Naissances et conceptions miraculeuses dans la Chine ancienne

Autor(en): **Mathieu, Rémi**

Objekttyp: **Article**

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

Band (Jahr): **46 (1992)**

Heft 2

PDF erstellt am: **27.04.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-146975

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

NAISSANCES ET CONCEPTIONS MIRACULEUSES DANS LA CHINE ANCIENNE

Rémi Mathieu, CNRS (Paris)

Dans notre culture, on définit l'identité d'un individu par sa date et son lieu de naissance. Ceux-ci suffisent, avec son nom, à le désigner parmi ses semblables. La distinction sociale n'intervient pas à ce niveau dans notre siècle de démocratie. Elle apparaît plus nettement dans le domaine professionnel, par la fonction, les revenus, la considération qui peuvent, volontairement ou non, s'y attacher, comme l'ont démontré - parfois plaisamment - les sociologues P. Bourdieu ou H. Chombard de Lauwe[1]. Elle s'exprime aussi dans l'apparence (le vêtement, par exemple) ou le comportement; tout ceci trahit, plus ou moins intentionnellement, le groupe auquel nous appartenons ou souhaitons appartenir. Mais l'on sent bien que tous ces éléments sont fragiles, car fugaces. Seuls des critères pérennes ou éternels, attachés à une personne depuis sa venue sur terre jusqu'à son départ (voire antérieurs ou postérieurs à ces deux événements) sont susceptibles de marquer d'une trace indélébile sa qualité auprès de ses contemporains et de leurs descendants. Le type d'entrée dans le monde est, avec le mode de conception et de décès, l'un des rares distinguos retenus par les sociétés pour "marquer" leurs héros. La science généalogique, surtout sur le Vieux continent, a pu démontrer à certains que s'ils sont encore "quelque chose", c'est qu'un de leurs ancêtres (généralement le premier) *has been*. Dans ce cas particulier, la naissance n'a pas été, en soi, extraordinaire, mais c'est grâce à elle qu'un individu se rattache à un lointain et hypothétique prestige, dont le défaut chez lui ne peut être compensé que par cette gloire reçue en héritage.

Dans la Chine ancienne, les chefs de culte, les héros et, bien sûr, les souverains (les uns se confondant souvent avec les autres) bénéficièrent presque toujours de conceptions et de naissances que, selon nos critères modernes, nous qualifierions volontiers de "miraculeuses". Ce terme rend,

1 Pierre BOURDIEU, *La Distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Les Editions de minuit, 1979, 670 pp.
Paul-Henry CHOMBART DE LAUWE, *Pour une sociologie des aspirations*, Paris, Denoël, 1969, 316 pp.
P. BOURDIEU, dans *Choses dites*, Paris, Les Editions de minuit, 1987: 158, a séparé l'intention, la recherche de la distinction et les éléments objectifs de distinction entre les individus de divers groupes sociaux.

en fait, improprement un ensemble de qualités que les Chinois dénommaient alors "étranges" *guai*, "divines" *ling*, ou "spirituelles" *shen*.

On s'interrogera sur les différents types de naissances extraordinaires, mais aussi sur les raisons - autres sans doute que celles auxquelles nous avons fait plus haut allusion - qui purent pousser des groupes ou des individus à élaborer de tels récits. Chaque mythe nous questionne: à qui profite-t-il et pourquoi ses concepteurs ont-ils estimé qu'il pourrait leur être utile? La recherche de ce "profit" est-elle d'ailleurs le seul moteur de cette création?

Deux mûriers poussèrent en une nuit dans la cour du roi Taiwu des Yin, annonçant la nouvelle floraison de cette dynastie[2]. Ceci montre que les phénomènes merveilleux qui accompagnent la naissance d'une personne peuvent aussi se produire pour saluer la prise du pouvoir par un clan. La conception et la naissance constituent deux étapes de la création d'un être humain. Pourtant, au plan symbolique, ces moments sont très fréquemment confondus: un phénomène extraordinaire identique peut se produire soit en l'une soit en l'autre occasion (une étoile filante traversant le ciel, par exemple), parfois le même personnage "bénéficie" de deux miracles, le premier accompagnant la prégnation de sa mère, le second sa venue au monde des hommes.

En toute logique, on dira quelques mots des conceptions miraculeuses qui ont fréquemment précédé des naissances de même type. On va voir que si les secondes privent les mères d'une bonne part de leurs responsabilités, les premières enlèvent aux pères tout ou partie de leurs rôles, donc de leurs droits. Il n'est pas exact de dire que ces fécondations sont toutes des violences faites aux femmes. René GIRARD (*Des Choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris, Grasset, 1978: 320), a, bien hâtivement, affirmé que toute "conception divine ressemble toujours à un viol". En fait, bien des procréations sont très explicitement demandées - sous forme de prières - par des épouses sans descendants, parfois sans mari (la future mère de Confucius va prier sur la colline Ni, craignant que son vieux mari ne puisse remplir son office). Le terme "miraculeuses" est impropre, même s'il nous est commode, car ces conceptions n'appartiennent pas réellement au domaine du "miracle". Elles ont pour point commun de s'être effectuées sans rapport sexuel avec un homme. De la même manière, dans les naissances hors-normes, les femmes apparaissent plus ou moins exclues du processus de la venue au monde. Il y a là plus qu'un

2 Voir, entre autres, *Shiji* 3: 100, trad. Chavannes, t. I: 190; *Lunheng* 54: 183 et 45: 153, trad. Forke, t. II: 340 et 22; *Sou shen ji* 3-53: 32; Préface du *Shujing*.

paradoxe, les parturientes faisant souvent figures d'éléments rapportés au sujet central, le nouveau-né. Elles accompagnent en effet celui-ci dans sa venue au monde; elles n'y sont pas nécessairement impliquées. Qualifier ces événements de "miracles", c'est leur attribuer une valeur religieuse qui nous les rend, au sens exact du terme, "étonnants" (du latin *mirari*).

Ces récits ont pour première fonction évidente de rendre "extra-ordinaires" des personnages hors du commun. On pourrait aussi dire normaliser des personnages exceptionnels pour lesquels une telle "marque de fabrique" va, en quelque sorte, de soi. L'étude des récits mythiques dans les livres d'histoire nous enseigne qu'il n'est pas de héros sans une naissance héroïque. C'est une condition *sine qua non* de son accès au monde des chefs ou des demi-dieux (c'est le sens de *herôs*). On voit que ces narrations sont "politiques" dans la mesure où elles légitiment la place de telle lignée ou de tel souverain dans la hiérarchie sociale présente ou passée. On ne soulignera jamais assez combien la mythologie écrite - et donc savante - ou orale, est politique, c'est-à-dire destinée à la légitimation de la position occupée dans l'histoire ou dans l'espace une lignée d'hommes régnants. Mais il n'est pas impossible que d'autres motivations plus profondes aient été à l'œuvre dans ces créations.

Le cadre de notre enquête est celui de la Chine centrale ancienne, à l'époque des féodalités, dans une période comprise entre les VIème et IIème siècles avant notre ère. Les événements décrits ont souvent trait à la période préhistorique, de régime supposé matriarcal[3].

Les conceptions

On peut, très sommairement, distinguer trois types de conceptions dans lesquelles les hommes ne sont pas partie prenante: celles où la mère est fécondée par un esprit, celles où c'est un élément du cosmos ou de l'atmosphère qui s'acquitte de la mission, celles enfin dans lesquelles une plante ou un animal (généralement délégué par une autorité supérieure) accomplit cette mission. Il est beaucoup plus rare de constater que c'est un homme qui conçoit sans femme, comme Gun (le père de Yu le Grand) ou, en Inde, comme Satyavatī, né d'une poissonne et d'un roi (M. Biardeau & J.-M. Péterfalvi, *Le Mahâbhârata*, Paris, Flammarion, 1985, t.I: 54).

3 L. VANDERMEERSCH, *Wang dao. Recherches sur l'esprit des institutions de la Chine archaïque*, Paris, Ecole Française d'Extrême-Orient, 1977, t. I: 299.

