

**Zeitschrift:** Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft = Études asiatiques : revue de la Société Suisse-Asie

**Herausgeber:** Schweizerische Asiengesellschaft

**Band:** 37 (1983)

**Heft:** 2

  

**Artikel:** Le songe de Zhao Jianzi : études sur les rêves d'esprit dans la Chine ancienne

**Autor:** Mathieu, Rémy

**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-146677>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 04.02.2026

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

## LE SONGE DE ZHAO JIANZI

Etude sur les rêves d'ascension céleste et les rêves d'esprits dans la Chine ancienne

RÉMY MATHIEU (PARIS)

A travers les textes essentiels de son antiquité, il semble que la Chine ait connu et sans doute longtemps pratiqué une forme de chamanisme. Il est vrai que pour M. Eliade, le chamanisme est «un phénomène religieux sibérien et central-asiatique»<sup>1</sup> essentiellement basé sur les techniques de l'extase, aussi ne doit-on pas s'attendre à en retrouver des formes strictement semblables dans la Chine ancienne<sup>2</sup>. Mais on trouvera quelque avantage à ne pas s'arrêter à cette conception trop stricte qui a l'inconvénient d'exclure toutes les pratiques magico-religieuses de l'Asie du Sud-est, de la Chine et de l'Amérique du Nord. La Chine d'avant notre ère témoigne en effet de rites et de conceptions qui font partie du phénomène plus général observé dans le domaine religieux d'un orient à l'autre de l'Eurasie. Parmi ceux-ci, les rêves d'esprits et surtout les rêves extatiques tiennent une place non négligeable dans les écrits qui nous sont parvenus.

C'est en effet dans le songe que l'âme quitte le corps pour s'élever dans la demeure céleste des esprits. Peut-être même le rêve est-il à l'origine de la notion d'âme<sup>3</sup>. Et c'est cette âme qui va à la recherche des puissances

1 *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, 2<sup>e</sup> éd., Payot éd., Paris 1978, p. 21 et 22.

2 Voir quelques exemples dans A. Waley, *The Nine Songs. A Study of Shamanism in Ancient China*, London 1956.

3 Cette thèse a été proposée par E. Durkheim dans *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (rééd. PUF, Paris 1979, p. 79). Cette croyance est presque universelle: en Asie septentrionale, les Toungouses croient que l'âme s'évade du corps pendant le sommeil (voir S.M. Shirokogoroff, *Psychomental complex of the Tungus*, London 1935, p. 256) et qu'elle donne lieu à des rêves (voir Ph. Gignoux, «'Corps osseux et âme osseuse': essai sur le chamanisme dans l'Iran ancien» in *Journal asiatique* t. CCLXVII, 1979, p. 65). En Indochine, les Reungao pensent que l'âme voyage pendant le sommeil (voir J.E. Kemlin, «Alliances chez les Reungao» in *B.E.F.E.O.* t. 18, 1918, p. 1) et les Mnong-gar estiment qu'alors, elle s'échappe du corps par la tête (cf. G. Moréchand, «Le chamanisme des Hmong» in *B.E.F.E.O.* t. 54, 1968, p. 77). En Amérique du Nord, cette croyance est attestée chez les Algonquins (voir E. Laetitia

spirituelles détentrices des causes et des effets; d'où l'utilisation de cette technique dans la recherche d'une solution à un problème et le plus souvent dans la quête d'une guérison.

La maladie est très fréquemment le mobile qui pousse à consulter le chaman. A charge pour celui-ci, en technicien qu'il est, d'entrer en contact avec les divinités responsables de l'état de fait pathologique. Pour cela, il entre en transe et tel ce chaman samoyède dont nous parle M. Eliade<sup>4</sup>, il demeure inconscient «comme mort», sept jours et sept nuits; son âme va au ciel s'y promener avec un esprit ou un dieu suprême. Le rappel ou la recherche de l'âme du malade constituant une étape décisive dans l'entreprise thérapeutique du chaman, il convient qu'il la rejoigne là où elle est: dans les cieux (*tian* 天). Pour cela, il lui faut s'envoler vers ces hauteurs soit au cours de sa transe, soit dans un rêve. Le rêve de vol étant, d'après G. Roheim<sup>5</sup>, l'élément central du chamanisme. On retrouve ce thème dans le *Liezi* à propos du songe du roi Mu des Zhou<sup>6</sup> au cours duquel il resta «pour trois mois dans l'inconscience». Ce vol chamanique se confond donc, parfois nettement, avec l'extase proprement dite<sup>7</sup>. Nous trouvons mention dans les annales chinoises de l'antiquité de

Moon Conard, «Les idées des Indiens Algonquins relatives à la vie d'outre-tombe» in *Revue de l'Histoire des religions* t. XLII, 1900, p. 221), lesquels affirment qu'elle effectue alors de longs voyages (*ibid.* p. 233). Cette âme se promène autour de la terre disent les Indiens Thompson (voir J. Teit, *The Thompson Indians of British Columbia*, The Jesup North Pacific Expedition, vol. 1 t. 1, New York 1898-1900, p. 372). Quant aux Bororos d'Amérique du Sud, ils ont une idée semblable sur la question (cf. J.G. Frazer, *Le rameau d'or* t. 1, Paris 1981, p. 504). Ils affirment que cela seul explique l'immobilité du dormeur (*ibid.* p. 500). Enfin, Durkheim mentionne le fait que les aborigènes australiens professent encore cette croyance (*op. cit.* p. 346).

4 *Le chamanisme*. . . p. 48, 52, 56. En règle générale, dans la médecine primitive, rêve et maladie sont souvent rattachés l'un à l'autre (voir G. Devereux, *Essais d'ethnopsychiatrie générale*, Paris 1977, p. 333).

5 *Hungarian shamanism*, New York 1951, p. 154. Cf. M. Eliade, *op. cit.* p. 186 n. 3.

6 *Liezi* ch. 3-1, trad. L. Wieger, *Les pères du système taoïste*, Cathasia, Paris 1950, Lie-tseu 3 A, p. 105-106 ou B. Grynpas, *Philosophes taoïstes* Lao-tseu, Tchouang-tseu, Lie-tseu, Bibliothèque de la Pléiade, NRF-Gallimard éd., Paris 1980, «Le vrai classique du vide parfait» de Lie-tseu III-I, p. 426-427.

7 Cf. M. Eliade, «La nostalgie du paradis perdu dans les traditions primitives» in *Dio-gène* N° 3, 1953, p. 37. La révélation de son aptitude au chamanisme peut être communiquée à l'intéressé par un rêve même, comme c'est le cas chez les Indiens Guarani d'Amérique du Sud (voir A. Métraux, «Le shamanisme chez les Indiens de l'Amérique du Sud tropicale» in *Acta americana* N° 3 vol. 11, 1944, p. 205). Ceux-ci, en retour, acquièrent la faculté de communiquer en songe avec les esprits (*ibid.* p. 213). Il en est de même en Amérique septentrionale, chez les Indiens Mohave où

quelques phénomènes de ce type: le malade sombre dans l'inconscience, ne reconnaît plus personne, s'éveille quelques jours ou quelques semaines plus tard et raconte son rêve. Ce dernier se caractérise pour l'essentiel par une visite aux puissances célestes ou, plus précisément, au Shangdi

«Souverain d'en-haut». C'est à la suite de cette rencontre, que l'âme du rêveur revenue sur terre semble porteuse de principes thérapeutiques puisque le malade se déclare guéri.

Voici l'histoire d'un célèbre rêveur de l'état de Jin 晉 : Zhao Jianzi 趙簡子, également appelé Zhao Yang, qui vécut au -V<sup>e</sup> s. et mourut en -458. Ses songes ont plus fait pour son renom que ses exploits militaires. Mais avant de nous pencher sur le cas de ce chef de la famille Zhao 趙, examinons ce qu'il en est des rêves dans l'ancienne Chine.

