辛) et met des vêtements propres. Le disciple doit observer le rituel d'hommage au maître qui l'enseigne, et se prosterner au sol pour entendre et accepter les interdits et les préceptes. Quand le disciple a reçu l'interdiction des préceptes, il doit les retranscrire une fois, les psalmodier et en respecter la pratique.

Le maître dit : « Que tous les sages m'écoutent et comprennent ! Les dix-mille choses (*wanwu* 萬物) sous le ciel ne seront plus là pour longtemps. Les vies humaines succombent à la mort, tandis que les êtres fleurissent puis périssent. Le soleil se lève, puis se couche. La lune croît, puis décroît. Depuis l'antiquité jusqu'à aujourd'hui, qui a pu vivre éternellement ? Seuls le Dao et le De sont éternels ! Quand chaque mois, chaque jour, chaque heure on pratique le Bien, que tous les saints, les maîtres et les disciples le pratiquent aussi, alors tous les dieux sont avec eux, et tous les sbires et les soldats divins arrivent [pour les protéger]. Maintenant, en considération pour tous les sages des temps anciens, je me préoccupe du sort du peuple. C'est pour cela que je transmets ces préceptes et interdits. »

Lis trois fois cette préface et ensuite énonce ces préceptes :

¹¹⁸³ Dans ce passage « la Voie » *Dao* 道 remplace le Dao et le De 道德 inscrits dans les autres sources.

La postface

<i>Taishang Laojun jinglü</i>	<i>Yaoxiu keyi jielü chao</i>
右長存要律百八十戒。 老君告弟子曰：往昔諸賢仙聖，皆從百八十戒得道。道無形，從師得成，道不可度，師不可輕，弟子稽首，再拜受命矣。	老君語于吉曰：徃古諸仙賢聖，皆從百八十戒得道。

Le Seigneur Lao dit à Yu Ji : « Par le passé, tous les immortels, les saints et les sages ont obtenu la Voie grâce aux cent-quatre-vingts préceptes. »

Annexe III : Comparaison et traduction des variantes des *180 préceptes*

III.1 Les variantes des *180 préceptes du Seigneur Lao*

Hormis le texte du Manuscrit de Dunhuang où seule la préface subsiste, les trois autres textes donnent chacun accès à une liste de cent quatre-vingts préceptes. On repère très facilement deux groupes de variantes :

- Les listes de préceptes dans le *Taishang Laojun jinglü* et le *Yunji qiqian* n'ont aucun précepte différent. Leurs préceptes sont soit identiques (98 préceptes identiques sur 180, voir tableau ci-dessous), soit leurs significations sont similaires. Les préceptes sont aussi élaborés sur un même modèle de numérotation claire du premier au cent quatre-vingtième (ce qui n'est pas le cas de la liste du *Yaoxiu keyi jielü chao*). Les particularités qui distinguent ces deux textes sont surtout par les modifications et les petits rajouts reflétant la vision religieuse de leurs environnements respectifs (le premier aux V^e – VI^e siècles et le second au X^e siècle).
- Dans le second groupe, les préceptes du *Yaoxiu keyi jielü chao* sont rassemblés sous un unique texte plus abscons. Malgré la ponctuation rajoutée au texte initial dans le *Zhonghua Daozang*, rien ne permet de dissocier correctement les préceptes les uns des autres, car ils ne sont ni ponctués ni numérotés¹¹⁸⁴. En comparaison avec ceux du premier groupe (*Taishang Laojun jinglü* et *Yunji qiqian*), très peu de préceptes sont totalement identiques (seulement 36 sur 180). De plus, neuf préceptes du *Yaoxiu keyi jielü chao* ne sont pas présents dans les deux autres textes, et inversement, seize préceptes ne le sont pas non plus dans le *Yaoxiu keyi jielü chao*.

¹¹⁸⁴ Benjamin Penny et Barbara Hendrichke comptabilisent cent-soixante-huit préceptes sur cent-quatre-vingts (« The 180 Precepts Spoken By Lord Lao », p.19). Pour ma part, je les ai divisés en cent-quatre-vingts (bien que la subjectivité d'une telle division puisse être remise en question).

Tableau 92 : Tableau comparatif des préceptes

	<i>Taishang Laojun jinglü</i>	<i>Yunji qiqian</i>
<i>Yunji qiqian</i>	94 (58) [28] {0}	
<i>Yaoxiu keyi jielü chao</i>	36 (83) [52] { <i>Yaoxiu.</i> : 9 ¹¹⁸⁵ ; <i>Taishang.</i> : 16 ¹¹⁸⁶ }	35 (82) [54] { <i>Yaoxiu.</i> : 9 ; <i>Yunji.</i> : 16}

Légende :

XX : nombre de préceptes identiques.

(XX) : nombre de préceptes au sens similaire, mais comportant certains caractères modifiés.

[XX] : nombre de préceptes modifiés avec des significations supplémentaires.

{XX} : nombre de préceptes complètement différents.

¹¹⁸⁵ Les préceptes complètement différents dans le *Yaoxiu keyi jielü chao* sont les 50^e ; 55^e ; 56^e ; 101^e ; 141^e ; 142^e ; 157^e ; 170^e ; 180^e.

¹¹⁸⁶ Les préceptes complètement différents dans le *Taishang Laojun Jinglü* et le *Yunji Qiqian* par rapport au *Yaoxiu keyi jielü chao* sont les 9^e ; 73^e ; 120^e ; 137^e ; 139^e ; 145^e ; 150^e ; 151^e ; 157^e ; 161^e ; 164^e ; 171^e ; 174^e ; 175^e ; 176^e ; 180^e.

Tableau 13 : Exemples selon les sources des différences possibles pour un même précepte

Comparaison des préceptes selon les sources	<i>Yaoxiu keyi jielü</i> <i>chao</i> (1)	<i>Taishang Laojun</i> <i>jinglü</i> (2)	<i>Yunji qiqian</i> (3)
Textes 1 et 2 : préceptes au sens similaire, mais comportant certains caractères modifiés. Textes 2 et 3 : nombre de préceptes modifiés avec des significations supplémentaires.	4 ^e : 當勤服食, 無為斷穀, 斷穀為不死道	149 ^e : 當勤服氣斷穀, 為不死道。	149 ^e : 常當勤服氣斷穀食, 為不死道, 不得貪於飲食。
Préceptes au sens similaire, mais comportant certains caractères modifiés.	42 ^e : 不得吐苦向人	72 ^e : 不得吐舌向人。	72 ^e : 不得舌吐向天。
Préceptes modifiés avec des significations supplémentaires.	77 ^e : 人為惡向, 汝但以善相向, 善之攘惡, 如水澆火。	169 ^e : 人惡向汝, 汝重以善往。善之攘惡, 猶水澆火。	169 ^e : 若人以惡向汝, 汝重以善往報之, 不得怨尤。
Préceptes modifiés avec des significations supplémentaires.	91 ^e : 不得殺生蠕動之物。	4 ^e : 不得殺傷一切。	4 ^e : 不得殺傷一切物命。
Préceptes modifiés avec des significations supplémentaires.	99 ^e : 不得數見王公官長。	20 ^e : 不得數見天子官人, 妄與為親。	20 ^e : 不得數見天子官人, 妄結姻親。
Préceptes au sens similaire, mais comportant certains caractères modifiés.	178 ^e : 入他國必先問所禁忌。	158 ^e : 入他國必先問其所禁忌。	158 ^e : 若入佗處, 必先問其國所禁忌。

Le texte très ramassé du *Yaoxiu keyi jielü chao* est constitué d'un total de 1411 sinogrammes (sans la préface et la postface), c'est-à-dire deux cents de moins que celui du *Taishang Laojun jinglü*. Composé de 1657 sinogrammes¹¹⁸⁷, ce dernier regroupe des préceptes plus longs et rassemble quelquefois deux interdits distincts du *Yaoxiu keyi jielü* dans un seul énoncé¹¹⁸⁸. En observant la logique derrière l'ordonnement des préceptes dans les deux sources, l'hypothèse qu'un des deux textes ait pu influencer l'autre paraît peu vraisemblable : les cohérences et incohérences dans la succession des préceptes sont tout simplement différentes (malgré de vaines tentatives, je n'ai pas réussi à établir une comparaison pertinente entre leur agencement). De plus, aucune preuve tangible ne permet d'affirmer une évolution des variantes qui irait du texte le moins clair et le plus bref, le *Yaoxiu keyi jielü chao* jusqu'au *Taishang Laojun jinglü* et finirait avec les modifications du *Yunji qiqian* (texte le plus long avec 1670 sinogrammes).

Quant aux 180 préceptes du *Yunji qiqian*, sa structure correspond à celle du *Taishang Laojun jinglü* ; bien qu'elle diffère parfois quant au choix de son vocabulaire où l'on retrouve des sinogrammes synonymes empruntés au *Yaoxiu keyi jielü chao*. Le texte du *Yunji qiqian* aurait pris pour modèle celui du *Taishang Laojun jinglü*, mais ses auteurs devaient aussi avoir connaissance du *Yaoxiu keyi jielü chao* dont ils se sont inspirés avec parcimonie¹¹⁸⁹. Pour exemple, le 37^e précepte dans le *Yunji qiqian* est identique au *Yaoxiu keyi jielü chao* (123^e précepte) : « ne pas se préoccuper seulement de son clan ou de ses proches parents ». Or en raison du rajout d'un seul sinogramme (*si 私*) dans le 37^e précepte du *Taishang Laojun jinglü*, le sens de l'interdit n'est plus tout à fait analogue : « ne pas se préoccuper seulement des affaires privées de son clan ou de ses proches parents ». Au total, cinquante-huit préceptes entre le *Taishang Laojun jinglü* et le *Yunji qiqian* comportent ce genre de petites différences bien que le sens des

¹¹⁸⁷ La partie avant les préceptes « *di ji jie zhe 第幾戒者* » qui comptabilise et trie les préceptes n'est pas prise en compte.

¹¹⁸⁸ Ceci explique en partie pourquoi seulement neuf préceptes du *Yaoxiu keyi jielü chao* diffèrent du *Taishang Laojun Jinglü* alors qu'il y a seize préceptes différents entre le *Taishang Laojun Jinglü* et le *Yunji Qiqian*.

¹¹⁸⁹ Du temps de la rédaction des 180 préceptes dans le *Yunji Qiqian*, les textes du *Taishang Laojun Jinglü* et du *Yaoxiu keyi jielü chao* devaient déjà être réunis sous un même *Canon Taoïste* aujourd'hui disparu.

interdits reste globalement similaire. Par contre, la comparaison de ces deux corpus avec celui du *Yaoxiu keyi jielü chao* dénombre plus de quatre-vingt-deux préceptes similaires, mais très peu totalement identiques.

La structure des textes du *Taishang Laojun jinglü* et du *Yunji qiqian* (une liste de préceptes numérotés) est extrêmement claire et rend la lecture accessible. Les cent quarante premiers préceptes commencent tous par le même adverbe de négation *bude* 不得 qui précède le contenu de l'interdit (traduit en français par « il ne faut pas... »). Les quarante derniers préceptes ressemblent cependant à un miscellanée de précepte employant diverses formulations : soit le verbe « devoir » *dang* — (du 141^e au 150^e précepte), soit les formules « il est nécessaire de commencer par... » *bixian* 必先 (157^e, 158^e et 159^e préceptes) ou encore « aucun évènement ne peut... » *wushi bude* 无事不得 (155^e et 156^e préceptes) ainsi que les adverbes de négation *bude* 不得, *bu* — et *wu* 勿. Si dans le *Yaoxiu keyi jielü chao* ces différentes structures de phrase sont moins nombreuses et éparpillées dans le texte, sans aucun doute l'auteur des *180 préceptes* dans le *Taishang Laojun jinglü* s'est efforcé d'arranger leur ordre afin de les rendre plus cohérentes en les regroupant par catégories syntaxiques, de manière quasi décroissante.

Pour repérer les équivalences entre ces listes de préceptes, le tableau suivant établit des correspondances entre l'ordre des préceptes dans le *Yaoxiu keyi jielü chao* et celui du *Taishang Laojun jinglü* (dont l'ordre est identique au *Yunji qiqian*). À l'inverse, le deuxième tableau ci-dessous prend le *Taishang Laojun jinglü* comme sujet des correspondances. Ces deux tableaux sont avant tout une aide de manière à repérer les correspondances d'une liste à une l'autre, malgré une numérotation des préceptes inexistante dans le *Yaoxiu keyi jielü chao*. S'en suivent dans cette annexe les traductions et les comparaisons des sources entre elles, précepte par précepte.

Tableau 14 : Correspondance des préceptes du *Yaoxiu keyi jielü chao* avec ceux du *Taishang Laojun jinglü*

Y ¹¹⁹⁰	T	Y	T	Y	T	Y	T	Y	T
1	1	37	76	73	154	109	50	145	102
2	3	38	78	74	153	110	52	146	146
3	5	39	80	75	153	111	54	147	/
4	8	40	80	76	166	112	56	148	109
5	10	41	81	77	169	113	58	149	110
6	11	42	72	78	133	114	60	150	113
7	13	43	82	79	156	115	62	151	114
8	19	44	85	80	134	116	64	152	116
9	17	45	87	81	163	117	66	153	117
10	15	46	90	82	135	118	70	154	122
11	21	47	91	83	177;24	119	68	155	123
12	23	48	93	84	179	120	35	156	127
13	26	49	95	85	143	121	33	157	126
14	28	50		86	159	122	32	158	126
15	29	51	97	87	138	123	37	159	128
16	32	52	100	88	24	124	75	160	132
17	40	53	106	89	140	125	77	161	152
	(39?)	54	104	90	2	126	79	162	167
18	42	55	/	91	4	127	81	163	168
19	44	56	/	92	6	128	170	164	168
20	46	57	147	93	7	129	84	165	165
21	48								

¹¹⁹⁰ Y : *Yaoxiu keyi jielü chao* ; T : *Taishang Laojun Jinglü*.

22	51	58	108	94	49	130	83	166	160
23	55	59	148	95	12	131	86	167	162
24	53	60	149	96	14	132	87 ;	168	155
25	57	61	112	97	16		88	169	172;173
26	59	62	111	98	18	133	89	170	/
27	61	63	97	99	20	134	92	171	178
28	63	64	115	100	22	135	94	172	178
29	65	65	119	101	/	136	96	173	144
30	67	66	118	102	27	137	98	174	142
31	69	67	121	103	30	138	99	175	25
32	71	68	124	104	31	139	101	176	141
33	34	69	125	105	41	140	103	177	141
34	36	70	130	106	43	141	/	178	158
35	38	71	129	107	45	142	/	179	136
36	74	72	131	108	47	143	105	180	/
						144	107		

Tableau 15 : Correspondance des préceptes du *Taishang Laojun jinglü* avec ceux du *Yaoxiu keyi jielü chao*

T	Y	T	Y	T	Y	T	Y	T	Y
1	1	37	123	73		109	148	145	/
2	90	38	35	74	36	110	149	146	146
3	2	39	17 ?	75	124	111	62	147	57
4	91	40	17	76	37	112	61	148	59
5	3	41	105	77	125	113	150	149	60
6	92	42	18	78	38	114	151	150	/
7	93	43	106	79	126	115	64	151	/
8	4	44	19	80	39 ; 40	116	152	152	161
9	/	45	107	81	41;127	117	153	153	74;75
10	5	46	20	82	43	118	66	154	73
11	6	47	108	83	130	119	65	155	168
12	95	48	21	84	129	120	/	156	79
13	7	49	94	85	44	121	67	157	/
14	96	50	109	86	131	122	154	158	178
15	10	51	22	87	132	123	155	159	86
16	97	52	110	88	132	124	68	160	166
17	9	53	24	89	133	125	69	161	/
18	98	54	111	90	46	126	157;158	162	167
19	8	55	23	91	47	127	156	163	81
20	99	56	/	92	134	128	159	164	/
21	11	57	25	93	48	129	71	165	165
22	100	58	113	94	135	130	70	166	76

23	12	59	26	95	49	131	72	167	162
24	88	60	114	96	136	132	160	168	163
25	175	61	27	97	51 ; 63	133	78	169	77
26	13	62	115	98	137	134	80	170	128
27	102	63	28	99	138	135	82	171	/
28	14	64	116	100	52	136	179	172	169
29	15	65	29	101	139	137	/	173	169
30	103	66	117	102	145	138	87	174	/
31	104	67	30	103	140	139	/	175	/
32	16;122	68	119	104	54	140	89	176	/
33	121	69	31	105	143	141	176;177	177	83
34	33	70	118	106	53	142	174	178	171
35	120	71	32	107	144	143	85	179	84
36	34	72	42	108	58	144	173	180	/

III.2 Traduction des 180 préceptes du Taishang Laojun jinglü (DZ, 786, 4a-12b)

第一戒者，不得多畜僕妾。

1^{er} précepte : Il ne faut pas entretenir beaucoup d'esclaves ou de concubines.

第二戒者，不得姪他婦女。

2^e précepte : Il ne faut pas être indécent envers les femmes et les filles d'autrui.

第三戒者，不得盜竊人物。

3^e précepte : Il ne faut pas dérober les biens appartenant à autrui.

第四戒者，不得殺傷一切。

4^e précepte : Il ne faut pas tuer ou blesser toutes choses (quelle qu'elle soit).

第五戒者，不得妄取人一錢已上物。

5^e précepte : Il ne faut pas prendre de manière irréfléchie les biens d'autrui, peu importe sa valeur.

第六戒者，不得妄燒敗人一錢已上物。

6^e précepte : Il ne faut pas brûler ou détruire de manière présomptueuse un bien, peu importe sa valeur.

第七戒者，不得以食物擲火中。

7^e précepte : Il ne faut pas lancer des aliments au milieu du feu.

第八戒者，不得畜豬羊。

8^e précepte : Il ne faut pas élever des cochons ou des moutons¹¹⁹¹.

第九戒者，不得邪求一切人物。

9^e précepte : Il ne faut pas utiliser des méthodes perverses pour obtenir n'importe quel objet appartenant à autrui.

¹¹⁹¹ *Yang* 羊 inclut les ovins et les caprins.

第十戒者，不得食大蒜及五辛。

10^e précepte : Il ne faut pas manger ni de l'ail ni des cinq épices (plantes alliacées).

第十一戒者，不得作草書與人。

11^e précepte : Il ne faut pas écrire de manière cursive à l'intention de quelqu'un d'autre.

第十二戒者，不得多以書相聞。

12^e précepte : Il ne faut pas trop s'informer mutuellement par écrit.

第十三戒者，不得以藥落去子。

13^e précepte : Il ne faut pas utiliser de remède médicinal pour avorter.

第十四戒者，不得燒野田山林。

14^e précepte : Il ne faut pas incendier les terres sauvages, les champs, les montagnes et les forêts.

第十五戒者，不得以金銀器食。

15^e précepte : Il ne faut pas manger avec des ustensiles en or ou en argent.

第十六戒者，不得求知軍國事及占吉凶。

16^e précepte : Il ne faut pas chercher des informations sur les affaires militaires des États ni pratiquer la divination afin de savoir si ces événements seront propices ou néfastes.

第十七戒者，不得妄與兵賊為親。

17^e précepte : Il ne faut pas nouer de manière inappropriée des relations de mariage avec des soldats renégats.

第十八戒者，不得妄伐樹木。

18^e précepte : Il ne faut pas abattre les arbres de manière irréfléchie.

第十九戒者，不得妄摘草花。

19^e précepte : Il ne faut pas cueillir des plantes herbacées ou des fleurs de manière irréfléchie.

第二十戒者，不得數見天子官人，妄與為親。

20^e précepte : Il ne faut pas rencontrer à plusieurs reprises l'empereur ou les officiers mandatés par la cour pour nouer de manière inappropriée des relations avec eux.

第二十一戒者，不得輕慢弟子，邪寵以亂真。

21^e précepte : Il ne faut pas maltraiter ses disciples ni leur accorder de manière perverse des faveurs en confondant le vrai et le faux.

第二十二戒者，不得貪惜財物。

22^e précepte : Il ne faut pas convoiter et être avide de biens.

第二十三戒者，不得妄言綺語，隔戾嫉妬。

23^e précepte : Il ne faut pas faire de discours infondé ou obscène, créer des divergences saugrenues ou encore être soi-même vert de jalousie.

第二十四戒者，不得飲酒食肉。

24^e précepte : Il ne faut pas boire d'alcool et manger de la viande.

第二十五戒者，不得多積財物，侮蔑孤貧。

25^e précepte : Il ne faut pas amasser des biens, ni mépriser et dénigrer les personnes veuves, sans parents, sans enfants ou touchées par la pauvreté.

第二十六戒者，不得獨食。

26^e précepte : Il ne faut pas manger tout seul.

第二十七戒者，不得販賣奴婢。

27^e précepte : Il ne faut pas faire le commerce d'esclaves

第二十八戒者，不得破人婚姻事。

28^e précepte : Il ne faut pas détruire les affaires maritales d'autrui.

第二十九戒者，不得持人長短，更相嫌恨。

29^e précepte : Il ne faut pas discerner les qualités et les défauts d'autrui, puis avoir de l'aversion l'un pour l'autre.

第三十戒者，不得自習伎樂。

30^e précepte : Il ne faut pas s'exercer à la « musique des troubadours » (*jiyue* 伎樂)¹¹⁹².

第三十一戒者，不得言人惡事，猜疑百端。

31^e précepte : Il ne faut pas parler des actes pernicieux d'autrui ni manifester de différentes façons une forte défiance à son égard.

第三十二戒者，不得言人陰私。

32^e précepte : Il ne faut pas parler des secrets d'autrui.

第三十三戒者，不得說人父母本末善惡。

33^e précepte : Il ne faut pas à propos des parents d'autrui converser de leurs qualités, défauts, vertus et vices.

第三十四戒者，不得面譽人，屏處論人惡。

34^e précepte : Il ne faut pas faire des éloges en face de la personne concernée puis discuter de ses vices dans son dos.

第三十五戒者，不得以穢污之物調戲人。

35^e précepte : Il ne faut pas faire de manigance pernicieuse (corruption) ou assaillir autrui avec un comportement grossier.

第三十六戒者，不得以毒藥投淵池及江海中。

36^e précepte : Il ne faut pas jeter de produit toxique dans les gouffres ou les étangs ainsi qu'au milieu des rivières et des mers.

第三十七戒者，不得獨與宗族私親。

37^e précepte : Il ne faut pas seulement se préoccuper de son clan ou de ses proches parents.

第三十八戒者，不得輕踈他人之尊長。

38^e précepte : Il ne faut pas prendre à la légère ou négliger le respect dû aux aînés d'autrui.

¹¹⁹² Dans l'antiquité chinoise, vendre son art musical était mal vu, les musiciens troubadours *jiyue* 伎樂 étaient méprisés et relégués au même rang social que les prostitués *jinü* 妓女.

第三十九戒者，不得自殺。

39^e précepte : Il ne faut pas se suicider. ¹¹⁹³

第四十戒者，不得勸人殺。

40^e précepte : Il ne faut pas inciter autrui à tuer.

第四十一戒者，不得別離他人家口。

41^e précepte : Il ne faut pas éloigner les membres d'une même famille.

第四十二戒者，不得因恨殺人。

42^e précepte : Il ne faut pas tuer autrui en raison de sa haine.

第四十三戒者，不得投書譖人。

43^e précepte : Il ne faut pas soumettre des écrits diffamant autrui.

第四十四戒者，不得自用。

44^e précepte : Il ne faut pas s'entêter à se croire supérieur.

第四十五戒者，不得自貴。

45^e précepte : Il ne faut pas être hautain.

第四十六戒者，不得自驕。

46^e précepte : Il ne faut pas être vaniteux.

第四十七戒者，不得妄鑿地，毀山川。

47^e précepte : Il ne faut pas creuser de manière irréfléchie le sol ou endommager les monts et les cours d'eau.

第四十八戒者，不得惡言罵詈。

48^e précepte : Il ne faut pas être ni une mauvaise langue ni tenir un langage injurieux.

第四十九戒者，不得以足蹋六畜。

¹¹⁹³ Penny et Hendrichke interprètent et remplacent « ne pas se suicider » par « ne pas participer à un crime » ; Hendrichke and Penny, « The 180 Precepts Spoken By Lord Lao », p. 23.

49^e précepte : Il ne faut pas donner de coup de pied aux six animaux domestiques¹¹⁹⁴.

第五十戒者，不得擯人目。

50^e précepte : Il ne faut pas duper autrui.

第五十一戒者，不得以厭治病。

51^e précepte : Il ne faut soigner avec répugnance.

第五十二戒者，不得希望人物。

52^e précepte : Il ne faut pas convoiter les biens d'autrui.

第五十三戒者，不得竭水澤。

53^e précepte : Il ne faut pas assécher les pièces d'eaux.

第五十四戒者，不得評論師。

54^e précepte : Il ne faut pas critiquer le maître.

第五十五戒者，不得裸形露浴。

55^e précepte : Il ne faut pas se présenter nu ou se laver en public.

第五十六戒者，不得輕慢經教。

56^e précepte : Il ne faut pas être irrespectueux envers les textes révélés et leurs enseignements.

第五十七戒者，不得慢老人。

57^e précepte : Il ne faut pas dédaigner les personnes âgées.

第五十八戒者，不得觀六畜交陰陽。

58^e précepte : Il ne faut pas contempler les six animaux domestiques en train de copuler.

第五十九戒者，不得調戲。

59^e précepte : Il ne faut pas assaillir, plaisanter ou être obscène [envers les femmes].¹¹⁹⁵

¹¹⁹⁴ Porc, bœuf, chèvre, cheval, poule et chien.

¹¹⁹⁵ Tandis que j'interprète ce précepte comme une mise en garde vis-à-vis des impolitesses commises à l'encontre du sexe féminin, Penny et Hendrischke le traduisent par « ne pas jouer des [mauvais] tours aux gens ».

第六十戒者，不得持威勢凌人。

60^e précepte : Il ne faut pas utiliser son pouvoir ou son influence pour s'en prendre à autrui.

第六十一戒者，不得阿黨所親。

61^e précepte : Il ne faut pas se rapprocher d'une faction en particulier afin d'arriver à ses fins.

第六十二戒者，不得帶刀杖，若在軍中不從此律。

62^e précepte : Il ne faut pas porter d'arme. Si vous êtes membres de l'armée, ne pas suivre ce précepte.

第六十三戒者，不得多作門戶，別離居。

63^e précepte : Il ne faut pas vivre séparé de sa famille ou multiplier les habitations.

第六十四戒者，不得起瞋恚。

64^e précepte : Il ne faut pas se laisser envahir par la colère.

第六十五戒者，不得罵人作奴婢。

65^e précepte : Il ne faut pas traiter autrui comme un esclave.

第六十六戒者，不得立小便。

66^e précepte : Il ne faut pas uriner debout.

第六十七戒者，不得黥奴婢面。

67^e précepte : Il ne faut pas marquer au fer rouge le visage des esclaves.

第六十八戒者，不得呪人命死敗。

68^e précepte : Il ne faut pas lancer de sort ordonnant la mort ou l'infortune d'autrui.

第六十九戒者，不得快人死敗。

69^e précepte : Il ne faut pas se réjouir de la mort ou de l'infortune d'autrui.

第七十戒者，不得亂縱行遊。

70^e précepte : Il ne faut pas selon son gré se permettre de longues absences ou voyages.