La distinction, on en conviendra, est assez délicate lorsqu'il s'agit d'un être vivant dont on affirme qu'il est un esprit ou d'un élément du paysage (un trou dans le sol, par exemple) qui est censé contenir la puissance d'une divinité. On aura compris que la division qu'on propose ici n'a de justification que méthodologique. Comme l'ont montré presque tous ceux qui ont étudié les mythes chinois de l'antiquité, les formes mythiques se répètent d'un personnage à l'autre; les divers types de naissances miraculeuses ne font pas exception à cette règle.

- A la première catégorie appartiennent les génitrices de Shennong le "divin laboureur" et de Houji "le Souverain Millet" (Qi des Zhou), l'ancêtre de la troisième dynastie royale chinoise. Ces deux souverains mythiques ont, comme par un fait exprès, la particularité d'être à l'origine de l'agriculture pour le premier et du millet pour le second. Il est vraisemblable que le mode de conception de l'un a influencé celui de l'autre.

D'après le *Diwang shiji* (glose du *Shiji* 1: 4 n. 1) de Huangfu Mi (215-282), la future mère de Shennong, qui se nommait Ren Si et avait été promue épouse secondaire de l'empereur Shaodian, se promenait vers Huayang. Un esprit à tête de dragon lui apparut, elle sentit qu'elle concevait son fils qu'on surnommera l'empereur du Feu. Celui-ci eut un corps humain et une tête de taureau. Il grandit au bord de la rivière Jiang à laquelle il dut son nom. Plus tard, il inventera le labourage et les semailles, d'où son nom de "Laboureur divin". Notons au passage la figure centrale du dragon qui est, en Chine, le symbole du pouvoir impérial.

"Houji fut également engendré sans père", nous rapporte le *Shiji* (4: 111 et 13: 505, trad. Chavannes, t. I: 210 et t. III: 9): sa mère Jiang Yuan sortit et vit des empreintes de géant. Elle mit ses pas dedans et sut dans son corps qu'elle tombait enceinte (*Lunheng* 82: 277-278, trad. Forke, t. I: 464; *Bowu zhi* 9-298: 105). La première trace de ce récit se lit dans un très antique poème du *Shijing* (17-1: 528 A; poème 245 § 1, trad. Couvreur: 348, et Kaltenmark in Demiéville, *Anthologie de la poésie chinoise classique*, Paris, Gallimard, 1962: 33). Jiang Yuan fit une offrande "pour ne pas rester sans enfant. Marchant alors dans une trace du pouce de l'Empereur, elle en fut ébranlée et conçut." Les commentateurs ne s'accordent pas sur l'identité de cet "Empereur". Il pourrait être question soit du mari de Jiang Yuan, Gaoxin, soit de Shangdi, l'Empereur d'En-haut, le souverain du Ciel.

L'un des trois souverains "augustes" des tout premiers temps, Fuxi, fut conçu quand sa mère, Huaxu, marcha dans les traces de pas d'un géant, au lac du Tonnerre, Leize (*Taiping yulan* 78: 493 citant le *Shihan shenwu*). Il paraît évident, compte tenu de la date supposée de ce dernier texte, que nous avons, là encore, un plagiat du mythe précédent adapté, pour les besoins de la cause, à cet autre personnage.

On s'aperçoit que dans ces quelques cas, la *divinité* est une figure impériale (dragon, esprit, géant), c'est-à-dire une image d'un père sublimé. J'emploie ce terme dans la mesure où il renvoie à la fois à un processus magnifiant et désexualisant le personnage.

- A la seconde espèce sont rattachées les mères de Huangdi ou de Fuxi. Le *Shiji* (1: 2) raconte que l'empereur Jaune, le premier et le plus important des Cinq empereurs de la haute antiquité, fut conçu par une vierge fécondée par un coup de tonnerre (on se souvient du lac du *Tonnerre* près duquel aurait été conçu Fuxi). Sa mère aperçut un grand éclair entourant la Grande Ourse et l'étoile du Pivot. Elle le ressentit en son cœur et sut qu'elle était enceinte (*Diwang shiji* in *Taiping yulan* 79: 496, cité par E. Jones, *Psychanalyse folklore, religion*, Paris, Payot, 1973: 243).

D'aucuns rapportent qu'il fut plus vraisemblablement conçu par cette femme, nommée Fubao, lorsqu'elle vit un arc-en-ciel entourant l'étoile du Pivot. Elle accoucha au terme d'une grossesse de 25 mois à Shouqiu "la colline de la Longévité" (*Sou shen ji* Suppl. 20: 248).

On voit que la variante porte là presque uniquement sur l'élément atmosphérique (arc-en-ciel ou éclair).

Dans un autre mythe relatif à Fuxi, on conte qu'en l'île de Huaxu [on se rappelle que c'est le nom de la mère de Fuxi], la "Sainte mère" errait au sommet de la montagne; un arc-en-ciel bleu-vert l'entoura. Il subsista longtemps puis, lorsqu'il eut disparu, elle réalisa qu'elle était enceinte de Fuxi, lequel naquit douze ans plus tard (*Shiyi ji* 1: 1a). On constate, une fois encore, que ce récit est très directement inspiré du précédent: les recueils de légendes du Moyen âge chinois plagiant (le terme est faible) les mythes de l'antiquité.

- A la troisième série peuvent être affiliées les mères de Yu le Grand, de Xie de la dynastie Shang, de Daye, l'ancêtre des princes de Qin, des sages empereurs Yao et Zhuanxu.

C'est après avoir avalé des graines de *yisi* [ou *yici*], nos "larmes de Job", que la future mère de Yu tomba enceinte. Son nom était Si (Chang

Kwang-chih, *Art, Myth and Ritual*, Cambridge, Harvard UP, 1983: 10; *Lunheng* 15: 33, trad. Forke, t. I: 318; *Baihu tong* 33: 12a, trad. Tjan, t. II: 581; glose du *Shiji* 1: 46 n. 4). On notera que le nom du clan paraît venir de celui de la plante (à moins que ce ne soit le contraire). Ce mythe, qui a vraisemblablement une connotation totémique, n'est pas sans évoquer les légendes de vierges qui conçoivent après avoir avalé une plante censée contenir l'âme d'un mort, dont a parlé James G. Frazer à propos de certains Amérindiens (*Le Rameau d'or* t. II: 260). Les Mandchous connaissent aussi ces belles histoires de femmes enceintes d'avoir avalé un fruit trop rouge, peut-être défendu (S. W. Durrant, "Repetition in the Manchu origin myth as a feature of oral narrative", *Central Asiatic Journal* XXII, 1978: 34).

A l'origine de la seconde dynastie royale, celle des Shang, se trouve l'absorption d'un œuf d'oiseau noir par Jiandi, la mère du premier ancêtre de cette lignée: le *Shijing* nous dit simplement que "le Ciel avait fait descendre sur terre l'oiseau sombre" dans ce but (20-3: 622 C; poème 303 § 1, trad. Couvreur: 462)[4]. On rapporte, en effet, que la mère de Xie des Shang avala (ou goba) un œuf de cinq couleurs laissé par "un oiseau noir". Les auteurs estiment généralement que l'oiseau noir (ou sombre) est un terme désignant l'hirondelle, d'autres y voient un corbeau, ou un phénix. Sans vouloir trancher ici et maintenant, on ne peut pas ne pas observer que cette appellation ressemble étrangement à un terme qui taboue le nom d'un oiseau probablement sacralisé. Un ouvrage beaucoup plus tardif, le *Shiyi ji* (2: 1b), de Wang Jia des Jin rapporte:

> "Jiandi, la mère de Xie, était allée se promener dans la Campagne des Mûriers, Sangye. Elle y aperçut un oiseau noir qui laissa tomber un œuf. Il était multicolore et tout veiné; les caractères "huit cents" y étaient dessinés. Elle le ramassa et le déposa dans un coffret de jade qu'elle recouvrit d'une bande de soie rouge. Une nuit, elle rêva que la Mère divine, Shenmu, lui disait de mettre cet œuf en son giron, afin de concevoir un enfant saint... C'est ce qu'elle fit et, un an plus tard, elle

