



HAL
open science

La représentation des rois Wen et Wu dans le Classique des Documents et les textes apparentés

Judicaël Périgois

► **To cite this version:**

Judicaël Périgois. La représentation des rois Wen et Wu dans le Classique des Documents et les textes apparentés. Histoire. 2020. dumas-03037868

HAL Id: dumas-03037868

<https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-03037868>

Submitted on 3 Dec 2020

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

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

**Master 2 Langues Littératures, Civilisations Étrangères et Régionales
Études Chinoises**

MEMOIRE DE RECHERCHE MASTER 2

« La représentation des rois Wen et Wu dans le Classique des
Documents et les textes apparentés »

Présenté par **Judicaël PERIGOIS**

N° Étudiant : 210706507

Sous la direction de : **Béatrice L'HARIDON, maître de conférences**
Olivier VENTURE, directeur d'étude (EPHE)

Soutenance : **Juin 2020**

Année universitaire **2019 / 2020**

Remerciements

Je souhaiterais en premier lieu mes deux directeurs Madame Béatrice L'Haridon et Monsieur Olivier Venture pour leur patience, le temps qu'ils m'ont consacré pour que je puisse mener à terme ce mémoire. Leurs conseils avisés m'ont été d'une grande aide dans toutes les étapes de la réalisation de ce travail de recherche. Leur présence malgré les circonstances exceptionnelles m'a apporté un soutien sans lequel il m'aurait été impossible de terminer la présente étude. J'aimerais également remercier mon frère Valentin Périgois pour avoir pris le temps de relire et de corriger l'intégralité de ce mémoire. Je tiens finalement à remercier ma famille pour m'avoir permis de pouvoir étudier dans de bonnes conditions à tout point de vue et pour m'avoir toujours soutenu et encouragé.

Résumé

Ce travail de recherche a pour but d'étudier la représentation des rois Wen et Wu, fondateurs de la dynastie des Zhou (1045-246 avant notre ère), dans la mémoire culturelle des Zhou en s'appuyant sur des chapitres du *Classique des Documents*, des chapitres du *Yizhoushu* (Documents perdus des Zhou) et des manuscrits des Royaumes Combattants (453-221 avant notre ère). Cette recherche se base sur l'analyse de trois thèmes importants à savoir les campagnes militaires, le Mandat céleste et les successions royales qui mettent chacun en jeu des questions liées à la fondation d'une dynastie, à sa légitimation et au processus de transmission du pouvoir.

Mots-clés : Dynastie Zhou, mémoire culturelle, Classiques, légitimité politique, transmission

Abstract

This paper presents an analysis of the depiction of King Wen and King Wu, founders of the Zhou dynasty (1045-246 BCE), in the cultural memory of Zhou by studying some chapters in the *Book of Documents*, some chapters in the *Yi zhou shu* (Leftover Zhou Writings) and some manuscripts written during the Warring States period (453-221 BCE). This study analyses three main topics : military campaigns, the Mandate of Heaven and royal successions. These three subjects deal with questions about dynastic foundation, political legitimation and power transmission.

Keywords : Zhou dynasty, cultural memory, Classics, political legitimacy, transmission

Table des matières

Remerciements.....	3
Introduction.....	6
I) La mémoire de la conquête de Li et de la bataille de Muye	17
A) Présentation des textes	18
B) La campagne contre Li : Wen ou Wu ?.....	39
C) Raconter la bataille de Muye	44
D) Mise en perspective de la campagne de Muye	50
E) Canonisation des versions de la bataille de Muye	53
II) Le Mandat du Ciel dans la mémoire culturelle des Zhou.....	60
A) Présentation des textes	61
B) Qu'est-ce que la réception du Mandat du Ciel?.....	70
C) Le mandat du Ciel annoncé par un rêve ?	74
D) Justifier la conquête par le mandat céleste.....	78
E) Réécrire l'histoire pré-impériale avec la notion de mandat céleste.....	82
III) La mémoire des décès des rois Wen et Wu	88
A) Présentation des textes	89
B) Mort du roi Wen dans le "Baoxun"	94
C) Mort du roi Wu dans les deux versions du chapitre "Jinteng"	99
D) Succession royale et mémoire	103
E) La canonisation des chapitres traitant de la succession du roi Wu.....	107
Conclusion	113
Bibliographie.....	116
Annexe	124

Introduction

公季卒，子昌立，是為西伯。西伯曰文王，遵后稷、公劉之業，則古公、公季之法，篤仁，敬老，慈少。禮下賢者，日中不暇食以待士，士以此多歸之¹。

A la mort de Gongji, son fils Chang lui succéda. Celui-ci était le chef de l'Ouest. Le Chef de l'Ouest avait le titre de roi Wen. Il se conformait aux mérites de Houji et de Gong Liu, et imitait les principes de Gugong et de Gongji. Il était sincère et bon. Il respectait les personnes âgées et était bienveillant envers les jeunes. Il faisait preuve de révérence et de déférence vis-à-vis des sages. Pendant toute la journée, il ne prenait pas le temps de manger afin [d'avoir le temps de] s'occuper des gentilshommes. En raison de tout cela, les gentilshommes se groupaient autour de lui.

武王即位，[...] 師脩文王緒業²。

Le roi Wu monta sur le trône. [...] Il imita et cultiva les mérites et les actions du roi Wen.