第七十一戒者，不得張目視人。

71^e précepte : Il ne faut pas exprimer sa colère en fixant autrui du regard.

第七十二戒者，不得吐舌向人。

72^e précepte : Il ne faut pas tirer la langue vers autrui.

第七十三戒者，不得橫求人物。

73^e précepte : Il ne faut pas réclamer de manière inopinée et irrespectueuse les objets appartenant à autrui.

第七十四戒者，不得強乞，擾亂百姓。

74^e précepte : Il ne faut pas mendier, solliciter ou harceler les gens ordinaires [pour quelque chose].

第七十五戒者，不得為世俗人賦斂。

75^e précepte : Il ne faut pas utiliser les coutumes d'autrui pour collecter des taxes.

第七十六戒者，不得為世俗人作禮頭主。

76^e précepte : Il ne faut pas, confronté aux coutumes d'autrui, accepter de recevoir les bienséances rituelles dues à un grand dignitaire.¹¹⁹⁶

第七十七戒者，不得為人圖山立塚宅起屋。

77^e précepte : Il ne faut pas aider autrui à essayer d'obtenir des monts et à y établir un mausolée ou une résidence.

第七十八戒者，不得干知星文，卜相天時。

78^e précepte : Il ne faut pas oser prendre connaissance de l'astrologie ou pratiquer la divination des saisons.

第七十九戒者，不得漁獵，傷殺眾生。

79^e précepte : Il ne faut pas pêcher, chasser, blesser ou tuer toute créature vivante.

第八十戒者，不得姪泆，別離夫妻。

¹¹⁹⁶ Penny et Hendrichke inversent le sujet de *li* 禮 et traduisent « nous ne pouvons pas offrir de présent en tant que chefs d'un groupe ».

80^e précepte : Il ne faut pas avoir des mœurs sexuelles pernicieuses ou compromettre [les relations] mari et femme.

第八十一戒者，不得視弟子偏頗，視弟子當如其子。

81^e précepte : Il ne faut pas avoir un regard partial sur ses disciples, il faut les regarder comme s'il s'agissait de ses propres enfants.

第八十二戒者，不得奪人瞑中火。

82^e précepte : Il ne faut pas s'emparer de biens appartenant à autrui au milieu du feu sacrificiel. (Ne pas déranger les rites et cérémonies funéraires).

第八十三戒者，不得馳騁世俗，吊問死喪宜密哀卹之。

83^e précepte : Il ne faut pas discourir de sujet prosaïque lors des funérailles. Il est approprié de garder pour soi sa sollicitude [envers le défunt] autant que sa lourde peine.

第八十四戒者，不得與俗人共相群黨，更相嘲毀。

84^e précepte : Il ne faut pas prendre part à une faction de personnes peu recommandables, qui plus est pour persécuter [autrui].

第八十五戒者，不得敗人成功，言是己德。

85^e précepte : Il ne faut pas nier ou minimiser les succès d'autrui. Toute parole doit être vertueuse.

第八十六戒者，不得擇好室舍好牀卧息。

86^e précepte : Il ne faut pas sélectionner un bon logement ou un bon lit pour se reposer.

第八十七戒者，不得訾毀人物，以為惡。

87^e précepte : Il ne faut pas critiquer quelqu'un ou quelque chose en le qualifiant de mauvais.

第八十八戒者，不得自舉己物以為好。

88^e précepte : Il ne faut pas se recommander soi-même ou quelque chose en le qualifiant de bien.

第八十九戒者，不令驚怛，令恐怖。

89^e précepte : Il ne faut pas effrayer [autrui] sans raison valable, juste dans l'intention de faire peur.

第九十戒者，不得擇人飲食，為好惡。

90^e précepte : Il ne faut pas sélectionner la nourriture et la boisson en fonction de ses goûts.

第九十一戒者，不得為人往來惡言。

91^e précepte : Il ne faut pas entretenir une relation avec quelqu'un qui est de mauvaise langue.

第九十二戒者，不得以縣官中傷人。

92^e précepte : Il ne faut pas utiliser sa position de magistrat de préfecture pour nuire à autrui.

第九十三戒者，不得預人間論議曲直事。

93^e précepte : Il ne faut pas intervenir dans les conversations d'autrui portant sur le bien ou le mal d'une affaire.

第九十四戒者，不得強取人物，以恩惠。

94^e précepte : Il ne faut pas extorquer les biens d'autrui contre des faveurs.

第九十五戒者，不得冬天發掘地蟄藏。

95^e précepte : Il ne faut pas en hiver extraire du sol ce qui y hiberne ou s'y dissimule.

第九十六戒者，不得輕行妄遊，日月馳騁。

96^e précepte : Il ne faut pas partir nonchalamment en voyage sans prendre en considération les jours et les nuits.

第九十七戒者，不得妄上樹探巢破卵。

97^e précepte : Il ne faut pas monter de manière inappropriée sur les arbres pour y rechercher les nids et endommager les œufs.

第九十八戒者，不得籠罩鳥獸。

98^e précepte : Il ne faut pas mettre en cage les oiseaux et les quadrupèdes sauvages.

第九十九戒者，不得穿人家壁，闖看人家內婦女。

99^e précepte : Il ne faut pas percer les murs des maisonnées et observer furtivement les femmes et les filles à l'intérieur.

第一百戒者，不得以穢污之物投井中。

100^e précepte : Il ne faut pas jeter d'objet sale ou polluant dans les puits.

第一百一戒者，不得塞池井。

101^e précepte : Il ne faut pas condamner les étangs et les puits.

第一百二戒者，不得欺罔老人。

102^e précepte : Il ne faut pas malmener ou duper les personnes âgées.

第一百三戒者，不得妄發讀人書。

103^e précepte : Il ne faut pas inopinément ouvrir ou lire les écrits d'autrui.

第一百四戒者，不得誘枉良人爲奴婢。

104^e précepte : Il ne faut pas persuader ou embobiner les gens ordinaires pour en faire des esclaves.

第一百五戒者，不得積聚財寶，以招凶禍。

105^e précepte : Il ne faut pas amasser argent ou objet de valeur afin d'éviter la malchance et les malheurs.

第一百六戒者，不得貪戀居家。

106^e précepte : Il ne faut pas avoir des réticences à quitter la maison familiale.

第一百七戒者，不得藏埋器物。

107^e précepte : Il ne faut pas enterrer ou dissimuler ustensiles et artefacts.

第一百八戒者，不得破壞見錢。

108^e précepte : Il ne faut pas endommager la monnaie courante.

第一百九戒者，不得在平地然火。

109^e précepte : Il ne faut pas allumer de feu dans les plaines.

第一百十戒者，不得施槍棘著道中。

110^e précepte : Il ne faut pas jeter d'épines sur les voies.¹¹⁹⁷

第一百十一戒者，不得多言弄口舌

111^e précepte : Il ne faut pas trop parler et provoquer des malentendus.

第一百十二戒者，不得將書字之物自投埋於廁前。

112^e précepte : Il ne faut pas soi-même ensevelir ou jeter les objets avec des écritures à proximité des latrines.

第一百十三戒者，不得向他鬼神禮拜。

113^e précepte : Il ne faut pas se tourner vers les rituels et cérémonies d'autrui rendant hommage aux démons et aux esprits.

第一百十四戒者，不得畜世俗占事八神圖，亦不得習。

114^e précepte : Il ne faut posséder ni des méthodes mondaines de divination ni « la carte des huit esprits » et également ne pas les étudier.

第一百十五戒者，不得與兵人爲侶。

115^e précepte : Il ne faut pas avoir un soldat pour compère.

第一百十六戒者，不得便溺生草上及人所食之水。

116^e précepte : Il ne faut pas uriner ou déféquer sur les plantes ni dans l'eau consommée par les hommes.¹¹⁹⁸

第一百十七戒者，不得與寡婦親。

117^e précepte : Il ne faut pas se rapprocher d'une veuve.

第一百十八戒者，不得祠祀鬼神，以求僥倖。

118^e précepte : Il ne faut pas offrir des sacrifices sur l'autel dédié aux démons et aux esprits en réclamant chance et fortune.

第一百十九戒者，不得爲人多作忌諱。

¹¹⁹⁷ La traduction est plus étoffée chez Penny et Hendrischke : « Ne pas jeter des épines et des clous sur la route ».

¹¹⁹⁸ On retrouve les mêmes interdits dans certains préceptes bouddhistes, voir Benjamin Penny, « Buddhism and Daoism in The 180 Precepts Spoken by Lord Lao », p. 11.

119^e précepte : Il ne faut pas produire beaucoup de tabous pour autrui.

第一百二十戒者，不得自多忌諱。

120^e précepte : Il ne faut pas pour soi-même avoir beaucoup de tabous.

第一百二十一戒者，不得妄輕入江海中浴。

121^e précepte : Il ne faut pas entrer de manière irréfléchie dans les fleuves et les mers pour s'y laver.

第一百二十二戒者，不得妄假舉人物，以為禮賂。

122^e précepte : Il ne faut pas emprunter de manière inappropriée des objets appartenant à d'autres pour les offrir en tant que présents.

第一百二十三戒者，不得為人保賃券契、賣田宅、奴婢之事。

123^e précepte : Il ne faut pas défendre les intérêts d'une personne en lien avec un contrat commercial, d'achat de terrain, de maison ou d'esclave.

第一百二十四戒者，不得與淫泆之家更相往來。

124^e précepte : Il ne faut pas avoir de relation avec une famille aux mœurs sexuelles pernicieuses.

第一百二十五戒者，不得錄毒藥著器中。

125^e précepte : Il ne faut pas créer du poison ni le mettre dans des ustensiles.

第一百二十六戒者，不得高厲聲，每舍笑。

126^e précepte : Il ne faut pas parler d'une voix forte ou autoritaire mais toujours garder son sourire.

第一百二十七戒者，不得為人作詞訟和人官事。

127^e précepte : Il ne faut pas plaider pour les autres ou être impliqué dans les actions en justice d'autres personnes.

第一百二十八戒者，不得趣求密謀之書讀之。

128^e précepte : Il ne faut pas être intéressé à obtenir des livres de stratagèmes secrets et les étudier.

第一百二十九戒者，不得妄鞭打六畜。

129^e précepte : Il ne faut pas fouetter inconsidérément les six animaux.

第一百三十戒者，不得無故走馬馳車。

130^e précepte : Il ne faut pas sans raison lancer son cheval au galop ou conduire un char rapidement.¹¹⁹⁹

第一百三十一戒者，不得以手團食，殘嚙衆肴。

131^e précepte : Il ne faut pas manger avec les mains ni se servir dans les restes des plats communs.

第一百三十二戒者，不得驚鳥獸。

132^e précepte : Il ne faut pas effrayer les oiseaux et les quadrupèdes sauvages.

第一百三十三戒者，不得向弟子評論人家食飲善惡。

133^e précepte : Il ne faut pas commenter en bien ou en mal l'alimentation d'une autre famille.

第一百三十四戒者，不得妄開決陂湖。

134^e précepte : Il ne faut pas ouvrir ou détruire de manière irréfléchie un barrage ou la digue d'un lac.

第一百三十五戒者，不得自銜治病，病家自當來請求乃可往之。

135^e précepte : Il ne faut pas s'autopromouvoir comme guérisseur. [C'est seulement au moment où] la famille du malade vient d'elle-même requérir de l'aide que l'on peut se rendre au chevet du patient.

第一百三十六戒者，不得獨行，行與人俱。

136^e précepte : Il ne faut pas voyager tout seul, mais être en compagnie d'autres personnes¹²⁰⁰.

第一百三十七戒者，不得爲人謀合私利。

¹¹⁹⁹ Ce précepte est traduit par Penny et Hendrischke comme « ne pas monter à cheval ou conduire un char sans raison », cependant je pense que cette phrase évoque la notion de vitesse.

¹²⁰⁰ Une autre interprétation de ce précepte est possible, voir le 179^e précepte dans la variante du *Yaoxiu keyi jielü chao*.

137^e précepte : Il ne faut pas se joindre à une conspiration qui serve les intérêts personnels d'autrui.

第一百三十八戒者，不得廣求寶物。

138^e précepte : Il ne faut pas chercher au loin des trésors (objets précieux).

第一百三十九戒者，不得帶女人入山，皆應別岐異室。

139^e précepte : Il ne faut ni accompagner une femme en montagne ni dans la chambre d'une autre personne.

第一百四十戒者，不得叛本逐末。

140^e précepte : Il ne faut pas aller contre ce qui est fondamental pour poursuivre des futilités.¹²⁰¹

第一百四十一戒者，常當隨可供養，勿作難。

141^e précepte : Il faut obligatoirement faire des offrandes mesurées [aux dieux], et ne pas [causer pour soi et pour les autres] beaucoup de problèmes.

第一百四十二戒者，當念清儉法，慕清賢鹿食牛飲。

142^e précepte : Il faut étudier la voie de la pureté et de la frugalité, désirer la pureté et la vertu à la manière d'un cerf qui mange et d'un bœuf qui boit (manger simplement et boire beaucoup).

第一百四十三戒者，當慎所投止，先行視之，勿所驚觸。

143^e précepte : Il faut faire preuve de prudence à l'endroit où l'on s'arrête pour la nuit. D'abord inspecter les lieux afin de ne pas ressentir d'inquiétude.

第一百四十四戒者，當迴向正一，勿得習俗事。

144^e précepte : Il faut se tourner vers l'Un Orthodoxe (*Zheng yi* 正一) et ne pas participer aux us et coutumes populaires.

第一百四十五戒者，當有大意秉志，不得雜犯負違三尊教命。

¹²⁰¹ *Bu de pan ben sui mo* 不得判本逐末, littéralement « ne pas trahir les racines et poursuivre les extrémités ».

145^e précepte : Il faut posséder la « Grande Volonté » (*Da yi* 大意) et saisir son sens. Il ne faut pas enfreindre ou transgresser les enseignements et les commandements des trois Vénérables (*San zun* 三尊).¹²⁰²

第一百四十六戒者，當勤避嫌疑，勿以父母狎恩事君。

146^e précepte : Il faut assidûment éviter les suspicions et ne pas se comporter envers le souverain aussi intimement qu'avec ses parents.

第一百四十七戒者，當勤求長生，晝夜勿倦。

147^e précepte : Il faut assidûment rechercher « la longévité » (*changsheng* 長生) en persistant jour et nuit inlassablement.

第一百四十八戒者，當勤避惡難，勿貪祿苟榮。

¹²⁰² La « Grande Volonté » (*Da yi* 大意) est inscrite dans l'enseignement du Dao par les trois Vénérables (*San zun* 三尊). Ces Vénérables sont les « aspects du Tao divinisé qui agit dans ce monde [et] se trouvent personnifié comme “Vénérable céleste” (*Tianzun* 天尊). C'est sous la forme d'une Trinité, les “Trois Purs” (*Sanqing* 三清) que le Tao a été vénéré dans la religion taoïste. Un *Tianzun* est d'une nature radicalement différente de celle des autres divinités chinoises. Il n'est pas une personne, mais une hypostase, un des nombreux aspects par lesquels le Tao peut se rapprocher de l'humanité » ; Anna Seidel et Farzeen Baldrian Hussein, « Taoïsme : Religion non-officielle de la Chine », *Cahiers d'Extrême-Asie*, vol. 8, 1995, p. 9. Le premier est le Vénérable Céleste du Commencement Originel (*Yuanshi tianzun* 元始天尊), « c'est la manifestation la plus pure et la plus inaccessible du pneuma originel (*yuanqi* 元气) ». Le second est le Vénérable céleste du joyau magique (*Lingbao Tianzun* 靈寶天尊) ou Très Haut Seigneur de la Voie (*Taishang Daojun* 太上道君) qui « sert de médiateur entre le commencement originel et les dieux ». Le troisième, le Vénérable céleste de la voie et de la vertu (*Daode Tianzun* 道德天尊) n'est autre que le Très Haut Seigneur Lao (*Taishang Laojun* 太上老君), il « est le disciple et le messager des deux premières hypostases inaccessibles du mystère » ; Seidel et Hussein, « Taoïsme : Religion non-officielle de la Chine », p. 19. Ces trois Vénérables sont issues des Trois souffles primordiaux émanant du Dao et à l'origine de toute création : du commencement originel (*yuan* 元), de l'insondable (*xuan* 玄) et du primordial (*shi* 始). Ces trois Vénérables sont aussi en relation avec les trois Ciel pur : Le Ciel de la pureté de jade (*yuqing* 玉清), le Ciel de la pureté supérieur (*shangqing* 上清) et le Ciel de la grande pureté (*taiqing* 太清) ; Isabelle Robinet, « Le rôle et le sens des nombres dans la cosmologie et l'alchimie Taoïstes », *Extrême-Orient, Extrême-Occident*, 1994, vol. 16, p. 100 ; Henri Maspero, *Le taoïsme et les religions chinoises*, Paris, Gallimard, 1971, p. 395-396.

148^e précepte : Il faut assidûment éviter les mauvais problèmes, il ne faut pas convoiter des richesses ou la gloire.

第一百四十九戒者，當勤服氣，斷穀爲不死道。

149^e précepte : Il faut assidûment « ingérer du souffle » et s'abstenir de céréale (*fuqi duangu* 服气断穀) pour pratiquer le Dao de l'évitement de la mort.¹²⁰³

第一百五十戒者，當勤避兇人，勿棄背朋友。

150^e précepte : Il faut assidûment éviter les personnes dangereuses et ne pas délaisser ses amis.

第一百五十一戒者，不得每飲食從一邊起，勿勤咤言其美惡。

151^e précepte : Il ne faut ni commencer chaque repas par un côté (par ce que l'on préfère) ni critiquer sa qualité.

第一百五十二戒者，每燒香當爲萬姓請願，令天下太平，勿但爲己。

152^e précepte : Chaque fois que l'on brûle de l'encens, il faut faire des vœux aux dieux (*qing yuan* 请愿) pour les dix-mille familles et réclamer un monde en Grande Paix. Il ne faut pas uniquement [faire des vœux] pour soi-même.

第一百五十三戒者，每人呼汝爲祭酒，汝顧畏人，自輕躁爲百姓所笑。

153^e précepte : Toute personne qui t'appelle libateur, appréhende-le donc, car il ne faut pas par soi-même être frivole et imprudent où tu deviendras la risée du peuple.

第一百五十四戒者，每得萬人食，常呪願，令主人得福，一切飽滿。

154^e précepte : A chaque fois que l'on reçoit de la nourriture offerte par les dix-mille familles, il faut constamment faire des vœux aux dieux (*zhou yuan* 咒愿) en souhaitant que l'hôte obtienne le bonheur et toutes choses en abondance.

第一百五十五戒者，無事不得多聚會衆，飲食狼籍。

¹²⁰³ L'ingestion de souffle est une technique taoïste pour nourrir son énergie vitale. Voir *fuqi* 服, *The Encyclopedia of Taoism*, tome 1, p. 430 ; et *yangsheng* 養生, *Ibid.*, tome 2, p. 1148-1150. L'abstinence des céréales quant à elle, apparaît comme un moyen d'échapper au vieillissement, car ces dernières « coupent la vie et pourrissent les cinq viscères » ; Jean Levi, « L'abstinence des céréales chez les taoïstes », p. 3-47.

155^e précepte : Aucun évènement ne doit réunir d'immense foule ou disperser n'importe comment la nourriture.

第一百五十六戒者，無事不得妄多受人禮敬。

156^e précepte : Aucun évènement ne peut justifier de recevoir de manière inconsidérée de la part d'autrui une révérence conforme aux rites de bienséance (adressée à une personne importante).

第一百五十七戒者，入國必先問賢人善士，當親依之。

157^e précepte : Quand on entre dans un pays, il est nécessaire de s'enquérir auprès d'une personne vertueuse ou d'un lettré bienveillant ; il faut consentir à une relation privilégiée avec eux.

第一百五十八戒者，入他國，必先問其所禁忌。

158^e précepte : Quand on entre dans un autre pays, il est nécessaire de demander quels sont leurs interdits.

第一百五十九戒者，入人家，必先問人家尊老名諱。

159^e précepte : Quand on entre dans la maison d'autrui, il est nécessaire de demander le « nom tabou » (*ming hui* 名諱) des aînés et ancêtres (*zunlao* 尊老) de la famille.

第一百六十戒者，至人家不得希望萬姓主人飲食

160^e précepte : Dans la maison d'autrui, il ne faut pas espérer être nourri par l'hôte issu du peuple.

第一百六十一戒者，女人不得與男子同行。

161^e précepte : Une femme ne peut se déplacer avec un homme.

第一百六十二戒者，男不得與女人寘室中共語。

162^e précepte : Un homme ne peut pas avoir une conversation anodine dans une pièce sombre avec une femme.

第一百六十三戒者，男女衣不得過畜三通。

163^e précepte : Les vêtements des hommes et des femmes ne doivent pas excéder trois parures.

第一百六十四戒者，男女不得共坐食飲，交手授受。

164^e précepte : Les hommes et les femmes ne peuvent pas s'asseoir ensemble pour manger ou se toucher les mains en s'échangeant quelque chose.

第一百六十五戒者，天有災變，水旱不調，勿得患厭。

165^e précepte : Si du ciel apparaissent des cataclysmes, des inondations ou des sécheresses qui ne disparaissent pas, il ne faut pas [en conséquence] avoir de l'aversion ou de l'anxiété.

第一百六十六戒者，世人惡多善少，勿悒悒道自護法。

166^e précepte : Dans cette génération, il y a beaucoup d'hommes mauvais et peu d'hommes bons ; il ne faut pas se renfrogner, le Dao défend lui-même [sa] loi.

第一百六十七戒者，人有罵汝，汝但服，勿應答。

167^e précepte : Si quelqu'un t'invective, tu le subis simplement ; il ne faut pas [lui] répondre.

第一百六十八戒者，人侵謗汝，汝但當自修啓大道，勿憂怖以損精神。

168^e précepte : Si quelqu'un s'approche pour te calomnier, tu dois simplement cultiver en toi l'éveil du Grand Dao (*zixiu qi dadao* 自修啓大道) ; il ne faut pas altérer son essence spirituelle en s'angoissant.

第一百六十九戒者，人惡向汝，汝重以善徃善之，禳惡猶水澆火。

169^e précepte : Si quelqu'un agit d'une mauvaise manière (*e* 惡) à ton encontre, attache de l'importance à lui répondre [de manière] bienveillante (*shan* 善) ; le Bien (*shan* 善) conjure le Mal (*e* 惡) tout comme l'eau se renverse sur le feu.

第一百七十戒者，人有持物與甲，而乙不得有恨人不與己。

170^e précepte : Si quelqu'un a en sa possession quelque chose qu'il donne à untel (*jia* 甲), un autre (*yi* 乙) ne peut haïr cet homme qui ne lui a rien donné.

第一百七十一戒者，人爲己聲譽勿喜，爲己毀辱亦不得嗔。

171^e précepte : Si quelqu'un se répand de louanges à ton égard sans apprécier réellement ses propos ou qu'il te diffame et t'insulte, tu ne dois assurément pas ressentir [à son égard] de la colère.

第一百七十二戒者，人爲己殺鳥獸魚等，皆不得食。

172^e précepte : Si quelqu'un tue à ton intention des oiseaux, mammifères ou poissons, tu ne peux en manger aucun !

第一百七十三戒者，見殺不食。

173^e précepte : Il ne faut pas consommer [d'être vivant] tué sous tes yeux.

第一百七十四戒者，見羶不食。

174^e précepte : Il ne faut pas consommer ce qui a une odeur de suint¹²⁰⁴.

第一百七十五戒者，不知所從來可食，不可思美。

175^e précepte : Si tu ne sais pas d'où cela provient, tu peux le consommer, mais tu ne peux pas chercher à avoir quelque chose de délicieux.

第一百七十六戒者，能斷衆生、六畜之肉爲第一，不然則犯戒。

176^e précepte : Le plus important est de pouvoir renoncer à la chair de tous les êtres vivants et des six animaux domestiques ; ne pas aller vers [cette pratique], c'est transgresser ce précepte.

第一百七十七戒者，能食菜最佳而不可向王者。

177^e précepte : L'idéal est de ne s'alimenter que de légumes si cela est possible, sans désirer [les mêmes conditions de vie] qu'un monarque.¹²⁰⁵

第一百七十八戒者，能崇賢重聖習賢，吾當度汝，汝遇真仙。

178^e précepte : Si tu es capable de vénérer les hommes vertueux (*xian* 賢) ainsi que les sages (*sheng* 聖) et pratiquer cette vertu (*xian* 賢), alors je peux t'aider à te transcender, tu rencontreras les hommes véritables (*zhen* 真) et les immortels (*xian* 仙).

¹²⁰⁴ Les herbivores ont une odeur de suint (*shan* 羶) ; voir Françoise Sabban, « La viande en Chine : imaginaire et usage culinaire », p. 87.

¹²⁰⁵ L'interprétation est différente pour la 2^e phrase : *buke xiang wang zhe* 不可向王者 que je traduis par « ne pas désirer [les mêmes conditions de vie] que le monarque », or selon Penny et Hendrichke c'est l'inverse : si on ne peut suivre un régime végétarien alors il faut suivre l'exemple du monarque. Toutefois dans le 177^e précepte du *Yunji qiqian* (voir le sous-chapitre qui suit) le sens est clairement « ne pas s'alimenter de la même manière qu'un monarque » (*bude shi xiang wang zhe* 而不得食向王者).

第一百七十九戒者，行無居家可投，便止宿樹木巖石間，諷誦百八十戒，神自營衛汝三重，兵賊鬼虎不敢近汝。

179^e précepte : Lorsque tu voyages là où il n’y a plus aucun foyer¹²⁰⁶, que tu t’aventures aussi loin que tu le peux en t’installant pour la nuit dans un bois, une grotte, sur un rocher ou dans un autre lieu : psalmodie les Cent quatre-vingts préceptes ! Les esprits te protégeront sur trois zones ceinturées (*sanchong* 三重)¹²⁰⁷. Les armées, les bandits, les démons ou les tigres, [tous] n’auront pas le courage de t’approcher.

第一百八十戒者，行戒不犯，犯即能悔，改往修來，勸人奉受，念戒不念惡，廣度一切，吾拜神真，神真成汝。

180^e précepte : Pratique ces préceptes sans les enfreindre, car les enfreindre [exige] alors de se repentir. Exhorte les hommes à accepter [ces préceptes] dans leur dimension universelle et à penser aux préceptes en ne pensant pas au Mal. [En conséquence de tes actes,] je nommerai des dieux véritables qui feront de toi un être accompli.

¹²⁰⁶ Après la lecture du même précepte dans le *Yaoxiu keyi jielü chao*, la traduction de cette première partie pourrait être interprété par : « lorsque tu pratiques [le Dao] sans avoir de foyer ».

¹²⁰⁷ La ponctuation moderne du *Zhonghua Daozang* 中華道藏 place ici la virgule après *bing* : « les trois énormes guerriers » (*san zhong bing* 三重兵). Cette interprétation me paraît erronée en raison du même précepte dans le *Yaoxiu keyi jielü chao* où ce précepte s’arrête à *chong* 重.