4 S. ALLAN, "Sons of the suns: myth and totemism in early China", *Bulletin of the school of oriental and african studies*, XLIV, 1961: 305 et *The Shape of the turtle: Myth, Art, and Cosmos in Early China*, State University of New York Press, 1991: 40; CHEN Mengjia, "Shang dai de shenhua yu wushu", *Yanjing xuebao* 20, 1936: 530 et YUE Lang, "Jiandi tun luan shenhua yu shangsi qi zi xisu", *Minjian wenxue luntan* 2, 1991: 7-13. Principales références chinoises: *Shiji* 3: 91; trad. Chavannes, t. I: 173-174; *Lunheng* 15: 33, 82: 277, 57: 193, trad. Forke, t. I: 318, 464, t. II: 206; *Huainan zi* 4: 13a; *Lüshi chunqiu* 6: 6a; *Chuci* 1: 25 b, 3: 6b, trad. Hawkes: 30, 52; *Wenxuan* 32: 16b; *Da Dai liji* 63: 250, trad. Grynpas: 141; *Lienü zhuan* 1: 2b, trad. O'Hara: 19; *Shiyi ji* 2: 1b-2a; *Lushi* Houji 9B: 8b, glose; *Chunqiu fanlu* 7: 8b.

> tomba enceinte. Au terme d'une grossesse de dix-huit mois, elle accoucha de Xie, lequel put jouir d'un bonheur de huit cents ans, ainsi que l'œuf l'avait indiqué."

La même légende se reconstitue pour la mère Nüxiu de Daye, l'ancêtre de Qin: elle fut enceinte après avoir avalé l'œuf qu'un oiseau noir avait laissé tomber alors qu'elle était en train de tisser (glose de Sima Zheng au *Shiji* 1: 2 n. 1, et *Shiji* 5: 173; trad. Chavannes, t. II: 2, cité par Granet, *Danses et légendes de la Chine ancienne*, Paris [1926], rééd. Presses Universitaires de France, 1959: 367 n. 3 et 373).

Un lézard noir est à l'origine de la naissance de Bao Si qui précipita la chute de la première dynastie des Zhou: "Autrefois, lorsque les souverains de la dynastie des Xia se pervertirent, deux dragons divins s'arrêtèrent dans le palais de l'empereur. Ils déclarèrent: "Nous sommes deux princes du pays de Bao". L'empereur fit tirer les sorts pour savoir s'il les devait tuer, renvoyer ou garder; mais il n'obtint aucune réponse. Il fit alors consulter les augures car il voulait demander leur bave aux dragons pour la conserver. La réponse fut favorable. On étendit dès lors une pièce d'étoffe devant les dragons et on leur adressa une prière. Cette bave fut placée dans un coffret tenu en réserve. Lorsque les Xia disparurent, on transmit le coffret aux Shang, puis aux Zhou. Mais à la fin du règne du roi Li, on l'ouvrit. La bave coula dans le palais et l'on ne put l'enlever. Le roi fit venir ses femmes pour qu'elles prononcent des imprécations contre la bave [on note que les commentateurs ne comprennent pas pourquoi les femmes sont nues pour lancer leurs imprécations]. La bave se transforma en lézard noir et entra dans le gynécée. Là, une fillette qui perdait ses dents [âgée d'environ sept ans] le trouva. Lorsqu'elle arriva à l'âge nubile, elle tomba enceinte sans avoir été mariée. Elle accoucha d'une fille, mais saisie de crainte, abandonna l'enfant qui fut recueillie par des marchands ambulants. Emmenée plus tard dans le sérail du roi Xuan, elle y devint sa favorite, mais perdit le souverain et sa dynastie par ses extravagances. Elle avait, en effet, pour habitude de faire allumer de grands feux d'alarme au sommet des tours. Las d'arriver au prétendu secours du roi pour le seul plaisir de Bao Si, les vassaux renoncèrent à se déplacer au moindre feu; tant et si bien que lorsque les barbares attaquèrent réellement la capitale, pas un ne vint à l'aide du souverain qui périt dans l'aventure (*Shiji* 4: 147, trad. Chavannes, t. I: 281-283; *Lunheng* 15: 34, 49: 166, 18: 45, trad. Forke, t. I: 321 et 369, t. II: 163; *Guoyu* 16 "Zheng yu" 1: 519).

Quant à la mère de Yao, Qingdu, elle sortit dans la campagne pour contempler le fleuve Jaune. Elle aperçut un dragon rouge et conçut alors son fils, l'avant-dernier des Cinq empereurs qui précédèrent la dynastie

des Xia. Elle en accoucha après quatorze mois de grossesse (*Lunheng* 15: 33, trad. Forke, t. I: 319; glose du *Huainan zi* 19: 9a; *Diwang shiji* 1: 32 cité in *Taiping yulan* 80: 501; *Sou shen ji* Suppl. 22: 249).

La mère de Zhuanxu, au bout de dix ans, mit son fils au monde après avoir, elle aussi, vu un dragon noir sortir du fleuve Jaune (*Shiyi ji* 1: 2b). Cependant, un autre texte, bien antérieur au précédent (*Shiji* 1: 11) affirme que cette future mère vit un éclat de lumière ressemblant à un arc-en-ciel qui traversait la pleine lune; elle en fut émue et le conçut (comparer avec la conception de Huangdi par Fubao).

On pourrait multiplier à l'envi les exemples de cette sorte, sans que cela apporte d'élément réellement nouveau.

Remarquons que la mythologie chinoise apprécie fort ce que l'on pourrait nommer la fécondation par le rêve. Dans ce type de songe, une femme rêve qu'elle devient enceinte lors d'un contact avec un dragon, un rayon de soleil ou des êtres divins, semblables à ceux que nous avons vus précédemment. Observons, par ailleurs, que certains rêves d'ours pouvaient annoncer une naissance de garçons, les serpents avertissant les mères de la naissance imminente d'une fille (*Shijing* 11-2: 437 C; poème 189 § 7, trad. Couvreur: 223).

La mère de l'empereur Gaozu se reposait un jour au bord d'un lac. Elle rêva qu'elle rencontrait un esprit. Il y eut des coups de tonnerre, des éclairs et une grande obscurité. Un dragon écailleux était au-dessus d'elle. Elle tomba enceinte et l'on sait qu'elle donna naissance au fondateur de la dynastie des Han (*Shiji* 8: 341, trad. Chavannes, t. II: 325; *Han shu* 1A: I; *Lunheng* 12: 26,9: 20,54: 182,57: 193, trad. Forke, t. I: 132, 178; t. II: 19, 205).

En remontant dans les temps anciens, on observe que la femme de l'empereur Ku, l'un des Cinq souverains sages de l'Age d'or, rêva qu'elle avalait à plusieurs reprises le soleil: elle conçut ainsi huit enfants (*Shiyi ji* 1: 3a). On sait qu'il y avait jadis en Chine dix soleils, jusqu'à ce que le héros Yi en abattît neuf. Il est donc parfaitement concevable qu'il se soit agi du pouvoir conceptionnel de huit soleils différents.

Là non plus, on ne multipliera pas les exemples afin de ne pas lasser l'attention. Mais il faut savoir qu'ils sont infinis et qu'Henri Doré, dans ses *Recherches sur les superstitions des Chinois*, en fournit un nombre assez considérable, en citant les textes de l'antiquité et les romans classiques. Elles sont nombreuses ces conceptions réalisées lors d'un rêve par un dragon noir, ou par absorption du soleil [telle la mère de Sha Heshang], ou d'une perle [telle la femme de Zhang Lao].

Quantité de futures mères [telle celle de Ji Dian] rêvèrent qu'elles recevaient le soleil en leur sein ou dans leur bouche et se réveillèrent enceintes. L'une d'elles rêva qu'elle avalait deux soleils, elle engendra - on le devine - deux fils[5].