## I

Il existait une conception du rêve chez les Chinois de l'antiquité. S'ils acceptaient que l'on dorme sans rêves, ils ne reconnaissaient pas ce que nous nommons assez paradoxalement «rêve éveillé» ou, plus proprement, «rêverie». Là où il y a songe, il ne pouvait y avoir pour eux que du sommeil<sup>8</sup>. Le rêve est ce qui enveloppe d'ombre le dormeur<sup>9</sup>. Mais bien des philosophes estimaient que le sage n'était pas troublé dans son repos par cette vaine agitation de l'âme. Les taoïstes affirment avec Zhuangzi que l'homme véritable des «temps anciens» ne faisait pas de rêves, n'étant

les pouvoirs magiques en général sont transmis au cours des rêves (voir G. Devereux, *Ethnopsychanalyse complémentariste*, Paris 1972, p. 233), chez les Piaute (voir I. T. Kelly, «Southern Piaute shamanism» in *Anthropological records* vol. 2 N° 4, Berkeley 1940, p. 152), les Blackfoot dont les pouvoirs médicaux sont acquis en rêve (C. Wissler and D.C. Duvall, «Mythology of the Blackfoot Indians» in *Anthropological papers of the American Museum of Natural History*, vol. 11, 1909, p. 80). En règle générale, dans ces territoires, le chaman américain reçoit sa mission en rêve (R. B. Dixon, «Some aspects of the american shaman» in *The Journal of american folk-lore*, vol. XXI No. 80, jan. 1908, p. 3).

8 *Mozi* 42 (cf. *Mo-tzu yin-teh*, San Francisco 1974, ch. 42, p. 68, l. II) et *Xunzi* (cf. B. Watson, *Basic writings of Mo-tzu, Hsün-tzu...*, Columbia U. P. 1964, ch. 21, p. 128) lient intimement l'un à l'autre.

9 Le *Shuowen* écrit que le rêve c'est ce qui est *bu ming* 不明 «pas clair, hors de la lumière, obscur». Cf. *Shuowen jiezi gulin* t. 8, p. 3016.



pas troublé par les pensées de ce bas monde de poussière<sup>10</sup>. Liezi<sup>11</sup> et Huainan zi<sup>12</sup> voyaient là le signe de son ataraxie, de son parfait détachement. Nous retrouvons, sous une forme à peine différente, cette même croyance chez les confucianistes. Ainsi, dans le *Zhanguo ce*<sup>13</sup>, le rêve est associé à la mort. Il est le signe d'une âme qui n'est pas en paix<sup>14</sup>. Qu'est-ce à dire vrai qu'un rêve si ce n'est cette échappée de l'âme hors du corps?<sup>15</sup> Celle-ci est, nous dit-on, la même que celle des morts quand elle les quitte<sup>16</sup>. D'où l'idée de mort douce, d'abandon du monde des vivants pour celui des défunts. Les songes, nous apprend le même ouvrage<sup>17</sup> sont constitués par l'esprit vital (*jingshen* 精神) ou «esprit essentiel»<sup>18</sup>. Pour Liezi, au contraire, le rêve est le produit d'une rencontre faite par l'esprit du dormeur<sup>19</sup>.

Le rêve est bien sûr une aventure individuelle, mais il peut être vécu par deux personnes ayant l'affinité de deux amis<sup>20</sup> ou la proximité de cœurs qui existe entre époux<sup>21</sup>.

10 Voir Zhuangzi 6 et 15 (cf. *Chuang-tzu yin-teh*, Taibei 1974, ch. 6, p. 15, l. 6 et ch. 15, p. 40, l. 13 ou *Zhuangzi jishi* 莊子集釋 de Guo Qingfan 郭慶藩, Taibei 1980, p. 228 n. 1 et p. 539. Trad. Liou Kia-hway in *Philosophes taoïstes*, op. cit. p. 127 et 197).

11 *Liezi* ch. 3, § 3, trad. L. Wieger p. 111.

12 Huainan zi écrit: «Le saint (*shengren* 聖人) n'a pas de rêve dans son sommeil» (ch. 2, p. 3a, éd. SBBY). Il parle aussi de ceux qui, faisant corps avec le *dao*, ne sont pas troublés par des songes (ch. 7, p. 6a et ch. 10, p. 1a).

13 Crump J.I. *Chan Kuo Ts'e*, Oxford 1970, p. 234.

14 Voir *Xunzi* ch. 21, trad. B. Watson, *Basic writings...*, p. 128.

15 Voir plus haut. L'âme (*hun* 魂) s'échappe du corps quand on rêve, dit le *Lunheng* (ch. 17, t. 3, p. 1256, éd. du *Lunheng zhushi* 論衡注釋, Zhonghua shuju, Pékin 1979). C'est cette même âme qui, dans les croyances toungouses ou chinoises, semblable à un oiseau, monte dans le ciel supérieur (voir Ph. Gignoux, art. cité, p. 66 et R. Turcan, *R. H. R.* t. CLV, 1959, p. 33 et s.).

16 *Lunheng* ch. 20, t. 3, p. 1203. Dans le *Yili* (trad. Couvreur, Cathasia, Paris 1951, p. 534), la mort est considérée, au moins rituellement, comme un départ en voyage.

17 *Ibid.*, loc. cit.

18 *Ibid.* ch. 21, t. 3, p. 1233. Les Lolos considèrent que l'on voit en rêve les âmes des gens et non les personnes en propre (voir A. Henry, «The Lolos and other tribes of western China» in *The Journal of the anthropological institute of Great Britain and Ireland*, vol. XXXIII, 1903, p. 102).

19 *Liezi* ch. 3, § 3, trad. Wieger, p. 109. L'expression *shen yu* (*wei meng*) 神遇 (為夢) est traduite par M. Soymié «rencontre mentale» (cf. «Les songes et leur interprétation en Chine» in *Sources orientales*, éd. du Seuil, Paris 1959, p. 302).

20 Deux amis font un rêve semblable dans le *Soushen ji* 搜神記 de Gan Bao 干寶, Zhonghua shuju, Pékin 1979, § 261, p. 125.

21 Une femme fait le vœu de rêver sur la même couche que l'homme qu'elle aime, dans le *Shijing* 詩經 ch. 96, § 3, trad. Couvreur, Taichung 1967, p. 103.

## II

S'il est une caractéristique du rêve ressentie comme essentielle, c'est bien celle d'une perte de l'identité propre et du contact avec le réel. En effet, la théorie chinoise du rêve ne connaît pas l'ubiquité de l'âme. Aussi, lorsque l'âme se déplace à la rencontre d'autres mondes, le corps est-il privé de l'essentiel de sa vie. La perception se réduit alors à la vision chimérique perçue dans le songe. Se pose dès lors une question qui n'est pas que philosophique: qu'en est-il de la réalité?

On connaît l'histoire: Zhuangzi rêva qu'il était un papillon. Au réveil, il ne sut plus s'il était Zhuangzi rêvant qu'il était un papillon ou un papillon rêvant qu'il était Zhuangzi<sup>22</sup>. Par delà la mauvaise foi de Zhuangzi, on perçoit bien que la question fondamentale est de savoir comment dis-

22 Cf. *Zhuangzi* ch. 2, p. 7, l. 94-95 ou *Zhuangzi jishi* p. 112; trad. Liou Kia-hway p. 104. Ce rêve de Zhuangzi est pris pour exemple dans un enseignement philosophique taoïste: cf. *Baopu zi neipian* 抱朴子內篇 ch. 14, p. 61, l. 15, éd. Shijie shuju.

Ce n'est certes pas par hasard si Zhuangzi utilise dans sa parabole l'image du papillon. En de multiples régions de l'Eurasie et de l'Amérique, le papillon est le symbole de l'âme. En Europe, les Serbes pensaient que l'âme d'une sorcière endormie quittait son corps sous la forme d'un papillon (voir J.G. Frazer, *Le rameau d'or* t. 1, p. 508); les artistes représentaient l'âme humaine semblable à cet insecte (*ibid.* p. 893). Dans l'ancienne France, on croyait que l'âme pouvait s'incorporer dans un papillon blanc (cf. A. Van Gennep, *Manuel de folklore français contemporain*, Paris 1976, éd. Picard, t. 1, vol. 2, p. 794). Chez les anciens Grecs, on constate qu'Aristote lui-même (voir *Histoire des animaux* V-19, trad. P. Louis, éd. Les Belles Lettres, Paris 1968, t. 2, p. 38) donnait le nom de ψυχή «âme» à certains papillons. Et l'on retrouve chez Dante (*Divine comédie* Purgatoire XI-124, trad. A. Pézard, Bibliothèque de la Pléiade, NRF-Gallimard, Paris 1965, p. 1188) cette vision imagée de la psyché humaine. Il y a peu, les Russes voyaient dans les papillons la forme de la réincarnation de l'âme des morts (voir C.A. Sadleir, «Animal superstitions among the Araucanians» in *Man* t. 5, 1905, p. 21). Des Amérindiens du Sud, les Aguaruna, repéraient en cet insecte l'incarnation de l'âme de jeunes filles ravies par un démon (v. Lévi-Strauss, *Mythologiques* 3, éd. Plon, Paris 1968, p. 96 ainsi que *Mythologiques* 4, Paris 1971, p. 499). En Asie orientale, chez les Méo, on croit que l'âme peut sortir par l'oreille sous la forme d'un papillon (v. G. Moréchand, «Principaux traits du chamanisme méo blanc en Indochine» in *B.E.F.E.O.* t. XLVII, 1955, p. 540). Les Hmongs attribuent aux seuls papillons blancs cette vertu d'incarnation (cf. G. Moréchand, «Le chamanisme des Hmong», art. cité, p. 109). Les Birmans se représentent les âmes des enfants sous l'aspect de papillons (v. J.G. Frazer, *op. cit.*, p. 514). On peut penser avec W. Eberhard (*The local cultures of south and east China*, Brill ed., Leiden 1968, p. 169) que les anciens Chinois adoptèrent cette croyance dès les temps primordiaux.