III.3 Comparaison des variantes du *Taishang Laojun jinglü* et du *Yunji qiqian*

Les préceptes dans le <i>Taishang Laojun jinglü</i> .	Les préceptes dans le <i>Yunji qiqian</i> (DZ 1032, 39 : 3a-14a).
<p><u>2^e précepte</u> : <i>bude yin ta funü</i> 不得淫他婦女 ; il ne faut pas être indécent envers les femmes <u>et les filles</u> d'autrui.</p>	<p><i>bude yin ta furen</i> 不得淫他婦人 ; il ne faut pas être indécent envers les femmes d'autrui.</p>
<p><u>4^e précepte</u> : <i>bude shashang yiqie</i> 不得殺傷一切 ; il ne faut pas tuer ou blesser toutes choses.</p>	<p><i>bude shashang yiqie wuming</i> 不得殺傷一切物命 ; ne pas tuer ou blesser toutes choses <u>vivantes</u>.</p>
<p><u>6^e précepte</u> : <i>bude wang shaobai yiqian yishang wu</i> 不得妄燒敗一錢已上物 ; il ne faut pas brûler ou détruire de manière présomptueuse un bien, peu importe sa valeur.</p>	<p><i>bude wang shaobai ren yiqian yishang wu</i> 不得妄燒敗人一錢已上物 ; il ne faut pas brûler ou détruire de manière présomptueuse les biens <u>d'autrui</u>, peu importe sa valeur.</p>
<p><u>15^e précepte</u> : <i>bude yi jinyin qi shi</i> 不得以金銀器食 ; il ne faut pas manger avec des ustensiles en or ou en argent.</p>	<p><i>bude yi jinyin qi shi yong</i> 不得以金銀器食用 ; ne pas manger <u>en utilisant</u> des ustensiles en or ou en argent.</p>
<p><u>20^e précepte</u> : <i>bude shuo jian tianzi guanren, wang yu weiqin</i> 不得數見天子官人, 妄與爲親 ; il ne faut pas rencontrer à plusieurs reprises les empereurs ou les officiers mandatés par la cour pour nouer de manière inappropriée <u>des relations</u> avec eux.</p>	<p><i>bude shuo jian tianzi guanren, wang jie yinqin</i> 不得數見天子官人, 妄結姻親 ; il ne faut pas rencontrer à plusieurs reprises les empereurs ou les officiers mandatés par la cour pour de manière inappropriée <u>s'allier avec eux par des liens de mariage</u>.</p>

<p>25^e précepte : <i>bude ji caiwu, mumie gupin</i> 不得積財物，侮蔑孤貧 ; il ne faut pas amasser des biens ni mépriser et dénigrer les personnes veuves, sans parents, sans enfants ou touchées par la pauvreté.</p>	<p><i>bude duo ji caiwu, mumie gupin</i> 不得多積財物，侮蔑孤貧 ; il ne faut pas <u>trop</u> amasser des biens ni mépriser et dénigrer les personnes veuves, sans parents, sans enfants ou touchés par la pauvreté.</p>
<p>28^e précepte : <i>bude zhi ren hunyin shi</i> 不得知人婚姻事 ; il ne faut pas <u>s’informer</u> sur les évènements maritaux d’autrui.</p>	<p><i>bude po ren hunyin shi</i> 不得破人婚姻事 ; il ne faut pas <u>porter atteinte</u> aux situations maritales d’autrui.</p>
<p>30^e précepte : <i>bude zi xi jiyue</i> 不得自習伎樂 ; il ne faut pas exercer pour son propre profit ses talents de musicien.</p>	<p><i>bude zi xi jiyue</i> 不得自習妓樂 ; il ne faut pas exercer pour son propre profit ses talents de musicien¹²⁰⁸.</p>
<p>35^e précepte : <i>bude yi huiwu zhi wu tiaoxi ren</i> 不得以穢污之物調戲人 ; il ne faut pas faire de manigance pernicieuse (corruption) avec autrui ni l’assaillir avec un comportement grossier.</p>	<p><i>bude yi huiwu zhi wu tiaoxi ren</i> 不得以穢汙之物調戲人 ; il ne faut pas faire de manigance pernicieuse (corruption) avec autrui ni l’assaillir avec un comportement grossier.</p>
<p>36^e précepte : <i>bude yi duyao tou yuanchi ji jianghai zhong</i> 不得以毒藥投淵池及江海中 ; il ne faut pas jeter de produit toxique dans les gouffres ou les étangs <u>ainsi qu’au milieu</u> des rivières et des mers.</p>	<p><i>bude yi duyao tou yuanchi jianghai zhong</i> 不得以毒藥投淵池江海中 ; il ne faut pas jeter de produit toxique dans les gouffres, les étangs, au milieu des rivières et des mers.</p>
<p>37^e précepte : <i>bude du yu zongzu siqin</i> 不得獨與宗族私親 ; il ne faut pas se préoccuper seulement (<u>des affaires privées</u>) de son clan ou de ses proches parents.</p>	<p><i>bude du yu zongzu wei qin</i> 不得獨與宗族為親 ; il ne faut pas se préoccuper seulement <u>de</u> son clan ou ses proches parents.</p>

¹²⁰⁸ Le sinogramme *Ji* 伎 change de clé (de l’homme à la femme) pour *Ji* 妓, toutefois, les deux expriment le sens de « prostitution », ici lié à la musique et aux troubadours.

<p>38° précepte : <i>bude qing shu taren zhi zun</i> 不得輕疏他人之尊 ; il ne faut pas porter atteinte à l'honneur d'autrui.</p>	<p><i>bude qing shu tuoren zhi zun</i> 不得輕疏他人之尊 ; il ne faut pas porter atteinte à l'honneur d'autrui.</p>
<p>49° précepte : <i>bude yi zu ta liuchu</i> 不得以足躪六畜 ; il ne faut pas <u>donner de coup de pied</u> aux six animaux domestiques.</p>	<p><i>bude yi zu ta liuchu</i> 不得以足踏六畜 ; il ne faut pas <u>piétiner</u> les six animaux domestiques.</p>
<p>50° précepte : <i>bude yan renmu</i> 不得掩人目 ; il ne faut pas duper autrui (lui « <u>couvrir</u> les yeux »).</p>	<p><i>bude yan renmu</i> 不得掩人目 ; il ne faut pas duper autrui.</p>
<p>51° précepte : <i>bude yan zhibing</i> 不得厭治病 ; il ne faut pas soigner avec répugnance.</p>	<p><i>bude yi yan zhibing</i> 不得以厭治病 ; il ne faut pas soigner avec répugnance.</p>
<p>54° précepte : <i>bude pinglun shi</i> 不得評論師 ; il ne faut pas critiquer le maître.</p>	<p><i>bude pinglun shizhang</i> 不得評論師長 ; il ne faut pas critiquer le maître <u>et les aînés (zhangbei 長輩)</u>.</p>
<p>59° précepte : <i>bude tiaoxi</i> 不得調戲 ; il ne faut pas assaillir, plaisanter ou être obscène.</p>	<p><i>bude tiaoxi yu ren</i> 不得調戲於人 ; il ne faut pas assaillir, plaisanter ou être obscène <u>envers autrui</u>.</p>
<p>63° précepte : <i>bude menhu bie liju</i> 不得門戶別離居 ; il ne faut pas vivre séparé de sa famille ou de son clan.</p>	<p><i>bude duo zuo menhu bie liju</i> 不得多作門戶別離居 ; il ne faut pas <u>faire trop de choses qui sont éloignées</u> de sa famille ou de son clan.</p>
<p>68° précepte : <i>bude zhou ren ming sibai</i> 不得咒人命死敗 ; il ne faut pas lancer de malédiction sur la destinée, la mort et l'infortune d'autrui.</p>	<p><i>bude zhou ren ming sibaiwang</i> 不得咒人命死敗亡 ; il ne faut pas lancer de malédiction sur la destinée, la mort, l'infortune ou <u>l'exil</u> d'autrui.</p>

<p>72^e précepte : <i>bude tu she xiang ren</i> 不得吐舌向人 ; il ne faut pas tirer la langue vers autrui.</p>	<p><i>bude she tu xiang tian</i> 不得舌吐向天 ; il ne faut pas tirer la langue vers le ciel.</p>
<p>78^e précepte : <i>bude gan zhi xingwen, bu xiang tianshi</i> 不得干知星文, 卜相天時 ; il ne faut pas oser prendre connaissance du « langage des étoiles » et pratiquer la divination du ciel et des saisons.</p>	<p><i>bude shang zhi xingwen, bu xiang tianshi</i> 不得上知星文, 卜相天時 ; il ne faut pas prendre connaissance du « langage des étoiles » et pratiquer la divination du ciel et des saisons.</p>
<p>79^e précepte : <i>bude yulie shangsha zhongsheng</i> 不得漁獵傷衆生 ; il ne faut pas pêcher, chasser, blesser et tuer toute créature vivante.</p>	<p><i>bude yulie shangsha zhongsheng</i> 不得漁獵傷衆生 ; il ne faut pas pêcher, chasser, blesser et tuer toute créature vivante.</p>
<p>80^e précepte : <i>bude yinyi, bie li fuqi</i> 不得淫佚, 別離夫妻 ; il ne faut pas avoir des mœurs sexuelles pernicieuses en compromettant [les relations] mari et femme.</p>	<p><i>bude yinyi tuo fu, bie li fuqi</i> 不得淫佚佗婦, 別離夫妻 ; il ne faut pas avoir des mœurs sexuelles pernicieuses avec la femme d'un autre en compromettant [leur relation] mari et femme.</p>
<p>83^e précepte : <i>bude chicheng shisu, diaowen sisang. Yi mi ai qiu zhi</i> 不得馳騁世俗, 吊問死喪。宜密哀邱之 ; il ne faut pas discourir de sujet prosaïque lors des funérailles. Il est approprié de garder pour soi sa sollicitude [envers le défunt] autant que sa lourde peine.</p>	<p><i>bude chicheng shisu, diaowen sisang. Yi mi ai xu zhi</i> 不得馳騁世俗, 吊問死喪。宜密哀恤之 ; il ne faut pas discourir de sujet prosaïque lors des funérailles. Il est approprié de garder pour soi sa sollicitude et ses soucis.</p>
<p>89^e précepte : <i>bude jingcu ling kongbu</i> 不得驚怛令恐怖 ; il ne faut pas effrayer sans raison valable, juste dans l'intention de faire peur.</p>	<p><i>bude jingpa, ling ren kongbu</i> 不得驚怕, 令人恐怖 ; il ne faut pas effrayer et affoler, juste dans l'intention de faire peur aux gens.</p>
<p>92^e précepte : <i>bude yi xianguan zhongshang ren</i> 不得以縣官中傷人 ; il ne faut pas utiliser sa position de magistrat de préfecture pour nuire à autrui.</p>	<p><i>bude yi xianguan zhongshang renmin</i> 不得以縣官中傷人民 ; il ne faut pas utiliser sa position de magistrat de préfecture pour nuire au peuple.</p>

<p>94^e précepte : <i>bude qiangqu renwu yi enhui</i> 不得強取人物以恩惠 ; il ne faut pas extorquer les biens d'autrui contre des faveurs.</p>	<p><i>bude qiangqu renwu yi enzhong</i> 不得強取人物以恩重 ; il ne faut pas extorquer les biens d'autrui contre des faveurs.</p>
<p>95^e précepte : <i>bude dongtian fajue di zhechang</i> 不得冬天發掘地蟄藏 ; il ne faut pas extraire du sol en hiver ce qui y hiberne ou s'y dissimule.</p>	<p><i>bude dongtian fajue zhong di zhechang chongwu</i> 不得冬天發掘地中蟄藏蟲物 ; il ne faut pas extraire du sol en hiver <u>les insectes</u> qui hibernent ou s'y dissimulent.</p>
<p>99^e précepte : <i>bude chuan renjia bi, kuikan ren jiane</i> <i>funü</i> 不得穿人家壁, 闚看人家內婦女 ; il ne faut pas percer les murs de la maisonnée d'autrui et observer <u>furtivement</u> à l'intérieur les femmes et les filles.</p>	<p><i>bude chuan renjia bi, kuikan ren jiane</i> <i>funü</i> 不得穿人家壁, 窺看人家內婦女 ; il ne faut pas percer les murs de la maisonnée d'autrui et observer <u>discrètement</u> à l'intérieur les femmes et les filles.</p>
<p>100^e précepte : <i>bude huiwu zhi wu tou jingzhong</i> 不得穢污之物投井中 ; il ne faut pas jeter d'objet sale ou polluant dans les puits.</p>	<p><i>bude huiwu zhi wu tou jingzhong</i> 不得穢汙之物投井中 ; il ne faut pas jeter d'objet sale ou polluant dans les puits.</p>
<p>102^e précepte : <i>bude qiwang laoxiao</i> 不得欺罔老小 ; il ne faut pas malmener ou duper les personnes âgées <u>et les enfants</u>.</p>	<p><i>bude qiwu laoren</i> 不得欺誣老人 ; il ne faut pas malmener ou duper les personnes âgées.</p>
<p>112^e précepte : <i>bude jiang shizi zhi wu, zi tou, mai yu ce qian</i> 不得將書字之物, 自投埋於廁前 ; Il ne faut pas soi-même ensevelir ou jeter les objets avec des écritures à proximité des latrines.</p>	<p><i>bude yi shizi zhi wu, zi tou mai yu ce qian</i> 不得以書字之物, 自投埋於廁前 ; Il ne faut pas soi-même ensevelir ou jeter les objets avec des écritures à proximité des latrines.</p>

<p><u>113° précepte</u> : <i>bude xiang ta guishen libai</i> 不得向<u>他</u>鬼神禮拜 ; il ne faut pas se tourner vers les rituels et cérémonies <u>d'autrui</u> rendant hommage aux démons et esprits.</p>	<p><i>bude xiang tuo guishen libai</i> 不得向<u>佗</u>鬼神禮拜 ; il ne faut pas se tourner vers les rituels et cérémonies <u>d'autre personne</u> rendant hommage aux démons et esprits.</p>
<p><u>114° précepte</u> : <i>bude xu shisu zhan shi bashen tu, yi bude xi</i> 不得畜世俗占事八神圖，亦不得習 ; il ne faut pas posséder ni des méthodes mondaines de divination ni « la carte des huit esprits » et également ne pas les étudier.</p>	<p><i>Bude duo xu shisu zhan shi zhi shu ji bashen tu, jie bude xi</i> 不得<u>多</u>畜世俗占事之書及八神圖，<u>皆</u>不得習 ; il ne faut pas détenir ni <u>des écrits</u> mondains de divination ni « la carte des huit esprits ». <u>[De tous les livres sur ce sujet] n'en étudier aucun !</u></p>
<p><u>116° précepte</u> : <i>bude bian ni sheng cao shang ji ren suo shi zhi shui</i> 不得便溺生草上及人所食之水 ; il ne faut pas uriner ou déféquer sur les plantes vivantes ni d'ailleurs dans l'eau consommée par les hommes.</p>	<p><i>bude bian ni sheng cao shang ji ren suo shi zhi shui zhong</i> 不得便溺生草上及人所食之<u>水</u>中 ; il ne faut pas uriner ou déféquer sur les plantes vivantes ni d'ailleurs dans l'eau consommée par les hommes.</p>
<p><u>117° précepte</u> : <i>bude yu guafu qin</i> 不得與寡婦親 ; il ne faut pas se rapprocher d'une veuve.</p>	<p><i>bude yu guafu qin'ai</i> 不得與寡婦親愛 ; il ne faut pas <u>avoir de relation amoureuse</u> avec une veuve.</p>
<p><u>121° précepte</u> : <i>bude wang qing ru jianghai zhong yu</i> 不得妄輕入江海中浴 ; il ne faut pas entrer de manière irréfléchie dans les fleuves et les mers pour s'y laver.</p>	<p><i>bude wang qing ru jianghe zhong yu</i> 不得妄輕入江<u>河</u>中浴 ; il ne faut pas entrer de manière irréfléchie dans <u>les rivières et les fleuves</u> pour s'y laver.</p>
<p><u>123° précepte</u> : <i>bude wei ren bao lin quanqi, mai tianzhai nubi zhi shi</i> 不得爲人保<u>賃</u>券契，賣田宅奴婢之事 ; il ne faut pas défendre les intérêts d'une autre personne en lien avec un contrat commercial d'achat de terrain, de maison ou d'esclave.</p>	<p><i>bude wei ren baoren quanqi, maimai tianzhai nubi zhi shi</i> 不得爲人保<u>任</u>券契，買賣田宅奴婢之事 ; il ne faut pas préserver les intérêts d'une autre personne en lien avec un acte de</p>

	propriété dû à des <u>transactions</u> de terrain, de maison ou d'esclave.
<u>125° précepte</u> : <i>bude lu duyao zhu qi zhong</i> 不得錄毒藥著器中 ; il ne faut pas créer du poison ni le mettre dans des ustensiles.	<i>bude lian duyao zhu qi zhong</i> 不得煉毒藥著器中 ; il ne faut pas <u>fabriquer</u> du poison ni le mettre dans des ustensiles.
<u>126° précepte</u> : <i>bude gao lisheng mei hanxiao</i> 不得高厲聲每含笑 ; il ne faut pas parler d'une voix forte ou autoritaire mais toujours garder son sourire.	<i>bude zuo e lisheng, changchang xixiao</i> 不得作惡厲聲, 常常喜笑 ; il ne faut pas faire de <u>mauvaises choses</u> avec une voix autoritaire, [mais plutôt] <u>être constamment heureux</u> et avoir le sourire.
<u>127° précepte</u> : <i>bude wei ren zuo cisong, he ren guan shi</i> 不得爲人作詞訟, 和人官事 ; Il ne faut pas plaider pour les autres ou être impliqué dans les actions en justice d'autres personnes.	<i>bude wei ren zuo cisong, zhi ren guan shi</i> 不得爲人作辭訟, 知人官事 ; Il ne faut pas plaider pour les autres ou être impliqué dans les actions en justice d'autres personnes.
<u>128° précepte</u> : <i>bude qu qiu mimou zhi shu du zhi</i> 不得趣求密謀之書讀之 ; il ne faut pas <u>être intéressé</u> à obtenir des livres de stratagèmes secrets et les étudier.	<i>bude qiu mimou zhi shu du zhi</i> 不得求密謀之書讀之 ; il ne faut pas rechercher des livres de stratagèmes secrets et les étudier.
<u>129° précepte</u> : <i>bude wang bianda liuchu</i> 不得妄鞭打六畜 ; il ne faut pas fouetter inconsidérément les six animaux.	<i>bude wang bianda liuchu qunzhong</i> 不得妄鞭打六畜群衆 ; il ne faut pas fouetter inconsidérément les six animaux et <u>le peuple</u> .

<p><u>131° précepte</u> : <i>bude yi shou tuanshi cannie zhongyao</i> 不得以手團食殘嚙衆肴 ; il ne faut pas utiliser les mains pour manger ni se servir dans les restes des plats communs.</p>	<p><i>bude yi shou tuanshi cannie zhongyao</i> 不得以手團食，殘嚙衆餚 ; il ne faut pas utiliser les mains pour manger ni se servir dans les restes des plats communs.</p>
<p><u>133° précepte</u> : <i>bude pinglun renjia shiyin shan'e</i> 不得評論人家食飲善惡 ; il ne faut pas commenter en bien ou en mal l'alimentation d'une autre famille.</p>	<p><i>bude xiang dizi pinglun renjia shiyin shan'e</i> 不得向弟子評論人家食飲善惡 ; il ne faut pas s'adresser aux disciples pour commenter en bien ou en mal l'alimentation d'une autre famille.</p>
<p><u>141° précepte</u> : <i>dang sui ke gongyang, wu duo nan</i> 當隨可供養，勿多難 ; il faut obligatoirement faire des offrandes mesurées [aux dieux] et ne pas [causer pour soi et pour les autres] beaucoup de difficulté.</p>	<p><i>chang dang she gongyang, wu zuo nanyi</i> 常當設供養，勿作難易 ; il faut <u>constamment aménager</u> des offrandes [aux dieux] et ne pas <u>causer</u> de difficulté ou <u>aller vers la facilité</u>.</p>
<p><u>142° précepte</u> : <i>dangnian qing jian fa, mu qingxian lushi niuyin</i> 當念清儉法，慕清賢鹿食牛飲 ; il faut étudier la voie de la pureté et de la frugalité, désirer la pureté et la vertu à la manière d'un cerf qui mange et d'un bœuf qui boit</p>	<p><i>dangnian qing jian fa, mu qingxian lushi niuyin</i> 常當念清儉法，慕清賢鹿食牛飲 ; il faut <u>constamment</u> étudier la voie de la pureté et de la frugalité, désirer la pureté et la vertu à la manière d'un cerf qui mange et d'un bœuf qui boit (manger simplement et boire beaucoup).</p>
<p><u>145° précepte</u> : <i>dang you dayi bingzhi, bude zafan fuwei sanzun jiaoming</i> 當有大意秉志，不得雜犯負違三尊教命 ; Il faut <u>posséder</u> la « Grande Volonté » et saisir son sens...</p>	<p><i>chang dang li you dayi bingzhi, bude zafan fuwei sanzun jiaoming</i> 常當立有大意秉志，不得雜犯負違三尊教命 ; il faut <u>constamment ériger</u> la « Grande Volonté » et saisir son sens...</p>

<p>146° précepte : <i>dang qin bi xianyi, wu yi fumu xia en shi jun</i> 當勤避嫌疑，勿以父母狎恩事君；il faut assidûment éviter les suspicions et <u>ne pas se comporter envers le souverain aussi intimement qu'avec ses parents.</u></p>	<p><i>chang dang qin bi xianyi, bude qi fumu, wang jun shi</i> 常當勤避嫌疑，不得欺父母，罔君師；il faut <u>constamment</u> et assidûment éviter les suspicions, ne pas <u>tromper</u> ses parents, <u>ni être malhonnête</u> envers les souverains et les maîtres.</p>
<p>147° précepte : <i>dang qin qiu changsheng, zhouye wu juan</i> 當勤求長生，晝夜勿倦；il faut assidûment rechercher la longévité en persistant jour et nuit inlassablement.</p>	<p><i>chang dang qin qiu changsheng, zhouye wu juan, bude xieman</i> 常當勤求長生，晝夜勿倦，不得懶慢；il faut <u>constamment</u> et assidûment rechercher la longévité en persistant jour et nuit inlassablement <u>sans se relâcher.</u></p>
<p>148° précepte : <i>dang qin bi e'nan, wu tanlu gou rong</i> 當勤避惡難，勿貪祿苟榮；il faut assidûment éviter <u>les mauvais problèmes</u>, ne pas convoiter des richesses ou la gloire.</p>	<p><i>chang dang qin bi e'chu, wu tanlu gou rong li</i> 常當勤避惡處，勿貪祿苟榮利；il faut <u>constamment</u> et assidûment éviter <u>les terres infertiles</u> et ne pas convoiter des richesses ou la gloire.</p>
<p>149° précepte : <i>dang qin fuqi duangu, wei bu si dao</i> 當勤服氣斷穀，為不死道；il faut assidûment « ingérer du souffle » et s'abstenir de céréale pour pratiquer le Dao de l'évitement de la mort.</p>	<p><i>chang dang qin fuqi duangu shi, wei bu si dao, bude tan yu yinshi</i> 常當勤服氣斷穀食，為不死道，不得貪於飲食；il faut <u>constamment</u> et assidûment « ingérer du souffle » et s'abstenir de <u>l'alimentation</u> céréalière pour pratiquer le Dao de l'évitement de la mort. <u>Il ne faut pas [non plus] être avide de boisson et de nourriture.</u></p>
<p>151° précepte : <i>mei yinshi cong yibian qi, wu qin zha yan mei'e</i> 每飲食從一邊起，勿勤咤言美惡；il ne faut ni commencer chaque repas par un côté (par ce que l'on préfère) ni critiquer sa qualité.</p>	<p><i>mei yinshi cong yibian qi, ji tan zha yan qi mei'e</i> 每飲食從一邊起，及嘆吒言其美惡；[il ne faut ni] commencer chaque repas par un côté, [ni] <u>soupirer, discuter et critiquer sa qualité.</u></p>
<p>153° précepte : <i>mei ren hu ru wei jijiu, ru gu weiren, wu zi qingzao, wei baixing suo xiao</i> 每人呼汝為祭</p>	<p><i>fan ren hu ru wei jijiu, ru wu gu weiren, zi zuo qingzao, wei baixing suo bu zu</i> 凡人呼汝為祭</p>

<p>酒，汝顧畏人，勿自輕躁，為百姓所笑；<u>toute</u> personne qui t'appelle libateur, appréhende-le donc, car <u>il ne faut pas par soi-même</u> être frivole et imprudent où <u>tu deviendras la risée du peuple.</u></p>	<p>酒，汝勿顧畏人，自作輕躁，為百姓所不足；<u>chaque</u> personne qui t'appelle en se présentant comme un libateur, <u>si tu ne l'appréhendes pas, c'est que tu fais par toi-même</u> [les choses] frivolement et imprudemment, <u>tu seras alors un incapable [aux yeux] du peuple !</u></p>
<p><u>157^e précepte</u> : <i>ru guo bixian wen xianren shanshi, dang qin yi zhi</i> 入國必先問賢人善士，當親依之； quand on entre dans un pays, il est nécessaire de s'enquérir auprès d'une personne vertueuse ou d'un lettré bienveillant et surtout consentir à une relation privilégiée avec eux.</p>	<p><i>ruo ru tachu, bixian wen xianren shanshi, dang qin yi zhi, bude zi fu</i> 若入他處，必先問賢人善士，當親依之，不得自負； quand on entre <u>dans une autre localité</u>, il est nécessaire de s'enquérir auprès d'une personne vertueuse ou d'un lettré bienveillant et surtout consentir à une relation privilégiée avec eux. <u>Il ne faut pas être pour soi-même un fardeau.</u></p>
<p><u>158^e précepte</u> : <i>ru ta guo bixian wen qi suo jinji</i> 入他國必先問其所禁忌， quand on entre dans un autre pays, il est nécessaire de demander quels sont les tabous.</p>	<p><i>ruo ru tuo chu, bixian wen qi guo suo jinji</i> 若入他處，必先問其國所禁忌； quand <u>tu entres dans une autre localité</u>, il est nécessaire de demander quels sont <u>les tabous de ce pays.</u></p>
<p><u>159^e précepte</u> : <i>ru renjia bixian wen renjia zunlao minghui</i> 入人家必先問人家尊老名諱； quand on entre dans la maison d'autrui, il est nécessaire de demander le « nom tabou » des aînés ou des ancêtres de la famille.</p>	<p><i>fan ru renjia, bixian wen renjia zunqin minghui</i> 凡入人家，必先問人家尊親名諱； <u>chaque fois qu'on</u> entre dans la maison d'autrui, il est nécessaire de demander le « nom tabou » <u>des parents</u> ou des ancêtres de la famille.</p>
<p><u>160^e précepte</u> : <i>zhi renjia bude xiwang wanxing zhuren yinshi</i> 至人家不得希望萬姓主人飲食； dans la maison d'autrui, il ne faut pas s'attendre à être nourri par l'hôte issu du peuple.</p>	<p><i>fan zhi renjia, bude xiwang zhuren yinshi</i> 凡至人家，不得希望主人飲食； <u>à chaque fois [que l'on se trouve]</u> dans la maison d'autrui, ne pas s'attendre à être nourri par son hôte.</p>