La fréquente présence du soleil auprès de ces femmes est frappante. Lorsqu'on observe d'autres cultures, on constate qu'une scène identique reparaît avec une étonnante constance sur bien des faces de ce monde. Comme l'a noté James G. Frazer, les mères de nombreux rois latins ont conçu au contact d'une étincelle ou d'une langue de feu (*Le Rameau d'or* t. I: 393): ainsi, la mère de Servius Tullius tomba enceinte en touchant une flamme qui jaillissait d'un feu sous la forme d'un membre viril (*Le Rameau d'or* t. II: 360).

Même dans les mythologies d'Amérique du Nord, il n'est pas rare d'entendre dire que telle femme kwakiutl fut fécondée par un rayon de soleil qui la frappa dans le dos (F. Boas, *Kwakiutl culture as reflected in mythology*, New York, 1935: 104), qu'une future mère esquimaude se retrouva enceinte parce qu'elle avait exposé son giron aux rayons de la lune[6]. Il est clair que, par delà les différences culturelles considérables qu'on observe entre ces peuples, le rayon, et peut-être aussi la chaleur, du soleil ont un évident pouvoir fécondant qui est évident dans le domaine végétal.

On trouve, comme en miroir apparent de ce qui précède, des mythes dans lesquels c'est un symbole sexuel féminin qui provoque une conception.

Après tout, le mythème de l'œuf abandonné par un oiseau (généralement noir) et recueilli par une future parturiente, est de cet ordre. L'œuf n'est, semble-t-il, pas alors un simple substitut du fœtus humain dans sa matrice, mais le produit mature d'un sexe femelle et, plus indirectement sans doute - mais par synecdoque -, ce sexe ou la femelle elle-même paradoxalement fécondants. Ce schéma s'applique aux substituts de l'œuf qui en revêtent un ou plusieurs caractères. Ainsi raconte-t-on que la concubine d'un roi de Corée se retrouva enceinte à cause d'une vapeur ovale descendue en elle (Ma Duanlin, *Ethnographie des peuples étrangers à la Chine* trad. H. de St. Denys, 1876, t. I: 41 et *Lunheng* 9: 18, trad. Forke, t. I: 175). Le roi fut en effet quelque peu surpris au retour d'une

5 Voir successivement *Au bord de l'eau*, trad. Dars, t. II: 720; H. DORÉ, *Recherches...*, t. 7: 32, 252, t. 8: 383, 384-385, t. 10: 744, t. 11: 994.

6 R. SAVARD, *Mythologie esquimaude*, Analyse de textes groenlandais, Centre d'Etudes Nordiques, Québec, 1966: 101.

expédition de trouver sa favorite prégnante. Alors qu'il s'apprêtait à la mettre à mort en soupçonnant quelque infidélité, elle lui expliqua la cause réelle de son état: une vapeur *qi*, qui avait la taille d'un œuf de poule, était descendue du Ciel et l'avait fécondée. Le roi, qui, visiblement, avait manqué de sens du divin, reconnut son erreur et laissa l'enfant venir à terme. On verra qu'il aura tôt fait de s'en repentir.

Une autre histoire, qui a également pour origine un peuple voisin de la Chine, rapporte qu'une femme Xianbei conçut après avoir avalé un grêlon et entendu le tonnerre[7]. Les Xianbei étaient un peuple septentrional dans lequel les commentateurs modernes voient à présent soit des proto-Mongols, soit des proto-Tougouses.

Il semble que la conception au cours d'un bain s'apparente symboliquement au type précédent, si l'on considère que le cours d'eau, le lac ou l'étang, dans lesquels ou près desquels, une femme vient faire ses ablutions est évidemment une image matricielle macroscopique. Cela a été observé par Mircea Eliade (*Mythes, rêves et mystères*, Paris, Gallimard, 1957: 203) à propos de la mythologie gréco-latine: "Les âmes errantes des enfants se réincarnent dans les mères qui s'approchent des rivières et des mares dans les forêts", écrivait-il. On reprendra cette proposition pour le monde sinisé en repensant à l'origine du peuple méridional Miao dont l'ancêtre fut conçu après que sa mère eut pris un bain dans un étang où "quelque chose" entra dans son vagin (W. Eberhard, *China's Minorities: yesterday and today*, Belmont, 1982: 125). Marcel Granet a analysé ce mythème (*Fêtes et chansons anciennes de la Chine*, Paris [1919], rééd. Albin Michel, 1982, Appendice III: 289); pour lui, un bâton flottant "toucha" cette femme en train de se baigner et déclencha sa grossesse. Chez les Yao voisins, on croit de même volontiers que les femmes tombent enceintes en prenant leur bain (W. Eberhard, *Chinese festivals*, New York, 1952: 82). Les japonologues savent que la déesse Amaterasu fut conçue au cours du bain de sa mère (*Kojiki* I, trad. D. L. Philippi, Princeton UP-University of Tokyo Press, 1969: 70). En Chine même, quelques textes précisent que c'est alors qu'elle allait se baigner que la mère de Xie ramassa un œuf d'"oiseau sombre" pour le gober... (*Shiji* 3: 91 et 13: 505, trad. Chavannes, t. I: 173 et t. III: 9; *Lunheng* 82: 277, trad. Forke, t. I: 464)[8]. Dans un texte datant sans doute des Six dynasties [IIIe - VIe s.]

7 J.P. ROUX in Y. BONNEFOY, *Dictionnaire des mythologies*, Paris, Flammarion, 1981, t. I: 33 et J.L.M. MULLIE, "Les Sien-pi", *Central Asiatic Journal* XIII, 1969: 31. Dans l'histoire de la femme de Zhang Lao qui conçut en rêvant qu'elle avalait une perle, la perle est apparemment une autre figure de l'œuf (H. DORÉ, *Recherches...*, t. 7: 32).

8 Voir aussi MA DUANLIN, trad. d'HERVEY DE ST. DENYS, *Ethnographie des peuples*

(*Waiguo tu* cité par He Yixing dans sa glose du *Shanhai jing* 7: 3a, trad. Mathieu: 403), on indique clairement que les femmes qui vivaient au bord de la Huang, au Henan, entraient dans l'eau pour s'y baigner et en ressortaient enceintes.

Curieusement, la Chine connaît peu, contrairement à notre Moyen âge, la vertu conceptionnelle des pierres (C. Kappler, *Monstres, démons et merveilles à la fin du Moyen Age*, Paris, Payot, 1980: 142), quoique certains paragraphes du *Shanhai jing* leur attribuent une fonction thérapeutique. On dit seulement que Yu le Grand naquit dans une pierre à Shiniu "Nœud de pierre" (*Huainan zi* 19: 9a, glose): sa mère Xiuji fut impressionnée par un rocher en le mettant au monde; il fallut lui ouvrir les côtes pour en faire sortir son fils. Qi, l'enfant de Yu, naquit lui aussi d'une mère pétrifiée. Mais dans ces deux exemples, bien parallèles, le minéral n'est pas tant la cause de la conception que le lieu de la naissance.

Par contre, la culture chinoise admet que le vent (et plus particulièrement celui du Sud-Est) peut féconder une femme. Cette croyance est attestée dans le Sud-Ouest de la Chine (I. de Beauclair, *Tribal cultures of Southwest China,* Taibei, 1970: 100). Il existe également une légende relative à un "Pays des Femmes"; celles-ci, affirment certaines sources, conçoivent grâce au vent, car l'absence d'hommes y pose un problème non négligeable de reproduction (Formose) (Ho Ting-jui, "East Asian themes in folktales of the formosan aborigenes", *Asian Folklore Studies* XXIII, 1964: 41). Dans un important ouvrage datant probablement de l'époque Han, le *Shizhou ji* (3a), le vent engendre un quadrupède ressemblant à un léopard. Dans le monde humain, comme dans le domaine faunistique, le souffle du vent n'est-il pas nettement assimilé à celui de la vie? Comme dans notre langue, le même mot chinois renvoie d'ailleurs à la respiration (qui est le symbole même de la non-mort), au vent lui-même, et à ce principe, qu'on dit assurer notre existence.