Sima Qian 司馬遷 (145-86) se propose de faire une synthèse de l'histoire chinoise dans le *Shiji* 史記 (Mémoires du Grand Scribe) des origines jusqu'à son propre temps, la première moitié de la dynastie Han 漢. L'œuvre de Sima Qian est parfois jugée comme une synthèse historique dont le but est de rendre compte de l'histoire de la Chine de la façon la plus objective possible et d'autres fois comme un récit historique qui mêle histoire et légende³. Le roi Wen 文王 et le roi Wu 武王, en tant que pères fondateurs de la dynastie des Zhou 周 (1045-256), sont présentés sous un jour particulièrement vertueux. L'encensement de ces deux figures se retrouvent dans un

¹ SJ 4.116. Les références au *Shiji* (abrégé en SJ) donnent le numéro de chapitre suivi de la pagination dans l'édition Zhonghua shuju 中華書局 de Pékin, 1972.

² SJ.4.120.

³ Pour une synthèse sur les différentes appréciations du travail de Sima Qian voir Nylan, Michael. « Sima Qian : a true historian ». *Early China* 23/24 (1998-99), p. 203-246.

nombre très important de textes transmis de l'ère pré-impériale notamment dans les écrits philosophiques des Royaumes Combattants 戰國 (453-221) comme Mengzi 孟子 et Xunzi 荀子, plus tard considérés comme philosophes confucéens, ou encore Zhuangzi 莊子 et Liezi 列子, classés comme penseurs taoïstes.

Le roi Wen et le roi Wu apparaissent à de nombreuses reprises dans ces textes qui ont été écrits plusieurs siècles après la vie de ces souverains mais d'autres textes de la tradition chinoise se présentent comme des vestiges de l'époque pendant laquelle ces deux souverains vivaient. Le premier est le *Shijing* 詩經 (Classiques des Odes) qui est un ensemble de 305 poèmes qui auraient été composés entre -1000 et -600 et compilés par Confucius lui-même sur un ensemble d'un millier de poèmes⁴. Il est reconnu comme l'un des Cinq Classiques confucéens sous les Han au même titre que le *Shujing* 書經 (Classique des Documents), le *Lijing* 禮經 (Classique des Rites) aussi connu sous le nom de *Liji* 禮記 (Notes sur les rites), le *Yijing* 易經 (Classique des Mutations) et le *Chunqiu* 春秋 (Annales des Printemps et Automnes)⁵. La section "Zhou Song" 周頌 (Chants solennels des Zhou) est considérée par la plupart des spécialistes, comme Edward Shaughnessy⁶ ou Martin Kern⁷, comme la plus ancienne du *Shijing* car elle serait la compilation des chants prononcés lors des divers rituels pratiqués par la cour des Zhou au cours de son premier siècle d'existence pour commémorer les ancêtres, couronner les souverains etc.

Le deuxième type de sources dans lesquelles il est possible de trouver des documents présentés comme contemporains des règnes du roi Wen et du roi Wu sont les documents de type *shu* 書 (Documents, Livres). La définition la plus commode du *shu* est de considérer que ce sont l'ensemble des textes contenus dans le *Shujing* aussi connu sous le titre de *Shangshu* 尚書 (Documents des générations antérieures). Le *Classique des Documents* est une compilation de textes historiques qui se présentent comme la transcription de discours prononcés par des souverains ou des

⁴ Loewe, Michael « Shih Ching 詩經 ». In. Loewe, Michael (dir.). *Early Chinese Texts: A Bibliographical Guide*. Berkeley, California: Society for the Study of Early China, 1993, p. 415-423.

⁵ Pour une étude complète sur l'ensemble des Cinq Classiques, voir Nylan, Michael. *The Five "Confucian" Classics*. New Haven: Yale University Press, 2001, 402 p.

⁶ Shaughnessy, Edward. « From Liturgy to Literature ». In. *Before Confucius : studies in the creation of the Chinese Classics*. Albany: State University of New York Press, 1997, p. 165-166.

⁷ Kern, Martin. « Bronze inscriptions, the *Shijing* and the *Shangshu*: the evolution of the ancestral sacrifice during the Western Zhou ». In. Lagerwey, John (dir.), Kalinowski, Marc (dir.). *Early Chinese religion part one : Shang through Han (1250 BC-220 AD)*. Leiden: Brill, 2009, p.144.

officiels⁸. Le Classique tel qu'il existe aujourd'hui se compose de cinquante-huit chapitres classés dans l'ordre chronologique et il est organisé en quatre sections reprenant les divisions de la Chine pré-impériale. Il y a donc le « Yushu » 虞書 (Documents de Yu) pour Yao 堯 (2357-2255) et Shun 舜 (2257-2008 les deux derniers des Cinq Empereurs. Shun est également connu comme Yu Shun 虞舜. Puis, il y a trois sections une pour chacune des trois dynasties pré-impériales : le « Xiashu » 夏書 (Documents des Xia) pour les Xia (2207-1766), le « Shangshu » 商書 (Documents des Shang) pour les Shang (1765-1045) et le « Zhoushu » 周書 (Documents des Zhou) pour les Zhou. Le premier chapitre est le « Yaodian » 堯典 (Canon de Yao), qui est donc attribué à Yao. Le dernier chapitre est le « Qinshi » 秦誓 (Exhortation de Qin), prononcé par le prince Mu de Qin 秦穆公 qui a vécu au septième siècle avant notre ère. La transmission textuelle du Classique des Documents est particulièrement complexe⁹. Le *Shujing* est cité par plusieurs philosophes des Royaumes Combattants comme Xunzi 荀子 ou Mozi 墨子 sous le titre de *shu* 書 ce qui implique qu'une forme du texte existait déjà dans la Chine pré-impériale et circulait déjà largement parmi les cercles intellectuels.