tinguer l'illusion du réel. Que dans la profondeur du sommeil, nous prenions des vessies pour des lanternes ou des philosophes pour des papillons, c'est assurément regrettable. Mais le danger est qu'au réveil les lanternes peuvent être, à leur tour, prises pour des vessies et les papillons pour des philosophes. Aussi insiste-t-on sur la nature illusoire du rêve. La sagesse, nous dit Liezi<sup>23</sup>, est de tenir pour irréel ce que l'on voit en rêve. Nous sommes tous, écrit Zhuangzi<sup>24</sup>, des rêveurs éveillés: on peut rêver qu'on est oiseau ou qu'on est poisson. Est-on alors éveillé ou endormi? Huainanzi reprend, presque mot pour mot, ce passage: «Quand on rêve qu'on est un oiseau volant dans le ciel, ou un poisson qui plonge dans les abîmes, on ignore qu'il s'agit d'un rêve; ce n'est qu'au réveil qu'on s'aperçoit qu'il s'agit d'un songe»<sup>25</sup>. Il y a, dit Liezi<sup>26</sup>, une telle difficulté à distinguer ce qui est rêve de ce qui est réalité que celle-ci devient alors une partie même du rêve, alors que c'est l'inverse qui doit être tenu pour vrai<sup>27</sup>. La difficulté s'accroît encore lorsqu'il s'agit de communications établies en songe avec le Ciel ou les puissances spirituelles, car ce dernier se manifeste souvent de façon trouble<sup>28</sup>. Or, les rêves dans lesquels on entre en contact avec les esprits, les démons ou les cieus, sont les plus nombreux et les plus remarquables.

### III

Qui rêve et de quoi? Tout le monde, assurément<sup>29</sup>, et à propos de tout. Mais ce n'est pas ce que nous disent les textes. Ils rapportent en effet les

23 Liezi ch. 3, § 3, trad. L. Wiegier p. 111.

24 Cf. Zhuangzi ch. 6, p. 18, l. 79-81 ou Zhuangzi jishi p. 275, trad. p. 135.

25 Huainanzi, éd. SBBY, ch. 2, p. 2a-b.

26 Liezi ch. 3, § 5, trad. Wiegier p. 113. Platon dit bien que l'âme qui raisonne est en sommeil quand on dort (cf. «La république» ch. IX, trad. L. Robin, Bibliothèque de la Pléiade, NRF-Gallimard éd., Paris 1950, t. 1, p. 1175), d'où l'impossibilité de raisonner dans un songe. Proust voyait dans le sommeil une sorte d'aliénation mentale (R. T. P., Pléiade, Paris 1954, t. 2, p. 88) et se demandait si la connaissance n'avait pas l'irréalité du rêve (*ibid.* p. 985), à moins que, réciproquement le rêve ne pût avoir la netteté de la connaissance.

27 Cf. Mozi ch. 40, p. 65, l. 9.

28 Mengmeng 蒙蒙, cf. Shijing ch. 192, § 4, trad. Couvreur p. 231. Cette expression signifie luan 亂, nous explique le Erya 3-35. On connaît le proverbe brésilien cher à Claudel: «Dieu écrit directement par lignes torses»!

29 Même les bergers! C'est en tout cas ce que nous dit le Shijing ch. 190, § 4, trad. Couvreur p. 225. Nous savons à présent que les rêves varient en fait d'une classe sociale à une autre (voir R. Bastide, *Sociologie et psychanalyse*, Paris 1972, p. 234).

songes d'illustres personnages, les cauchemars des rois (sous les Shang, ce sont surtout les «mauvais rêves» que l'on interprète), les rêves de nobles dames, mais rarement ceux des bergers. Pour que nous en ayons connaissance, il a fallu que des scribes, des devins, des historiens (pour autant que les uns se distinguent toujours des autres) en prennent note. C'est assez, semble-t-il, pour que nous prenions en compte l'importance considérable qu'occupaient les rêves relatifs au monde des esprits dans cette couche sociale<sup>30</sup>.

Les seigneurs voient avant tout des esprits dans leurs songes. Tel le duc de Guo qui rêva se trouver dans le temple de ses ancêtres. Il y vit un esprit à face humaine, à poils blancs, à griffes de tigre, une hache de guerre à la main; il se dressait près des colonnades occidentales du temple.

L'esprit lui cria: «Ne t'enfuis pas!» Un devin consulté l'identifia comme étant l'esprit Rushou 蓐收, une sorte de justicier du Ciel<sup>31</sup>. Le duc de Jing 景, passant par le Taishan pour attaquer la principauté de Song, fit le songe de deux hommes debout laissant éclater leur colère. L'interprète appelé après le réveil angoissé du prince y voit les génies du mont Tai rendus furieux par le passage que l'armée y a effectué sans les sacrifices d'usage. Mais Yanzi 晏子 est d'un autre avis: il se serait agi, selon lui, de Tang 湯 et de Yi Yin 伊尹<sup>32</sup>. Qin Shihuangdi eut la vision,

30 Un dépouillement systématique de l'essentiel de la littérature chinoise ancienne, portant sur près d'une demi-centaine d'ouvrages, a permis de constituer un «catalogue» de la presque totalité des rêves mentionnés dans les textes de cette période. Ce n'est pas le lieu d'en faire l'inventaire; celui-ci sera utilisé dans une publication ultérieure. Ceci pour dire qu'on ne devra pas voir dans les seuls rêves d'esprits l'essentiel des préoccupations nocturnes des gens de pouvoir: la politique, au sens large du terme, constitue un domaine au moins aussi bien représenté.

31 Voir *Guoyu* ch. 8, Shanghai guji chubanshe, Shanghai 1978, p. 295. Le temple des ancêtres apparaît encore dans les rêves d'une fille de l'état de Lu (cf. *Zuozhuan* trad. t. 111, p. 184, cité par M. Granet in *Danses et légendes de la Chine ancienne*, PUF, Paris 1959, p. 99, n. 1), d'un prince de Song (*Zuozhuan* trad. t. 111, p. 398) et de l'empereur Yuan des Han (*Hanshu* ch. 25 下 p. 1253). Sur Rushou, voir *Shanhai jing* 7-6a où il est décrit «un serpent à l'oreille gauche, montant un char attelé de deux dragons».

32 Voir *Yanzi chunqiu* 晏子春秋 ch. 1, p. 30-31 éd. Shijie shuju. L'histoire est reprise dans le *Lunheng* ch. 21, t. 3, p. 1230. Elle est résumée chez Granet, *Danses et légendes* p. 416 et n. 1. Comparer avec *Soushen ji* § 77, p. 48. On trouve une autre demande de sacrifice de la part d'un envoyé du Ciel (*tianshi* 天使) dans un rêve du prince de Lu, en -585 (cf. *Zuozhuan* trad. t. 11, p. 48) ainsi qu'une requête de reprise des sacrifices formulée par un esprit apparu dans le rêve de Yuandi évoqué plus haut (note 31). C'est une autre prière, celle d'être décemment inhumé, qui est formulée par l'esprit d'un mort dans un songe du roi Wen des Zhou (cf. *Lüshi chun-*



pendant son sommeil, d'une lutte qu'il engageait avec un esprit marin, *haishen* 海神<sup>33</sup>. Le roi Wu des Zhou rêve que trois esprits lui conseillent d'aller attaquer le dernier des souverains Shang<sup>34</sup>; de même fit plus tard le grand empereur Gaozu des Han<sup>35</sup>.