La conception sans intervention humaine est non seulement la marque de l'exceptionnel pour l'être ainsi forgé en vue d'un destin hors norme, mais également parfois pour le clan, ou l'ethnie, qui assure sa reproduction par des voies impénétrables aux autres. On note que si, au plan indi-

étrangers à la Chine, t. I: 403. Contrairement à l'Amérique du Sud (C. LEVI-STRAUSS, *Mythologiques**, Paris, Plon, 1964: 164), la Chine ne paraît pas connaître la conception par le regard chez les êtres humains, alors qu'elle l'admet pour certains animaux (grues ou lièvres, en particulier; voir nos articles de 1990 dans *L'Homme* et de 1991 dans *La Revue de l'histoire des religions*). Selon le *Zhuang zi* (14: 235 et glose, trad. Liou: 195), le héron blanc conçoit par le regard.

viduel, la conception dite "miraculeuse" est une sorte de relation autarcique non sexualisée, au plan social, elle est une négation de l'exogamie puisqu'elle suppose non seulement l'absence des autres hommes (et des siens propres), mais encore l'incompréhension des autres ethnies ou clans rejetés au loin par le "mystère" de ce type de fécondation.

Les naissances

On a constaté que les conceptions miraculeuses déresponsabilisaient les pères (ou, du moins, les maris des mères) par rapport à l'acte de création. Ce qu'on nommera ici "naissance miraculeuse" est, d'une manière ou d'une autre, une façon de retirer à la parturiente une portion de son pouvoir d'engendrement et, par conséquent, de ses droits sur l'être mis au monde. Avant de s'interroger sur les raisons de ce déplacement, on examinera quelques cas extraordinaires de venues au jour.

Nous constaterons que l'enfant peut alors naître de sa mère, mais par des voies non naturelles (ventre, poitrine, dos, côte), ou d'un autre être, considéré comme vivant (eau, bois, pierre). Nous verrons ensuite que le temps qui suit une parturition peut également être porteur d'un mystère dans la mesure où l'on n'y respecte pas les prescriptions rituelles qui convenaient en cette occasion.

Dans la Chine ancienne, les chamanesses assistaient les accouchées (M. Loewe, *Chinese ideas of life and death, Faith, Myth and Reason in the Han period*, G. Allen & Unwin ltd., London, 1982: 104). Sans nul doute afin d'éloigner d'elles les miasmes susceptibles d'entraver le bon déroulement des opérations, mais peut-être également pour convoquer celles que nous nommons "les bonnes fées". Car, comme il est dit dans les chroniques, seules les chamanes, hommes ou femmes, savent quels sont les bons esprits à invoquer.

Marcel Granet, dans un article resté célèbre ("Le Dépôt de l'enfant sur le sol. Rites anciens et ordalies mythiques", Paris [1922], rééd. in *Etudes sociologiques sur la Chine*, Presses Universitaires de France, 1953), a rappelé les pratiques ritualisées de ces époques: quand naissait une fille, on la tenait couchée pendant trois jours au bas du lit, on plaçait auprès d'elle un hochet de terre cuite en forme de fuseau, puis, après un jeûne purificatoire, on annonçait sa naissance aux ancêtres. Quand un garçon venait au monde dans le palais, on lui donnait une tablette de jade semi-circulaire pour favoriser son accession aux plus hautes dignités. Les commentateurs du poème du *Shijing* (11-2: 437 C; poème 189 § 9, trad. Cou-

vreur: 224), dont sont extraits ces enseignements, supposent que l'installation de la fille *au bas* du lit et celle du garçon *sur* le lit rappellent leurs positions sociales respectives. Toutefois, certains affirment que tous les nouveau-nés étaient portés dans un premier temps sur le sol afin d'y puiser les forces dispensées par la Terre nourricière (les Hindous ne conçoivent d'ailleurs de naissance qu'à même le sol). On sait qu'un rituel inverse était observé dans le monde chinois à la mort d'un homme: on l'allongeait sur le sol avant de l'étendre sur son lit funéraire.

Peu après la naissance, on accrochait un arc à la grand'porte de la maison du garçon, une serviette à celle de la fille nouveau-née (Granet, *Danses et légendes...*: 162 cite le *Liji* 28: 1469 A et 62: 1689 B, trad. Couvreur, t. I: 663 et t. II: 678; *Baihu tong* 3: 12a, trad. Tjan, t. II: 583). Dans le premier cas, on décochait des flèches dans les six directions, non seulement - comme le soulignent les commentateurs - pour montrer la voie au futur officier, mais aussi pour chasser les démons qui ne manquaient pas de se manifester à l'occasion d'une naissance. Ce fait paraît assuré, car l'arc était en bois de mûrier et les flèches en roseau, deux espèces végétales ultilisées pour expulser les pestilences. C'est au bout de trois jours qu'un homme désigné par les sorts pouvait prendre sans risque l'enfant dans ses bras après s'être purifié. Le nourrisson était ensuite installé dans une chambre des appartements féminins où seules la gouvernante, la nourrice et la gardienne (du moins chez les grands de ce monde) était autorisées à pénétrer (noter que la mère n'est pas citée; on peut supposer que sa présence est malgré tout effective). Vers la fin du troisième mois, on coupait les cheveux du nourrisson à l'exception d'un toupet, puis la gouvernante présentait le fils au père qui, lui tenant la main droite, lui donnait un nom (*ming*). Le père se lavait et s'habillait de neuf avant de faire connaître l'appellation de son enfant à la famille élargie.

Quoique ces rites fussent ceux des seigneurs, ils traduisaient à l'évidence une mise à distance de l'enfant nouveau-né. C'est que l'acte de venue au monde est fortement connoté de souillures: le père, et même la mère, sont longtemps tenus à l'écart, ceci dans le cadre d'une naissance ordinaire. On imagine aisément que les parturitions anormales ou difficiles devaient entraîner des réactions fortement négatives chez les parents et les personnes ayant en charge le bébé: des cas d'infanticides sont explicitement signalés dans les chroniques anciennes, après des naissances monstrueuses (*Guoyu* 14 "Jin yu" 3: 453; *Zuo zhuan* Xuan 4,21: 1869 C et Xiang 26, 37: 1990 C; trad. Couvreur, t. I: 584 et t. II: 457).

On se demandera si les mythes de naissances miraculeuses ne visent pas, bien sûr, à mettre à distance des hommes un héros au destin divin, mais également à renforcer, de façon outrancière, la mise à l'écart de certains êtres réellement malvenus ou malformés. Dans la pratique chinoise, contemporaine et passée, l'abandon de celui, ou de celle, qu'on a mis au monde tient une place non négligeable. Parallèlement, les mythes nous apprennent que si l'on est un enfant choisi par les dieux, il vaut mieux être abandonné par ses parents.

Yu le Grand, le fondateur des Xia, et son fils sont tous deux nés d'une mère pétrifiée (*Diwang shiji* 2: 48). C'est ce que rapportent des généalogies royales (glose du *Shiji* 2: 49 n. 2 citant le *Shuwang benji*; Chen Zhiliang "Yu sheng Shiniu kao", *Shuowen yuekan* I (9): 539-550). On dit également que Yu naquit du ventre de son père qu'il fallut découper avec une lame de la principauté de Wu (*Guizang*, cité dans la glose du *Shanhai jing* 18: 9a). D'aucuns rapportent que c'est sa mère qui le mit au monde, mais que sa poitrine se fendit pour lui laisser le passage. Que l'enfant fût le fils de son père ou de sa mère, il fallut le faire venir au monde par le glaive; l'accouchement fut, au sens propre du terme, une déchirure: les deux parents se solidifiant pour empêcher la sortie naturelle du foetus. Quant au fils de Yu, dont le nom Qi signifie précisément "ouvrir", la légende dit que sa mère se pétrifia en voyant son mari danser comme un ours et qu'il convint également de l'ouvrir (du côté nord) pour que son fils vînt au jour (Granet, *Danses et légendes...*: 564 citant le *Han shu* 6: 190 n. 2 et les commentateurs Ying Shao et Yan Shigu; ce dernier mentionne, comme Guo Pu *infra*, un paragraphe perdu du *Huainan zi* 19: 7a et du *Guizang*). Selon une glose de Guo Pu au *Shanhai jing* (5: 21b), c'est au mont de la Grande Chambre, Taishi, que l'opération eut lieu, lorsque la future mère, Tushan, assistait par mégarde au spectacle de son mari dansant au son du tambour, tel un chamane. Elle eut honte et s'enfuit dans la montagne où elle se métamorphosa en pierre. Les auteurs ne s'accordent guère sur la chronologie de ces événements: certains indiquent que la transformation eut lieu après l'accouchement, d'autres que celui-ci fut la suite directe de celle-là. Ils précisent même que Yu cria vers elle: "Rends-moi mon fils!" et qu'il dut, lui aussi, utiliser son épée pour aider son enfant à venir au jour.