Le texte tel qu'il nous est parvenu se compose donc de cinquante-huit chapitres. Parmi ceux-là, vingt-neuf documents divisés en trente-quatre chapitres sont dits *jinwen* 今文 (écriture moderne), car ils ont été retranscrits en utilisant l'écriture *lishu* 隸書 dite de chancellerie lors du règne de l'empereur Wen des Han 漢文帝 entre 179 et 156 avant notre ère. Vingt-huit de ces textes auraient été compilés par Fu Sheng 伏勝 qui, d'après la tradition, s'est servi d'éditions du texte qui auraient survécu à l'autodafé du Premier Empereur Qin Shi Huangdi 秦始皇帝 et à la guerre civile qui a éclaté en Chine entre la mort du Premier Empereur et l'avènement de la dynastie Han¹⁰. Le vingt-neuvième document est le « Taishi » 泰誓 (La grande déclaration) qui aurait été découvert sous le règne de l'Empereur Wu des Han et aurait été inclus dans la compilation *jinwen*¹¹. À ce texte dit *jinwen* est opposé le texte dit *guwen* 古文 (vieille écriture) qui regroupe des textes découverts lors de travaux dans la maison de

⁸ Shaughnessy, Edward « Shang shu 尚書 (Shu ching 書經) ». In. Loewe, Michael (dir.). op. cit., p. 376-389.

⁹ *Ibid.* p. 380.

¹⁰ Nylan, Michael. op. cit. p. 128.

¹¹ Shaughnessy, Edward « Shang shu 尚書 (Shu ching 書經) ». In. Loewe, Michael (dir.). op. cit., p. 381.

Confucius à Qufu 曲阜 dans l'actuelle province du Shandong 山東. Le texte découvert à cette occasion aurait été composé des vingt-huit premiers documents de la version *jinwen*, d'une version très différente du document « Taishi » et enfin de seize autres documents en vingt-quatre chapitres qui n'avaient pas été transmis. En additionnant l'ensemble, il y a donc quarante-cinq documents en cinquante-huit chapitres, ce qui correspond à la forme du texte qui nous est parvenu sous le nom de Classique des Documents¹². D'après la légende, le texte dit *guwen* était écrit avec une écriture de la Chine pré-impériale et a été déchiffré par Kong Anguo 孔安國 qui a également proposé le premier commentaire pour le *Shangshu*¹³. Mais l'ensemble des textes dits *guwen* disparurent à la fin des Han et réapparurent au début du IV^e siècle de notre ère et furent identifiés aux textes déchiffrés par Kong Anguo¹⁴.

Pour Michael Nylan, il semble peu probable que des textes écrits en *guwen* et retrouvés dans la maison de Confucius n'aient pas reçu de patronage impérial et aient pu être perdus alors que la partie *jinwen* a été conservée. Ainsi Michael Nylan considère que les textes sur lesquels a travaillé Kong Anguo n'étaient que des variantes des textes *jinwen* et des titres de chapitres supplémentaires¹⁵. Les textes dits *guwen* auraient donc été fabriqués au début du IV^e siècle de notre ère. Le Classique des Documents apparaît tel que nous le connaissons aujourd'hui en incluant les textes *jinwen* et *guwen* en 653 par la recension impériale dite *Wujing Zhengyi* 五經正義 (Le sens correct des Cinq Classiques).

Les cinquante-huit chapitres du Classique des Documents ont été classés en six catégories : les *dian* 典 (Canons), les *mo* 謨 (Conseils), les *shi* 誓 (Exhortations), les *xun* 訓 (Instructions), les *gao* 誥 (Discours) et enfin les *ming* 命 (Investitures)¹⁶.

La datation des divers chapitres qui composent le Classique des Documents est une question épineuse qui a fait l'objet de très nombreuses études dont il est impossible de faire l'inventaire complet. Nous nous contenterons donc de donner les grandes lignes des périodisations proposées par les chercheurs¹⁷. Au vu de la transmission du

¹² *Ibid.*

¹³ Nylan, Michael. op. cit., p. 131.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Ibid.* p. 125.

¹⁷ Jiang Shanguo 蔣善國 fait un résumé des réflexions sur l'authenticité des chapitres *jinwen* du *Shangshu* dans son livre *Shangshu zongshu* 尚書綜述 (Revue sur le *Shangshu*). Shanghai : Shanghai guji chubanshe 上海古籍出版社, 1988, p. 135-140.

texte présenté plus haut, les textes dits *guwen* ont été rédigés au IV^e siècle de notre ère. L'une des études de référence en langue chinoise sur la datation des documents du *Shangshu* est incluse dans l'étude de Chen Mengjia 陳夢家 (1911-1966) sur le *Shangshu*¹⁸. Chen Mengjia propose cinq catégories pour les chapitres *jinwen*¹⁹. La première regroupe des ordres royaux datant de la phase initiale des Zhou Occidentaux. La deuxième est composée de *ming* et de *shi* datant d'après la phase moyenne des Zhou Occidentaux. La troisième est l'ensemble des documents présentés comme datant des Zhou Occidentaux mais dont l'écriture est ultérieure à cette période. Les textes de la quatrième sont des textes *shi* des Royaumes Combattants qui imitent le style de textes antérieures. Enfin la cinquième catégorie regroupe des textes composés lors des Royaumes Combattants. Dans son étude des cinq Classiques, Michael Nylan propose également une classification pour l'ensemble des chapitres du *Shangshu* en quatre catégories chronologiques : les textes de la phase initiale des Zhou Occidentaux, les textes de la fin des Zhou Occidentaux et du début des Zhou Orientaux, les textes qui datent au plus tôt de la fin des Royaumes Combattants et enfin les textes *guwen*²⁰. La sinologue écrit également que certains chapitres sont des chapitres de transition entre les différentes catégories.