<p>161° précepte : <i>nüren bude yu nanzi tongxing</i> 女人不得與男子同行 ; une femme ne peut voyager (ou se déplacer) <u>avec un homme</u>.</p>	<p><i>Bude yu nüren tongxing</i> 不得與女人同行 ; ne pas voyager (ou se déplacer) <u>avec une femme</u>.</p>
<p>163° précepte : <i>nan nü yi bude guo xu san tong</i> 男女衣不得過畜三通 ; les vêtements <u>des hommes et des femmes</u> ne doivent pas excéder trois parures.</p>	<p><i>fan yiwu bude guo xu san tong</i> 凡衣物不得過畜三通 ; <u>chaque</u> vêtement ou <u>objet de la vie courante</u> ne doit pas excéder trois exemplaires.</p>
<p>165° précepte : <i>tian you zaibian, shuihan butiao, wude huan yan</i> 天有災變, 水旱不調, 勿得患厭 ; si du Ciel <u>apparaissent</u> des cataclysmes, des inondations ou des sécheresses qui ne disparaissent pas, il ne faut pas [en conséquence] avoir de l'aversion ou de l'anxiété.</p>	<p><i>fan tian shi zaibian, shuihan butiao, wude huan yan ji qi pingyi</i> 凡天時災變, 水旱不調, 勿得患厭及其評議 ; à chaque fois qu'il y a des cataclysmes <u>climatiques</u>, des inondations ou des sécheresses qui ne disparaissent pas, il ne faut pas [en conséquence] avoir de l'aversion ou de l'anxiété <u>et ouvrir [ce problème] à la discussion</u>.</p>
<p>166° précepte : <i>shiren eduo shanshao, wu yiyi dao zi hufa</i> 世人惡多善少, 勿悒悒道自護法 ; dans cette génération, il y a beaucoup d'hommes mauvais et peu d'hommes bons. Il ne faut pas être renfrogné, le Dao défend lui-même [sa] loi.</p>	<p><i>Fan ju shiren bing eduo shanshao, bude yiyi dao zi hufa</i> 凡居世人並惡多善少, 不得悒悒道自護法 ; <u>pour chaque génération, il y a côte à côte</u> beaucoup d'hommes mauvais et peu d'hommes bons. Il ne faut pas être renfrogné, le Dao défend lui-même [sa] loi.</p>
<p>167° précepte : <i>ren you ma ru, ru dan fu wu yingda</i> 人有罵汝, 汝但服勿應答 ; si quelqu'un t'invective, tu le subis simplement. Il ne faut pas [lui] répondre.</p>	<p><i>ruo ren you ma ru, ru dan ting fu, bude yingda</i> 若人有罵汝, 汝但聽服, 不得應答 ; si quelqu'un t'invective, simplement tu <u>l'écoutes</u> et le subis. Il ne faut pas [lui] répondre.</p>

<p><u>169° précepte</u> : <i>ren e xiang ru , ru zhong yi shan wang. shan zhi rang e, you shui jiao huo</i> 人惡向汝，汝重以善往。善之禳惡，猶水澆火；si quelqu'un agit de manière mauvaise (<i>e 惡</i>) à ton encontre, attache de l'importance à lui répondre [de manière] bienveillante (<i>shan 善</i>). <u>Le Bien (<i>shan 善</i>) conjure le Mal (<i>e 惡</i>) tout comme l'eau se renverse sur le feu.</u></p>	<p><i>ruo ren yi e xiang ru, ru zhong yi shan wang baozhi, bude yuanyou</i> 若人以惡向汝，汝重以善往報之，不得怨尤；si quelqu'un [use d'acte] mauvais (<i>e 惡</i>) à ton encontre, attache de l'importance à lui répondre [par un acte] bienveillant (<i>shan 善</i>), <u>il ne faut pas avoir de la rancœur.</u></p>
<p><u>173° précepte</u> : <i>jian sha bu shi</i> 見殺不食；ne pas consommer [d'être vivant] tué.</p>	<p><i>ruo jian sha qinchu ming zhe, bude shi</i> 若見殺禽畜命者，不得食；si la vie d'un animal d'élevage est enlevée sous tes yeux alors tu ne <u>peux pas le consommer.</u></p>
<p><u>174° précepte</u> : <i>jian shan bu shi</i> 見羶不食；ne pas consommer ce qui a une odeur de suint.</p>	<p><i>fan shiwu jian shanbai, bude shi</i> 凡食物見羶敗，不得食；<u>chaque aliment</u> qui a une odeur de suint et l'aspect décrépit, il ne faut pas le consommer.</p>
<p><u>175° précepte</u> : <i>bu zhi suo cong lai, ke shi buke simei</i> 不知所從來，可食不可思美；Si tu ne sais pas d'où cela provient, tu peux le consommer, mais tu ne peux pas chercher à avoir quelque chose de délicieux.</p>	<p><i>fan bu zhi suo cong lai wu, bude shi</i> 凡不知所從來物，不得食；<u>chaque aliment</u> dont tu ne connais pas la provenance, <u>tu ne peux pas le consommer.</u></p>
<p><u>176° précepte</u> : <i>neng duan zhongsheng, liuchu zhi rou wei diyi, buran ze fan jie</i> 能斷衆生、六畜之肉爲第一，不然則犯戒；<u>le plus important est de pouvoir renoncer à la chair de tous les êtres vivants et des six animaux domestiques</u>；<u>ne pas aller vers [cette pratique], c'est transgresser ce précepte.</u></p>	<p><i>bude jue duan zhongsheng, liuchu zhi ming</i> 不得絕斷衆生六畜之命；<u>il ne faut pas couper et blesser l'ensemble des six animaux domestiques vivants.</u></p>

<p><u>177^e précepte</u>: <i>neng shi cai zui jia, er buke xiang wang zhe</i> 能食菜最佳, 而不可向王者; l'idéal est de ne s'alimenter que de légumes si cela est possible, <u>sans désirer [les mêmes conditions de vie]</u> qu'un monarque.</p>	<p><i>ruo neng shi cai zui jia, er bude shi xiang wang zhe</i> 若能食菜最佳, 而不得食向王者; si tu ne t'alimentes que de légumes, ceci est l'idéal, <u>mais il ne faut pas s'alimenter de la même manière</u> qu'un monarque.</p>
<p><u>178^e précepte</u>: <i>neng chongxian , zhongsheng , xixian, wu dang du ru, ru yu zhenxian</i> 能崇賢、重聖、習賢, 吾當度汝, 汝遇真仙; si tu es capable de vénérer les hommes vertueux (<i>xian</i> 賢) ainsi que les sages (<i>sheng</i> 聖) et <u>pratiquer cette vertu</u> (<i>xian</i> 賢), alors je peux te permettre de te transcender pour que tu rencontres les hommes véritables (<i>zhen</i> 真) et les immortels (<i>xian</i> 仙).</p>	<p><i>bude yan ji neng, chongxian zhongsheng , wu dang du ru, ru yu zhenxian</i> 不得言己能, 崇賢重聖, 吾當度汝, 汝遇真仙; <u>il ne faut pas parler de ses propres capacités</u> et il faut vénérer les hommes vertueux (<i>xian</i> 賢) ainsi que les sages (<i>sheng</i> 聖), alors je te permettrai de te transcender, tu rencontreras les hommes véritables (<i>zhen</i> 真) et les immortels (<i>xian</i> 仙).</p>

III.4 Traduction des préceptes du *Yaoxiu keyi jielü chao* et comparaison avec le *Taishang Laojun jinglü* :

Les préceptes dans le <i>Yaoxiu keyi jielü chao</i> (DZ 463, 5 : 15a-19a).	Les préceptes dans le <i>Taishang Laojun jinglü</i> .
<p>弟子不得多畜積。</p> <p><u>1^e précepte</u> : Les disciples ne doivent pas accumuler [beaucoup de chose].</p>	<p>第一戒者，不得多畜僕妾。</p> <p><u>1^e précepte</u> : Il ne faut pas entretenir beaucoup d’esclaves et de concubines.</p>
<p>不得盜取人物。</p> <p><u>2^e</u> : Il ne faut pas dérober (<i>daoqu</i> 盜取) les biens appartenant à autrui.</p>	<p>第三戒者，不得盜竊人物。</p> <p><u>3^e</u> : Il ne faut pas dérober (<i>daoqie</i> 盜竊) les biens appartenant à autrui.</p>
<p><u>3^e</u> : Similaire¹²⁰⁹.</p>	<p>第五戒者，不得妄取人一錢已上物。</p> <p><u>5^e</u> : Il ne faut pas prendre de manière irréfléchie les biens d’autrui, peu importe sa valeur.</p>
<p><u>4^e</u> : Identique.</p>	<p>第八戒者，不得畜豬羊。</p> <p><u>8^e</u> : Il ne faut pas élever des cochons ou des moutons.</p>
<p>不得食五辛。</p> <p><u>5^e</u> : Il ne faut pas manger les cinq épices.</p>	<p>第十戒者，不得食大蒜及五辛。</p> <p><u>10^e</u> : Il ne faut pas manger <u>ni d’ail</u> ni des cinq épices.</p>
<p><u>6^e</u> : Identique.</p>	<p>第十一戒者，不得作草書與人。</p>

¹²⁰⁹ L’indication de « similitude » entre les préceptes du *Yaoxiu keyi jielü chao* et ceux du *Taishang Laojun Jinglü* indique des modifications minimales et un sens similaire (voir l’exemple du 2^e précepte).

	<p>11^e : Il ne faut pas écrire de manière cursive à l'intention de quelqu'un d'autre.</p>
<p>不得以藥毒害人。</p> <p>7^e : Il ne faut pas utiliser de <u>poison pour blesser autrui.</u></p>	<p>第十三戒者，不得以藥落去子。</p> <p>13^e : Il ne faut pas utiliser de <u>remède médicinal pour avorter.</u></p>
<p>不得妄摘花果。</p> <p>8^e : Il ne faut pas cueillir des fleurs et <u>des fruits</u> de manière irréfléchie.</p>	<p>第十九戒者，不得妄摘草花。</p> <p>19^e : Il ne faut pas cueillir <u>des plantes</u> herbacées et des fleurs de manière irréfléchie.</p>
<p>9^e : Similaire.</p>	<p>第十七戒者，不得妄與兵賊為親。</p> <p>17^e : Il ne faut pas nouer de manière inappropriée des relations de mariage avec des soldats renégats.</p>
<p>10^e : Similaire.</p>	<p>第十五戒者，不得以金銀器食。</p> <p>15^e : Il ne faut pas manger avec des ustensiles en or ou en argent.</p>
<p>不得輕慢弟子。</p> <p>11^e : Il ne faut pas maltraiter ses disciples.</p>	<p>第二十一戒者，不得輕慢弟子，邪寵以亂真。</p> <p>21^e : Il ne faut pas maltraiter ses disciples <u>ni leur accorder de manière perverse des faveurs en confondant le vrai et le faux.</u></p>
<p>不得妄語言。</p> <p>12^e : Il ne faut pas parler de manière irréfléchie.</p>	<p>第二十三戒者，不得妄言綺語，隔戾嫉妬。</p> <p>23^e : Il ne faut pas faire de discours <u>infondé, créer des divergences saugrenues ou encore être soit même vert de jalousie.</u></p>
<p>13^e : Identique.</p>	<p>第二十六戒者，不得獨食。</p>

	<u>26°</u> : Il ne faut pas manger tout seul.
<u>14°</u> : Identique.	第二十八戒者，不得破人婚姻事。 <u>28°</u> : Il ne faut pas perturber sur les affaires maritales d'autrui.
不得持人長短 <u>15°</u> : Il ne faut pas discerner les forces et faiblesses d'autrui.	第二十九戒者，不得持人長短， 更相嫌恨 。 <u>29°</u> : Il ne faut pas discerner les qualités et les défauts d'autrui, <u>puis avoir de l'aversion l'un pour l'autre</u> .
<u>16°</u> : Identique.	第三十二戒者，不得言人陰私。 <u>32°</u> : Il ne faut pas parler des secrets d'autrui.
不得勸人令 死自盡 。 <u>17°</u> : Il ne faut pas inciter autrui à <u>commettre un meurtre</u> ou <u>s'affaiblir</u> par soi-même.	第四十戒者，不得勸人 殺 。 <u>40°</u> : Il ne faut pas inciter autrui à <u>tuer</u> . 第三十九戒者，不得自 殺 。 <u>39°</u> : Il ne faut pas se <u>suicider</u> (?).
<u>18°</u> : Identique.	第四十二戒者，不得因恨殺人。 <u>42°</u> : Il ne faut pas tuer autrui en raison de sa haine.
<u>19°</u> : Identique.	第四十四戒者，不得自用。 <u>44°</u> : Il ne faut pas s'entêter à se croire supérieur.
<u>20°</u> : Identique.	第四十六戒者，不得自驕。 <u>46°</u> : Il ne faut pas être vaniteux.
<u>21°</u> : Similaire.	第四十八戒者，不得惡言罵詈。

	48 ^e : Il ne faut pas être ni une mauvaise langue ni tenir un langage injurieux.
<u>22^e</u> : Similaire.	第五十一戒者，不得以厭治病。 51 ^e précepte : Il ne faut pas soigner avec répugnance.
<u>23^e</u> : Similaire.	第五十五戒者，不得裸形露浴。 55 ^e : Il ne faut pas se présenter nu ou se laver en public.
<u>24^e</u> : Identique.	第五十三戒者，不得竭水澤。 53 ^e : Il ne faut pas assécher les pièces d’eaux.
<u>25^e</u> : Identique.	第五十七戒者，不得慢老人。 57 ^e : Il ne faut pas dédaigner les personnes âgées.
<u>26^e</u> : Identique.	第五十九戒者，不得調戲。 59 ^e : Il ne faut pas assaillir, plaisanter ou être obscène [envers les femmes]. ¹²¹⁰
<u>27^e</u> : Identique.	第六十一戒者，不得阿黨所親。 61 ^e : Il ne faut pas se rapprocher d’une faction en particulier.
<u>28^e</u> : Similaire.	第六十三戒者，不得多作門戶，別離居。

¹²¹⁰ Tandis que j’interprète ce précepte comme une mise en garde vis-à-vis des impolitesse commises à l’encontre du sexe féminin, Penny et Hendrichke le traduisent par « ne pas jouer des [mauvais] tours aux gens ».

	<p><u>63°</u> : Il ne faut pas vivre séparé de sa famille ou de son clan.</p>
<p><u>29°</u> : Similaire.</p>	<p>第六十五戒者，不得罵人作奴婢。</p> <p><u>65°</u> : Il ne faut pas traiter autrui comme un esclave.</p>
<p>不得印奴婢面。</p> <p><u>30°</u> : Il ne faut pas <u>apposer un sceau</u> (<i>yin</i> 印) sur le visage des esclaves.</p>	<p>第六十七戒者，不得黥奴婢面。</p> <p><u>67°</u> : Il ne faut pas <u>marquer au fer rouge</u> (<i>qing</i> 黥) le visage des esclaves.</p>
<p>不得快人死。</p> <p><u>31°</u> : Il ne faut pas se réjouir de la mort d'autrui.</p>	<p>第六十九戒者，不得快人死敗。</p> <p><u>69°</u> : Il ne faut pas se réjouir de la mort ou <u>de l'infortune</u> d'autrui.</p>
<p><u>32°</u> : Identique.</p>	<p>第七十一戒者，不得張目視人。</p> <p><u>71°</u> : Il ne faut pas exprimer sa colère en fixant autrui du regard.</p>
<p>不得面譽背處論人之惡。</p> <p><u>33°</u> : Il ne faut pas faire l'éloge en face de la personne concernée ni discuter de ses vices <u>dans son dos</u> (<i>beichu</i> 背處).</p>	<p>第三十四戒者，不得面譽人，屏處論人惡。</p> <p><u>34°</u> : Il ne faut pas faire l'éloge en face de la personne concernée ni discuter de ses vices <u>dans son dos</u> (<i>pingchu</i> 屏處).</p>
<p><u>34°</u> : Similaire.</p>	<p>第三十六戒者，不得以毒藥投淵池及江海中。</p> <p><u>36°</u> : Il ne faut pas jeter de produit toxique dans les gouffres ou les étangs ainsi qu'au milieu des rivières et des mers.</p>

<p><u>35°</u> : Similaire.</p>	<p>第三十八戒者，不得輕踈他人之尊長。</p> <p><u>38°</u> : Il ne faut pas prendre à la légère ou négliger le respect dû aux aînés.</p>
<p><u>36°</u> : Identique.</p>	<p>第七十四戒者，不得強乞，擾亂百姓。</p> <p><u>74°</u> : Il ne faut pas mendier, solliciter ou harceler les gens ordinaires [pour quelque chose].</p>
<p><u>37°</u> : Identique.</p>	<p>第七十六戒者，不得為世俗人作禮頭主。</p> <p><u>76°</u> : Il ne faut pas lors des coutumes d'autrui accepter de recevoir les bienséances rituelles dues à un grand dignitaire.</p>
<p>不得干知星宿，占相天時。</p> <p><u>38°</u> : Il ne faut pas oser prendre connaissance <u>des constellations</u> (<i>xingxiu</i> 星宿) ou pratiquer la divination des saisons.</p>	<p>第七十八戒者，不得干知星文，卜相天時。</p> <p><u>78°</u> : Il ne faut pas oser prendre connaissance <u>de l'astrologie</u> (<i>xingwen</i> 星文) ou pratiquer la divination des saisons.</p>
<p>不得教人淫泆。</p> <p><u>39°</u> : Il ne faut pas <u>enseigner</u> à autrui des mœurs sexuelles pernicieuses.</p>	<p>第八十戒者，不得姪泆，別離夫妻。</p> <p><u>80°</u> : Il ne faut pas avoir des mœurs sexuelles pernicieuses [...]</p>
<p>別離夫婦。</p> <p><u>40°</u> : Il ne faut pas compromettre [les relations] mari et femme.</p>	<p>第八十戒者，不得姪泆，別離夫妻。</p> <p><u>80°</u> : [...] il ne faut compromettre [les relations]_mari et femme.</p>

<p>當視弟子如其子。</p> <p><u>41^e</u>: Il faut regarder ses disciples comme si s'étaient ses propres enfants.</p>	<p>第八十一戒者，不得視弟子偏頗，視弟子當如其子。</p> <p><u>81^e</u>: Il ne faut pas avoir un regard partial sur ses disciples, il faut regarder ses disciples comme si s'étaient ses propres enfants.</p>
<p><u>42^e</u>: Identique.</p>	<p>第七十二戒者，不得吐舌向人。</p> <p><u>72^e</u>: Il ne faut pas tirer la langue vers autrui.</p>
<p><u>43^e</u>: Identique.</p>	<p>第八十二戒者，不得奪人瞑中火。</p> <p><u>82^e</u>: Il ne faut pas s'emparer de biens appartenant à autrui au milieu du feu sacrificiel. (Ne pas déranger les rites et cérémonies funéraires).</p>
<p><u>44^e</u>: Similaire.</p>	<p>第八十五戒者，不得敗人成功，言是己德。</p> <p><u>85^e</u>: Il ne faut pas nier ou minimiser les succès d'autrui. Toute parole doit être vertueuse.</p>
<p><u>45^e</u>: Similaire.</p>	<p>第八十七戒者，不得訾毀人物，以為惡。</p> <p><u>87^e</u>: Il ne faut pas critiquer quelqu'un ou quelque chose en le qualifiant de mauvais.</p>
<p><u>46^e</u>: Similaire.</p>	<p>第九十戒者，不得擇人飲食，為好惡。</p> <p><u>90^e</u>: Il ne faut pas sélectionner la nourriture et la boisson en fonction de ses goûts.</p>
<p><u>47^e</u>: Similaire.</p>	<p>第九十一戒者，不得為人往來惡言。</p>

	<p>91^e : Il ne faut pas entretenir une relation avec quelqu'un qui est de mauvaise langue.</p>
<p>48^e : Similaire.</p>	<p>第九十三戒者，不得預人間論議曲直事。</p> <p>93^e : Il ne faut pas intervenir dans les conversations d'autrui portant sur le bien ou le mal d'une affaire.</p>
<p>不得冬天發掘地蟄藏自守非急。</p> <p>49^e : Il ne faut pas extraire du sol en hiver ce qui y hiberne, [car] ce qui s'y dissimule se protège du danger.</p>	<p>第九十五戒者，不得冬天發掘地蟄藏。</p> <p>95^e : Il ne faut pas en hiver extraire du sol ce qui y hiberne ou s'y dissimule.</p>
<p>不得妄行。</p> <p>50^e : Il ne faut pas avoir de pratique (religieuse ?) inappropriée.</p>	<p><u>Aucune correspondance</u></p>
<p>不得妄上樹。</p> <p>51^e précepte : Il ne faut pas monter de manière inappropriée sur les arbres.</p>	<p>第九十七戒者，不得妄上樹探巢破卵。</p> <p>97^e : Il ne faut pas monter de manière inappropriée dans les arbres pour y rechercher les nids et endommager les œufs.</p>
<p>52^e : Similaire.</p>	<p>第一百戒者，不得以穢污之物投井中。</p> <p>100^e : Il ne faut pas jeter d'objet sale ou polluant dans les puits.</p>
<p>53^e : Identique.</p>	<p>第一百六戒者，不得貪戀居家。</p> <p>106^e : Il ne faut pas avoir de réticences à quitter la maison familiale.</p>

<p><u>54^e</u> : Similaire.</p>	<p>第一百四戒者，不得誘枉良人爲奴婢。</p> <p><u>104^e</u> : Il ne faut pas persuader ou embobiner les gens ordinaires pour en faire des esclaves.</p>
<p>當慈念萬民。</p> <p><u>55^e</u> : Il faut constamment avoir une intention compatissante envers les dix-mille peuples.</p>	<p><u>Aucune correspondance</u></p>
<p>無知如蟲。</p> <p><u>56^e</u> précepte : Il ne faut pas avoir le même sens de la logique qu'un insecte (« faire du bruit et s'agiter pour rien comme une mouche »).</p>	<p><u>Aucune correspondance</u></p>
<p>當勤求生晝夜勿倦。</p> <p><u>57^e</u> : Il faut assidûment rechercher <u>le [maintient] de son existence (qiu sheng 求生)</u> en persistant jour et nuit inlassablement.</p>	<p>第一百四十七戒者，當勤求長生，晝夜勿倦。</p> <p><u>147^e</u> : Il faut assidûment rechercher <u>la longévité (qiu changsheng 求長生)</u> en persistant jour et nuit inlassablement.</p>
<p>不得破壞錢物。</p> <p><u>58^e</u> : Il ne faut pas endommager la monnaie courante <u>ou des biens</u>.</p>	<p>第一百八戒者，不得破壞見錢。</p> <p><u>108^e</u> : Il ne faut pas endommager la monnaie courante.</p>
<p>當勤避惡人。</p> <p><u>59^e</u> : Il faut assidûment éviter les mauvaises personnes.</p>	<p>第一百四十八戒者，當勤避惡難，勿貪禄苟榮。</p> <p><u>148^e</u> : Il faut assidûment éviter les mauvais <u>problèmes, il ne faut pas convoiter des richesses ou une gloire dépréciée.</u></p>

<p>當勤服食，無爲斷穀，斷穀爲不死道。</p> <p><u>60°</u> : Il faut assidûment ingérer <u>de la nourriture et ne pas s'abstenir de céréales</u>. S'abstenir de manger des céréales [a pour but] que le Dao [à l'intérieur du corps] ne meure pas.</p>	<p>第一百四十九戒者，當勤服氣，斷穀爲不死道。</p> <p><u>149°</u> : Il faut assidûment ingérer <u>du souffle et s'abstenir de céréales</u> pour pratiquer le Dao de l'évitement de la mort.</p>
<p><u>61°</u> : Similaire.</p>	<p>第一百十二戒者，不得將書字之物自投埋於廁前。</p> <p><u>112°</u> : Il ne faut pas soi-même ensevelir ou jeter les objets avec des écritures à proximité des latrines.</p>
<p>不得多舌。</p> <p><u>62°</u> précepte : Il ne faut pas trop provoquer de malentendu.</p>	<p>第一百十一戒者，不得多言弄口舌。</p> <p><u>111°</u> : Il ne faut pas trop <u>parler</u> ni provoquer de malentendu.</p>
<p>不得探巢破卵。</p> <p><u>63°</u> précepte : Il ne faut pas rechercher les nids et endommager les œufs.</p>	<p>第九十七戒者，不得妄上樹探巢破卵。</p> <p><u>97°</u> : Il ne faut pas <u>monter de manière inappropriée dans les arbres</u> pour y rechercher les nids et endommager les œufs.¹²¹¹</p>
<p><u>64°</u> : Identique.</p>	<p>第一百十五戒者，不得與兵人爲侶。</p> <p><u>115°</u> : Il ne faut pas avoir un soldat pour compère.</p>
<p><u>65°</u> : Similaire.</p>	<p>第一百十九戒者，不得爲人多作忌諱。</p>

¹²¹¹ Le 97° précepte du *Taishang Laojun Jinglü* est séparé en deux préceptes dans le *Yaoxiu keyi jielü chao* : le 50° et le 61°.