Ce mythème de la naissance à partir d'une pierre fendue est relativement répandu en Asie septentrionale et centrale où il est en relation avec le culte des pierres. Dans ces cultures, de nombreuses légendes exaltent la puissance créatrice des roches fendues; les femmes stériles passent souvent par ces fissures pour accroître leur fécondité (J. Castagné, "Survivan-

ces d'anciens cultes et rites en Asie centrale", *Revue ethnographique et des traditions populaires* IV, 1923: 250-251)[9].

Un beau mythe, conté dans les "Printemps et automnes de maître Lü" (*Lüshi chunqiu* 14: 3a-b; *Duyi zhi* 1-1: 1), nous enseigne que Yi Yin, le très sage conseiller du grand roi Tang (fondateur des Shang) devait naître dans des circonstances exceptionnelles. Sa mère, alors qu'elle était enceinte, rêva qu'un esprit lui confiait: "Lorsque l'eau sortira d'un mortier, vous courrez vers l'Est sans vous retourner!" Dès le lendemain, elle aperçut un mortier dont sortait de l'eau. Elle en informa ses voisins, puis courut sans se retourner pendant dix *li*. Tout son village fut noyé sous les eaux. A la suite de ce dramatique événement, son corps devint un mûrier creux. C'est là qu'une fille de la famille Shen, qui cueillait des feuilles de mûrier, le trouva. Elle offrit l'enfant à son prince qui le confia à son cuisinier. Quand il fut grand, on constata qu'il était doué d'un génie particulier, mais le prince de Shen le prit en aversion du seul fait qu'il était né du tronc d'un mûrier. Là encore, la mère se *durcit* avant la naissance et c'est une intervention extérieure qui permit à l'enfant de sortir. On notera le rapport symbolique qui unit la perte des eaux du mortier et celle de l'accouchée. Dans cette histoire, on retrouve une variante du schéma assimilant la fécondité végétale à celle des femmes, telle qu'elle a été notée par M. Eliade (*Traité d'histoire des religions*, Paris, Payot, 1975: 258), mais il est en quelque sorte inversé, car il faut que la mère et le mûrier meurent pour que l'enfant naisse. C'est une structure de récit que nous avons déjà rencontrée pour la naissance de Yu et de son fils, Qi.

Zhuanxu naquit dans les eaux de la rivière Ruo (*Sou shen ji* Suppl. 21: 248), on a vu que sa mère l'avait conçu après avoir aperçu un dragon noir sortir du fleuve. On ne s'étonnera pas qu'il ait régné par la vertu de l'eau.

Dans tous ces récits, le corps de la terre est, comme souvent en mythologie, un substitut du corps humain, et, plus précisément, de celui de la mère. Les mythes chinois (tel celui de Pangu) connaissent ces théories selon lesquelles l'eau des fleuves est le sang du démiurge, le sol des montagnes et des collines, ses ossements, les bois des vallons ses cheveux... Lorsque la mère d'un héros n'est pas à la hauteur de sa tâche, la terre peut parfaitement prendre le relais et prêter ses rochers, ses forêts ou ses lacs. L'ambition du nouveau-né sera dès lors à l'échelle du monde et non plus de sa seule famille restreinte.

9 Sur la possible origine ouralo-altaïque de ce mythe, voir C. HENTZE, *Mythes et symboles lunaires*, Anvers, 1932: 216.

Nombre de ces héros ajoutent aussi une touche personnelle à leur venue au monde. Le duc Zhuang de Zheng naquit par les pieds (*Zuo zhuan* Yin 1, 2: 1715 C; trad. Couvreur, t. I: 3). Huangdi parla en voyant le jour sur la colline de la Longévité (*Lunheng* 77: 255; trad. Forke, t. II: 124). Un astre jaune apparut au firmament, qui confirma la destinée impériale du nouveau-né (*Shiyi ji* 1: 1b). Le *Shiji* (1: 14) de Sima Qian et le même *Lunheng* (*op. cit.*) évoquent un sort voisin pour Ku. Ces faits traduisent, à l'évidence, une maturité hors du commun, une avance considérable sur les simples mortels. Mais il est des retards qui servent à la valorisation de retardataire. La gestation de Huangdi dura 24 mois (*Shiji* 1: 2), celle de Yao 14 mois (*Shiji* 1: 14); le record homologué appartient à Laozi qui dut attendre quatre-vingt-un ans dans les ténèbres utérines avant de voir le jour. Trop nombreuses sont les naissances qui s'accompagnent, sont précédées ou suivies, de phénomènes atmosphériques ou géologiques (arcs-en-ciel, éclipses, tremblements de terre...) pour qu'il soit possible de les évoquer toutes ici.

L'extraordinaire, on l'a vu, peut commencer non pas au moment de la naissance, mais après. Il est plusieurs façons de sortir de la norme en ce domaine, mais c'est généralement par défaut de soins qu'on donne toutes ses chances au héros qui s'annonce. Nous avons constaté que l'abandon du nouveau-né correspondait à la fois à une pratique sociale sans doute relativement répandue et à une pratique mythique paradoxalement positive pour l'abandonné, comme s'il était enfin livré au seul destin et non plus à l'inaptitude de ses parents. Examinons-en quelques exemples en reprenant tout d'abord l'histoire du fils de la concubine royale de Corée.

Lorsque l'enfant naquit, après avoir été conçu grâce à "une vapeur descendue du Ciel, semblable à un œuf de poule", il fut abandonné en une porcherie, parce qu'engendré dans des conditions peu orthodoxes. Mais les porcs le réchauffèrent du souffle de leur groin. Il fut alors porté au milieu d'une écurie, mais à nouveau les chevaux le réchauffèrent de leur souffle, et il ne mourut point.

Le roi se demanda donc s'il ne s'agissait pas d'un enfant divin. Il donna l'ordre à sa mère de le recueillir et de l'élever. Il fut nommé Dongming, "Lumière de l'Orient". Plus tard, on lui demanda d'emmener paître les chevaux. C'était, par ailleurs, un excellent archer et le roi craignit qu'il ne tentât de lui ravir son Etat. Il résolut de le faire assassiner. Mais Dongming s'enfuit vers le Sud et arriva au bord de la rivière Shiyan. De son arc, il frappa les eaux. Aussitôt, poissons et tortues nagèrent pour lui faire un pont grâce auquel il put franchir le courant. Puis, les animaux

aquatiques se dispersèrent et les soldats qui le poursuivaient ne purent profiter du gué. Il fut par la suite constitué roi du Fuyu, l'un des royaumes coréens de l'antiquité (*Sou shen ji* 14-342: 169).