Le *Shangshu*, en tant que classique confucéen, a fait l'objet de nombreuses études par les chercheurs chinois, notamment Chen Mengjia qui a été cité précédemment et Qu Wanli 屈萬里 avec le *Shangshu shiyi* 尚書釋義 (Interprétation du *Shangshu*)²¹. Il existe plusieurs traductions en chinois moderne comme par exemple celle réalisée en 1990²². En Occident, le *Shangshu* reste un texte assez peu étudié parmi les Classiques. Il a été traduit intégralement en anglais par James Legge²³ et en français

¹⁸ Chen Mengjia 陳夢家. « Shangshu tonglun » 尚書通論 (Introduction au *Shangshu*). In. Chen Mengjia. *Shangshu tonglun*. Shijiazhuang : Hebei jiaoyu chubanshe 河北教育出版社, 2000, p. 8-127.

¹⁹ Cf. Figure 1 en annexe p. 123-124.

²⁰ Nylan, Michael. *Op. cit.*, p. 132-136.

²¹ Qu Wanli 屈萬里 *Shangshu shiyi* 尚書釋義 (Interprétation du *Shangshu*). Taipei : Zhonghua wenhua chubanshiye weiyuanhui 中華文化出版事業委員會, 1956, 192 p.

²² Jiang Hao 江灝 (dir.). *Jin gu Shangshu quanyi* 今古尚書全譯 (Traduction intégrale du *Shangshu jinwen* et *guwen*). Guiyang : Guizhou renmin chubanshe 貴州人民出版社, 1990, 466 p.

²³ Première édition en 1865. Nous avons consulté Legge, James. *The Shoo king*. Hong Kong : Hong Kong University Press, 1960, 735 p.

par Séraphin Couvreur au XIXe siècle²⁴. Un certain nombre d'études ont été réalisées sur certains chapitres du *Shangshu* notamment par Sarah Allan²⁵ ou par Martin Kern²⁶. Le plus souvent, le *Shangshu* a servi d'appui pour étudier l'histoire de la dynastie des Zhou comme dans l'étude de Li Feng²⁷ ou encore dans le chapitre sur les Zhou Occidentaux dans la *Cambridge History of Ancient China*²⁸. De nouvelles études ont cherché à se détacher du problème de la datation en remettant en cause la définition de l'authenticité pour étudier sous un jour nouveau le *Shangshu* notamment l'ensemble des études du livre *Origins of Chinese political philosophy studies in the composition and thought of the Shangshu*²⁹.

En élargissant la définition du *shu* peuvent également être inclus les différents chapitres du *Yizhoushu* 逸周書 (Documents des Zhou mis de côté). Une bonne introduction du texte a été rédigée par Edward Shaughnessy³⁰. Le *Yizhoushu* est également connu simplement sous le titre *Zhoushu* 周書 (Documents des Zhou)³¹. Le *Yizhoushu* comprend soixante-dix chapitres, dont cinquante-neuf ont été transmis tandis que pour les onze autres, seuls les titres ont été conservés. La datation des divers chapitres pose encore plus de problèmes que pour les chapitres du *Shangshu* d'autant plus que peu d'études ont été faites sur le *Yizhoushu*. En se basant sur l'étude la plus complète sur le *Yizhoushu*³², Edward Shaughnessy propose de considérer trente-deux chapitres comme le cœur du *Yizhoushu* rédigés lors des Royaumes

²⁴ Première édition en 1897. Nous avons utilisé Couvreur, Séraphin. *The Chou King : les Annales de la Chine*. Paris : You-feng, 1999, 464 p.

²⁵ Allan, Sarah. « Drought, Human Sacrifice and the Mandate of Heaven in a Lost Text from the "Shang shu" ». *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, Vol.47, N. 3 (1984), p. 523-539.

²⁶ Kern, Martin. « Language and the Ideology of Kingship in the 'Canon of Yao' » In. Pines, Yuri (dir.), Goldin, Paul R. (dir.), Kern, Martin (dir.) *Ideology of Power and Power of Ideology*. Leiden: Brill, 2015, p. 118-151.

²⁷ Li Feng. *Landscape and power in early China : The crisis and fall of the Western Zhou 1045-711 BC*. New York : Cambridge University Press, 2006, 405 p.

²⁸ Shaughnessy, Edward Louis. « Western Zhou History ». In. Loewe, Michael (dir.), Shaughnessy, Edward Louis (dir.). *The Cambridge History of Ancient China*. Cambridge : Cambridge University Press, 1999, p. 292-351.

²⁹ Kern, Martin (dir.), Meyer, Dirk (dir.). *Origins of Chinese political philosophy studies in the composition and thought of the Shangshu (Classic of Documents)*. Leiden : Brill, 2017, 508 p.

³⁰ Shaughnessy, Edward « I Chou shu 逸周書 (Chou shu) ». In. Loewe, Michael (dir.). *Early Chinese Texts: A Bibliographical Guide*. p. 229-233.

³¹ Le titre de *Yizhoushu* associe le texte à la légende selon laquelle les chapitres du *Yizhoushu* seraient ceux que Confucius aurait laissés de côté dans son travail de compilation du *Shangshu*. La compilation est également connue sous le titre de *Jizhong zhoushu* 汲冢周書 (Documents des Zhou de la tombe de Ji) Cela est dû à l'association du texte à la découverte de textes des Royaumes Combattants dans une tombe d'un roi de Wei vers 280, quelque quatre siècles après leur inhumation. Mais ces deux associations semblent incorrectes par rapport à l'histoire du texte. Il me semble toutefois préférable de conserver le titre *Yizhoushu* pour éviter des ambiguïtés avec la section du *Shangshu* intitulé "Zhoushu".