Les femmes aussi entrent en communication avec des esprits dans leurs rêves. Il s'agit presque toujours, si l'on en croit les scribes qui nous les rapportent, de songes relatifs à une naissance, à l'avenir de l'enfant à naître. Témoin ce rêve d'une grande richesse mythologique que nous conte Lü Buwei: une jeune fille trouve un nourrisson dans un mûrier creux; elle l'offre à un prince qui le fait élever. Il fait faire des recherches sur ses origines et apprend que sa mère, enceinte, avait rêvé qu'un esprit lui disait de fuir vers l'Est «quand l'eau sortira du mortier». Elle ne devrait pas alors se retourner. . . C'est cependant ce qu'elle fit, semblable à la femme de Loth ou à Orfée; elle se transforma en mûrier creux. C'est de là que fut tiré l'enfant<sup>36</sup>. La mère de Gaozu rêva qu'elle rencontrait<sup>37</sup> un esprit avant de tomber enceinte du grand empereur des Han. D'aucuns

*qiu* ch. 10, p. 9b, éd. SBBY). Comparer avec le *Honglou meng* ch. 58, trad. Li Tchouhoua t. 1, p. 1398.

33 Voir *Shiji* ch. 6, p. 263, trad. Chavannes t. 11, p. 190 (rapporté dans le *Lunheng* trad. Forke t. 1, p. 231). On sait l'acharnement du premier empereur à monter des expéditions maritimes pour rechercher les îles des immortels.

34 Voir *Mozi* ch. 19, p. 33, l. 45, trad. B. Watson p. 58. Comparer *Guoyu* ch. 3, p. 100 et *Shujing* trad. Couvreur p. 178. Les rêves où les esprits conseillent les rêveurs (généralement sur le plan politique) sont assez nombreux: citons les cas de Han Jue, ministre de Jin (*Zuozhuan* trad. t. 11, p. 12), du duc Mu de Qin (*Shiji* ch. 28, p. 1360, trad. Chavannes t. 111, p. 423, *Hanshu* ch. 25 上 p. 1196), du marquis de Zouping (*Hou Hanshu* ch. 81, p. 2673), du duc de Guo (voir *Guoyu* ch. 8, p. 295), du roi Wen des Zhou (*Zhuangzi* ch. 21, p. 56, l. 49 ou *Zhuangzi jishi* p. 720; trad. Liou Kia-hway p. 246), etc. . .

35 Voir Ban Biao 班彪, «Wangming lun» 王命論, in *Wenxuan* ch. 52, p. 6a.

36 Voir *Lüshi chunqiu* ch. 14, p. 3a-b, trad. adaptée in *Danses et légendes* p. 428. Sans les analyser pour l'heure, on relèvera les thèmes de l'enfant abandonné, du mûrier creux, de l'eau sortant du mortier, du regard porté derrière soi qui entraîne la métamorphose en objet mort (pierre, arbre, sel, selon les mythes). Cette dernière image constitue une vision particulièrement chargée de poésie de cette vérité selon laquelle le regard trop appuyé porté sur le passé entraîne une paralysie mortifère dans l'aptitude que le sujet doit avoir à se projeter avant tout dans l'avenir. Le mortier est à l'évidence le symbole matriciel dans lequel se crée la vie (la drogue d'immortalité est pilée dans un mortier). L'eau qui déborde évoque la perte des «eaux» de la parturition.

37 *Yu* 遇: rencontre. C'est le terme consacré quand il s'agit de décrire l'apparition d'un être dans une vision nocturne. Faut-il l'entendre ici dans une acception sexuelle? Rien ne permet de l'affirmer dans le texte du *Shiji* (ch. 8, p. 341, trad. Chavannes t. 11, p. 325) ou dans celui du *Lunheng* (trad. Forke t. 2, p. 205).

affirment, pour plus de précision, que cette rencontre eut lieu au bord d'un grand lac<sup>38</sup>. La mère du duc Cheng 成 de Jin eut l'apparition en songe d'un esprit qui dessinait sur les fesses (de l'enfant?) avec de l'encre noire<sup>39</sup>. Il lui conseilla d'appeler son fils «Fesses noires» et annonça la tripartition de l'état de Jin.

Ces visions nocturnes d'un esprit annonçant à une future mère le nom et le destin de son enfant sont assurément les plus fréquentes que l'on trouve chez les belles endormies. Une femme de la principauté de Yan rêva qu'un envoyé du Ciel lui donnait une orchidée. Il lui annonça la naissance d'un fils nommé Lan «Orchidée» qui régnerait sur l'état en question<sup>40</sup>.

Une concubine du duc Wen de Zheng ayant rêvé que le Ciel lui donnait une orchidée, enfanta un fils nommé Orchidée<sup>41</sup>. La femme du roi Wu des Zhou rêva que le Di 帝 lui donnait un fils qui s'appellerait Yu 虞<sup>42</sup>.

Une dame de la cour, sous les Trois royaumes (3<sup>e</sup> s.), rêva qu'elle concevait un enfant de la tête d'un dragon(?); or, le dragon est, au moins depuis l'époque impériale, un symbole du souverain<sup>43</sup>.

38 Voir *Hanshu* ch. 1, 上 p. 1, ainsi que *Lunheng* trad. Forke t. 1, p. 288 et t. 2, p. 19.

39 Voir *Guoyu* ch. 3, p. 99. Le texte n'indique pas clairement sur quelles fesses se fit le dessin. On peut penser qu'il s'agit de celles de l'enfant à naître. Ce rêve apparemment banal paraît à l'examen plus étrange qu'on pourrait le croire. Ce surnom de Fesses noires semble en effet avoir pour effet de rendre l'enfant ridicule, ce qui tendrait à replacer ce fait dans le cadre de la coutume chinoise consistant à donner à un enfant un sobriquet destiné à le déconsidérer aux yeux des mauvais génies. C'est ainsi que, chez les Mongols, on a encore coutume d'attribuer aux bébés des surnoms ridicules «pour tromper les esprits», tels que «Barbouillé-aux-fesses» (voir B. Rintchen, «Mélanges ethnographiques. *Xara dom* – les superstitions chamanistes des Mongols et des Kazakh de la Mongolie Septentrionale» in *Rocznik orientalistyczny*, Varsovie 1956, t. XX, p. 22). Il est donc possible de voir là non un témoignage de piété, comme l'a compris le scribe qui rapporte cette histoire, mais de défiance envers ledit génie. Le récit dont nous disposons ne serait, dès lors, qu'une interprétation se voulant religieusement «orthodoxe» d'une coutume considérée comme superstitieuse dans les milieux aristocratiques.

40 Sur les *tianshi* 天使, voir *supra* note 32. Cf. *Zuozhuan*, année –605, trad. t. 1, p. 578, cité in *Danses et légendes* p. 449, n. 1. «Les noms portent en eux-mêmes leur destinée», lit-on dans le *Shiji* (ch. 39, trad. Chavannes t. IV, p. 253).

41 Voir *Shiji* ch. 42, p. 1765, trad. Chavannes t. IV, p. 463; ce fut en l'an –649.

42 Voir *Zuozhuan* trad. t. 111, p. 32. *Di* 帝 n'est pas traduit, il s'agit du souverain (du ciel).

43 Voir *Sanguo zhi* ch. 50, p. 1199 (éd. ZHSJ, Pékin 1973). Quelque mille ans plus tard, on comparera avec un rêve semblable narré dans le *Shuihu zhuan* ch. 78 (trad. J. Dars, coll. Pléiade, Paris 1978, t. 2, p. 720).



A l'exception de Shangdi, les génies ne sont pas toujours identifiés par les dormeurs éveillés ou les interprètes des songes. On peut cependant relever une manifestation du génie du Fleuve jaune en -631 dans le rêve d'un homme de Chu<sup>44</sup> et celle d'un génie qu'on prétendit être Rushou<sup>45</sup>. Mais il n'est pas rare que le rêveur ignore à qui il a à faire. Ainsi, Song Yu qui rencontra en songe «une déesse» (*shennü* 神女), sans pouvoir apporter d'autres précisions (cf. *Wenxuan* ch. 19 p. 8a).