Dans un autre royaume septentrional, celui de Xu, on a conté que, dans le palais du prince, une des femmes avait mis au monde un œuf. Pensant que c'était de mauvais augure, elle l'avait abandonné au bord d'une rivière. Mais cette mère avait un chien nommé Hucang qui trouva l'œuf en chassant au bord du cours d'eau. Il le prit en gueule et le rapporta. La mère trouva cela étrange, mais le maintint au chaud. Il en naquit un fils qui sortit par les pieds et à qui l'on donna le nom de Yan ["Renversé"] (*Bowu zhi* 7-251: 84 et W. Eberhard, *The Local cultures of North and East China*, Leiden, 1968: 45). Le prince en entendit parler dans son palais et le compta au nombre de ses fils. En grandissant, il devint plein d'humanité et superbement intelligent; il succéda à son père à la tête du pays de Xu. Par la suite, lorsque Hucang fut sur le point de mourir, il lui poussa des cornes et neuf queues et [l'on vit qu'il s'agissait] en réalité d'un dragon jaune. Le roi Yan l'enterra dans le pays de Xu et, aujourd'hui encore, on y voit la tombe de ce chien.

Houji, dont on a souvenir que sa mère l'engendra après avoir marché dans la trace de pas d'un géant, fut abandonné dans une ruelle étroite pour les mêmes raisons que l'enfant précédent: sa conception paraissait suspecte et probablement maléfique. Les chevaux et les bœufs qui passaient par là évitèrent de le piétiner. Sa mère l'emmena dans la forêt pour l'y déposer, mais rencontrant un groupe de montagnards, elle le remporta et l'abandonna sur la glace d'un canal. Les oiseaux des environs vinrent le recouvrir de leurs ailes et lui confectionnèrent une litière. Elle le considéra dès lors comme un être divin et l'accepta. Elle le nourrit et l'aida à grandir. C'est parce qu'elle avait d'abord eu l'intention de l'abandonner qu'elle l'appela Qi, "Abandonné" (*Shiji* 4: 111).

Bao Si, la très-belle, fut également abandonnée sur un chemin, en raison de l'indétermination des causes exactes de sa conception. Sa mère avait en effet été fécondée par la bave d'un dragon noir (*Shiji* 4: 147, trad. Chavannes, t. I: 281 et s.; *Guoyu* 16 "Zheng yu" 1: 519; *Lunheng* 49: 166, trad. Forke, t. I: 369). Ce fut la condition nécessaire à son élection par le roi You qu'elle devait mener à sa perte par ses caprices.

Dans une variante d'un texte très célèbre relatif à l'histoire du chien Panhu qui apporta dans sa gueule la tête d'un général des barbares Rong, ennemis de l'empereur Ku, et obtint pour cet exploit la main de sa fille, on raconte que ce Panhu était, en fait, le fils d'un être humain. Lui aussi fut abandonné sur la route, puis nourri par des bêtes pendant sept jours

et offert au souverain dont il allait devenir le fidèle lieutenant. Ce mythe curieux trace l'origine du peuple des barbares-Chiens qui habitent encore la Chine sud-occidentale (*Sou shen ji* 14-341: 168, 169; *Fengsu tongyi* Suppl.: 489, 490; *Jin ji* de Gan Bao cité dans la glose du *Hou Han shu* 86: 2830 n. 6; *Weilüe* cité dans le commentaire du *Sanguo zhi* 30: 858 n. 1).

Yi Yin, qu'il fallut tirer du tronc d'un mûrier, peut être considéré comme un enfant abandonné dans le corps de sa mère, puisque l'intervention d'une jeune fille fut nécessaire pour le sortir de sa prison végétale et le remettre à son prince.

Tous ces héros, délaissés d'une façon ou d'une autre dans un premier temps, n'ont pas été considérés ordinairement, parce qu'ils avaient été conçus hors des normes. Tous ont été livrés à leur destin, c'est-à-dire aux dieux, par le truchement d'une sorte d'ordalie destinée à déterminer leur degré de culpabilité. Mais peut-être était-ce la culpabilité parentale, et plus spécifiquement maternelle, qui était ainsi testée. Il n'y a pas que les soupçons du mari à apaiser, il y a ceux de l'épouse et future mère. Quelle femme n'aurait besoin, dans de telles circonstances, d'être rassurée? Comment aurait réagi Marie sans la visite explicative de l'archange Gabriel (Luc I-26 et s.)?

Quels sont, dans ces exemples, les moyens d'action du Ciel? Car le destin, comme les esprits, lui obéissent et l'on peut donc, sans risque, assimiler l'un aux autres. Le rôle de sauveur et de révélateur est toujours tenu par des animaux (oiseaux, porcs, chiens, chevaux...) qui protègent de leur corps ou de la chaleur de leur souffle le nouveau-né livré sans défense à la rigueur des éléments. Voir dans ceux-ci, ou dans une espèce végétale (le mûrier et les larmes de Job, dans les cas qui nous ont occupé), des agents totémiques chargés de préserver un de leurs descendants n'est pas une hypothèse qu'on rejettera *a priori*. Mais reconnaissons que, dans ces récits, les éléments permettant de trancher en ce sens sont singulièrement ténus. Il faut retenir la première hypothèse: celle d'un jugement divin destiné à convaincre les hommes (et pour l'essentiel le père) du caractère exceptionnellement positif de l'enfant trouvé *parce qu'abandonné.*

Ce que Granet a si bien dénommé "le dépôt de l'enfant sur le sol" n'est-il pas, outre une forme adoucie de l'abandon pur et simple de certains nouveau-nés pour des raisons de convenances, une mise à l'épreuve simulée destinée à déterminer le degré d'élection de l'enfant par les dieux? Dans cette situation temporairement dramatique, c'est à l'enfant et à ses esprits protecteurs de faire, si l'on peut dire, leurs preuves.

Dans ces mythes, comme dans le rituel décrit plus haut, on remarque que les épreuves, comme les jours passés à terre, vont par trois[10]. Trois symbolise non seulement un total, mais également la durée par excellence; on serait tenté de dire l'éternité (Gun, le père de Yu, qui "accoucha" de son fils, ne s'était toujours pas décomposé au bout de *trois* ans, c'est alors qu'il fallut l'ouvrir).

Avec la naissance, c'est donc toute une durée qui prend fin au cours de laquelle des forces que ne contrôlent pas les hommes ont pu jouer. Les rites de passage qui accueillent, ou parfois rejettent, l'enfant dans le monde familial, dans la société plus largement, ne sont pas dénués d'ambiguïté. C'est cette ambiguïté que nous avons retrouvée dans les mythes et dans les différents stades de l'insertion du nourrisson dans le monde.

Si nous commençons à percevoir clairement les causes de cette ambivalence, les motifs qui poussèrent les hommes à forger des récits dans lesquels les pères et les mères perdaient leurs obligations et leurs droits sur leur progéniture n'apparaissent pas dans leur intégralité.

Il nous semble que, pour reprendre certains aspects de la théorie lévi-straussienne de l'inceste, on fait des enfants avec un dieu non seulement parce qu'on doit éviter de les faire avec leur père putatif, mais surtout parce que c'est la condition indispensable pour sortir du cercle étroit du clan et accéder à d'autres possibles que ne permet pas l'humaine condition. Ce n'est point un hasard si ces conceptions constituent, dans l'histoire d'une famille, une rupture avec les premiers ancêtres, quand elle ne les supprime pas totalement de la mémoire du groupe.

Une fréquente caractéristique observée chez ces mères miraculées, c'est leur virginité. Dans un certain nombre de cas, on se contente d'observer que la jeune femme semblait seule, le géniteur potentiel étant absent ou parti guerroyer. Cependant, la fréquence avec laquelle on est mis en présence, dans le mythe, d'une jeune fille vierge doit attirer notre attention. Si la conception sans contact sexuel peut s'expliquer, dans un nombre important de populations, par la crainte d'une souillure, ceci n'explique pas pourquoi la conception est malgré tout souhaitée - puisque le mythe traduit ce désir - ni pourquoi l'on suppose (et l'on craint) qu'il y ait souillure.