	<p><u>119</u>^e : Il ne faut pas produire beaucoup de tabous pour autrui.</p>
<p><u>66</u>^e : Similaire.</p>	<p>第一百十八戒者，不得祠祀鬼神，以求僥倖。</p> <p><u>118</u>^e : Il ne faut pas offrir des sacrifices sur l'autel dédié aux démons et aux esprits en réclamant chance et fortune.</p>
<p>不得妄入湖海中浴。</p> <p><u>67</u>^e : Il ne faut pas entrer de manière irréfléchie dans <u>les lacs</u> et les mers pour s'y laver.</p>	<p>第一百二十一戒者，不得妄輕入江海中浴。</p> <p><u>121</u>^e : Il ne faut pas entrer de manière irréfléchie dans <u>les fleuves</u> et les mers pour s'y laver.</p>
<p><u>68</u>^e : Similaire.</p>	<p>第一百二十四戒者，不得與淫泆之家更相往來。</p> <p><u>124</u>^e : Il ne faut pas avoir de relation avec une famille aux mœurs sexuelles pernicieuses.</p>
<p><u>69</u>^e : Identique.</p>	<p>第一百二十五戒者，不得錄毒藥著器中。</p> <p><u>125</u>^e : Il ne faut pas créer du poison ni le mettre dans des ustensiles.</p>
<p><u>70</u>^e : Identique.</p>	<p>第一百三十戒者，不得無故走馬馳車。</p> <p><u>130</u>^e : Il ne faut pas sans raison lancer son cheval au galop ou conduire un char rapidement.</p>
<p>不得妄擣打六畜衆生。</p>	<p>第一百二十九戒者，不得妄鞭打六畜。</p>

<p><u>71°</u>: Il ne faut pas <u>battre</u> (<i>zhua</i> 搗) inconsidérément les six animaux et <u>toutes les créatures vivantes</u>.</p>	<p><u>129°</u>: Il ne faut pas <u>fouetter</u> (<i>bian</i> 鞭) inconsidérément les six animaux.</p>
<p>不得手團食。 <u>72°</u> précepte : Il ne faut pas manger avec les mains.</p>	<p>第一百三十一戒者，不得以手團食，殘嚙衆肴。 <u>131°</u> : Il ne faut pas manger avec les mains ni se servir dans les restes des plats communs.</p>
<p>每得萬民，當願，令主人坐得福。 <u>73°</u>: Il faut pour chaque repas des dix-mille familles faire des vœux (<i>yuan</i> 愿) pour souhaiter que l'hôte obtienne le bonheur.</p>	<p>第一百五十四戒者，每得萬人食，常呪願，令主人得福，一切飽滿。 <u>154°</u>: A chaque fois que l'on reçoit de la nourriture offerte par les dix-mille familles, il faut constamment faire <u>des vœux aux dieux</u> (<i>zhou yuan</i> 咒愿) en souhaitant que l'hôte obtienne le bonheur <u>et toutes choses en abondance</u>.</p>
<p>人呼汝為師尊，顧畏於人。 <u>74°</u>: [Celui] qui t'appelle maître vénérable (<i>shizun</i> 师尊), appréhende-le donc !</p>	<p>第一百五十三戒者，每人呼汝為祭酒，汝顧畏人，自輕躁為百姓所笑。 <u>153°</u>: <u>Toute personne qui t'appelle libateur, appréhende-le donc ! Il ne faut pas par soi-même être frivole et imprudent où alors tu deviendras la risée du peuple.</u></p>
<p>勿自輕躁。 <u>75°</u>: Il ne faut pas par soi-même être frivole et imprudent.</p>	<p>第一百五十三戒者，每人呼汝為祭酒，汝顧畏人，自輕躁為百姓所笑。 <u>153°</u>: <u>Toute personne qui t'appelle libateur, appréhende-le donc ! Il ne faut pas par soi-même être frivole et imprudent où alors tu deviendras la risée du peuple.</u></p>

<p>世人並惡善人至少汝，勿悒悒道自護汝。</p> <p><u>76^e</u> : Dans cette génération, <u>il y a côte à côte</u> beaucoup d’hommes mauvais et peu d’hommes bons. Il ne faut pas se renfrogner, le Dao <u>te défendra</u>.</p>	<p>第一百六十六戒者，世人惡多善少，勿悒悒道自護法。</p> <p><u>166^e</u> : Dans cette génération, il y a beaucoup d’hommes mauvais et peu d’hommes bons. Il ne faut pas se renfrogner, le Dao <u>défend lui-même [sa] loi</u>.</p>
<p><u>77^e</u> : Similaire.</p>	<p>第一百六十九戒者，人惡向汝，汝重以善往善之，禳惡猶水澆火。</p> <p><u>169^e</u> : Si quelqu’un agit d’une mauvaise manière (<i>e</i> 惡) à ton encontre, attache de l’importance à lui répondre [de manière] bienveillante (<i>shan</i> 善); le Bien (<i>shan</i> 善) conjure le Mal (<i>e</i> 惡) tout comme l’eau se renverse sur le feu.</p>
<p>不得向弟子論人食好惡。</p> <p><u>78^e</u> : Il ne faut pas <u>s’adresser aux disciples</u> en commentant en bien ou en mal l’alimentation d’autrui¹²¹².</p>	<p>第一百三十三戒者，不得評論人家食飲善惡。</p> <p><u>133^e</u> : Il ne faut pas commenter en bien ou en mal l’alimentation <u>d’une autre famille</u>.</p>
<p>無事不得妄多受人禮費。</p> <p><u>79^e</u> : Aucun évènement ne peut justifier de recevoir de manière inconsidérée de la part d’autrui <u>des dépenses conformes</u> aux rites de bienséance.</p>	<p>第一百五十六戒者，無事不得妄多受人禮敬。</p> <p><u>156^e</u> : Aucun évènement ne peut justifier de recevoir de manière inconsidérée de la part d’autrui <u>une révérence</u> conforme aux rites de bienséance (adressée à une personne importante).</p>

¹²¹² Malgré quelques sinogrammes avec des graphies différentes, ce précepte ressemble à la version du *Yunji Qiqian*.

<p>80° : Identique.</p>	<p>第一百三十四戒者，不得妄開決陂湖。</p> <p>134° : Il ne faut pas ouvrir ou détruire de manière irréfléchie un barrage ou la digue d'un lac.</p>
<p>女弟子不得爲男弟子畜衣，衣不過三通。</p> <p>81° : <u>Les vêtements des disciples féminins ne peuvent pas être conformes aux vêtements des disciples masculins</u> ; les vêtements ne doivent pas excéder trois parures.</p>	<p>第一百六十三戒者，男女衣不得過畜三通。</p> <p>163° : Les vêtements des hommes et des femmes ne doivent pas excéder trois parures.</p>
<p>不得自往治病，病家當自來求汝。</p> <p>82° : Il ne faut pas soi-même aller vers [le malade] pour le guérir. Il faut que la famille du malade vienne d'elle-même requérir ton aide.</p>	<p>第一百三十五戒者，不得自往治病，病家自當來請求乃可往之。</p> <p>135° : Il ne faut pas s'autopromouvoir comme guérisseur. [C'est seulement au moment où] la famille du malade vient d'elle-même requérir de l'aide que l'on peut se rendre au chevet du patient.</p>
<p>不可食衆生肉，唯菜食。</p> <p>83° : Il ne faut surtout pas s'alimenter avec la viande de tous les êtres vivants, mais consentir à s'alimenter avec des légumes.</p>	<p>第一百七十七戒者，能食菜最佳而不可向王者。</p> <p>177° : L'idéal est de ne s'alimenter que de légumes si cela est possible, sans désirer [les mêmes conditions de vie] qu'un monarque.</p> <p>第二十四戒者，不得飲酒食肉。</p> <p>24° : Il ne faut pas boire d'alcool ou manger de la viande.</p>
<p>爲常行道，無家居可宿，誦百八十戒，神衛三重。</p>	<p>第一百七十九戒者，行無居家可投，便止宿樹木巖石間，諷誦百八十戒，</p>

<p>84° : Si tu pratiques <u>constamment la Voie</u> et que tu te retrouves sans foyer [pour t'abriter] la nuit, psalmodie les Cent quatre-vingts préceptes, [de ce fait] les esprits te protégeront sur trois zones ceinturées.</p>	<p>神自營衛汝三重。兵賊鬼虎不敢近汝。</p> <p>179° : Lorsque tu voyages là où il n'y a plus aucun foyer, que tu t'aventures aussi loin que tu le peux <u>en t'installant pour la nuit dans un bois, une grotte, sur un rocher ou dans un autre lieu</u> : psalmodie les Cent quatre-vingts préceptes ! Les esprits te protégeront sur trois zones ceinturées. <u>Les armées, les bandits, les démons ou les tigres, [tous] n'auront pas le courage de t'approcher.</u></p>
<p>慎所投止，先行視之入人家。</p> <p>85° : Fait preuve de prudence à l'endroit où tu t'arrêtes pour la nuit, <u>avant de t'installer chez l'habitant</u> commence par inspecter les lieux.</p>	<p>第一百四十三戒者，當慎所投止，先行視之，勿所驚觸。</p> <p>143° : Il faut faire preuve de prudence à l'endroit où l'on s'arrête pour la nuit. D'abord inspecter les lieux <u>afin de ne pas ressentir d'inquiétude.</u></p>
<p>86° : Similaire.</p>	<p>第一百五十九戒者，入人家，必先問人家尊老名諱。</p> <p>159° : Quand on entre dans la maison d'autrui, il est nécessaire de demander le « nom tabou » des aînés et ancêtres de la famille.</p>
<p>87° : Similaire.</p>	<p>第一百三十八戒者，不得廣求寶物。</p> <p>138° : Il ne faut pas chercher au loin des trésors (objets précieux).</p>
<p>不得飲酒。</p> <p>88° : Il ne faut pas boire d'alcool.</p>	<p>第二十四戒者，不得飲酒食肉。</p> <p>24° : Il ne faut pas boire d'alcool ou <u>manger de la viande.</u></p>
<p>89° : Similaire.</p>	<p>第一百四十戒者，不得叛本逐末。</p>

	140° : Il ne faut pas aller contre ce qui est fondamental pour poursuivre des futilités.
90° : Similaire.	第二戒者，不得姪他婦女。 2° : Il ne faut pas être indécent envers les femmes et les filles d'autrui.
不得殺生蠕動之物。 91° : Il ne faut pas tuer d'être vivant <u>ou de créature qui gigote.</u>	第四戒者，不得殺傷一切。 4° : Il ne faut pas tuer <u>ou blesser toutes choses.</u>
92° : Similaire.	第六戒者，不得妄燒敗人一錢已上物。 6° : Il ne faut pas brûler ou détruire de manière présomptueuse un bien, peu importe sa valeur.
93° : Identique.	第七戒者，不得以食物擲火中。 7° : Il ne faut pas lancer des aliments au milieu du feu.
94° : Similaire.	第四十九戒者，不得以足蹋六畜。 49° : Il ne faut pas donner de coup de pied aux six animaux domestiques ¹²¹³ .
95° : Identique.	第十二戒者，不得多以書相聞。 12° : Il ne faut pas trop s'informer mutuellement par écrit.
96° : Similaire.	第十四戒者，不得燒野田山林。

¹²¹³ Porc, bœuf, chèvre, cheval, poule et chien.

	<p>14^e : Il ne faut pas incendier les terres sauvages, les champs, les montagnes et les forêts.</p>
<p>97^e : Similaire.</p>	<p>第十六戒者，不得求知軍國事及占吉凶。</p> <p>16^e : Il ne faut pas chercher des informations sur les affaires militaires des États ni pratiquer la divination afin de savoir si ces évènements seront propices ou néfastes.</p>
<p>98^e : Similaire.</p>	<p>第十八戒者，不得妄伐樹木。</p> <p>18^e : Il ne faut pas abattre les arbres de manière irréfléchie.</p>
<p>不得數見王公官長。</p> <p>99^e : Il ne faut pas rencontrer à plusieurs reprises les princes, les ducs et les officiers (<i>wanggong guanzhang</i> 王公官長).</p>	<p>第二十戒者，不得數見天子官人，妄與爲親。</p> <p>20^e : Il ne faut pas rencontrer à plusieurs reprises les empereurs et les officiers mandatés par la cour (<i>tianzi guanren</i> 天子官人) pour nouer de manière inappropriée des relations avec eux.</p>
<p>不得貪財物。</p> <p>100^e : Il ne faut pas convoiter des biens.</p>	<p>第二十二戒者，不得貪惜財物。</p> <p>22^e : Il ne faut pas convoiter et être avide de biens.</p>
<p>不得飲食過度</p> <p>101^e : Il ne faut pas boire et manger de façon excessive.</p>	<p><u>Aucune correspondance</u></p>
<p>102^e : Identique.</p>	<p>第二十七戒者，不得販賣奴婢。</p>

	<p><u>27</u>^e : Il ne faut pas faire le commerce d'esclaves</p>
<p><u>103</u>^e : Identique.</p>	<p>第三十戒者，不得自習伎樂。</p> <p><u>30</u>^e : Il ne faut pas exercer pour son propre profit ses talents de musicien.</p>
<p>不得言人惡事</p> <p><u>104</u>^e : Il ne faut pas parler des actes pernicieux d'autrui.</p>	<p>第三十一戒者，不得言人惡事，猜疑百端。</p> <p><u>31</u>^e : Il ne faut pas parler des actes pernicieux d'autrui <u>ni manifester de différente façon une forte défiance à son égard.</u></p>
<p><u>105</u>^e : Similaire.</p>	<p>第四十一戒者，不得別離他人家口。</p> <p><u>41</u>^e : Il ne faut pas éloigner les membres d'une même famille.</p>
<p><u>106</u>^e : Similaire.</p>	<p>第四十三戒者，不得投書譖人。</p> <p><u>43</u>^e : Il ne faut pas soumettre des écrits diffamant autrui.</p>
<p><u>107</u>^e : Identique.</p>	<p>第四十五戒者，不得自貴。</p> <p><u>45</u>^e : Il ne faut pas être hautain.</p>
<p><u>108</u>^e : Identique.</p>	<p>第四十七戒者，不得妄鑿地，毀山川。</p> <p><u>47</u>^e : Il ne faut pas creuser de manière irréfléchie le sol ou endommager les monts et les cours d'eau.</p>
<p><u>109</u>^e : Similaire.</p>	<p>第五十戒者，不得揜人目。</p> <p><u>50</u>^e : Il ne faut pas duper autrui.</p>

<u>110</u> ^e : Identique.	第五十二戒者，不得希望人物。 <u>52</u> ^e : Il ne faut pas convoiter les biens d'autrui.
<u>111</u> ^e : Similaire.	第五十四戒者，不得評論師。 <u>54</u> ^e : Il ne faut pas critiquer le maître.
<u>112</u> ^e : Identique.	第五十六戒者，不得輕慢經教。 <u>56</u> ^e : Il ne faut pas être irrespectueux envers les textes révélés et leurs enseignements.
<u>113</u> ^e : Identique.	第五十八戒者，不得觀六畜交陰陽。 <u>58</u> ^e : Il ne faut pas contempler les six animaux domestiques en train de copuler.
<u>114</u> ^e : Similaire.	第六十戒者，不得持威勢凌人。 <u>60</u> ^e : Il ne faut pas utiliser son pouvoir ou son influence pour s'en prendre à autrui.
<u>115</u> ^e : Similaire.	第六十二戒者，不得帶刀杖，若在軍中不從此律。 <u>62</u> ^e : Il ne faut pas porter d'arme. Si vous êtes membres de l'armée, ne pas suivre ce précepte.
<u>116</u> ^e : Similaire.	第六十四戒者，不得起瞋恚。 <u>64</u> ^e : Il ne faut pas se laisser envahir par la colère.
<u>117</u> ^e : Identique.	第六十六戒者，不得立小便。 <u>66</u> ^e : Il ne faut pas uriner debout.
<u>118</u> ^e : Similaire.	第七十戒者，不得亂縱行遊。

	<p><u>70</u>^e : Il ne faut pas selon son gré se permettre de longues absences ou voyages.</p>
<p>不得祝人令死</p> <p><u>119</u>^e : Il ne faut pas jeter un sort ordonnant la mort d'autrui.</p>	<p>第六十八戒者，不得呪人命死敗。</p> <p><u>68</u>^e : Il ne faut pas jeter un sort ordonnant la mort <u>ou l'infortune</u> d'autrui.</p>
<p><u>120</u>^e : Similaire.</p>	<p>第三十五戒者，不得以穢污之物調戲人。</p> <p><u>35</u>^e : Il ne faut pas faire de manigance pernicieuse (corruption) ou assaillir autrui avec un comportement grossier.</p>
<p><u>121</u>^e : Identique.</p>	<p>第三十三戒者，不得說人父母本末善惡。</p> <p><u>33</u>^e : Il ne faut pas à propos des parents d'autrui converser de leurs qualités, défauts, vertus et vices.</p>
<p><u>122</u>^e : Similaire.</p>	<p>第三十二戒者，不得言人陰私。</p> <p><u>32</u>^e : Il ne faut pas parler des secrets d'autrui.</p>
<p><u>123</u>^e : Similaire (et identique au <i>Yunji qiqian</i>).</p>	<p>第三十七戒者，不得獨與宗族私親。</p> <p><u>37</u>^e : Il ne faut pas seulement se préoccuper de son clan ou de ses proches parents.</p>
<p><u>124</u>^e : Identique.</p>	<p>第七十五戒者，不得為世俗人賦斂。</p> <p><u>75</u>^e : Il ne faut pas utiliser les coutumes d'autrui pour collecter des taxes.</p>
<p>不得為人圖塚宅及起屋。</p> <p><u>125</u>^e : Il ne faut pas avoir l'intention d'établir un mausolée ou une résidence pour autrui.</p>	<p>第七十七戒者，不得為人圖山立塚宅起屋。</p>

	<p>77^e : Il ne faut pas aider autrui à essayer d'<u>obtenir des monts</u> et à y établir un mausolée ou une résidence.</p>
<p>不得教人漁獵，傷害衆生。</p> <p>126^e : Il ne faut pas <u>enseigner à autrui</u> comment pêcher, chasser, blesser ou tuer toute créature vivante.</p>	<p>第七十九戒者，不得漁獵，傷殺衆生。</p> <p>79^e : Il ne faut pas pêcher, chasser, blesser ou tuer toute créature vivante.</p>
<p>不得視弟子有偏。</p> <p>127^e : Il ne faut pas avoir un regard partial sur ses disciples.</p>	<p>第八十一戒者，不得視弟子偏頗，<u>視弟子當如其子</u>。</p> <p>81^e : Il ne faut pas avoir un regard partial sur ses disciples <u>mais les regarder comme s'il s'agissait de ses propres enfants</u>.</p>
<p>128^e : Similaire.</p>	<p>第一百七十戒者，人有持物與甲，而乙不得有恨人不與己。</p> <p>170^e : Si quelqu'un a en sa possession quelque chose qu'il donne à untel (<i>jia</i> 甲), un autre (<i>yi</i> 乙) ne peut haïr cet homme qui ne lui a rien donné.</p>
<p>不得與世俗人共相群黨。</p> <p>129^e : Il ne faut pas prendre part à une faction de personne peu recommandable.</p>	<p>第八十四戒者，不得與俗人共相群黨，<u>更相嘲毀</u>。</p> <p>84^e : Il ne faut pas prendre part à une faction de personnes peu recommandables, <u>qui plus est pour persécuter [autrui]</u>.</p>
<p>不得馳騁世俗，<u>吊</u>問死喪。</p> <p>130^e : Il ne faut pas discourir de sujet prosaïque lors des funérailles.</p>	<p>第八十三戒者，不得馳騁世俗，<u>吊</u>問死喪<u>宜密哀卹之</u>。</p> <p>83^e : Il ne faut pas discourir de sujet prosaïque lors des funérailles. <u>Il est approprié de garder</u></p>

	<u>pour soi sa sollicitude [envers le défunt] autant que sa lourde peine.</u>
<u>131°</u> : Similaire.	第八十六戒者，不得擇好室舍好牀卧息。 <u>86°</u> : Il ne faut pas sélectionner un bon logement ou un bon lit pour se reposer.
<u>132°</u> : Similaire.	第八十七戒者，不得訾毀人物，以為惡。 <u>87°</u> : Il ne faut pas critiquer quelqu'un ou quelque chose en le qualifiant de mauvais. 第八十八戒者，不得自舉己物以為好。 <u>88°</u> : Il ne faut pas se recommander soi-même ou quelque chose en le qualifiant de bien.
<u>133°</u> : Similaire.	第八十九戒者，不令驚怛，令恐怖。 <u>89°</u> : Il ne faut pas effrayer [autrui] sans raison valable, juste dans l'intention de faire peur.
<u>134°</u> : Similaire.	第九十二戒者，不得以縣官中傷人。 <u>92°</u> : Il ne faut pas utiliser sa position de magistrat de préfecture pour nuire à autrui.
<u>135°</u> : Similaire.	第九十四戒者，不得強取人物，以恩惠。 <u>94°</u> : Il ne faut pas extorquer les biens d'autrui contre des faveurs.
<u>136°</u> : Similaire.	第九十六戒者，不得輕行妄遊，日月馳騁。

	<p><u>96</u>^e : Il ne faut pas partir nonchalamment en voyage sans prendre en considération les jours et les nuits.</p>
<p><u>137</u>^e : Similaire.</p>	<p>第九十八戒者，不得籠罩鳥獸。</p> <p><u>98</u>^e : Il ne faut pas mettre en cage les oiseaux et les quadrupèdes sauvages.</p>
<p><u>138</u>^e : Similaire.</p>	<p>第九十九戒者，不得穿人家壁，闖看人家內婦女。</p> <p><u>99</u>^e : Il ne faut pas percer les murs des maisonnées et observer furtivement les femmes et les filles à l'intérieur.</p>
<p><u>139</u>^e : Similaire.</p>	<p>第一百一戒者，不得塞池井。</p> <p><u>101</u>^e : Il ne faut pas condamner les étangs et les puits.</p>
<p><u>140</u>^e : Similaire.</p>	<p>第一百三戒者，不得妄發讀人書。</p> <p><u>103</u>^e : Il ne faut pas inopinément ouvrir ou lire les écrits d'autrui.</p>
<p>當念恩令我長生而勿妄。</p> <p><u>141</u>^e : Il faut embrasser cette faveur en s'ordonnant à soi-même [de pratiquer dans le but d'acquérir] la longévité (<i>changsheng</i> 長生) en ne faisant pas n'importe quoi.</p>	<p><u>Aucune correspondance</u></p>
<p>當令人入名山學。</p> <p><u>142</u>^e : Il faut ordonner aux hommes d'aller dans les montagnes célèbres pour y étudier.</p>	<p><u>Aucune correspondance</u></p>

<p><u>143^e</u> : Identique.</p>	<p>第一百五戒者，不得積聚財寶，以招凶禍。</p> <p><u>105^e</u> : Il ne faut pas amasser argent ou objet de valeur afin d'éviter la malchance et les malheurs.</p>
<p><u>144^e</u> : Identique.</p>	<p>第一百七戒者，不得藏埋器物。</p> <p><u>107^e</u> : Il ne faut pas enterrer ou dissimuler ustensiles et artefacts.</p>
<p>不得枉於人。</p> <p><u>145^e</u> : Il ne faut pas commettre d'injustice à l'encontre d'autrui.</p>	<p>第一百二戒者，不得欺罔老人。</p> <p><u>102^e</u> : Il ne faut pas <u>malmener ou duper les personnes âgées.</u></p>
<p>當勤避嫌疑。</p> <p><u>146^e</u> : Il faut assidûment éviter les suspicions.</p>	<p>第一百四十六戒者，當勤避嫌疑，勿以父母狎恩事君。</p> <p><u>146^e</u> : Il faut assidûment éviter les suspicions <u>et ne pas se comporter envers le souverain aussi intimement qu'avec ses parents.</u></p>
<p>當更相順，如父母兄弟姊妹。</p> <p><u>147^e</u> : Il faut davantage se conformer à sa position, que cela soit envers ses parents ainsi que ses frères et ses sœurs aînés ou cadets.</p>	<p><u>Aucune correspondance</u></p>
<p><u>148^e</u> : Similaire.</p>	<p>第一百九戒者，不得在平地然火。</p> <p><u>109^e</u> : Il ne faut pas allumer de feu dans les plaines.</p>
<p><u>149^e</u> : Similaire.</p>	<p>第一百十戒者，不得施槍棘著道中。</p> <p><u>110^e</u> : Il ne faut pas jeter d'épines sur les voies.</p>

<p>不得向鬼神妄行作禮。</p> <p><u>150^e</u>: Il ne faut pas de manière inappropriée <u>pratiquer et faire</u> des rituels adressés aux démons et aux esprits.</p>	<p>第一百十三戒者，不得向他鬼神禮拜。</p> <p><u>113^e</u>: Il ne faut pas <u>se tourner vers les rituels et cérémonies d'autrui rendant hommage</u> aux démons et aux esprits.</p>
<p>不得多畜世俗占事八神圖書。</p> <p><u>151^e</u>: Il ne faut pas posséder ni des méthodes mondaines de divination ni « la carte des huit esprits ».</p>	<p>第一百十四戒者，不得畜世俗占事八神圖，亦不得習。</p> <p><u>114^e</u>: Il ne faut pas posséder ni des méthodes mondaines de divination ni « la carte des huit esprits » <u>et également ne pas les étudier</u>.</p>
<p>不得溺生草上及人所食水。</p> <p><u>152^e</u>: Il ne faut pas uriner sur les plantes vivantes ni d'ailleurs dans l'eau consommée par les hommes.</p>	<p>第一首十六戒者，不得便溺生草上及人所食之水。</p> <p><u>116^e</u>: Il ne faut pas uriner <u>ou déféquer</u> sur les plantes ni dans l'eau consommée par les hommes.</p>
<p><u>153^e</u>: Similaire.</p>	<p>第一百十七戒者，不得與寡婦親。</p> <p><u>117^e</u>: Il ne faut pas se rapprocher d'une veuve.</p>
<p><u>154^e</u>: Identique.</p>	<p>第一百二十二戒者，不得妄假舉人物，以為禮賂。</p> <p><u>122^e</u>: Il ne faut pas emprunter de manière inappropriée des objets appartenant à d'autres pour les offrir en tant que présents.</p>
<p>不得為人保任券支。</p> <p><u>155^e</u>: Il ne faut pas défendre les intérêts d'une autre personne en lien avec un contrat commercial.</p>	<p>第一百二十三戒者，不得為人保賃券契、賣田宅、奴婢之事。</p>

	<p><u>123°</u> : Il ne faut pas défendre les intérêts d'une personne en lien avec un contrat commercial, <u>d'achat de terrain, de maison ou d'esclave.</u></p>
<p>不得為人作辭訟知人事。</p> <p><u>156°</u> : Il ne faut pas plaider pour les autres ou être impliqué dans les actions en justice d'autres personnes.</p>	<p>第一百二十七戒者，不得為人作詞訟和人官事。</p> <p><u>127°</u> : Il ne faut pas plaider pour les autres ou être impliqué dans les actions en justice d'autres personnes.</p>
<p>不得高聲厲言。</p> <p><u>157°</u> : Il ne faut pas parler d'une voix forte ou autoritaire.</p>	<p>第一百二十六戒者，不得高厲聲，每舍笑。</p> <p><u>126°</u> : Il ne faut pas parler d'une voix forte ou autoritaire mais <u>toujours garder son sourire.</u></p>
<p>每當含顏而笑。</p> <p><u>158°</u> : Il faut toujours garder <u>un visage souriant.</u></p>	<p>第一百二十六戒者，不得高厲聲，每舍笑。</p> <p><u>126°</u> : Il ne faut pas <u>parler d'une voix forte ou autoritaire</u> mais toujours garder son sourire.</p>
<p>不得取人密謀之書讀之。</p> <p><u>159°</u> : Il ne faut pas s'intéresser <u>à quelqu'un qui divulgue</u> des livres de stratagèmes secrets et les étudier.</p>	<p>第一百二十八戒者，不得趣求密謀之書讀之。</p> <p><u>128°</u> : Il ne faut pas être intéressé <u>à obtenir</u> des livres de stratagèmes secrets et les étudier.</p>
<p><u>160°</u> : Similaire.</p>	<p>第一百三十二戒者，不得驚鳥獸。</p> <p><u>132°</u> : Il ne faut pas effrayer les oiseaux et les quadrupèdes sauvages.</p>
<p>受人食飲，每燒香常為百姓請願，令天下太平。</p>	<p>第一百五十二戒者，每燒香當為萬姓請願，令天下太平，勿但為己。</p>

<p><u>161°</u>: <u>Quand on reçoit d'autrui de la nourriture</u> ou à chaque fois que l'on brûle de l'encens, [il faut] constamment faire des vœux aux dieux pour les <u>cent familles</u>, réclamer la Grande Paix partout dans le monde.</p>	<p><u>152°</u>: Chaque fois que l'on brûle de l'encens, <u>il faut</u> faire des vœux aux dieux (<i>qing yuan</i> 請愿) pour les <u>dix-mille</u> familles et réclamer un monde en Grande Paix. <u>Il ne faut pas uniquement</u> [faire des vœux] pour soi-même.</p>
<p><u>162°</u>: Similaire.</p>	<p>第一百六十七戒者，人有罵汝，汝但服，勿應答。 <u>167°</u>: Si quelqu'un t'invective, tu le subis simplement ; il ne faut pas [lui] répondre.</p>
<p>若有人罵汝，汝但勿答人設謗汝，汝但自內修大道。 <u>163°</u>: Si quelqu'un t'insulte, tu ne dois pas répondre à celui qui te calomnie et simplement <u>cultiver dans ton for intérieur</u> le Grand Dao (<i>zinei xiu dadao</i> 自內修大道).</p>	<p>第一百六十八戒者，人侵謗汝，汝但當自修啓大道，勿憂怖以損精神。 <u>168°</u>: [Si] quelqu'un <u>s'approche</u> pour te calomnier, tu dois simplement cultiver en toi <u>l'éveil du Grand Dao</u> (<i>zixiu qi dadao</i> 自修啓大道); <u>il ne faut pas altérer son essence spirituelle en s'angoissant</u>.</p>
<p>勿憂恐怖。 <u>164°</u> précepte : Il ne faut pas s'angoisser.</p>	<p>第一百六十八戒者，人侵謗汝，汝但當自修啓大道，勿憂怖以損精神。 <u>168°</u>: <u>Si quelqu'un s'approche pour te calomnier, tu dois simplement cultiver en toi l'éveil du Grand Dao</u>. Il ne faut pas <u>altérer son essence spirituelle</u> en s'angoissant.</p>
<p><u>165°</u>: Similaire.</p>	<p>第一百六十五戒者，天有災變，水旱不調，勿得患厭。 <u>165°</u>: Si du Ciel apparaissent des cataclysmes, des inondations ou des sécheresses qui ne disparaissent pas, il ne faut pas [en</p>

	conséquence] avoir de l'aversion ou de l'anxiété.
<u>166°</u> : Similaire.	第一百六十戒者至人家不得希望萬姓主人飲食 <u>160°</u> : Dans la maison d'autrui, il ne faut pas espérer être nourri par l'hôte issu du peuple.
<u>167°</u> : Similaire.	第一百六十二戒者，男不得與女人寘室中共語。 <u>162°</u> : Un homme ne peut pas avoir une conversation anodine dans une pièce sombre avec une femme.
無事不得聚會飲食。 <u>168°</u> : Aucun évènement ne doit réunir la communauté autour d'un banquet.	第一百五十五戒者，無事不得多聚會衆，飲食狼籍。 <u>155°</u> : Aucun évènement ne doit réunir d'immense foule ou disperser n'importe comment la nourriture.
[不得 ¹²¹⁴] 見人殺鳥獸。 <u>169°</u> : Il ne faut pas regarder <u>les oiseaux et les quadrupèdes sauvages</u> se faire tuer.	第一百七十二戒者，人為己殺鳥獸魚等，皆不得食。 <u>172°</u> : Si quelqu'un tue à ton intention des oiseaux, des quadrupèdes sauvages, <u>poissons, etc., tu ne peux en manger aucun !</u> 第一百七十三戒者，見殺不食。 <u>173°</u> : Il ne faut pas <u>consommer [d'être vivant]</u> tué sous tes yeux.
當生大慈，心願濟度。	<u>Aucune correspondance</u>

¹²¹⁴ J'ai rajouté la formulation *bude* 不得 car ce précepte est incomplet, il lui manque une injonction.