Nous venons de voir qu'aucun des génies apparus en rêves chez ces femmes n'a été identifié de façon certaine; il en est de même des rêves des souverains. Les esprits chinois dans l'antiquité étaient généralement anonymes. On peut penser qu'il y eut là une appropriation des génies paysans par l'aristocratie terrienne, mais sans que l'individualisation de ceux-ci ait suivi ces emprunts. Les rêves de démons (*gui* 鬼), fantômes et autres revenants, sont à peine moins nombreux que ceux qui ont pour objet des génies «ordinaires». Le *Zuozhuan* conte l'histoire d'un prince de Jin qui, en -580, eut la vision d'un grand revenant (*li* 厲 = 禍) dont les cheveux défaits traînaient jusqu'à terre<sup>46</sup>. En -534, un autre prince de Jin rêva, lui aussi, qu'un *ligui* 厲鬼 pénétrait dans ses appartements privés. Il avait l'aspect d'un ours jaune<sup>47</sup>. Le prince Ping 平 de Zheng vit de même en songe qu'il écrasait des fantômes<sup>48</sup>. Le démon ou fantôme (*li* 厲 ou *gui* 鬼) est en fait un «revenant» au sens littéral du terme. Le dictionnaire antique *Shuowen*, jouant sur l'homophonie des termes, écrit: *ren suo gui*

La détermination par le rêve de la nature de l'enfant à naître (sexe, nom, destin. . .) ne se rencontre pas qu'en Chine. C. Lévi-Strauss (*Mythologiques* 2. Du miel aux cendres, Plon éd., Paris 1966, p. 299) en signale un exemple chez les Tacana d'Amérique du Sud. Dans le même ordre d'idée, Durkheim (*Les formes élémentaires*. . . p. 370) rapporte que pour les Tlingit du Nord-ouest de l'Amérique septentrionale, si une femme enceinte rêve d'un ancêtre, son enfant sera considéré comme celui de cet ancêtre. C'est aussi ce que pensent les Indiens Haisla qui sont leurs voisins (cf. R.L. Olson, «The social organization of the Haisla of British Columbia» in *Anthropological records* vol. 2, No. 5, p. 181). Enfin, Hérodote nous cite un exemple de ce type de croyance chez les Athéniens de l'époque des guerres médiques (cf. *L'enquête*, trad. A. Barguet, coll. Pléiade, Gallimard éd., Paris 1964, p. 455).

44 Voir *Zuozhuan* trad. t. 1, p. 399.

45 Voir *supra* note 31.

46 Voir *Zuozhuan* trad. t. 11, p. 84 et *Hou Hanshu* ch. 10 下 p. 449, n. 4 qui écrit *shu* 屬, pour *ji* 及. Un être aux cheveux défaits, tombant jusqu'aux épaules ou jusqu'aux pieds apparaît encore dans les rêves d'un prince de Song (cf. *Zhuangzi* ch. 26, p. 74, l. 24 ou *Zhuangzi jishi* p. 933; trad. p. 298).

47 Voir *Zuozhuan* trad. t. 111, p. 138. Nous étudierons *infra* les rêves d'ours jaunes.

48 Voir *Guoyu* ch. 14, p. 478: 厲.

*wei gui* 人所歸為鬼<sup>49</sup>, «un homme qui revient (après sa mort), c'est un *gui*». Curieusement, on ne signale pas de femme rêvant de revenant. Il est vrai que le fantôme est souvent assimilé à un défunt de la famille, lequel a plutôt tendance, cela se conçoit aisément, à s'adresser à un descendant qu'à une alliée.

Les rêves évoquant des défunts sont mentionnés dans les mêmes proportions par les anciennes chroniques ou par les philosophes. Il est rare qu'il s'agisse de femmes, pourtant le cas est signalé une fois à Jin en -655<sup>50</sup>. Zhuangzi évoque un homme de Zheng qui rêva de son fils suicidé<sup>51</sup>; Huainanzi parle d'un songe de cette espèce dans son chapitre 4<sup>52</sup>; de même que Sima Qian<sup>53</sup> rapporte le cas d'un prince de Zhao qui aperçut dans son sommeil l'ancêtre de sa famille régnante «se tenant par la taille et pleurant». Zhuangzi lui-même, couché sur un crâne, avait entendu en songe ce crâne lui énoncer les plaisirs d'outre-tombe<sup>54</sup>.

Mais il est un esprit dont l'importance retiendra notre attention: c'est Shangdi 上帝 ou Di 帝, ou Tiandi 天帝: le souverain d'en-haut, le souverain, ou le souverain céleste. Divinité supérieure et sans doute suprême aux pouvoirs non définis, il est celui auprès de qui les esprits vont, comme les vivants, déposer leurs requêtes et prendre leurs ordres<sup>55</sup>. Le duc Mu de Qin vit Shangdi en songe<sup>56</sup>. Or, nous dit Wang Chong<sup>57</sup>, quand en rêve on voit Di, l'âme monte jusqu'au ciel. La vision de cet esprit implique en effet l'idée d'ascension aux cieux dont nous verrons l'importance dans la conception chamanique de communication des âmes et des puissances supérieures. L'une semble assez intimement liée à l'autre comme incite à le penser un passage du *Hou Hanshu* qui conjoint

49 Voir *Shuowen jiezi gulin* t. 9, p. 4058, *Liji* trad. t. 11, p. 289 et *Lunheng* trad. Forke t. 1, p. 191. Les *gui* 鬼 sont signalés dans les inscriptions des Yin, dès la haute antiquité (voir L. Vandermeersch, *Wangdao ou la voie royale* t. 2, Paris 1980, p. 374). A cette époque, les rêves étaient déjà l'objet d'oracles (cf. Cheng Te-k'un, *Archaeology in China*, vol. 2, Shang China, Cambridge 1960, p. 180).

50 Voir *Zuozhuan* trad. t. 1, p. 246.

51 Voir ch. 32, p. 88, l. 13 ou *Zhuangzi jishi* p. 1042; trad. p. 342.

52 Voir *HNZ* 4-5b.

53 Voir *Shiji* ch. 43, p. 1783, trad. Chavannes t. V, p. 16.

54 Voir *Zhuangzi* ch. 18, p. 47, l. 25 ou *Zhuangzi jishi* p. 618; trad. p. 21. Cf. aussi *Lüshi chunqiu* ch. 10, p. 9b.

55 Voir par ex. *Zuozhuan* trad. t. 11, p. 84 ou *Guoyu* ch. 8, p. 295.

56 Voir *Shiji* ch. 28, p. 1360, trad. Chavannes t. 111, p. 423; *Hanshu* ch. 25 上 p. 1196.

57 Voir *Lunheng* ch. 17, t. 3, p. 1256.

ces deux thèmes oniriques<sup>58</sup>. Notons encore le rêve de la femme de Wu des Zhou qui vit Di lui donner un fils<sup>59</sup> pendant qu'à son mari il faisait en songe présent de neuf années de vie<sup>60</sup>.

Les souverains sont ceux chez qui le rêve d'ascension céleste est le plus fréquent; il est même, quantitativement parlant, le premier de leurs songes. Par contre, faut-il s'en étonner?, les femmes ne font jamais ce genre de rêve<sup>61</sup>. Le roi de Zhao fit ce songe: vêtu d'un habit pour moitié d'une couleur, pour moitié d'une autre, il monta sur un dragon volant pour s'élever au ciel, mais, n'y parvenant pas, il chuta<sup>62</sup>. L'empereur Wen des Han en fit un semblable: il voulait monter au ciel, mais n'y parvint pas<sup>63</sup>; un gentilhomme à tête jaune (à couvre-chef jaune?) le poussa pour qu'il y arrive. Le sage empereur Yao lui-même rêva qu'il se hissait au ciel en s'y accrochant<sup>64</sup>; Tang le victorieux fit de même, une fois arrivé là-haut, il lécha le ciel<sup>65</sup>. L'empereur Guangwu des Han rêva qu'il attelait un dragon rouge pour monter au ciel<sup>66</sup>; le roi Mu des Zhou voyagea en songe jusqu'au ciel accroché à la manche d'un chaman<sup>67</sup>.

Cependant, ce rêve d'ascension (sociale?) et d'assomption n'est pas que le fait des rois; les seigneurs et même les autres hommes le font aussi. Témoin ce jeune serviteur du prince de Jin qui, en -580, imaginea en songe qu'il portait son maître pour le monter au ciel<sup>68</sup>; ou encore cet

58 Voir *Hou Hanshu* ch. 82 上 p. 2710 où cette divinité est nommée Tiandi 天帝.

59 Voir *Zuozhuan* trad. t. 111, p. 32. Cf. *supra* note 42. Le *Shiji* ch. 39, p. 1635, trad. Chavannes t. IV, p. 250, rapporte les choses d'une façon différente: c'est le roi Wu qui rêva que le Ciel lui ordonnait d'engendrer un fils.