³² Cette étude est la thèse de Huang Peirong 黃沛榮 « *Zhoushu yanjiu* » 周書研究 soutenue à l'université de Taiwan en 1976.

Combattants par, semble-t-il, un même auteur et abordant les sujets des affaires militaires et politiques³³. Il considère également que la composition de certains chapitres du *Yizhoushu* est antérieure à celle des trente-deux chapitres tandis que pour d'autres, elle est postérieure et pourrait dater des Han orientaux ce qui laisse supposer que la compilation telle qu'elle existe aujourd'hui date, au plus tôt, de cette période³⁴. Le *Yizhoushu* est donc très peu étudié. En plus de la thèse de Huang Peirong déjà citée précédemment, peuvent être citées l'étude de Huang Huaixin 黃懷信 sur le *Yizhoushu*³⁵ ainsi qu'une édition moderne du texte publié sous sa direction³⁶. Les autres études faites sur le *Yizhoushu* ont été consacrées à l'étude d'un ou plusieurs chapitres notamment le chapitre du « Shifujie » 世俘解 (la grande capture) étudié en détail par, entre autres, Gu Jiegang³⁷ et Edward Shaughnessy³⁸. Une étude sur le thème des textes militaires du *Yizhoushu* a également été menée par Robin McNeal sur plusieurs chapitres de la compilation³⁹.

À ces deux textes classiques peuvent être ajoutés des textes anciens découverts récemment. Depuis le début du XXe siècle, de nombreux textes sur bambou et sur soie des Royaumes Combattants ont été découverts dans des tombes, en particulier dans la région qu'occupait l'Etat de Chu, c'est à dire au sud de la province du Hubei et au nord de la province du Hunan. D'autres documents manuscrits sont apparus sur le marché des antiquités⁴⁰. L'une des découvertes qui a fait le plus de bruit est l'acquisition sur le marché des antiquités de lattes de bambou par l'université de

³³ Shaughnessy, Edward « I Chou shu 逸周書 (Chou shu) ». Loewe, Michael (dir.). op. cit., p. 229-230.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ Huang Huaixin 黃懷信. *Yizhoushu yuanliu kaobian 逸周書源流考辨* (Etude sur les origines du *Yizhoushu*). Xian : Xibei daxue chubanshe 西北大學出版社, 2006, 165 p.

³⁶ Huang Huaixin 黃懷信 (dir.), Zhang Maorong 張懋鎔 (dir.). *Yizhoushu huijiao jizhu 逸周書彙校集注修訂本* (Le *Yizhoushu* et ses commentaires). Shanghai : *Shanghai guji chubanshe* 上海古籍出版社, 1995, deux vol., 610 p.

³⁷ Gu Jiegang 顧頡剛. “*Yizhoushu Shifu pian jiaozhu xieding yu pinglun*” 逸周書世俘篇校注寫定與評論 (Révision et commentaire annotés du chapitre “Shifu” du *Yizhoushu*). *Wenshi* 文史 2 (1962), p. 1-42.

³⁸ Shaughnessy, Edward. « “New” Evidence on the Zhou conquest ». *Early China* 6 (1980-1981), p. 57-79. Article révisé et republié dans *Before Confucius : Studies in the creation of the Chinese Classics*. Albany : State University of New York Press, 1997, p. 31-67.

³⁹ McNeal, Robin. *Conquer and govern : Early chinese military texts from the Yizhoushu*. Honolulu : University of Hawai'i Press, 2012, 246 p.

⁴⁰ Pour une présentation générale sur les découvertes de textes sur bambou et sur soie voir « Shiji jianbo » 世紀簡帛 (Un siècle de documents sur bambou et sur soie). In Liu Guozhong 劉國忠. *Zoujin Qinghuaqian 走進清華簡* (Introduction aux manuscrits de Qinghua). Pékin : Gaodeng jiaoyu chubanshe 高等教育出版社, 2011, p.21-34.

Qinghua en 2008⁴¹. La collection de documents sur bambou de l'université de Qinghua se compose de plus de deux milles lattes. Elles font l'objet d'un travail d'édition en cours depuis 2011⁴². Plusieurs volumes comportent des documents de type *shu* en particulier le volume un, le volume trois et le volume cinq. Parmi ces documents *shu*, certains ont une version transmise comme le « Zhou Wuwang you ji Zhougong suo zi yi dai wang zhi zhi » 周武王有疾周公所自以代王之志 (Le roi Wu tomba malade et le duc de Zhou voulut prendre la place du roi [pour mourir]) du premier volume ou le « Mingxun » 命訓 (Instructions sur les décrets) du cinquième volume. D'autres sont des textes dont il restait uniquement le titre dans le *Yizhoushu* comme le le « Chengwu » 程寤 (Réveil à Cheng) du premier volume. Il y a également des documents *shu* complètement inédits comme le « Baoxun » 保訓 (les précieuses instructions) du premier volume. Enfin, certains textes sont des versions de *shu* déjà connus comme le « Yueming » 說命 (Investiture de Yue) du volume trois entièrement différent du chapitre *guwen* « Yueming » du *Shangshu*⁴³.