<p><u>170^e</u> : Il faut que les êtres vivants [perçoivent] la « Grande Compassion » (<i>da ci</i> 大慈) et aspirent au fond de leur cœur à porter secours [à leur prochain] (<i>xinyuan jidu</i> 心願濟度).</p>	
<p>不得輕慢賢聖。 <u>171^e</u> : Il ne faut pas être irrespectueux à l'encontre des hommes vertueux (<i>xian</i> 賢) et des sages (<i>sheng</i> 聖)¹²¹⁵.</p>	<p>第一百七十八戒者，能崇賢重聖習賢，吾當度汝，汝遇真仙。 <u>178^e</u> : Si tu es capable de vénérer les hommes vertueux (<i>xian</i> 賢) ainsi que les sages (<i>sheng</i> 聖) et pratiquer cette vertu (<i>xian</i> 賢), alors je peux te permettre de te transcender, tu rencontreras les hommes véritables (<i>zhen</i> 真) et les immortels (<i>xian</i> 仙).</p>
<p>吾當度汝，汝遇真人賢聖，尸解每當從道。 <u>172^e</u> : Je peux t'aider à te transcender pour que tu rencontres les hommes véritables, les hommes vertueux et les sages [ainsi] pour te libérer de ton cadavre (<i>shijie</i> 尸解), [il faut que] tu suives constamment la Voie.</p>	<p>第一百七十八戒者，能崇賢重聖習賢，吾當度汝，汝遇真仙。 <u>178^e</u> : Si tu es capable de vénérer les hommes vertueux (<i>xian</i> 賢) ainsi que les sages (<i>sheng</i> 聖) et pratiquer cette vertu (<i>xian</i> 賢), alors je peux t'aider à te transcender, tu rencontreras les hommes véritables (<i>zhen</i> 真) et les immortels (<i>xian</i> 仙).</p>
<p>勿習俗禮一事。 <u>173^e</u> : Il ne faut pas étudier les protocoles des us et coutumes populaires.</p>	<p>第一百四十四戒者，當迴向正一，勿得習俗事。 <u>144^e</u> : Il faut se tourner vers l'Un Orthodoxe (<i>Zheng yi</i> 正一) et ne pas étudier les us et coutumes populaires.</p>

¹²¹⁵ Le nom *xiansheng* 賢聖 a pour définition quelqu'un qui possède la Vertu *daode* 道德 et une grande sagesse *caizhi* 才智. Cependant *xiansheng* 賢聖 est aussi utilisé comme autre dénomination du Bouddha.

<p>當念清儉法，慕清賢度食忖飲。</p> <p><u>174^e</u> : Il faut étudier la méthode de la pureté et de la frugalité, désirer la pureté et la vertu en pondérant la nourriture et la boisson.</p>	<p>第一百四十二戒者，當念清儉法，慕清賢鹿食牛飲。</p> <p><u>142^e</u> : Il faut étudier la voie de la pureté et de la frugalité, désirer la pureté et la vertu à la manière d'un cerf qui mange et d'un bœuf qui boit (manger simplement et boire beaucoup).</p>
<p>不得積聚物。</p> <p><u>175^e</u> : Il ne faut pas amasser d'objets¹²¹⁶.</p>	<p>第二十五戒者，不得多積財物，侮蔑孤貧。</p> <p><u>25^e</u> : Il ne faut pas amasser des biens, <u>ni mépriser et dénigrer les personnes veuves, sans parents, sans enfants ou touchées par la pauvreté.</u></p>
<p>當易事易供養。</p> <p><u>176^e</u> : Il faut aisément faire des offrandes [aux dieux].</p>	<p>第一百四十一戒者，常當隨可供養，勿作難。</p> <p><u>141^e</u> : Il faut <u>obligatoirement et constamment</u> faire des offrandes mesurées [aux dieux], <u>et ne pas causer</u> [pour soi et pour les autres] des problèmes.</p>
<p>勿多難。</p> <p><u>177^e</u> : Il ne faut pas causer [pour soi et pour les autres] <u>beaucoup</u> de problèmes.</p>	<p>第一百四十一戒者，常當隨可供養，勿作難。</p> <p><u>141^e</u> : <u>Il faut obligatoirement et constamment</u> faire des offrandes mesurées [aux dieux], <u>et ne causer</u> [pour soi et pour les autres] des problèmes.</p>
<p><u>178^e</u> : Similaire.</p>	<p>第一百五十八戒者，入他國，必先問其所禁忌。</p>

¹²¹⁶ Ce précepte est quasi similaire au 1^{er} précepte.

	<p><u>158</u>^e : Quand on entre dans un autre pays, il est nécessaire de demander quels sont les interdits.</p>
<p>不得獨行，行與人俱，勤誦百八十戒。</p> <p><u>179</u>^e : Il ne faut pas voyager tout seul, mais le faire en compagnie d'autres personnes <u>et constamment psalmodier les Cent quatre-vingts préceptes.</u></p>	<p>第一百三十六戒者，不得獨行，行與人俱。</p> <p><u>136</u>^e : Il ne faut pas voyager tout seul, mais être en compagnie d'autres personnes.</p>
<p>不得作劫賊。</p> <p><u>180</u>^e : Il ne faut pas commettre d'acte de banditisme (<i>jiezei</i> 劫賊).</p>	<p><u>Aucune correspondance</u></p>

Bibliographie

Sources primaires

Textes anciens

- Baopuzi neipian jiaoshi* 抱樸子內篇校釋, Ge Hong 葛洪, édition de Wang Ming 王明, Pékin, Zhonghua shuju, 1996.
- Chang'an zhi* 長安志, Song Minqiu 宋敏求, *Sixianjiangshe fulingyanshanguan ben chongkan* 思賢講舍覆靈巖山館本重刊, 1891.
- Chunqiu fanlu* 春秋繁露, Dong Zhongshu 董仲舒, édition de Ling Shu 凌曙 (Qing), Pékin, Zhonghua shuju, 1975.
- Dongguan Hanji jiaozhu* 東觀漢記校注, Liu Zhen 劉珍, édition de Wu Shuping 吳樹平, Pékin, Zhonghua shuju, 2008.
- Erya jijie* 爾雅集解, édition de Wang Kaiyun 王闓運, Changsha, Yuelu shushe, 2010.
- Guanzi jiaozhu* 管子校注, édition de Li Xiangfeng 黎翔鳳, Pékin, Zhonghua shuju, 2004.
- Guanzi quanshi* 管子全釋, édition de Zhu Yingping 朱迎平 et Xie Haofan 謝浩范, Canton, Guanzhou renmin chubanshe, 1996.
- Hanshu* 漢書, Ban Gu 班固, Pékin, Zhonghua shuju, 1962, 1964.
- Hou Han shu* 後漢書, Fan Ye 范曄, Pékin, Zhonghua shuju, 1965, tome 7, juan 60.
- Huainanzi* 淮南子, Liu An 劉安, Taibei, Zhongguo zixue mingzhu jicheng bianyin jijin hui, 1977.
- Huainanzi jishi* 淮南子集釋, édition de He Ning 何寧, Pékin, Zhonghua shuju, 1998.
- Huainanzi* 淮南子, édition de Chen Guangzhong 陳廣忠, Pékin, Zhonghua shuju, 2012.

- Jinshu* 晉書, Fang Xuanling 房玄齡 (dir.), Pékin, Zhonghua shuju, 1974.
- Jiu Tangshu* 舊唐書, Liu Xu 劉昫 (dir.), Pékin, Zhonghua shuju, 1975
- Laozi Daodejing zhu jiaoshi* 老子道德經注校釋, édition de Lou Yulie 樓宇烈, Pékin, Zhonghua shuju, 2008.
- Liji jijie* 禮記集解, Sun Xidan 孫希旦, édition de Shen Xiaohuan 沈嘯寰 et Wang Xingxian 王星賢, Pékin, Zhonghua shuju, 1989.
- Liji yijie* 禮記譯解 Zheng Xuan 鄭玄, édition de Wang Wenjin 王文錦, Pékin, Zhonghua shuju, 2016.
- Liji zhu shu* 禮記注疏, Zheng Xuan 鄭玄, édition de Kong Yingda 孔穎達, Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 2016.
- Lunyu jishi* 論語集釋, édition de Cheng Shude 程樹德, Pékin, Zhonghua shuju, 1990.
- Lüshi chunqiu* 呂氏春秋, édition de Lu Jiu 陸玖, Pékin, Zhonghua shuju, tome 1, 2011.
- Lüshi chunqiu jishi* 呂氏春秋集釋, Xu Weiyu 許維遹, Pékin, Zhonghua shuju, 2009, p.5, 6 et 11.
- Mengzi zhengyi* 孟子正義, édition de Jiao Xun 焦循, Pékin, Zhonghua shuju, 1987.
- Mengzi* 孟子, Pékin, Zhonghua shuju, 2006.
- Mozi jiaozhu* 墨子校注, édition de Wu Yujiang 吳毓江, Pékin, Zhonghua shuju, 1993.
- Qimin yaoshu jiaoshi* 齊民要術校釋, Jia Sixie 賈思勰, édition de Miao Qiyu 繆啟愉, Pékin, Nongye chubanshe, 1982.
- Sanguo zhi* 三國志, Chen Shou 陳壽, Pékin, Zhonghua shuju, 1964.
- Shanghai jing jiaozhu* 山海經校注, édition de Yuan Ke 袁珂, Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 1980.
- Shenxian zhuan* 神仙傳, Ge Hong, Pékin, Zhonghua shuju, 2016.

- Simin yueling jiaozhu* 四民月令校注, Cui Shi 崔寔, édition de Shi Shenghan 石聲漢, Pékin, Zhonghua shuju, 1965.
- Shijing zhuxi* 詩經注析, édition de Cheng Junying 程俊英, Pékin, Zhonghua shuju, 1991.
- Shiji* 史記, Sima Qian 司馬遷, Pékin, Zhonghua shuju, 1959.
- Soushen ji* 搜神記, Gan Bao 干寶, Pékin, Zhonghua shuju, 1979.
- Taiping jing hejiao* 太平經合校, Ge Hong, édition de Wang Ming, Pékin, Zhonghua shuju, 2014.
- Weishu* 魏書, Wei Shou 魏收, Pékin, Zhonghua shuju, 1974.
- Wuxing dayi* 五行大義, Xiao Ji 蕭吉, Shanghai, Shanghai shudian chubanshe, 2001.
- Xinyu jiaozhu* 新語校注, Lu Jia 陸賈, édition de Wang Liqi 王利器, Pékin, Zhonghua shuju, 1986.
- Xunzi jijie* 荀子集解, édition de Wang Xianqian 王先謙, Pékin, Zhonghua shuju, 1988.
- Yang Xiong ji jiaozhu* 揚雄集校注, Yang Xiong 揚雄, édition de Zhang Zhenze 張震澤, Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 1993.
- Yizhou shu huijiao jizhu* 逸周書匯校集注, édition de Huang Huaixin 黃懷信, Zhang Maorong 張懋鎔 et Tian Xudong 田旭東, Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 2007.
- Zhaoming wenxuan yizhu* 昭明文選譯注, édition de Chen Hongtian 陳宏天 (dir.), Jilin Jilin, Jilin wenshi chubanshe, 2007.
- Zhaoming wenxuan Li zhu yishu* 昭明文選李注義疏, édition de Gao Buying 高步瀛, Pékin, Zhonghua shuju, 1985.
- Zhouli* 周禮, édition de Xu Zhengying 徐正英 et Chang Peiyu 常佩雨, Pékin, Zhonghua shuju, 2014.
- Zhouli zhu shu* 周禮注疏, Zheng Xuan, édition de Peng Lin 彭林, Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 2010.
- Zhuangzi ji shi* 莊子集釋, édition de Wang Xiaoyu 王孝魚, Pékin, Zhonghua shuju, 1985.

Textes bouddhiques

Taishō shinshū daizōkyō 大正新脩大藏經, Tokyo, Taisho issaikyo kankokai, 1924-1932.

Fanwang jing 梵網經, T. 1484.

Pusa dichi jing 菩薩地持經, T. 1581.

Pusa shanjie jing 菩薩善戒經, T. 1582.

Shisong lü 十誦律, T. 1435.

Sifen lü 四分律, T. 1428.

Textes taoïstes

Zhengtong Daozang 正統道藏, 1445, collection Sanjiaben 三家本, Shanghai, Shanghai shudian chubanshe, 1988.

Zhonghua Daozang 中華道藏, Pékin, Huaxia chubanshe, 2003.

La numérotation en « DZ » ci-dessous se base sur l'index des textes du *Canon Taoïste* réalisé par Kristofer Schipper et Chen Yaoting 陳耀庭 : *Daozang suoyin* 道藏索引, Shanghai, Shanghai shudian chubanshe, 1996.

Chisongzi zhangli 赤松子章曆, DZ 615.

Dongxuan lingbao sandong fengdao kejie yingshi 洞玄靈寶三洞奉道科戒營始, DZ 1125.

Hunyuan shengji 混元聖紀, DZ 770.

Lu xiansheng daomen kelüe 陸先生道門科略, DZ 1127.

Nüqing guilü 女青鬼律, DZ 790.

Santian neijie jing 三天內解經, DZ 1205.

Shangqing dongzhen zhihui guanshen dajie wen 上清洞真智慧觀身大戒文, DZ 1364.

Taiping jing 太平經, DZ 1101.

Taishang dadao sanyuan pinjie xiezui shangfa 太上大道三元品戒謝罪上法 (DZ 417).

Taishang dongxuan lingbao sanyuan pinjie gongde qingzhong jing 太上洞玄靈寶三元品戒功德輕重經, DZ 456.

Taishang dongxuan lingbao yebao yinyuan jing 太上洞玄靈寶業報因緣經, DZ 336.

Taishang taixuan nüqing sanyuan pinjie bazui miaojing 太上太玄女青三元品戒拔罪妙經, DZ 36.

Taishang Laojun jinglü 太上老君經律, DZ 786.

Yaoxiu keyi jielü chao 要修科儀戒律鈔, DZ 463.

Yunji qiqian 雲笈七籤, DZ 1032.

Zhengyi fawen tianshijiao jieke jing 正一法文天師教戒科經, DZ 789.

Matériaux modernes cités par titre

Beijing daxue cang Xihan zhushu 北京大學藏西漢竹書, Shanghai, Shanghai guji chubanshe, tome 5, 2014.

Dunhuang Xuanquan Han jian shicui 敦煌懸泉漢簡釋粹, Hu Pingsheng 胡平生 et Zhang Defang 張德芳, Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 2001.

Dunhuang Xuanquanzhi « sishi yueling zhaotiao » zhengli yu yanjiu 敦煌懸泉置《四時月令詔條》整理與研究, Huang Ren'er 黃人二, Wuhan, Wuhan daxue chubanshe, 2010.

Dunhuang Xuanquan yueling zhaotiao 敦煌懸泉月令詔條, Zhongguo wenwu yanjiusuo 中國文物研究所 et Gansu sheng wenwu kaogu yanjiusuo 甘肅省文物考古研究所, Pékin, Zhonghua shuju, 2001.

« Gansu Dunhuang Handai Xuanquan yizhi fajue jianbao 甘肅敦煌漢代懸泉遺址發掘簡報 », Gansu sheng wenwu kaogu yanjiusuo 甘肅省文物考古研究所, *Wenwu* 文物, vol. 5, 2000, p. 4-20.

Juyan Han jian yuci hui shi 居延漢簡語詞匯釋, Chen Gang 沈剛, Pékin, Kexue chubanshe, 2008.

Juyan xinjian—Jiaqu houguan 居延新簡——甲渠候官, Pékin, Zhonghua shuju, 1994.

Longgang Qin jian 龍崗秦簡, Pékin, Zhonghua shuju, 2001.

Shuihudi Qin mu zhujian 睡虎地秦墓竹簡, Pékin, Wenwu chubanshe, 1990.

Sichuan Handai huaxiang zhuan 四川漢代畫像磚, Gao Wen 高文, Shanghai, Shanghai renmin meishu chubanshe, 1987.

Suizhou Kongjiapo Han mu jian 隨州孔家坡漢墓簡牘, Pékin, Wenwu chubanshe, 2006.

Yinqueshan Han mu zhujian [er] 銀雀山漢墓竹簡[貳], Pékin, Wenwu chubanshe, 2010.

Yunmeng Longgang Qin jian 雲夢龍崗秦簡, Liu Xinfang 劉信芳, Pékin, Kexue chubanshe, 1997.

Zhangjiashan Han mu zhujian (247 hao mu) 張家山漢墓竹簡 (二四七號墓), Pékin, Wenwu chubanshe, 2006.

Zhongguo meishu fenlei quanji, Zhongguo huaxiang shi quanji : Shandong Han huaxiang shi
中國美術分類全集·中國畫像石全集 : 山東漢畫像石, Jinan, Henan meishu
chubanshe - Shandong meishu chubanshe, 2000.

Zhongguo meishu quanji· Huihua bian18· Huaxiang shi huaxiang zhuan 中國美術全集·繪畫
編 18·畫像石畫像磚, édition de Chang Renxia 常任俠, Shanghai, Shanghai renmin
meishu, 1988.

Zidanku boshu 子彈庫帛書, Li Ling 李零, Pékin, Wenwu chubanshe, 2017.

Travaux modernes et traductions cités par auteur

Andersen, Poul, « Talking to the Gods: Visionary Divination in Early Taoism (The Sanhuang Tradition) », *Taoist Resources*, vol. 5.1, 1994, p. 1-24.

Bureau, André, *Les sectes bouddhiques du Petit Véhicule*, Paris, Publication de l'École Française d'Extrême Orient, 1956.

Barnard, Noel, *Scientific Examination of an Ancient Chinese Document as a Prelude to Decipherment, Translation, and Historical Assessment—The Ch'u Silk Manuscript, Revised and Enlarged*, Canberra, Australian National University press, 1972.

Barnard, Noel, *The Ch'u Silk Manuscript: Translation and Commentary*, Canberra, Australian National University press, 1973.

Beck, B. J. Mansvelt, « The Date of the “Taiping Jing” », *T'oung Pao*, vol. 66, 1980, p. 149-182.

Bépoix, Sylvie et Richard, Hervé (dir.), *La forêt au Moyen Âge*, Paris, Les Belles lettres, 2019.

Bloom, Irene, *Mencius*, New York, Columbia University Press, 2009.

Biot, Édouard, *Le Tcheou-li ou Rites des Tcheou*, Paris, Imprimerie Nationale, 1851.

- Bocquet, Alain, « L'homme, la forêt, le bois il y a 5000 ans », *Revue Forestière Française*, vol. 5, 1987, p. 457-464.
- Bokenkamp, Stephen, *Early Taoist Scriptures*, Berkeley, Los Angeles, London, University of California press, 1997.
- Bokenkamp, Stephen, « The Early Lingbao Scriptures and the Origins of Daoist Monasticism », *Cahiers d'Extrême-Asie*, vol. 20, 2011, p. 95-124.
- Bolmont, David et Fouchard, Michel, *Le guide du bois et ses dérivés, l'arbre et la forêt, les propriétés, le séchage, la préservation*, Paris, AFNOR éditions, 2010.
- Boileau, Gilles, « Some ritual elaboration on cooking and sacrifice in late Zhou and Western Han texts », *Early China*, vol. 23/24, 1998–99, p. 89-123.
- Boileau, Gilles, *Politique et rituel dans la Chine ancienne*, Paris, Collège de France, Institut des hautes études chinoises, 2013.
- Bourgon, Jérôme, « Le rôle des schémas divinatoires dans la codification du droit chinois. À propos du commentaire du code des Jin par Zhang Fei », *Extrême-orient Extrême-orient*, vol. 21, 1999, p. 131-145.
- Bujard, Marianne, « Le « traité des sacrifices » du *Hanshu* et la mise en place de la religion d'État des Han », *Bulletin de l'école française d'Extrême-Orient*, vol. 84, 1997, p. 111-127.
- Bujard, Marianne, « Célébration et promotion des cultes locaux (six stèles des Han orientaux) », *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, vol. 87, 2000, p. 247-266.
- Buswell, Robert E. and Lopez Donald S., *The Princeton Dictionary of Buddhism*, Princeton, Princeton University Press, 2014.
- Cahill, Suzanne E. *Transcendence and Divine Passion: the Queen Mother of the West in Medieval China*, Stanford, Stanford University Press, 1993.
- Caillois, Roger, *L'homme et le sacré*, Paris, Éditions Gallimard, 1950.
- Campany, Robert Ford, *To live as long as heaven and earth: a translation and study of Ge Hong's traditions of divine transcendentals*, Berkeley, University of California Press, 2002.

- Campany, Robert Ford, « Two religious thinkers of the early Eastern Jin: Gan Bao 干寶 and Ge Hong 葛洪 in Multiple Contexts », *Asia Major*, vol. 18, 2005, p. 175-224.
- Cartier, Michel, « L'exploitation agricole chinoise de l'Antiquité au XIV^e siècle : évolution d'un modèle », *Annales Économies, Sociétés, Civilisations*, vol. 2, 1978, p. 365-388.
- Cartier, Michel, « L'homme et l'animal dans l'agriculture chinoise ancienne et moderne », *Études rurales*, vol. 151-152, 1999, p. 179-197.
- Chaussende, Damien et Martin, François (Dir.), *Dictionnaire biographique du haut Moyen Âge chinois : Culture, politique et religion de la fin des Han à la veille des Tang (III^e-VI^e siècles)*, Paris, Les Belles lettres, 2020.
- Chavannes, Édouard, « Le dieu du Sol dans l'ancienne religion chinoise », Paris, *Revue de l'histoire des religions*, Leroux, 1901.
- Chavannes, Edouard, *Les mémoires historiques de Se-Ma Ts'ien*, Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient, 1967.
- Chen Guofu 陳國符, *Daozang yuanliu kao 道藏源流考*, Peking, Zhonghua shuju, 1963.
- Chen Xia 陈霞, Chen Yun 陈云, Chen Jie 陈杰, *Daojiao shengtai sixiang yanjiu 道教生态思想研究*, Chengdu, Ba Shu shushe, 2010.
- Chen Xia 陈霞, « Dangjin de wenti, gudai de wenben : daojiao yu shengtai yanjiu ji fangfa lun fansi 当今的问题, 古代的文本——道教与生态研究及方法论反思 », *Daojiao xuekan 道教学刊*, Pékin, Shehui kexue wenxian chubanshe, 2018, p. 271-281.
- Cheng, Anne, « De la place de l'homme dans l'univers : la conception de la triade Ciel-Terre-Homme à la fin de l'antiquité chinoise », *Extrême-Orient, Extrême-Occident*, vol. 3, 1983, p. 11-22.
- Cheng, Anne, *Histoire de la pensée chinoise*, Paris, Édition du Seuil, 1997.
- Cheng, Anne, « L'universalité de la Chine », *Vacarme*, n° 56, 2011, p. 29-33.
- Couvreur, Séraphin, *Li Ki, Mémoires sur les bienséances et les cérémonies, tome I*, Les Humanités d'Extrême-Orient, Cathasia, série culturelle des Hautes Études de Tien-Tsin, Paris, Les Belles lettres, 1950.

- Séraphin Couvreur, *Entretiens de Confucius et de ses disciples*, Paris, édition Les Humanités d'Extrême-Orient, Cathasia, série culturelle des Hautes Études de Tien-Tsin, les Belles lettres, 1956
- Couvreur, Séraphin, *Cheu King*, Taichung, Kuangchi Press, 1967.
- De Crespigny, Rafe, *Generals of the South : the foundation and early history of the Three Kingdoms state of Wu*, Canberra, Australian National University, Faculty of Asian Studies, 1990.
- De Crespigny, Rafe, *A biographical dictionary of Later Han to the Three Kingdoms (23-220 AD)*, Leiden, Boston, Brill, 2007.
- De Groot, Jan Jacob Maria, « Miséricorde envers les animaux dans le Bouddhisme chinois », *T'oung Pao*, Vol. 3, n° 5, 1892, p. 466-489.
- Defoort, Carine and Standaert Nicolas (dir.), *The Mozi as an evolving text : different voices in early Chinese thought*, Boston, Brill, 2013.
- Despeux, Catherine, *Immortelle de la chine ancienne*, Puiseaux, Pardès, 1990.
- Despeux, Catherine (dir.), *Bouddhisme et lettrés dans la Chine médiévale*, Louvain, Peeters (Bibliothèque de l'INALCO – CEC), 2002.
- Despeux, Catherine, *Lao-tseu, le guide de l'insondable*, Paris, Éditions Entrelacs, 2010.
- Dewoskin, Kenneth Joel, Crump James Irving, *In search of the supernatural : the written record*, Stanford, Stanford University press, 1996.
- Dong, Kaichen, « A Preliminary Discussion of Chinese Agricultural Treatises in the Style of Monthly Ordinances yueling », *Journal d'agriculture traditionnelle et de botanique appliquée*, n° 3-4, 1981, p. 231-251.
- Drège, Jean-Pierre, « Des ouvrages classés par catégories : les encyclopédies chinoises », *Extrême-Orient, Extrême-Occident*, 2007, hors-série n° 1, *Qu'était-ce qu'écrire une encyclopédie en Chine ? / What dit it mean to write an encyclopedia in China ?*, p. 19-38.
- Drège, Jean-Pierre (dir.), *La fabrique du lisible : la mise en texte des manuscrits de la Chine ancienne et médiévale*, Paris, Institut des hautes études chinoises, 2014.