60 Voir *Liji* trad. t. 1, p. 466.

61 A l'exception d'une impératrice veuve qui, d'après le *Hou Hanshu* (ch. 10 上 p. 418), rêva qu'elle touchait le Ciel.

62 Voir *Shiji* ch. 43, p. 1824, trad. Chavannes t. V, p. 115.

63 Voir *Shiji* ch. 125, p. 3192 et *Hanshu* ch. 93, p. 3722.

64 Voir *Hou Hanshu* ch. 10 上 p. 418.

65 Le sens n'est pas clair (*shi* 呿, cf. *Hou Hanshu*, loc. cit.), d'autant que la notion de manne céleste n'existe guère en Chine.

66 Voir *Hou Hanshu* ch. 17, p. 645. Comparer avec le rêve du roi de Zhao, *supra* note 61. Les rêves de dragon chez les femmes sont toujours des rêves de conception. Cf. *Shiji* ch. 49, p. 1971, trad. Chavannes t. VI, p. 34; *Hanshu* ch. 97 上 p. 3941 ou *Sanguo zhi* ch. 50, p. 1199.

67 *Huaren* 巫人 «magicien, chaman». Voir *Liezi* ch. 3, § 1, trad. Wieger p. 105. *Liezi* nous indique qu'on rêve de vol lorsqu'on est affligé d'un esprit inconstant et vide (*ibid.* § 3, trad. p. 109).

68 Voir *Zuozhuan* trad. t. 11, p. 85. Le rapport symbolique existant entre le rêve d'ascension et l'aspiration à une élévation dans l'«échelle» sociale est souligné dans le *Lunheng* (trad. Forke t. 1, p. 227).

homme, dont nous parle le *Sanguo zhi*, qui rêva qu'il chevauchait un dragon et escaladait les cieux. Regardant derrière lui, il ne vit pas la queue du dragon<sup>69</sup>. (Liezi nous apprend que le seul fait de voir des oiseaux porter des crins dans leur bec provoque un rêve de vol céleste<sup>70</sup>.)

Aux rêves d'ascension céleste peuvent être rattachés ceux qui évoquent l'image d'une escalade: escalade de tour, comme celle que vit en songe le prince de Wei, en -480<sup>71</sup> ou celle dont une femme eut une nuit la vision<sup>72</sup>; escalade de montagne ainsi que le roi Wu l'imagina<sup>73</sup> et d'autres encore après lui<sup>74</sup>. Autant de manifestations du désir d'entrer, au plan symbolique, en contact avec les principes divins: la tour et la montagne, tout comme le mât et l'échelle, sont, d'un bout à l'autre du monde, ce qui relie ciel et terre; ce grâce à quoi l'esprit se hausse au niveau des dieux<sup>75</sup>.

Voyons à présent ce qu'il en est du rêve proprement chamanique: nous avons rencontré des rêves de génies, de revenants, de souverain céleste, d'ascension; il nous manquait la maladie. Le cas de Zhao Jianzi nous offre un exemple significatif.

#### IV

On ignore la date de naissance de ce personnage qui vécut à la fin du 6<sup>e</sup> s. et au début du 5<sup>e</sup> s. avant notre ère, puis mourut, on l'a vu, en -458. Le *Shiji* nous apprend qu'en -496 une révolte des hauts dignitaires de Jin fut matée par ce seigneur<sup>76</sup>. Il était chef de la famille Zhao de l'état de Jin et

69 Voir *Sanguo zhi* ch. 48, p. 1155.

70 Voir *Liezi* ch. 3, § 3, trad. p. 109. Les rêves d'oiseau ont précisément une valeur particulière dans le chamanisme asiatique, comme dans celui d'Amérique du Nord (sur ce dernier, voir W. La Barre, «Mouvements religieux d'acculturation en Amérique du Nord» in H.-Ch. Puech, *Histoire des religions* t. 3, Encycl. de la Pléiade, Gallimard éd., Paris 1976, p. 1015).

71 Voir *Zuozhuan*, Aigong 17<sup>e</sup> année, suppl. § 6.

72 Voir *Hou Hanshu* ch. 65, p. 2144: son mari en faisait l'ascension et y chantait.

73 Voir *Baopu zi neipian* ch. 2, p. 6, l. 14.

74 Ban Gu 班固 dans son «Youtong fu» 幽通賦 in *Wenxuan* ch. 14, p. 15b. Voir encore *Sanguo zhi* ch. 28, p. 781 où il est question d'être assis sur une montagne, au cours d'un songe.

75 On ne peut reprendre ici toute la bibliographie relative à ce schème de l'imaginaire. Je renvoie simplement à G. Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Bordas éd., Paris 1969, p. 138 à 156 et à M. Eliade, *Le chamanisme...*, ch. VIII.

76 Voir trad. Chavannes t. 11, p. 53.

semble avoir été de toutes les grandes batailles de -493 et -478, en cette époque particulièrement troublée<sup>77</sup>. Son nom était Zhao Yang 趙鞅<sup>78</sup>. En -508, lors de la trente et unième année du duc Zhao 昭公, le premier jour de la douzième lunaison, il y eut une éclipse de soleil<sup>79</sup>. Cette nuit-là précisément, Zhao Jianzi fit un rêve: un jeune garçon tournoyait nu en dansant. On vit dans ce songe un présage d'événements politiques et militaires à venir. Plus tard, Zhao Jianzi tomba malade et pendant cinq jours il ne reconnut plus personne. Les grands officiers étaient tous dans la crainte. Le grand médecin Bian Que 扁鵲 vint le voir; quand il sortit, Dong Anyu 董安于 l'interrogea. Bian Que répondit: «Le pouls est paisible, mais comme c'est étrange: autrefois, le duc Mu de Qin (r. -659 à -621) s'est trouvé dans un état semblable, ce n'est qu'au bout de sept jours qu'il s'éveilla. Ce jour-là, il raconte à Gongsun Zhi 公孫支 et à Ziyu 子輿: «J'ai été dans la demeure du Di 帝, j'y ai été très content. J'y suis resté longtemps, j'ai cherché à m'instruire. Le Di s'adressa à moi en ces termes: «L'état de Jin va se trouver en grand tourment, pendant cinq générations il ne trouvera pas la paix. Par la suite, il y aura un hégémon, mais il périra avant ses vieux jours. Le fils de l'hégémon commandera votre Etat, garçons et filles n'y seront point séparés.» Gongsun Zhi consigna ces propos par écrit et les mit dans une cache. C'est de là que sont issus les ouvrages de divination de Qin. . . Or, c'est d'un trouble semblable que souffre votre prince. Avant trois jours, sa maladie aura pris fin; assurément alors, il parlera.»

Zhao Jianzi resta dans cet état deux jours et demi, puis il s'éveilla. A des dignitaires, il parla en ces termes: «J'ai été dans la demeure du Di 帝, j'y ai été très heureux. Avec les cent génies, j'ai erré dans le ciel créateur<sup>80</sup>. La Musique vaste<sup>81</sup> comportait neuf chants et dix mille danses; elle ne

77 Voir *Shiji* trad. Chavannes t. IV, p. 206, n. 1, p. 210.

78 Voir *Shiji* ch. 43, p. 1786, trad. Chavannes t. V, p. 24.

79 Voir *Zuozhuan* trad. t. 111, p. 472. L'éclipse de soleil est mentionnée par l'expression *ri you shi zhi* 日有食之 qui renvoie à l'image d'un soleil dévoré par un monstre; image présente dans la grande majorité des mythes de ce monde.

80 L'expression *juntian* 鈞天 «ciel créateur» (soulignée en tant que nom propre p. 1787 au ch. 43 du *Shiji*, éd. ZHSJ Pékin 1972, mais pas au ch. 105, p. 2787) se retrouve dans le *Huainanzi* (ch. 3, p. 2b, éd. SBBY), le *Zhuangzi* (ch. 2, p. 5, l. 40, var. 均) ou *Zhuangzi jishi* p. 70, n. 20, le *Lüshi chunqiu* (ch. 13, p. 1a, éd. SBBY) et le *Liezi* ch. 3 (trad. Wieger p. 104). Elle implique la croyance en une fonction génératrice du Ciel. *Jun* est la roue du potier.