Le retournement de ces questions pourrait n'être pas dépourvu d'intérêt. Tous les éléments d'analyse qui précèdent laissent à penser qu'il

10 M. GRANET, "Le Dépôt de l'enfant...": 184 n. 1.

n'y a pas fécondation *malgré* l'absence de l'homme, mais *grâce* à elle. Le départ du père ou la virginité de la future mère sont en effet la condition *sine qua non* de l'entreprise[11]. Ceci paraît renvoyer à un désir mal formulé, car peut-être inconscient, d'auto-reproduction féminine dans lequel, paradoxalement, chaque sexe trouve son compte. Les hommes renoncent à assumer la responsabilité encombrante d'un être qui bouleverse leur lignée. Comme l'a rappelé Julia KRISTEVA dans un commentaire sur l'ouvrage de Marina WARNER, *Mythe et culte de la Vierge* (Paris, Ed. Rivages-histoire, 1989), les femmes ne répugnent pas à exercer fantasmatiquement ce qui leur semble être un témoignage de leur toute-puissance, l'esprit divin assumant plus le rôle d'un catalyseur que d'un authentique partenaire.

On a affirmé que ces mythes avaient pris naissance en une époque archaïque de domination matriarcale. Ceci est possible, mais non démontrable. Par contre, ces récits mythiques ont survécu jusqu'à une période indiscutablement patriarcale. C'est donc qu'assurément il n'y avait pas d'incompatibilité entre les valeurs de cette société et ceux de ces mythes. Après tout, dans une culture où l'on rend un culte aux ancêtres, il n'est pas négligeable de se trouver à l'origine d'une lignée clanique, surtout si c'est avec une aide ou un concours divins.

La réponse à la dernière question posée sur le rapport entre souillure et rapport sexuel trouverait sa place dans une analyse ethno-psychanalytique. Les critères de débauche ne sont pas les mêmes dans l'Occident judéo-chrétien, où toute activité porteuse de plaisir est potentiellement souillante (la souillure assimilant l'être humain à un porc, *sus*) et dans l'Orient sinisé. Mais dans tous les cas l'homme est toujours plus "souillant" qu'un dieu. On dit dans les chroniques qu'un homme se livre à la débauche, *yin*, s'il a des rapports sexuels avec celles qu'il ne devrait pas côtoyer en ce lieu, en ce temps, ou à son rang. Le mot *yin* signifie littéralement "empiéter" ou "déborder, faire des excès" (*ubris*, diraient les Grecs). Pour un Chinois, c'est donc sortir de sa place dans la société, de la position assignée par l'ordre divin que de se "souiller". Mais c'est aussi, comme dans d'autres cultures, prendre le risque d'être le premier à aller avec une femme. Dans ce cas, il vaut parfois mieux laisser la place à d'autres, voire à un esprit, lequel n'a d'ailleurs pas toujours le courage d'emprunter des voies très naturelles. Si, comme l'ont souvent relevé les

11 "La Virginité, mère de grandes choses, [...] tient dans ses belles mains blanches la clef des mondes supérieurs", écrit BALZAC dans *La Cousine Bette* ("La Comédie humaine", t. VII, Paris, Gallimard ("La Pléiade"), 1977: 152.

ethnologues, le *jus primae noctis* est non pas concédé, mais demandé, c'est que la crainte est réelle. La conception divine ne serait-elle pas, dans certains cas, la conséquence directe de l'offrande des prémices aux esprits? Les Chinois connaissaient parfaitement dans l'antiquité l'offrande des premiers fruits, des premiers gibiers, dans le temple des ancêtres; la donation - ou le prêt, si l'on veut - de la première femme ou d'une femme en son premier état virginal n'a-t-il pu être pratiqué pour des raisons officiellement religieuses? Après tout, l'enfant né ou conçu miraculeusement n'est-il pas toujours seul au monde? Sans aîné, sans père, sans mère animée d'un désir vrai, sans ancêtres... il lui faudra bien, au moins, conquérir le monde pour se venger d'être le fils d'un dieu.

Bibliographie chinoise

Baihu tong, coll. Baizi quanshu, vol. VI, rééd. Hangzhou, Zhejiang renmin chuban she, 1985.
Bowu zhi, éd. de Fan Ning, *Bowi zhi jiaozhi*, coll. Gu xiaoshuo congkan, Pékin, Zhonghua shuju, 1980.
Chuci ce, coll. Sibu beiyao, rééd. Taibei, Taiwan Zhonghua shuju, 1972.
Chunqiu fanlu, coll. Sibu beiyao, rééd. Taibei, Taiwan Zhonghua shuju, 1984.
Da Dai liji, éd. de Gao Ming, *Da Dai liji jinzhu jinyi*, coll. Zhonghua wenhua fuxing yundong tuixing weiyuanhui, Taibei, Taiwan Shangwu yinshu guan, 1972.
Diwang shiji, éd. de Xu Zongyuan, *Diwang shiji jicun*, Pékin, Zhonghua shuju, 1964.
Duyi zhi, Pékin, Zhonghua shuju, 1983.
Huainan zi, éd. de Liu Wendian, *Huainan honglie jijie*, coll Guoxue jiben congshu, Taibei, Taiwan Shangwu yinshu guan, 1978.
Lienü zhuan, coll. Sibu beiyao, rééd. Taibei, Taiwan Zhonghua shuju, 1978.
Lunheng, coll. Zhuzi jicheng, vol. VII, rééd. Shanghai, Shanghai shudian, 1986.
Lushi, coll. Sibu beiyao, rééd. Taibei, Taiwan Zhonghua shuju, 1966.
Lüshi chunqiu, coll. Sibu beiyao, rééd. Taibei, Taiwan Zhonghua shuju, 1979.
Shanhai jing, coll. Sibu beiyao, rééd. Taibei, Taiwan Zhonghua shuju, 1966.
Shiji, Pékin, Zhonghua shuju, 1972.
Shijing, coll. Shisan jing zhushu, rééd. Pékin, Zhonghua shuju, 1983.
Shiyiji, coll. Baizi quanshu, vol. VII, rééd. Hangzhou, Zhejiang renmin chuban she, 1985.
Shujing, coll. Shisan jing zhushu, rééd. Pékin, Zhonghua shuju, 1983.
Sou shen ji, coll. Zhongguo gudian wenxue jiben congshu, Pékin, Zhonghua shuju, 1985.
Taiping yulan, coll. Sibu congkan, Taibei, Taiwan Shangwu yinshu guan, 1975.
Wenxuan, éd. du *Liu chen zhu Wenxuan*, coll. Siku shanben congshu, sl., Yiwen yinshu guan, sd.
Zuo zhuan, coll. Shisan jing zhushu, rééd. Pékin, Zhonghua shuju, 1983.

Glossaire

Bao	褒
Bao Si	褒姒
Daye	大業
Dongming	東明
Fubao	附寶
Fuxi	伏羲
Fuyu	夫餘
Gaoxin	高辛
Gaozu	高祖
guai	怪
Gun	鯀
Han	漢
Houji	后稷
Huang	潢
Huangdi	黃帝
Huangfu Mi	皇甫謐
Huaxu	華胥
Huayang	華陽
Hucang	鵠蒼
Jiandi	簡翟
Jiang	姜
Jiang Yuan	姜原
Jin	晉
Ku	嚳
Laozi	老子
Leize	雷澤
Li	厲
ling	靈
Miao	苗
ming	名
Ni	尼
Nüxiu	女脩

Pangu	盤古
Panhu	盤瓠
Qi	啓
Qi	棄
qi	氣
Qin	秦
Qingdu	慶都
Ren Si	任姒
Rong	戎
Ruo	弱
Sangye	桑野
Shang	商
Shandi	上帝
Shaodian	少典
Shen	侁
shen	神
Shenmu	神母
Shennong	神農
Shiniu	石紐
Shiyan	施掩
Shouqiu	壽丘
Si	姒
Sima Qian	司馬遷
Taishi	泰室
Taiwu	太戊
Tang	湯
Tushan	塗山
Wang Jia	王嘉
Wu	吳
Xia	夏
Xianbei	鮮卑
Xie	契
Xiuji	修己

Xu	徐
Xuan	宣
Yan	偃
Yao	堯
Yao	傜
Yi	羿
Yi Yin	伊尹
Yin	殷
yisi	薏苡
You	幽
Yu	禹
Zheng	鄭
Zhou	周
Zhuang	莊
Zhuanxu	顓頊