- Diény, Jean-Pierre, *Aux origines de la poésie classique en Chine : étude sur la poésie lyrique à l'époque des Han*, Leiden, Brill, 1968.
- Elman, Benjamin and Kern, Martin (dir.), *Statecraft and Classical Learning: The Rituals of Zhou in East Asian History*, Leiden, Brill, 2009.
- Elvin, Mark, *The retreat of the elephants: an environmental history of China*, New Haven, Yale University Press, 2004.
- Espeset, Grégoire, « Cosmologie et tri fonctionnalité dans l'idéologie du *Livre de la Grande paix (Taiping jing)* », Thèse de doctorat, Université Paris 7, 2002.
- Espeset, Grégoire, « Revelation between orality and writing in early Imperial China: The epistemology of the Taiping Jing », *Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities (Östasiatiska Museet)*, vol. 74, 2002, p. 66-100.
- Espeset, Grégoire, « À vau-l'eau, à rebours ou l'ambivalence de la logique triadique dans l'idéologie du Taiping Jing », *Cahiers d'Extrême-Asie*, vol. 14, 2004, p. 61-94.
- Espeset, Grégoire, « Le Livre de la Grande paix et son corpus : Histoire et structure littéraires, idéologie », *Annuaire EPHE, Sciences religieuses*, tome 117, 2008-2009, p. 39-47.
- Fan Baomin 樊宝敏 et Li Zhiyong 李智勇, *Zhongguo senlin shengtai shi yin lun 中国森林生态史引论*, Pékin, Kexue chubanshe, 2008.
- Felli, Romain, *Les deux âmes de l'écologie : une critique du développement durable*, Paris, L'Harmattan, 2008.
- Fressoz, Jean-Baptiste, Graber Frédéric, Locher Fabien et Quenet Grégory, *Introduction à l'histoire environnementale*, Paris, La découverte, 2014.
- Finot, Louis, « Le Prātimokṣasūtra des Sarvāstivādins », *Journal asiatique*, onzième série, n°2, 1913, p. 465-557.
- Gaffric, Gwennaël et Heurtebise Jean-Yves, « L'écologie, Confucius et la démocratie : Critique de la rhétorique chinoise de « civilisation écologique » », Presses de Sciences-Po « *Ecologie & politique* », vol. 47, 2013, p 51-61.
- Gernet, Jacques, *Le monde chinois : tome 1. De l'âge de bronze au Moyen Âge, 2100 avant J.C. -10^e siècle après J.-C.*, Paris, Armand Colin, 2005.

- Girardot, Norman, Miller James and Liu Xiaogan (dir.), *Daoism and Ecology, Way within a cosmic Landscape*, Cambridge, Center for study of world Religions, Harvard Divinity School, 2001.
- Goossaert, Vincent, *L'interdit du bœuf en Chine : agriculture, éthique et sacrifice*, Paris, Collège de France, Institut des hautes études chinoises, 2005.
- Goossaert, Vincent, *Livres de morales révélés par les dieux*, Paris, Les Belles lettres, 2012.
- Goossaert, Vincent, « Modern Daoist Catechisms and Hagiography: an introduction to Daojiao yuanliu, “Origins and Development of Daoism” », (article en cours d'évaluation).
- Goron, Coraline, « Civilisation écologique et limites politiques du concept chinois de développement durable », *Perspectives chinoises*, vol. 4, 2018, p. 41-55.
- Granet, Marcel, *Danses et légendes de la Chine ancienne*, Paris, Librairie Félix Alcan, 1926
- Graziani, Romain, *Écrits de maître Guan : les quatre traités de l'Art de l'esprit*, Paris, Les Belles lettres, 2011.
- Greene, Eric, « A Reassessment of the Early History of Chinese Buddhist Vegetarianism », *Asia Major*, vol. 29, 2016, p. 1-43.
- Hamayon, Roberte, *La chasse à l'âme, esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*, Nanterre, Société d'ethnologie, 1990.
- Harper, Donald and Kalinowski, Marc, *Books of Fate and Popular Culture in Early China : The Daybook Manuscripts of the Warring States, Qin, and Han*, Leiden, Brill, 2017.
- Heirman, Ann and Bumbacher, Stephan Peter (dir.), *The Spread of Buddhism*, Handbook of Oriental Studies, Leiden, Brill, 2007.
- Heirman, Ann and Torck, Mathieu, *A Pure Mind in a Clean Body, Body Care in the Buddhist Monasteries of Ancient India and China*, Gent, Academia Press, 2012.
- Heirman, Ann, « How to Deal with Dangerous and Annoying Animals: A Vinaya Perspective », *Religion*, n° 10 (2), 2019, p. 1-18.
- Hendrischke, Barbara, « The Daoist Utopia of Great Peace », *Oriens Extremus*, Vol. 35, n° 1/2, 1992, p. 61-91.

- Hendrischke, Barbara and Penny, Benjamin: « The 180 Precepts Spoken By Lord Lao, A Translation and Textual Study », *Taoist Resource*, vol. 6, 1996, p. 17-29.
- Hendrischke, Barbara, *The Scripture on Great Peace: The Taiping jing and the Beginnings of Daoism*, Berkeley, University of California Press, 2007.
- Hendrischke, Barbara, « Dialogue Forms in the Taiping jing (Scripture on Great Peace) », *Journal of the American Oriental Society*, vol. 137.4, 2017, p. 719-736.
- Hulsewé, Anthony F. P., *Remnants of Han Law*, Leiden, Brill, 1955.
- Hulsewé, Anthony F. P., *Remnants of Ch'in Law, An Annotated Translation of the Ch'in Legal and Administrative Rules of the 3rd Century B.C. Discovered in Yün-meng Prefecture, Hu-pei Région, in 1975*, Leiden, Brill, 1985.
- Hutton, Eric L., *Xunzi, the complete text*, Princeton, Princeton University Press, 2014.
- Jiao Peimin 焦培民, *Zhongguo zaihai tongshi (Qin Han juan) 中國災害通史 (秦漢卷)*, Zhengzhou, Zhengzhou daxue chubanshe, 2010.
- Kalinowski, Marc, « Les justifications historiques du gouvernement idéal dans le *Lü shi Chunqiu* », *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, vol. 68, 1980, p. 155-208.
- Kalinowski, Marc, « Cosmologie et gouvernement naturel dans le *Lü Shi Chunqiu* », *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, vol. 71, 1982, p. 169-216.
- Kalinowski, Marc, *Cosmologie et divination : le compendium des Cinq Agents (Wuxing dayi, VI^e siècle)*, Paris, Ecole française d'Extrême-Orient, 1991.
- Kalinowski, Marc, « Astrologie calendaire et calcul de position dans la Chine ancienne. Les mutations de l'hémérologie sexagésimale entre le IV^e et le II^e siècle avant notre ère », *Extrême-Orient, Extrême-Occident*, 1996, vol. 18, p. 71-113.
- Kalinowski, Marc, « The XingDe 刑德 Text from Mawangdui », *Early China*, vol. 23/24, 1998-99, p. 125-202.
- Kalinowski, Marc, « La rhétorique oraculaire dans les chroniques anciennes de la Chine. Une étude des discours prédictifs dans le *Zuo zhuan* », *Extrême-Orient, Extrême-Occident*, vol. 21 (Divination et rationalité en Chine ancienne), 1999, p. 37-65.

- Kalinowski, Marc, « Divination et astrologie dans l'empire Han : sources historiographiques et découvertes archéologiques récentes », *Cahiers du Centre Gustave Glotz*, vol. 16, 2005, p. 275-296.
- Kalinowski, Marc, « Les livres des jours (*rishu*) des Qin et des Han : la logique éditoriale du recueil A de Shuihudi (217 av. n. è.) », *T'oung Pao*, vol. 94, 2008, p. 1-48.
- Kamenarovic, Ivan, *Printemps et automnes de Lü Buwei*, Paris, Le Cerf, 1998.
- Kamenarovic, Ivan, *La Chine Classique*, Paris, Les Belles lettres, 1999.
- Kleeman, Terry F., « Licentious Cults and Bloody Victuals: Sacrifice, Reciprocity, and Violence in Traditional China », *Asia Major*, vol. 7, n° 1, 1994, p. 185-211.
- Kleeman, Terry F., *Celestial Masters: History and Ritual in Early Daoist Communities*, Cambridge, London, Harvard University Asia Center, Harvard-Yenching Institute Monograph Series 102, 2016.
- Kneib, André, « Le Sitishu shi de Wei Heng (252-291) - Premier traité chinois de calligraphie », *Cahiers d'Extrême-Asie*, vol. 9, 1996, p. 99-129.
- Knoblock, John and Riegel, Jeffrey, *The annals of Lü Buwei 吕氏春秋 : a complete translation and study*, Stanford, Stanford University Press, 2000.
- Kohn, Livia (dir.), *Daoism Handbook*, Leiden, Brill, 2000.
- Lagerwey, John (dir.), *Religion et société en Chine ancienne et médiévale*, Paris, Les éditions du Cerf/Institut Ricci, 2009.
- Lagerwey, John and Kalinowski, Marc (dir.), *Early Chinese Religion, Part one: Shang through Han (1250 BC- 220 AD)*, Leiden, Boston, Brill, 2009.
- Lagerwey, John and Lu, Pengzhi (dir.), *Early Chinese Religion, Part Two: The Period of Division (220–589 AD), Volume one*, Leiden, Boston, Brill, 2010.
- Lai Chi-Tim, « The Opposition of Celestial-Master Taoism to Popular Cults during the Six Dynasties », *Asia Major*, Vol. 11, n° 1, 1998, p. 1-20.
- Le Blanc, Charles et Mathieu, Rémi, *Philosophes taoïstes, tome II, Huainan zi*, Paris, Gallimard, 2003.

- Le Blanc, Charles et Mathieu, Rémi, *Philosophes confucianistes*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 2009.
- Levi, Jean, « L'abstinence des céréales chez les taoïstes », *Études chinoises*, vol. 1, 1983, p. 3-47.
- Levi, Jean, *La dispute sur le sel et le fer*, Paris, Les Belles lettres, 2010.
- Levi, Jean, *Les Œuvres de Maître Tchouang*, Paris, Éditions de l'Encyclopédie des nuisances, 2010.
- L'Haridon, Béatrice, *Maîtres mots*, Paris, Les Belles lettres, 2010.
- L'Haridon, Béatrice et Feuillas, Stéphane, *Nouveaux discours*, Paris, les Belles lettres, 2012.
- Li, Guoqiang, « L'homme et l'arbre dans la Chine antique : connaissance naturaliste et contexte social », Thèse de doctorat, Muséum national d'histoire naturelle, 2005.
- Li, Guoqiang, « Sacrifices et domestication des bovins dans la Chine antique sous les Shang postérieurs (vers 1300 à 1046 avant J.-C.) », *Anthropozoologica*, vol. 42 (1), 2007, p. 19-46.
- Li, Guoqiang, *Le mûrier dans la Chine antique : Rites, mythes et symboles*, Louvain, Peeters, 2013.
- Li, Feng, *Landscape and Power in Early China, The Crisis and Fall of the Western Zhou, 1045–771 bc*, New York, Cambridge University Press, 2006.
- Li Ling 李零, *Changsha Zidanku Zhanguo Chu boshu yanjiu* 長沙子彈庫戰國楚帛書研究, Pékin, Zhonghua shuju, 1985.
- Li Ling 李零, *Zhongguo fangshu xu kao* 中國方術續考, Pékin, Dongfang chubanshe, 2001.
- Li, Xiaoping, « L'esprit du droit chinois : perspectives comparatives », *Revue internationale de droit comparé*, Vol. 49, n° 1, 1997, p. 7-35.
- Lin, Fu-shih, « Chinese shamans and shamanism in the Chiang-nan area during the Six Dynasties period (3rd-6th century A.D.) », thèse de doctorat, Princeton University, 1994.
- Lin, Fu-shih, « The cult of Jiang Ziwen in medieval China », *Cahiers d'Extrême-Asie*, vol. 10, 1998, p. 357-375.

- Liu Zongdi 刘宗迪, « Gudai yueling wenxian de yuanliu 古代月令文献的源流 », *Jieri yanjiu* 节日研究, 2010, vol. 2, p. 102-111.
- Loewe, Michael, *Records of Han Administration*, New York, Cambridge University Press, vol. 1, 1967.
- Loewe, Michael, *Crisis and conflict in Han China, 104 BC to AD 9*, London, George Allen & Unwin, 1974.
- Loewe, Michael, *Ways to paradise : the Chinese quest for immortality*, London, Boston, Allen & Unwin, 1979.
- Loewe, Michael (dir.), *Early Chinese Texts: A Bibliographical Guide*, Berkeley, Society for the Study of Early China and the Institute of East Asian Studies, University of California, 1993.
- Loewe, Michael and Shaughnessy, Edward L., *The Cambridge History of Ancient China From the Origins of Civilization to 221 BC*, New York, Cambridge University Press, 1999.
- Lü, Pengzhi et Sigwalt, Patrick, « Les textes du Lingbao ancien dans l’histoire du taoïsme », *T’oung Pao*, vol. 91, 2005, p. 183-209.
- Lü, Pengzhi, « The Lingbao Fast of the Three Primes and the Daoist Middle Prime Festival: A Critical Study of the Taishang Dongxuan Lingbao Sanyuan Pinjie Jing », *Cahiers d’Extrême-Asie*, vol. 20, 2011 (Buddhism, Daoism, and Chinese Religion), p. 35-61.
- Lu Yun 卢云, *Han Jin wenhua dili 汉晋文化地理*, Xi’an, Shaanxi renmin jiaoyu chubanshe, 1991.
- Major, John S., *Heaven and earth in early Han thought : chapters three, four and five of the Huainanzi*, Albany, State University of New York Press, 1993.
- Major, John S., Queen Sarah A., Meyer Andrew Seth, et Roth Harold D., *The Huainanzi, a guide to the theory and practice of government in early Han China, Liu An, king of Huainan*, New York, Columbia University press, 2010.
- Maspero, Henri, « Communautés et moines bouddhistes chinois aux II^e et III^e siècles », *Bulletin de l’École Française d’Extrême Orient*, vol. 10-1, 1910, p. 222-232.

- Maspero, Henri, « La religion chinoise dans son développement historique », *Mélanges posthumes sur les religions et l'histoire de la Chine*, Paris, Bibliothèque de diffusion du Musée Guimet, 1950.
- Maspero, Henri, *Le taoïsme et les religions chinoises*, Paris, Gallimard, 1971.
- Martzloff, Jean-Claude, *Le calendrier chinois : structure et calculs (104 av J.C. – 1644)*, Paris, Honoré Champion, 2009.
- Mathieu, Remi, *Étude sur la mythologie et l'ethnologie de la Chine ancienne : Traduction annotée du Shanhai Jing*, Vol. I, Paris, Institut des Hautes Études Chinoises, 1983.
- Mathieu, Remi (dir.), *Gan Bao, À la recherche des esprits. Récits tirés du « Sou Shen Ji »*, Paris, Gallimard, coll. "Connaissance de l'Orient", 1992.
- Matthieu, Rémi, *Xunzi, traité sur le Ciel*, Paris, Gallimard, 2009.
- McBride, Richard D., « The mysteries of body, speech, and mind: The three esoterica (*sanmi*) in medieval Sinitic Buddhism », *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, vol. 29, n° 2, 2006 (2008), p. 305-356.
- McNeal, Robin, « The Development of Naturalist Thought in Ancient China: A Review of W. Allyn Rickett's *Guanzi* », *Early China*, vol. 28, 2003, p. 161-200.
- Milburn, Olivia, « The Chinese Mosquito: A Literary Theme », *Sino-Platonic Papers*, n° 270, 2017, p. 1-50.
- Mille, Pierre, « L'usage du bois vert au Moyen Âge : de la contrainte technique à l'exploitation organisée des forêts », dans *L'homme et la nature au Moyen Âge : Paléoenvironnement des sociétés occidentales, Actes du Ve Congrès international d'Archéologie Médiévale (Grenoble, 6-9 octobre 1993)*, Caen, Société d'Archéologie Médiévale, 1996, p. 166-170.
- Miller, James, DS Yu, van der Veer, Peter (dir.), *Religion and ecological sustainability in China*, London, New York, Routledge, 2014.
- Miller, Ian Matthew, « Forestry and the Politics of Sustainability in Early China », *Environmental History*, vol. 22, 2017, p. 594-617.
- Naess, Arne, *Ecology, community and lifestyle*, New York, Cambridge University press, 1989.

- Nattier, Jan, *A Guide to the Earliest Chinese Buddhist Translations : Texts from the Eastern Han and Three Kingdoms Periods*, Leiden, Brill, 2009.
- Needham, Joseph, Daniels, Christian and Menzies, Nicholas K. (dir.), *Science and Civilisation in China, Volume 6, Biology and biological technology, Part 3, Agro-industries and forestry*, New York, Cambridge University press, 1996.
- Penny, Benjamin, « Buddhism and Daoism in *The 180 Precepts Spoken by Lord Lao* », *Taoist Resource*, vol. 6.2, 1996, p. 1-16.
- Petersen, Jens Ø., « The Early Traditions Relating to the Han Dynasty Transmission of the *Taiping jing* (part1) », *Acta Orientalia*, vol. 50, 1989, p. 133-171.
- Petersen, Jens Ø., « The Early Traditions Relating to the Han Dynasty Transmission of the *Taiping jing* (part 2) », *Acta Orientalia*, vol. 51, 1990, p. 173-216.
- Petersen, Jens Ø., « The *Taiping Jing* and the A.D. 102 clepsydra reform », *Acta Orientalia*, vol. 53, 1992, p. 122-158.
- Pimpaneau, Jacques, *les Notes sur la capitale de l' Ouest (Xijing zaji 西京雜記)*, Paris, Les Belles lettres, 2016.
- Pirazzoli-t'Serstevens, Michèle et Bujard, Marianne, *Les dynasties Qin et Han — : Histoire générale de la Chine, 221 av. J.-C.-220 apr. J.-C.*, Paris, les Belles lettres, 2017.
- Pregazio, Fabrizio (dir.), *The Encyclopedia of Taoism*, London, Routledge, 2007.
- Raz, Gil, « Time Manipulation in Early Daoist Ritual: The East Well Chart and the Eight Archivists », *Asia Major*, vol. 18, n° 2, 2005, p. 27-65.
- Rickett, Allyn, *Guanzi, political, economic, and philosophical essays from early China, Volume two*, Princeton, Princeton University Press, 1998.
- Rickett, Allyn, *Guanzi, political, economic, and philosophical essays from early China, Volume one (revised edition)*, Boston, Editions Cheng & Tsui, 2001.
- Robinet, Isabelle, *Histoire du taoïsme des origines au 14^e siècle*, Paris, Le Cerf, 1991.
- Robinet, Isabelle, « Le rôle et le sens des nombres dans la cosmologie et l'alchimie Taoïstes », *Extrême-Orient, Extrême-Orient*, vol. 16, 1994, p. 93-120.

- Rondot, Natalis, *Notice sur le vert de Chine et de la teinture en vert chez les Chinois*, Paris, Ch. Lahure et cie, 1858.
- Sabban, Françoise, « La viande en Chine : imaginaire et usage culinaire », *Anthropozoologica*, vol. 18, 1993, p. 79-90.
- Sanft, Charles, « Edict of Monthly Ordinances for the four Seasons in Fifty Articles from 5 C.E: Introduction to the Wall Inscription Discovered at Xuanquanzhi, with Annotated Translation », *Early China*, vol. 39, 2008-2009, p. 125-208.
- Sanft, Charles, « Environmental and Law in Early Imperial China (Third Century BCE – First Century CE) : Qin and Han Statutes Concerning Natural Resources », *Environmental History*, Vol. 15, n° 4, 2010, p. 701-721.
- Sellman, James D., *Timing and Rulership in Master Lü's Spring and Autumn Annals (Lüshi Chunqiu)*, Albany, State University of New York press, 2002.
- Schafer, Edward H., « The Conservation of Nature under the T'ang Dynasty », *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, vol. 5, n° 3, 1962, p. 279-308.
- Schafer, Edward H., « Hunting Parks and Animal Enclosures in Ancient China », *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, vol. 11, n° 3, 1968, p. 318-343.
- Schepens, Florent, « Du bûcheron à l'entrepreneur de travaux forestiers : approche compréhensive de la constitution d'un groupe professionnel », *Ruralia*, n° 16/17, 2005, p. 1-17.
- Schipper, Kristofer, « Millénarismes et messianismes dans la Chine ancienne », *Cina*, Actes du XXVIe congrès d'études chinoises, Rome, 1979, p. 31-49.
- Schipper, Kristofer, *Le corps Taoïste*, Paris, Fayard, 1982.
- Schipper, Kristofer, « Purity and Strangers Shifting Boundaries in Medieval Taoism », *T'oung Pao*, vol. 80, 1994, p. 61-81.
- Schipper, Kristofer, « Le pacte de pureté du taoïsme », *Annuaire, École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses*, tome 109, 2000-2001, p. 29-53
- Schipper, Kristofer et Verellen, Franciscus (dir.), *The Taoist Canon : a Historical Companion to the Daozang*, Chicago, London, The University of Chicago Press, 2004.

- Schipper, Kristofer, *La religion de la Chine : la tradition vivante*, Paris, Fayard, 2008.
- Seidel, Anna, *La divination de Lao Tseu dans le taoïsme des Han*, Paris, EFEO, 1992.
- Seidel, Anna et Baldrian, Hussein Farzeen, « Taoïsme : Religion non-officielle de la Chine », *Cahiers d'Extrême-Asie*, vol. 8, 1995, p. 1-39.
- Shi Nianhai 史念海, *Heshan ji (erji) 河山集 (二集)*, Pékin, Shanlian shudian, 1981.
- Shi Yafeng 施雅風 (dir.), *Zhongguo quanxinshi danuanqi qihou yu huanjing 中國全新世大暖期氣候與環境*, Pékin, Haiyang chubanshe, 1992.
- Smith, Eric Alden and Wishnie, Mark, « Conservation and Subsistence in Small-Scale Societies », *Annual Review of Anthropology*, vol. 29, 2000, p. 493-524.
- Steavu, Dominic, *The Writ of the Three Sovereigns: From Local Lore to Institutional Daoism*, Hong Kong, The Chinese University Press, 2020.
- Stein, Rolf A., « Remarques sur les mouvements du taoïsme politico-religieux au IIe siècle ap. J.-C. », *T'oung Pao*, vol. 50, 1963, p. 1-78.
- Sterckx, Roel, *Food, Sacrifice, and Sagehood in Early China*, New York, Cambridge University Press, 2011.
- Sterckx, Roel, Siebert Martina and Schäfer Dagmar (dir.), *Animals through Chinese History: Earliest Times to 1911*, New York, Cambridge University Press, 2019.
- Sterckx, Roel, « Agrarian and Mercantile Ideologies in Western Han », *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, vol. 63, 2020, p. 565-504.
- Strassberg, Richard, *A Chinese Bestiary: Strange Creatures from the Guideways Through Mountains and Seas*, Berkeley, Los Angeles, University of California Press, 2002.
- Terrasson, François, *La peur de la nature : au plus profond de votre inconscient, les vraies causes de la destruction de la nature*, Paris, Éditions Ellébore — Sang de la terre, 2007.
- Thunberg, Caroli Petri, *Flora Japonica*, 1784.
- Tkatchiënko, Grigorii A, « Sur la composition du Shi'er ji dans le Lü shi chunqiu (Printemps et automnes de Lü shi) », *Extrême-Orient, Extrême-Occident*, vol. 13, 1991, p. 121-127.

- Twitchett, Denis and Fairbank, John K., *The Cambridge History of China : Volume 1, The Ch'in and Han Empires, 221 B.C.-A.D. 220*, New York, Cambridge University press, 2008.
- Verellen, Franciscus, « The Heavenly Master liturgical agenda : The Petition Almanac of Chisong zi », *Cahiers d'Extrême-Asie*, vol. 14, 2004, p. 291-343.
- Verellen, Franciscus, *Imperiled Destinies: The Daoist Quest for Deliverance in Medieval China*, Cambridge, Harvard University Asia Center, 2019.
- Wang Chengwen 王承文, *Dunhuang gu Lingbao jing yu Jin Tang daojiao 敦煌古靈寶經與晉唐道教*, Pékin, Zhonghua shuju, 2002.
- Wang Qixiang 王其享, « Xihan Shanglin yuan de yuan zhong yuan 西汉上林苑的苑中苑 », *Jianzhushi 建筑师*, n° 72, 1996, p. 17-37.
- Wang Zijin 王子今, *Qin Han shiqi shengtai huanjing yanjiu 秦汉时期生态环境研究*, Pékin, Peking daxue chubanshe, 2007.
- Wang-Toutain, Françoise, « Pas de boissons alcoolisées, pas de viande : une particularité du bouddhisme chinois vue à travers les manuscrits de Dunhuang », *Cahiers d'Extrême-Asie*, vol. 11, 1999, p. 91-128.
- White, Lynn, « The Historical Roots of Our Ecologic Crisis », *Science*, vol. 155, 1967, p. 1203-1207.
- Wu Chengquan 伍成泉, *Hanmo Wei Jin Nan Bei chao daojiao jielü guifan yanjiu 汉末魏晋南北朝道教戒律规范研究*, Chengdu, Ba Shu shushe, 2006.
- Xu Weimin 徐卫民, *Qinhan ducheng yu ziran huanjing guanxi yanjiu 秦汉都城与自然环境关系研究*, Pékin, Kexue chubanshe, 2011.
- Yates, Robin D.S., « The Yin-Yang Texts from Yinqueshan : an Introduction and Partial Reconstruction, with Notes on their Significance in Relation to Huang-Lao Daoism », *Early China*, vol. 19, 1994, p. 75-144.
- Zhang, Zhaoyang, « Civil Laws and Civil Justice in Early China », thèse de doctorat, University of California, Berkeley, 2010.
- Zhou Kunshu 周昆叔 (dir.), *Huanjing kaogu yanjiu (di yi ji) 环境考古研究 (第一輯)*, Pékin, Kexue chubanshe, 1991.

Zhou Weiquan 周维权, *Zhongguo gudian yuanlin shi* 中国古典园林史, Pékin, Qinghua daxue chubanshe, 1990.