81 Voir *Mu tianzi zhuan* ch. 1, p. 1a, ch. 2, p. 3b. . . et ma trad. de cet ouvrage p. 12, n. 4.



s'apparentait pas à la musique des trois dynasties<sup>82</sup>; ses sonorités émouvaient le cœur humain. Il y eut un ours noir<sup>83</sup> qui voulut venir m'entraîner; le Di 帝 m'ordonna de décocher mes flèches contre lui. J'atteignis l'ours et celui-ci mourut. Puis, ce fut un ours brun<sup>84</sup> qui s'approcha. De nouveau, je tirai à l'arc et l'abattis. L'ours brun mourut. Le Di en fut très heureux, il me remit deux paniers parallélipipédiques assortis l'un à l'autre. Je vis un enfant<sup>85</sup> qui se tenait à côté du Di 帝. Celui-ci me confia un chien des Di 翟<sup>86</sup>. . . » Un autre jour, il rencontra un homme qui lui indiqua que les ours abattus étaient en fait les ancêtres (*zu* 祖) des hauts dignitaires que Zhao Jianzi avait vaincus en -490 et que le chien des Di était, quant à lui, l'ancêtre (*xian* 先) des princes de Dai 代<sup>87</sup>.

Ce songe est tout à fait représentatif de ce qu'on peut appeler un rêve chamanique. Il comporte en effet un certain nombre de traits qui rappellent les pratiques qui, dans le chamanisme, permettent d'entrer en communication avec les esprits. La différence essentielle réside non dans l'aspect involontaire de la démarche (qui n'est pas toujours souligné dans le second cas), mais plutôt dans le fait que la divinité s'adresse directement à Zhao Jianzi, sans chaman. Dans le *Soushen ji*, un homme malade fait venir un maître taoïste; celui-ci rêve qu'il monte au ciel. . .<sup>88</sup>: on a là au contraire un exemple de chamanisme classique.

La maladie est toujours la cause de ce genre de rêves. Mais il est rare que ce soit de sa maladie elle-même que l'on rêve. Le seul exemple est celui du prince de Jin qui, en -580, crut voir en songe que ses maux étaient

82 Xia, Shang et Zhou. A mon sens, cette phrase peut signifier qu'il ne s'agit pas là de musique chinoise, mais de sonorités étrangères.

83 *Xiong* 熊 est l'*Ursus torquatus* Schinz., ours noir. Il peut peser jusqu'à sept cent cinquante kilos.

84 *Pi* 貳 est l'*Ursus arctos* L., ours brun. Carnivore, il peut vivre jusqu'à près de trente-cinq ans. Dans la version du rêve que donne le *Lunheng* (trad. A. Forke t. 1, p. 224 et p. 321), c'est le (Shang) Di qui tue cet ours.

85 La suite du texte montrera que cet enfant est le propre fils de Zhao Jianzi.

86 Le même animal, non identifié, est cité au ch. 105 du *Shiji* (éd. ZHSJ, p. 2787) dans un récit semblable à celui-ci. La version de ce ch. 105 diffère par sept caractères de celle du ch. 43 que nous lisons ici. Ce dernier texte dispose lui-même de six caractères qui ne sont pas employés dans la «Biographie de Bian Que». Je ne cite pas ici ces variantes qui n'ont qu'un intérêt fort limité. Voir *Shiji* ch. 43, p. 1788.

87 Voir *Shiji loc. cit.*, trad. in Chavannes t. V, p. 30 et ch. 105, p. 2786.

88 Voir *Soushen ji* ch. 10, § 260, p. 125. Cette technique, consistant pour le chaman à quitter son corps pour ramener l'âme du malade en voyageant dans des mondes inconnus est encore attestée de nos jours chez les Méos blancs d'Indochine (voir G. Moréchaud, «Principaux traits. . .», p. 510).



pus à deux petits êtres<sup>89</sup>. La plupart du temps, c'est au Shangdi qu'on demande de mettre fin à ses troubles.

Dans ce cas, revient constamment la formule: «Il perdit connaissance, ne reconnut plus personne»<sup>90</sup>. Le personnage sombre dans le sommeil et a un rêve extatique au cours duquel il rencontre le Shangdi ou son adjoint<sup>91</sup>.

Un autre thème, étrangement parallèle (quand il ne lui est pas lié), est celui de l'ours «jaune». Le duc Ping de Zheng étant malade rêve qu'un ours jaune entrait dans ses appartements privés<sup>92</sup>. Était-ce un démon (*li* 厲)? Un revenant? Le prince de Jin, en -534, vit dans un songe un ours jaune pénétrer dans ses chambres. C'était un mauvais génie (*ligui* 厲鬼)<sup>93</sup>. Dans ces deux récits, qu'on dirait copiés l'un sur l'autre, on pose la question: l'ours est-il un être démoniaque? Les trois ouvrages qui rapportent ces rêves mettent en parallèle l'ours jaune du rêve et celui dans lequel se métamorphosa Gun 鯀, le père de Yu le grand. Que l'ours ait été un animal doué d'une vertu religieuse, c'est ce qui semble, à travers la légende de Gun et le rituel de la peau d'ours décrit dans le *Zhouli*<sup>94</sup>. Cet animal était en tout cas reconnu pour sa force et sa bravoure<sup>95</sup>; à ce titre (et à d'autres, d'origine totémiques?), il était représenté sur les étendards des armées Han<sup>96</sup>. L'ours des rêves est encore symbole de descendance mâle: le *Shijing* explique que les rêves d'ours annoncent la naissance de

89 Voir *Zuozhuan* trad. t. 11, p. 84. Le texte parle de deux *shuzi* 豸子 «serviteurs»(?). Le *Soushen ji* ch. 10, § 262, p. 126 parle d'un homme malade qui rêva lui aussi de deux hommes; ces derniers se trouvaient sur un bateau. Chez les Païwan d'Asie du Sud-est, le diagnostic de la maladie se fait après l'audition des rêves du patient (voir Wu Yanhe «Paiwanzu Dong Paiwanqun de wuyi yu wushu» in *Minzuxue yanjiusuo jikan* vol. 20, 1965, p. 117).

90 Voir par ex. *Zhanguo* ce trad. Crump p. 234, *Hanshu* ch. 25 上 p. 1196 (cinq jours de perte de connaissance), *Shiji* ch. 28, p. 1360 (cinq jours), *Shiji* ch. 43, p. 1786 (cinq jours), *Lunheng* t. 1, p. 223 ou trad. A. Forke t. 1, p. 321 (cinq jours).

91 Voir *Shiji* trad. Chavannes t. 111, p. 423, *Hanshu* ch. 25 下 p. 1253 et *supra*.

92 Voir *Guoyu* ch. 14, p. 478.

93 Voir *Zuozhuan* trad. t. 111, p. 138, cité par Granet dans ses *Danses et légendes* p. 246, n. 1 et p. 560. On retrouve le même récit dans le *Lunheng* (ch. 21, t. 3, p. 1231).

94 *Zhouli* trad. Biot t. 11, p. 225. Cette bête fut probablement investie en Chine d'une valeur spirituelle qu'elle perdit assez tôt sous les Zhou.

95 Voir *Huainan zi* ch. 15, p. 10b et *Shujing* trad. Couvreur p. 187.

96 Voir *Hanshu* ch. 30, p. 1773 qui établit un parallèle entre les ours vus en rêves et ceux des drapeaux.

garçons, les rêves de serpents celle de filles<sup>97</sup>. A propos de cette sorte de songes, on notera que s'il est une couleur dominante dans les rêves d'esprits, c'est bien le jaune: ours, serpents, mais aussi chiens<sup>98</sup>, tigres<sup>99</sup>, hommes<sup>100</sup>, céréales<sup>101</sup>, feu<sup>102</sup>, soleil<sup>103</sup>, or<sup>104</sup> laissent bien apparaître que le jaune est la couleur des esprits par excellence.