La découverte de ces chapitres de type *shu* a suscité de nombreuses réactions dans le milieu académique et de nombreux articles en chinois ont vu le jour traitant d'un ou de plusieurs chapitres présentés dans le premier volume⁴⁴. Dans les milieux académiques occidentaux, plusieurs études ont été réalisées sur les chapitres nouvellement découverts notamment par Sarah Allan⁴⁵ ou Kuan-yun Huang⁴⁶. Au fur et à mesure de la publication des manuscrits, de nouveaux articles traitent des nouveaux *shu* présentés⁴⁷. Sarah Allan a également publié un article pour faire une

⁴¹ Pour une présentation du contexte de l'acquisition des manuscrits de l'université de Qinghua voir Liu Guozhong 劉國忠. « Qinghuajian de qiangjiu baohu » 清華簡的搶救保護 (Restauration et protection des manuscrits sur bambou de Qinghua). In. Luo Guozhong, op. cit., p.35-47.

⁴² Li Xueqin 李學勤. *Qinghua daxue cang Zhanguo zhujian* 清華大學藏戰國竹簡 (Manuscrits sur bambou des Royaumes Combattants de l'université de Qinghua). Shanghai : Zhongxi shuju, 2010-2019, 9 vol.

⁴³ Liu Guozhong fait une présentation générale des documents *shu* dans les manuscrits de Qinghua dans Liu Guozhong 劉國忠. *Op. cit.*, p.42-46.

⁴⁴ Liu Guangsheng 劉光勝 a fait un résumé de toutes les recherches en chinois portant sur le premier volume des manuscrits de Qinghua dans le chapitre « Qinghuajian yi yanjiu zongshu » 《清華簡(壹)》研究綜述 (Présentation générale de la recherche sur le premier volume des manuscrits de Qinghua). In. *Qinghua daxue cang Zhanguo zhujian yi zhengli yanjiu* 清華大學藏戰國竹簡 1 整理研究 (Etude approfondie sur le premier volume des manuscrits de Qinghua). Shanghai : Shanghai guji chubanshe 上海古籍出版社, 2016, p. 8-40.

⁴⁵ Allan, Sarah. « Baoxun ». In. *Buried Ideas : legends of abdication and ideal government in early Chinese bamboo-slip manuscripts*. Albany : State University of New York Press, 2015, p. 263-314.

⁴⁶ Huang, Kuanyu (Huang Guanyu 黃冠雲). « Poetry, “the metal-bound coffer” and the duke of Zhou ». *Early China* 41 (2018), p 87–148.

⁴⁷ Par exemple Shaughnessy, Edward. « Varieties of textual variants: evidence from the Tsinghua bamboo-strip *Ming xun manuscript ». *Early China* 39 (2016), p 111–114.

synthèse de la définition d'un document de type *shu* grâce aux nouveaux éclairages apportés par les manuscrits de Qinghua⁴⁸.

L'étude des figures du roi Wen et du roi Wu dans l'ensemble de documents de type *shu* présentés plus haut interroge sur la question de la mémoire culturelle car ces *shu* sont les dépositaires d'un passé, pas du passé tel qu'il est mais plutôt du passé tel que l'on s'en souvient. Ainsi l'égyptologue Jan Assmann qui a beaucoup écrit sur la mémoire culturelle des sociétés antiques écrit :

La mémoire culturelle se règle sur des points fixes dans le passé. Même en elle, le passé ne peut se conserver en tant que tel, mais se fige sur des figures symboliques auxquelles s'arrime le souvenir. [...] Les mythes aussi sont des figures-souvenirs : ici la distinction entre mythe et histoire devient caduque. Pour l'histoire culturelle, ce n'est pas l'histoire factuelle qui compte, mais l'histoire telle qu'on s'en souvient. On pourrait dire aussi que la mémoire culturelle transforme l'histoire factuelle en objet du souvenir et, par là, en mythe. Le mythe est une histoire fondatrice, une histoire qu'on raconte pour éclairer le présent à la lumière des origines. [...] Dans le souvenir, l'histoire devient mythe. Elle n'en devient pas irréaliste pour autant ; au contraire, c'est alors seulement qu'elle prend réalité, c'est à dire prend une force normative et formative durable.⁴⁹

Jan Assmann reprend les travaux de Maurice Halbwachs sur la mémoire, et en particulier la notion de mémoire collective⁵⁰. Pour résumer, la thèse du sociologue est de dire que la mémoire n'est possible qu'à l'intérieur des cadres sociaux dans lesquels l'Homme vit et avec lesquelles il fixe ses souvenirs. La mémoire est ainsi partagée par un groupe et sa transmission est le témoignage de l'appartenance à ce groupe. La mémoire ne rend pas le passé tel quel mais en propose une reconstruction nécessairement différente du fait historique. Dans son analyse, Jan Assmann définit la mémoire culturelle, par opposition à la mémoire communicationnelle. La mémoire communicationnelle est la mémoire qui se rapporte à des souvenirs du passé récent

⁴⁸ Allan, Sarah. « On Shu 書 (Documents) and the origin of the Shang shu 尚書 (Ancient Documents) in light of recently discovered bamboo slip manuscripts ». *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, Vol.75, No. 3 (2012), p. 547-557.

⁴⁹ Assmann, Jan. *La mémoire culturelle : Écriture, souvenir et imaginaire politique dans les civilisations antiques*. Paris : Editions Flammarion, 2010, p. 47.

⁵⁰ Halbwachs, Maurice. *Les cadres sociaux de la mémoire*. Paris : Presses universitaires de France, 1925, 404 p. Halbwachs, Maurice. *La mémoire collective*. Paris : Albin Michel, 1950 [1997], 297 p.

et qui sont donc partagés et connus par l'ensemble de la communauté des contemporains⁵¹. La mémoire culturelle, elle, correspond à des souvenirs d'un passé plus lointain commémorés notamment par les références au passé dans l'écriture mais aussi par toute une série de rituels et de pratiques culturelles qui peuvent être des danses ou encore des images⁵².