Zhou Zuoming 周作明, « *Dao dian zhong yiduan zhawen de liangge yuci jiedu* 道典中一段札文的两个语词解读 », *Zongjiao xue yanjiu* 宗教学研究, vol. 2, 2005.

Zürcher, Erik, *The Buddhist Conquest of China, the Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China*, Leiden, Brill, vol. 1, 1959.

Zürcher, Erik, « Buddhist Influence on Early Taoism: A Survey of Scriptural Evidence », *T'oung Pao*, vol. 66, 1980, p. 84-147.

Dictionnaires

A dictionary of official titles in Imperial China, Hucker, Charles O., Stanford, Stanford University Press, 1985.

A Field Guide to the Birds of China (In Chinese and Latin names index), Mackinnon, John and Phillipps, Karen, Changsha, Hunan Education Press, 2000.

A Guide to the Mammals of China, Smith, Andrew T. and Yan, Xie (dir.), Princeton, Princeton University Press, 2013

Dictionnaire des Symboles, Chevalier, Jean et Gheerbrant, Alain, Paris, Robert Lafont, 1982.

Dictionnaire Ricci chinois français, Pékin, The commercial press, 2014.

Field guide to the birds of East Asia - eastern China, Taiwan, Korea, Japan and eastern Russia, Mark, Brazil, London, A&C Black Publishers, 2010.

Guxun huizuan 故訓匯纂, Pékin, Shangwu yin shuguan, 2003.

Hanyu da cidian 漢語大詞典, Shanghai, Hanyu da cidian chubanshe, 1990.

Hanyu da zidian 漢語大字典, Wuhan, Hubei cishu chubanshe, Chengdu, Sichuan cishu chubanshe, 1986-1990.

Hanzi yuanliu zidian 漢字源流字典, Gu Yankui 谷衍奎, Pékin, Yuwen chubanshe, 2008.

Inventaire de la faune de France : vertébrés et principaux invertébrés, Paris, Nathan, Muséum national d'histoire naturelle, 1995.

Kangxi zidian 康熙字典, Shanghai, Hanyu da cidian chubanshe, 2002.

Sanskrit-English Dictionary, MacDonell, Arthur A., Oxford, Clarendon press, 1893.

Shuowen jiezi 說文解字, Xu Shen 許慎, édité par Xu Xuan 徐鉉 (dynastie Song), Pékin, Zhonghua shuju, 1963.

Siku da cidian 四庫大辭典, Li Xueqin 李學勤 et Lü Wenyu 呂文郁, Jilin, Jilin chubanshe, 1996.

Zhongguo xingshi cidian 中国姓氏辞典, Chen Mingyuan 陈明远 et Wang Zonghu 汪宗虎,
Pékin, Beijing chubanshe, 1994.

Zhongguo zhexue da cidian 中国哲学大辞典, Fang Keli 方克立, Pékin, Zhongguo shehui
kexue chubanshe, 1994.

Index des noms propres

A

An Shigao 安世高 285

B

Ban Gu 班固 117, 207

Bojun 帛君 (Bo He) 246, 248-250, 354

Bouddha 227, 247, 288, 289, 300-301, 368, 448

C

Cao Cao 曹操 228, 233, 253

Cai Yong 蔡邕 133

Chen Shou 陳壽 12, 231

Chijingzi 赤精子 158-159, 231

Confucius 8, 61, 65, 68, 75, 132, 263, 462

Cui Shi 崔寔 189-190, 193, 195

D

Dao'an 道安 286

Dong xiansheng 董先生 248

Dong Zhongshu 董仲舒 132, 170-171, 173, 452

E

Empereur Ai 哀 (Han antérieurs) 142, 155-156, 226

Empereur Cheng 成 (Han antérieurs) 141, 158, 231

Empereur Huan 桓 (Han postérieurs) 285

Empereur Jing 景 (Han postérieurs) 116

Empereur Ping 平 (Han antérieurs) 138-139

Empereur Shun 順 (Han postérieurs) 235-237

Empereur Wen 文 (Han antérieurs) 50

Empereur Wu 武 (Han antérieurs) 179, 185, 207-208, 210, 213, 215, 217, 252

Empereur Xuan 宣 (Han antérieurs) 139

Empereur Yuan 元 (Han antérieurs) 135-136, 141

F

Fan Ye 范曄 237, 452

G

Gan Bao 干寶 232-233, 236, 238, 241, 253, 454, 460, 468

Gan jun 干君 27, 250
Gan Zhongke 甘忠可 158, 231, 258, 235-236, 240-241
Ge Hong 葛洪 9, 208-209, 232, 236-237, 248-249, 274, 276, 278, 302, 344, 449-451, 459-460
Gong Chong 宮崇 235-240, 248
Guanzi 管子 19-20, 33-34, 45, 60-61, 72, 75-91, 95, 97, 105, 109, 117-118, 149, 171, 174, 197, 220, 295, 311-312, 315, 322, 331, 346, 350
Gui Bo 桂帛 236

H

Huan Kuan 桓寬 134
Huangdi 黃帝 60, 155-156, 226, 229

I

J

Jia Sixie 賈思勰 19, 192, 453
Jiang Ziwen 蔣子文 238, 466

K

Kong Chao 孔晁 133
Kumarajiva 286, 288-289

L

Laojun 老君 (Laozi 老子, Très Haut, Seigneur Lao) 2-3, 7, 10-11, 18, 20, 22, 25-28, 222, 225, 227-231, 243-248, 250-251, 255, 257-259, 262-264, 266-273, 276-282, 285, 290, 298-299, 306-309, 322-323, 353-364, 366-370, 372-373, 375, 377-382, 384, 386, 401, 453, 456

Liu Bang (Gaodi 高帝) 58, 185, 252

Liu An 劉安 (Prince du Huainan) 19, 21, 24, 116-118, 128, 130, 132, 198, 322, 341, 452, 467

Liu Xin 劉歆 44, 208-209

Li Xun 李尋 156-159

Li Wei 李微 245

Lü Buwei 呂不韋 24, 52-55, 71, 93, 95-104, 109, 173, 311, 323, 465

Lu Jia 陸賈 51, 57-58, 454

Lu Xiujing 陸修靜 255, 278-279

M

Ma Rong 馬融 133

Mengzi 孟子 (Mencius) 63-68, 75, 180, 196

Mo Di 墨翟 (Mozi) 61, 63, 66, 68, 75, 174

N

O

P

Pei Songzhi 裴松之 12-13, 232, 235

Premier Empereur (Qin shi Huang 秦始皇)
72, 93, 172, 176-178, 207, 252

Q

R

Roi Nan (Nan wang 赧王) 246-247, 250,
354, 356, 367

Roi You (You wang 幽王) 244, 246-247,
250, 354, 357, 368

Rong Chong 容嵩 236

S

Sang Hongyang 桑弘羊 132, 134-135,
216

Sima Qian 司马迁 60, 62, 93, 172, 185,
454

Sun Ce 孫策 27, 231-238, 250

T

V

W

Wang Chong 王充 128-129

Wang Mang 王莽 15, 21, 24, 44, 137-139,
141-143, 150-152, 155, 158-159, 163, 165,
200

Wang Zhengjun 王政军 21, 137, 143, 162,
165-166, 188

X

Xia Heliang 夏賀良 155, 157, 159, 162-
163, 226-228, 231, 235-236

Xichengshan Wangjun 西城山王君 248,
250

Xie Shouhao 謝守灝 251

Xiwangmu 西王母 (Reine mère de l'Ouest)
155, 160-163, 226-228, 241

Xunzi 荀子 18, 63, 68, 71, 73-79, 88, 149,
313, 375

Y

Yang Xiong 揚雄 217, 451

Yu Ji 于吉 (Gan Ji 干吉) 27, 209, 225, 231-
-253, 263, 285, 354-355, 359-360, 370, 372

Yu le Grand (Da Yu 大禹) 62, 171

Yu Pu 虞溥 234

Yu Shi 于室 248, 251-253, 364, 366

Yu Xi 虞喜 235, 238, 241

Yuan Guanghan 袁广汉 218-219

Zhang Jue 張觉 (Zhang Jiao) 227-228, 237

Zhang Lu 張魯 12-13, 228, 247, 338, 341

Z

Zhuangzi 庄子 2-3, 7, 9, 67

Zhang Daoling 張道陵 228, 245, 246-247

Zhao Yi 趙壹 267

Zhang Fei 張斐 260-261, 459

Zhu Faman 朱法滿 257, 258

Index général

À

Abstinence 271, 301-302, 402, 466

Académie Jixia 稷下 68, 78-79, 128

Alcool 12, 269, 273, 303, 388, 433-434, 472

Animaux domestiques 11, 35, 43, 119, 145-146, 198, 245, 264, 299, 304, 307-308, 345, 391, 405, 409, 418, 435, 438

Animaux terrestres (mammifères) 43, 50, 54, 83, 86, 88, 91, 98, 106-107, 119, 130, 147, 180-181, 183-185, 206, 208, 304, 307-308, 310, 325, 340, 345, 405

B

Ba shen 八神 241

Bashen tu 八神圖 (Carte des huit esprits) 273, 276, 397, 412, 444

Baopuzi 抱樸子 9, 236-237, 249, 302, 344, 452

Bois de chauffage 36, 54, 102, 119, 180, 198, 310

Bois de construction (bois d'œuvre) 25, 38-39, 44, 92, 109, 130, 188, 191, 194, 197-198, 214, 222, 320, 340, 342

Brûler 50, 100, 148, 187, 204, 297, 319, 320, 324-326, 328-329, 386, 407, 435

Bûcheron 109, 119, 194, 198, 215, 321, 348, 470

C

Calendrier agricole 46, 51, 55, 56, 60-61, 74-75, 113

Calendrier cosmo-liturgique 21, 94, 131, 136

Cataclysme (désastre) 59, 70-71, 76, 81-82, 89, 101, 114, 123, 131-132, 136-137, 141-142, 144, 150-156, 158-160, 162, 166, 226, 228, 269, 313, 334, 404, 417, 446

Catastrophes naturelles 1, 21, 23, 64, 94, 135, 137, 162, 169-170, 178, 226, 231, 337

Caoshu 草書 266-267

Chang'an 長安 178-179, 207, 211, 213, 218, 286, 452

Charbon de bois 100, 102, 109, 148

Châtiments et Récompenses (*Xing De* 刑德) 121

Chisongzi zhangli 赤松子章曆 298, 332-334, 455

Chuanheng 川衡 202-203

Chunqiu fanlu 春秋繁露 167, 170-171, 452

Cinq plantes alliacées (*wuxin* 五辛, *wuhun* 五葷) 270, 354, 373, 387, 420

Compassion (*ci* 慈) 28, 272, 310, 326, 341, 448

D

Da daojia lingjie 大道家令戒 242-243, 245-248, 250

Dadai liji 大戴禮記 60-61, 134

Dafu 大府 205

Daodejing 道德經 3, 230, 243, 443, 453

Déforestation 5, 24, 35, 38-42, 45-46, 63, 104, 213

Dieu du Sol et des Moissons (*sheji* 社稷) 25, 66-67, 171, 174-176, 317, 333-335, 338-339, 460

Dongxuan lingbao sandong fengdao kejie yingshi 洞玄靈寶三洞奉道科戒營始 284, 455

Douze almanachs (*Shier ji* 十二紀) 21, 23, 32, 52, 55, 81, 95, 99, 104-110, 116-118, 120, 132-133, 139, 144-145, 149, 311

E

Édit des Ordonnances mensuelles et saisonnières en cinquante articles (*Zhaoshu sishi Yueling wushi tiao* 詔書四時月令五十條) 15, 19, 21, 105, 113-115,

137-141, 150, 156, 159, 165, 196, 312, 317, 325, 351

Épidémie 96, 151, 161-162, 170, 178

Erya 爾雅 32, 34, 42-43, 45, 57, 452

F

Fangshi 136, 172, 229-232, 237-239, 241, 245, 359

Fanwang jing 梵網經 16, 286-287, 452

Yushi 虞師 74, 110

Yushi 漁師 55, 101, 103-104, 107

G

Guanzi 管子 19-20, 33-34, 45, 60-61, 72, 75-91, 95, 97, 109, 105, 117-118, 149, 171, 174, 197, 220, 295, 311-312, 315, 322, 331, 346, 350, 452, 468-469

H

Hanshu 漢書 60-61, 64, 114-115, 117, 135-136, 139, 141-143, 152-153, 155-161, 167, 172, 185, 214, 226, 231, 236-237, 239-240, 282, 452, 459

Hanzhong 漢中 247, 354, 357, 368

Hengguan 衡官 214

Hibernation (hibernants) 51, 53-54, 85, 96, 99, 102, 195, 315-316

Hou Han shu 後漢書 153, 190, 235, 237-240, 247-248, 250, 452

Huainanzi 淮南子 (*Écrits du prince du Huainan*) 19, 21, 24, 51, 60, 105, 113, 115-118, 120-121, 124-125, 129-130, 136, 147, 152, 173, 193, 196, 198-199, 260, 317, 322, 325, 338, 348, 350, 452, 467

Huanglao 黃老 227, 229

I

Instruction (jue 訣) 20, 297, 326-328, 330-331

J

Jiangbiao zhuan 江表傳 234-238, 240

Jieyong 節用 63, 90

Jinshu 晉書 232, 260, 453

Jiu Tangshu 舊唐書 133, 453

Jizhong zhoushu 汲冢周書 132

Juyan 居延 19, 168, 187-189, 351, 457

K

Kongjiapo 孔家坡 19, 115, 126-128, 165, 196, 457

L

Langye 琅邪 27, 178, 234-237, 240-243, 245-247, 250, 252, 285, 354, 356-357, 367-368

Libateurs 263-264, 267, 272-273, 279-281, 354, 358-361, 369-370, 372, 402, 416, 431

Liji 禮記 13, 19, 21, 24, 32-34, 47, 49-50, 52, 54-55, 60, 105, 113, 115, 132-135, 173, 190, 193, 282, 317, 344, 347, 453

Linheng 林衡 202-203, 205

Lingbao 10, 228, 230, 241, 249, 256, 258-259, 261, 274-276, 278, 280, 282-284, 299, 309-310, 313, 359, 401, 455-456, 459, 467, 472, 481

Livres des jours (rishu 日書) 113, 125-129, 138, 464

Livre des mutations (Yijing 易經) 67

Loi des parcs interdits (jinyuan lü 禁苑律) 20-21, 25-26, 182, 184, 220

Lois sur les activités paysannes (tianlü 田律) 20, 181-182, 184-187, 189, 312-313, 341, 349

Longgang 龍崗 20-21, 26, 168, 181-182, 184-185, 220, 457

Lu xiansheng daomen keliue 陸先生道門科略 255, 455

Lunyu 論語 33-34, 57, 60-61, 263, 453, 461

Luoyang 218, 249, 285

Lüshi 閻師 205

Lüshi chunqiu 吕氏春秋 19-21, 23, 32-34, 45, 47, 52, 54-56, 60-61, 75-77, 79, 81, 90, 92-105, 110, 116-117, 119, 129, 132, 135-136, 138, 147, 173-174, 181, 195, 200, 282, 300, 310-311, 317, 323-324, 347, 453, 470

M

Maîtres Célestes 10, 12, 13, 27, 227-228, 230, 241-245, 247, 256, 264, 271, 273, 275, 277-278, 280, 282, 332-333, 354

Manuscrit de Dunhuang 27, 246, 248, 251, 253, 257-358, 262, 353-355, 364-368, 370, 372, 377

Mengzi 孟子 33-34, 45, 57, 60, 64-67, 76, 167, 180, 193, 197, 346, 453

Messianisme 282, 331, 470

Mingtang 明堂 (Palais des lumières) 79-80, 133, 151-152

Mozi 墨子 33-34, 60-63, 96, 110, 453, 461

N

Nœud solaire 99-100, 192

Nouveau-nés 23, 50-51, 54, 86, 96, 105-106, 123, 145, 150, 173, 187

Nouveaux discours (*Xinyu* 新語) 51, 57-58, 466

O

Obstruer [les voies d'eau] 90, 182, 187, 312

Ordre cosmique (ordre céleste) 1-2, 5, 20-21, 23-24, 33, 44, 55-56, 66-67, 75-76, 94, 97, 113, 131-132, 136, 161-162, 165-166, 187, 189, 226, 313, 328, 336

P

Parc de la forêt suprême (Shanglin yuan 上林苑, parc Shanglin) 26, 84, 167, 181, 185-186, 200, 207-211, 213-215, 217-219, 472

Parc interdit (*jinyuan* 禁苑) 25, 183-186, 207

Parc you 囿 176-177, 179-181, 185, 206, 217

Parc yuan 苑 176, 180-181, 185, 217

Périodes appropriées (*yishi* 以時) 23, 58-62, 64-67, 72-75, 80, 99, 118-119, 193, 198-199, 201-203, 336, 346, 348

Pétition (*zhang* 章) 332-334

Psalmodie (*songjie* 誦戒) 28, 258, 262, 276-277, 280-281, 289, 274, 406, 434, 450

Prātimokṣasūtra des Sarvāstivādins 286, 288-294, 300, 315, 318, 326, 462

Pochengzi 破城子 19, 187-189

Pollution 5, 8, 193, 297-298, 311, 313, 332-335, 342-343

Pusa dichi jing 菩薩地持經 286, 455

Pusa shanjie jing 菩薩善戒經 286, 455

Q

Qichen qizhu 七臣七主 19, 89, 91, 311, 315, 350

Qimin yaoshu 齊民要術 19, 168, 192-195, 337, 351, 453

Qinlü shiba zhong 秦律十八種 20, 182

Qingzhong ji 輕重己 19, 81, 87-89, 91-92, 171, 311, 315, 350

R

Réglementations royales (*Wangzhi* 王制) 33-34, 49, 50, 52, 55, 71, 347

Rijin 日禁 (interdit journalier) 19, 125-126, 128, 196

S

Sanguo zhi 三國志 (*Monographie des Trois Royaumes*) 12, 231-235, 239, 243, 250, 453

Santian neijie jing 三天內解經 244-248, 250, 256, 455

Shan 羶 303, 305, 405, 418,

Shanghai jing 山海經 162, 226

Shangqing 10, 241, 249, 256, 259, 284, 299-300, 307, 312, 314, 317, 322-324, 330, 456

Shangqing dongzhen zhihui guanshen dajie wen 上清洞真智慧觀身大戒文 299-300, 307, 312-314, 317, 322-324, 456

Shanyu 山虞 110, 201-203, 205-206, 214, 347-348

Shenxian zhuan 神仙傳 239, 248-250, 453

Shijie 尸解 234, 272, 361, 448

Shijing 詩經 33-34, 46-47, 55, 57, 74, 167, 176-177, 454

Shisong lü 十誦律 286-289, 295, 297, 300-301, 304, 315, 318-319, 321, 323, 455

Soushen ji 搜神記 232, 235, 237-238, 240-241, 253, 454

Shuihudi 睡虎地 20, 125, 127-128, 168, 181-183, 186-187, 189, 312, 348, 457, 464

Sifen lü 四分律 286-287, 455

Simin yueling 四民月令 19, 168, 190-192, 194-196, 337, 351, 454

Sishi 四時 (« Sur les quatre saisons ») 15, 19, 58, 81, 86, 88, 315

T

Taiping jing 太平經 (*Canon de la Grande Paix*) 20, 25-28, 158, 226-227, 235, 237-240, 246, 249-251, 256, 261, 263, 283-285, 295, 297, 326-330, 356, 372, 454, 456-357, 359, 458, 462-464, 469

Taishang dadao sanyuan pinjie xiezui shangfa 太上大道三元品戒謝罪上法 259, 456

Taishang dongxuan lingbao sanyuan pinjie gongde qingzhong jing 太上洞玄靈寶三元品戒功德輕重經 258-259, 275, 299, 456

Taishang dongxuan lingbao yebao yinyuan jing 太上洞玄靈寶業報因緣經 283-284, 309, 313, 454

Taishang dongxuan lingbao sanyuan pinjie gongde qingzhong jing 太上洞玄靈寶三元品戒功德輕重經 258-259, 275, 299, 456

Taishang taixuan nüqing sanyuan pinjie bazui miaojing 太上太玄女青三元品戒拔罪妙經 259, 456

Taishang Laojun jinglü 太上老君經律 11, 27, 246, 248, 250-251, 257-258, 262-264, 266-273, 276-282, 290, 298, 306-308, 322-323, 353-358, 360, 362-364, 367-368, 370, 372-373, 375, 377-386, 407, 420, 456

Tianwen 天文 (astrologie) 23, 94, 121, 156, 273, 393, 425, 464-465

Tishi 籙氏 203-205

Tronc céleste 127-128, 328-329, 356

Turbans Jaunes 227-228, 231, 237-238, 241, 253, 282, 285

U

Un Orthodoxe (Zhengyi 正一) 10, 228, 242-243, 245, 264, 272-273, 275-276, 278, 283, 355, 372, 374, 400, 448

Uriner 265, 294, 314, 392, 397, 412, 438, 444

V

Végétarisme 17, 301-305, 308, 341

Vinaya 18, 287, 289, 463

W

Wuxing 五行 (« Sur les cinq phases ») 19, 81, 84, 86-88, 331, 346

Wuxing dayi 五行大義 48, 53, 82, 121, 454, 464

X

Xiongnu 188, 210

Xunzi 荀子 19, 33-34, 45, 57, 60, 69-74, 76, 79, 88, 110, 198-199, 346, 454, 464, 468

Y

Yaoxiu keyi jielü chao 要修科儀戒律鈔 27, 246, 251, 257, 262-272, 277-282, 298-299, 302-304, 306-308, 322-323, 335, 353-355, 372-373, 375, 377-385, 399, 406, 420, 429, 456

Yi Zhou shu 逸周書 21, 132, 135,

Yinqueshan 銀雀山 49, 80, 120-121, 457, 472

Yiren 迹人 206

Youguan 幼官 19, 79-81

Youren 圉人 206

Yueling 月令 12-16, 19, 21, 24, 32, 54, 98, 115, 132-136, 138, 141, 150, 156, 196, 347, 461, 467

Yunji qiqian 雲笈七籤 27, 246, 250-251, 257, 262, 266, 353-360, 362-364, 377-381, 405, 407, 439, 456

Yunmeng 云梦 26, 168, 181-182, 184-185, 220, 457, 485

Zaiyi 災異 (désastres et prodiges) 114, 136, 151, 156

Zaihai 災害 97, 136, 153-154, 169, 464

Zhangjiashan 张家山 20, 49, 168, 186-187, 189, 313, 324, 349, 458

Zhengyi fawen tianshijiao jieke jing 正一法
文天師教戒科經 242-243, 283, 456

Zhouli 周禮 19, 32, 34, 43-45, 52, 55, 57, 60, 84, 110-111, 166, 168, 193, 200-206, 214, 347, 454

Zhilin 志林 235-243, 247-248

Zhuoshi 柞氏 203

Zidanku 子彈庫 120, 458, 466

Z

Remerciements

Une thèse, un parcours, une initiation.

Derrière l'envie, l'exercice, il y a le soutien que l'on reçoit.

Comment ne pas être profondément reconnaissant pour ces bonnes conditions : une bienveillance, une justesse et une présence accompagnant nos propres choix.

Souvent, muet, il suffisait d'observer.

Toute ma gratitude va également à M. He Jianming ; j'ai passé sous son chaperonnage de belles années au cœur des études taoïstes chinoises.

À « pépé » Xuyang daoren ainsi qu'aux moines taoïstes Wan et Li qui, de Pékin au Shandong, n'ont eu de cesse de m'accueillir au sein de leurs temples, j'adresse mes très chaleureux remerciements.

Je suis extrêmement reconnaissant à l'égard des professeurs Lia Wei, Qin Guoshuai, Zhang Jing (Cathy), Marianne Bujard, Wang Zhongyu, Ji Jianzhong, Chen Wenlong, Christophe Sabouret, Huang Yongfeng, Li Guoqiang, Patrice Fava, Yang Derui et des camarades Lei Yang, Hu Liheng, Kim Jin, Jing Yuanhe, Marc Lebranchu ainsi qu'aux collègues de l'EPHE, de la Renmin, de l'Académie taoïste du Zhejiang et de Bordeaux Montaigne quant à leurs innombrables aides, conseils, échanges et complicités.

Cet aboutissement doit beaucoup aux soutiens financiers, matériels et humains de l'EPHE, du GSRL, du Hanban, de la fondation Chiang Ching-kuo, de l'EFEO et de son centre à Pékin dont je remercie particulièrement ses deux directeurs successifs Luca Gabbiani et Guillaume Dutournier, et des rencontres avec les membres du CRCAO.

Il me tient à cœur de remercier Zhang Zhuoya et Mathilde Tison pour leur relecture minutieuse et leurs nombreuses remarques au fil de la rédaction.

La présente thèse n'aurait pas pu voir le jour sans un coup de pouce de la divinité du logement et son intervention salutaire aux moments cruciaux, toute ma considération va à ses manifestations : Béa, M. Tong, Mélanie, François et Pierre.

Mes pensées affectueuses sont destinées à mes familles et mes amis pour le soutien qu'ils m'ont apporté tout au long de cette expérience.

À David,

De nos explorations du Hubei,

Il survit l'éternel écho d'une âme poétique partie flotter au-dessus du tapage.

RÉSUMÉ

Cette recherche doctorale analyse les premiers préceptes taoïstes relatifs à la « préservation » de l'environnement (faune, flore et certains espaces naturels) sous les Six Dynasties par rapport aux interdits calendaires antérieurs. En premier lieu, il s'agit d'établir un inventaire des discours politiques et économiques, des codes juridiques et des croyances au cours des périodes des Royaumes Combattants, de la dynastie des Han et des Six Dynasties. Cet inventaire va permettre d'analyser l'évolution des discours prohibitifs, notamment les lois et les ordonnances calendaires, au regard des enjeux politico-religieux et agricoles du début de la Chine impériale. En second lieu, sont étudiés les influences et les concordances entre ces interdits et les premiers préceptes du *Canon taoïste*, principalement au travers du texte des *Cent quatre-vingts préceptes du Seigneur Lao* (*Laojun yibai bashi jie* 老君一百八十戒). L'objectif étant d'identifier et de contextualiser les pensées et les discours qui ont influencé les préceptes taoïstes interdisant la destruction de l'environnement pendant la période des Six Dynasties.

MOTS CLÉS

Interdits calendaires, préceptes taoïstes, faune et flore, destruction, préservation

ABSTRACT

This doctoral research aims to analyse the first Daoist precepts on the “preservation” of the environment (fauna, flora and natural areas) during the Six Dynasties in relation to the earlier seasonal prohibitions. First and foremost, it will build an inventory of the political and economic discourses, the legal codes, and the beliefs pertaining to such prohibitions from the Warring States Periods, the Han Dynasty to the Six Dynasties. This research seeks to analyse the evolution of these prohibitive discourses, in particular the laws and the seasonal proscriptions in relation to the politico-religious and agricultural context of early imperial China. Secondly, it investigates the influences and overlaps between these prohibitions and the earliest precepts found in the *Daoist Canon*, notably in the *One Hundred and Eighty Precepts by Lord Lao* (*Laojun yibai bashi jie* 老君一百八十戒). The goal is to identify and to contextualise the different schools of thought and discourses that informed the Daoist precepts of non-destruction of the environment during the period of the Six Dynasty.

KEYWORDS

Calendar prohibitions, Taoist precepts, fauna and flora, destruction, preservation