- 97 Voir *Shijing* § 189-6, trad. Couvreur p. 223. Ce passage est cité in *Danses et légendes* p. 156, n. et p. 567, n. 1. Voir encore A. Ruffat, *La superstition à travers les âges*, PBP No. 297, Payot éd., Paris 1977, p. 136. Les serpents étaient aussi représentés sur les étendards (*Hanshu loc. cit.*). Quand on se couche avec une ceinture dit le *Liezi* (ch. 3, § 3, trad. p. 109), on rêve de serpent. Le *Sanguo zhi* (ch. 29, p. 810) relate le rêve d'un homme qui vit un serpent à qui il poussait quatre pattes. Notons surtout le songe du duc Wen de Qin: un serpent (虺) jaune descendit du ciel pour rejoindre (shu 屬) la terre (*Shiji* ch. 28, p. 1358, trad. Chavannes t. 111, p. 420). Le *Hanshu* (ch. 25 上 p. 1194) rapporte le même récit («serpent» est rendu par 虺). Un mythe des Aïnou rapporte que le serpent divin est lié au soleil et qu'il descendit sur terre (voir L. Sternberg, «The Ainu Problem» in *Anthropos* t. XXIV, 1929, p. 779). Notons encore que le tambour du roi Mu se métamorphosa en serpent jaune (cf. *Mu tianzi zhuan* ch. 5, p. 4a, trad. p. 77, n. 251). Enfin, les rêves de serpents peuvent être annonciateurs de disputes (cf. *Lunheng* trad. t. 1, p. 302). Il n'en est pas mentionné chez les femmes.
- 98 Voir *Zhuangzi* ch. 14, p. 38, l. 33 ou *Zhuangzi jishi* p. 512; trad. p. 190. Les *chugou* 鬲狗 «chiens de paille» ne donnent pas de rêves de contentement. Cf. le songe impérial relaté dans le *Sanguo zhi* ch. 29, p. 811.
- 99 Voir *Guoyu* ch. 8, p. 295. Notons pourtant un rêve de tigre blanc par Er Shihuangdi in *Shiji* ch. 6, p. 273 (trad. Chavannes t. 11, p. 212).
- 100 Wang Mang rêva de cinq hommes de cuivre, selon le *Hanshu* ch. 99 下 p. 4169. Nous avons vu plus haut (note 63) des hommes à tête jaune.
- 101 Voir *Hou Hanshu* ch. 26, p. 908. On offrait de nouvelles pousses de céréales aux esprits des quatre orientes qui avaient envoyé de mauvais songes au roi à la fin de l'hiver, lors de l'examen des rêves royaux (*Zhouli* trad. Biot t. 11, p. 83).
- 102 Voir *Liezi* ch. 3, § 3, trad. p. 109: rêver du feu annonce une période ténébreuse; rêver qu'on traverse un grand feu.
- 103 Dans les rêves des hommes, le soleil symbolise le souverain: *Zhanguo ce* (trad. Crump p. 567), *Han Feizi* (p. 161, éd. *Han Feizi jijie*), *Guanzi* ch. 22, p. 6, *Lüshi chunqiu* ch. 15, p. 2a. Chez les femmes, il symbolise le principe générateur: un soleil entre dans le sein de la mère de Xiaojing des Han au cours d'un rêve qu'elle fit lorsqu'elle tomba enceinte (*Shiji* ch. 49, p. 1975, trad. Chavannes t. VI, p. 44, 46). La femme de Xiaojing, la future mère de Han Wudi fit le même songe dans les mêmes circonstances (cf. *Hanshu* ch. 97 上 p. 3946). Une concubine impériale enceinte rêva qu'elle portait (fu 負, le même mot est employé lorsqu'il s'agit d'un enfant) un soleil en marchant (voir *Hou Hanshu* ch. 10 下 p. 449).
- 104 Voir *Shiji* ch. 43, p. 1824 (trad. Chavannes t. V, p. 115), il s'agit du rêve d'ascension céleste du roi de Zhao (cf. *supra* note 62).

## V

Si, comme l'avait déjà écrit quelques siècles avant Freud, le philosophe néo-platonicien Jamblique, «les rêves viennent des soucis journaliers»<sup>105</sup>, l'analyse de ces visions constitue sans aucun doute un mode d'appréhension des croyances diurnes des rêveurs. A ce titre, la valeur symbolique des objets du rêve renvoie à celle qu'ils revêtent dans la vie quotidienne des dormeurs et de là, à celle qui est adoptée dans l'inconscient ethnique<sup>106</sup> d'un peuple. Il est manifeste, lorsqu'on étudie les rêves de la Chine ancienne, que ceux-ci sont représentatifs des domaines de préoccupation propre à chaque groupe social ou sexuel: les seigneurs rêvent avant tout de seigneurs, les souverains de monter au ciel et tous de pouvoirs; les rêves de femmes sont presque exclusivement centrés autour du thème de la naissance. Mais, par delà le thème étroit du rêve, c'est l'étude des symboles qui est riche d'enseignements. Pour en revenir aux femmes, ne nous dit-on pas qu'elles rêvent de fourneau<sup>107</sup>, de mortier<sup>108</sup>, de lune<sup>109</sup>, de puits<sup>110</sup>, de lac<sup>111</sup>. . . Autant d'éléments constitutifs d'une symbolique féminine, à travers laquelle nous est révélé un mode de représentation mentale et des bribes d'une typologie de l'imaginaire.

Les images des rêves éclairent pour nous les désirs des êtres<sup>112</sup>. Les songes d'appel aux dieux, tel celui de Salomon<sup>113</sup>, nous instruisent sur le type

105 Voir Jamblique, *Les mystères d'Egypte*, trad. E. des Places, éd. Les Belles Lettres, Paris 1966, p. 99. Plus près de nous, voir S. Freud, *L'interprétation des rêves*, trad. I. Meyerson, éd. PUF, Paris 1967, p. 15 à 18.

106 L'expression est de G. Devereux, *Essais d'ethnopsychiatrie générale*, Gallimard éd., Paris 1977, p. 4-5: c'est cette part de l'inconscient total d'un individu qu'il possède en commun avec la plupart des membres de sa culture.

107 Voir *Hanshu* ch. 68, p. 2955: le fourneau se trouvait au faite d'un arbre.

108 Voir *Lüshi chunqiu* ch. 14, p. 3b.

109 Voir *Hanshu* ch. 98, p. 4015: l'épouse secondaire d'un empereur rêve que la lune pénètre en son sein (noter la fonction curieusement phallique de la lune dans ce songe).

110 Voir *Hanshu* ch. 68, p. 2955 (trad. in B. Watson, *Courtier and commoner*. . . p. 147): le puits déborde. Comparer avec le thème onirique du mortier qui déborde (voir *supra* note 36).

111 Voir *Hanshu* ch. 1 上 p. 1, *Shiji* ch. 8, p. 341.

112 S. Freud, *L'interprétation des rêves* p. 467 et s. Les Indiens Wichita transposent dans un mythe d'origine la fonction d'«accomplissement de désir» que revêtent les songes: le couple primordial obtint des dieux tout ce dont il put rêver (voir G.A. Dorsey, *The Mythology of the Wichita*, Washington 1904, p. 25).

113 Voir *Bible* 1 Rois 111-5, trad. E. Dhorme, coll. Pléiade, Gallimard éd., Paris 1956, t. 1, p. 1035 et n. 5.

de rapports qui unissaient les orants endormis aux puissances spirituelles. Ils nous accordent la seule chance d'intimité avec les esprits qu'il nous soit possible de connaître dans les pratiques religieuses de l'antiquité. En ce sens, le chamanisme – ou du moins la forme qu'il a revêtue alors en Chine – apparaît sous l'aspect d'une mystique naïve dont il importe de tenir compte dans la phénoménologie religieuse de cette haute époque.

### BIBLIOGRAPHIE SOMMAIRE

- E. FROMM, *Le langage oublié*. Introduction à la compréhension des rêves, des contes et des mythes, Payot éd., PBP N° 261, Paris 1975.
- A. KUPER, «A structural approach to dream» in *Man* vol. 14, 1979, p. 654 à 662.
- LIU MAU-TSAI, «Die Traumdeutung im Alten China» in *Asiatische Studien* vol. XVI, 1963, p. 35 à 65.
- I. ROBINET, «Randonnées extatiques des taoïstes dans les astres» in *Monumenta serica* t. XXXII, 1976, p. 159 à 273.
- M. SOYMIÉ, «Les songes et leur interprétation en Chine» in *Sources orientales*, éd. du Seuil, Paris 1959, p. 277 à 305.
- W. ZAJACZKOWSKI, «Un livre de songes caraïme» in *Rocznik oryentalistyczny* t. XV, 1939–1949, p. 339 à 356.