Les documents de type *shu* sont donc un support privilégié pour étudier la mémoire culturelle dont les deux fondateurs de la dynastie des Zhou, le roi Wen et le roi Wu font l'objet ainsi que des différentes fonctions que peuvent revêtir l'utilisation de cette mémoire dans les différents chapitres dans lesquels apparaissent les deux souverains.

Plutôt que de s'attacher à donner une datation précise de chaque texte ou de chaque partie de texte, l'analyse sera faite sur le contenu de chaque chapitre en tant que variation d'un même objet de mémoire. C'est pourquoi, nous allons traiter de trois thèmes de la mémoire qui touchent à la représentation des rois Wen et Wu : les campagnes militaires, la notion de mandat du Ciel et enfin le récit de la mort des deux souverains. Ces trois thèmes feront chacun l'objet d'une partie du développement de cette étude. Les deux souverains apparaissent dans un grand nombre de chapitres de type *shu* et l'ampleur de ce travail ne permet pas de traiter de l'ensemble de ces chapitres.

L'étude portera ainsi sur un nombre limité de chapitres *shu* qui sont les suivants : le « Shifujie » 世俘解 (La grande capture), le « Keyinjie » 克殷解 (la défaite des Yin) du *Yizhoushu* et le « Xibo kan Li » 西伯戡黎 (Le Chef de l'Ouest conquiert Li), le « Taishi » 泰誓 (Le grand serment), le « Mushi » 牧誓 (le serment à Mu) et le « Wucheng » 武城 (la guerre est terminée) du *Shangshu* pour la première partie, le « Duoyijie » 度邑解 (Mise en place de la ville) du *Yizhoushu* ainsi que le « Baoxun » 保訓 (Précieuses instructions) et le « Chengwu » 程寤 (réveil à Cheng) des manuscrits de Tsinghua dans un second temps. Enfin seront abordées les questions de la mort des deux souverains et de la transmission du pouvoir en traitant du « Baoxun » issus des manuscrits de l'Université de Tsinghua et des deux versions du « Jinteng » 金縢 (coffre en métal) du *Shangshu* et des manuscrits de Tsinghua. Tous les textes choisis seront analysés comme témoignage de la mémoire culturelle des Zhou et nous tenterons

⁵¹ Assmann, Jan. op. cit., p. 45.

⁵² *Ibid.* p. 47.

ainsi de mettre en avant les différences dans la manifestation de cette mémoire culturelle dans les textes de type *shu*.

Pour les chapitres du Shangshu, j'ai décidé de me baser sur l'édition du Classique et de ses commentaires annotée et ponctuée proposée par Liao Mingchun 廖明春 et Chen Ming 陳明⁵³. Comme cette édition présente le texte en caractères simplifiés, j'ai également consulté l'édition annotée et non ponctuée en caractères traditionnels de Yi Wen yinshuguan 藝文印書館⁵⁴.

Je me suis servi du texte du *Yizhoushu* avec les commentaires ponctué et annoté proposé par Huang Huaxin 黃懷信, Zhang Maorong 張懋鎔 et Tian Xudong 田旭東⁵⁵.

Pour les chapitres issus de la collection des manuscrits de Tsinghua, je me suis appuyé sur les textes ponctués proposés dans le premier volume de l'édition dirigée par Li Xueqin *Qinghua daxue cang Zhanguo zhujian* 清華大學藏戰國竹簡 (Manuscrits sur bambou des Royaumes Combattants de l'université de Qinghua)⁵⁶.

⁵³ Liao Mingchun 廖明春, Chen Ming 陳明. *Shangshu zhengyi* 尚書正義 (Interprétation orthodoxe du Shangshu). Pékin : Beijing chubanshe 北京出版社, 1999, 572 p.

⁵⁴ *Shangshu zhengyi* 尚書正義 (Interprétation orthodoxe du Shangshu). In. *Shisan jing zhushu 1 : Zhouyi, Shangshu* 十三經注疏 1: 周易, 尚書 (Les Treizes Classiques et leurs commentaires vol. 1 : Classique des Mutations, Classique des Documents). Taipei : Yi Wen yinshuguan 藝文印書館, 1979, 20 *quan*.

⁵⁵ Huang Huaixin 黃懷信 (éd.), Zhang Maorong 張懋鎔 (éd.), Tian Xudong 田旭東 (éd.). *Yizhoushu huijiao jizhu* 逸周書彙校集注 (Le Yizhoushu et ses commentaires). Shanghai : *Shanghai guji chubanshe* 上海古籍出版社, 1995, 2 vol., 1337 p.

⁵⁶ Li Xueqin 李學勤 (dir.) *Qinghua daxue cang Zhanguo zhujian yi* 清華大學藏戰國竹簡(壹) (Manuscrits sur bambou des Royaumes Combattants de l'université de Qinghua- vol. 1). Shanghai : Zhongxi shuju 中西書局, 2010, 248 p.

I) La mémoire de la conquête de Li et de la bataille de Muye

La dynastie des Zhou a renversé la dynastie des Shang lors de la bataille de Muye 牧野 à une date qui est encore débattue par les spécialistes mais que nous plaçons à la suite des travaux d'Edward Shaughnessy en 1045 avant notre ère⁵⁷. En tant qu'événement fondateur de la dynastie, la bataille de Muye peut être considéré comme un « lieu de mémoire » de la Chine pré-impériale et même après la fondation de l'empire car elle a fait l'objet de formes diverses de commémorations. Cela est particulièrement visible par le nombre de *shu* consacré à cette bataille. Le *Shangshu* contient trois chapitres qui traitent de la bataille de Muye : le « Tai shi » 太誓 (Le grand serment), le « Mu shi » 牧誓 (Le serment à Mu) et le « Wucheng » 武成 (La guerre est terminée). Il y a deux chapitres consacrés à cette bataille dans le *Yizhoushu*, le « Keyin » 克殷 (Battre les Yin) et le « Shifu » 世俘 (La grande capture). Mais la bataille de Muye n'est pas le seul conflit des rois Wen et Wu qui est traité dans les *shu*. La campagne de Li traditionnellement attribuée au roi Wen en 1056 avant notre ère et étant l'une des étapes menant à la conquête finale contre les Shang est traitée dans le chapitre « Xibo kan Li » 西伯戡黎 (Le chef de l'Ouest conquiert Li)⁵⁸. Dans cette partie, nous aborderons donc le souvenir des campagnes militaires des rois Wen et Wu à travers les exemples de la conquête de Li et la bataille de Muye dans les chapitres qui viennent d'être énoncés. Le premier temps de l'analyse présentera l'ensemble des textes et en proposera une traduction. Puis elle se poursuivra par une analyse du souvenir de la conquête de l'Etat de Li. La troisième partie traitera de comment est raconté la bataille de Muye dans les différentes versions qui traitent de celle-ci. Puis sera traité le parallèle dressé entre la victoire du roi Wu contre le roi Di Xin des Shang à la bataille de Muye et la victoire de Cheng Tang le fondateur de la dynastie des Shang contre le roi Jie des Xia à la bataille de Mingtiao 鳴條 vers 1600 avant notre ère. Enfin l'analyse

⁵⁷ Shaughnessy, Edward Louis. « Western Zhou History ». In. Loewe, Michael et Shaughnessy, Edward Louis (dir.). *The Cambridge History of Ancient China*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 309. La date traditionnelle de la bataille est fixée en 1122 avant notre ère proposée par Liu Xin 劉歆 (50 avant notre ère - 23 de notre ère), un lettré des Han et Karlgren a proposé la date de 1027 avant notre ère.

⁵⁸ *Ibid.* p. 307.

abordera dans un dernier temps comment et sous quelles formes la bataille de Muye sera canonisée comme marque de l'évolution du souvenir de cette bataille.

A) Présentation des textes

Le « Xibo kan Li » 西伯戡黎 (Le chef de l'Ouest conquiert Li) est le vingt-huitième chapitre du *Shangshu* et appartient à la section *Shangshu* 尚書 (Documents des Shang) de la compilation. Ce chapitre est consacré à la victoire des Zhou contre l'Etat de Li, un fief vassal des Shang. Ce chapitre raconte comment après la victoire des Zhou, un ministre du roi des Shang prend peur et avertit son souverain de ce que cette victoire signifie pour la dynastie des Shang.

« Xibo kan Li » 西伯戡黎 (Le chef de l'Ouest conquiert Li)⁵⁹

殷始咎周，周人乘黎。祖伊恐，奔告于受，作《西伯戡黎》。西伯既戡黎，祖伊恐，奔告于王。曰：「天子！天既訖⁶⁰我殷命。格人元龜，罔敢知吉。非先王不相我後人，惟王淫戲用自絕。故天棄我，不有康食⁶¹。不虞⁶²天性，不迪率典。今我民罔弗欲喪，曰：『天曷不降威？大命不摯？』今王其如台。」王曰：「嗚呼，我生⁶³不有命在天？」祖伊反⁶⁴，曰：「嗚呼！乃罪多參⁶⁵在上，乃能責命于天⁶⁶？殷之即喪，指乃功⁶⁷，不無戮⁶⁸于爾邦。」

⁵⁹ Liao Mingchun 廖明春, Chen Ming 陳明. *Shangshu zhengyi* 尚書正義 (Interprétation orthodoxe du Shangshu). Pékin : Beijing chubanshe 北京出版社, p. 258-260.

⁶⁰ Dans le *Shuowen jiezi* 說文解字 : « (訖)止也 » arrêter.

⁶¹ 今古文尚書全釋 : 安居疏食.

⁶² 虞 : 猜度 présumer, pressentir.

⁶³ 生 peut désigner à la fois la naissance, la vie et également la succession. Les deux sens sont proches mais l'un sous-entend que le roi Shou possédait le mandat à sa naissance et l'a perdu par la suite alors que le deuxième sens suggère que le roi Shou pense qu'il est toujours en possession du mandat.

⁶⁴ 反 : rétorquer (反駁) ou retourner (返). Comme le 反 est suivi de 說, il semble plus naturel de traduire par rétorquer même s'il semble étonnant qu'un ministre réponde comme cela à son souverain sans rien subir en retour.

⁶⁵ 參 : Le commentaire de Kong Anguo indique 參列於上天 se mettre en ordre au Ciel.

⁶⁶ 責命于天 : 向老天祈求好運 : rechercher les bienfaits du Ciel.

⁶⁷ 指乃功 : 指示你的政事 : Voici votre tâche.

⁶⁸ 戮 équivalent de 勦 : mettre toutes ses forces à.

Les Yin⁶⁹ commencèrent à causer du tort aux Zhou, les Zhou attaquèrent Li⁷⁰. Zu Yi⁷¹ prit peur et courut annoncer la nouvelle à Shou⁷². Ainsi fut composé : « Le Chef de l'ouest conquiert Li »⁷³. Le Chef de l'Ouest conquiert Li, Zu Yi prit peur et courut annoncer la nouvelle au roi. Il dit : « Fils du Ciel ! Le Ciel a fait cesser le mandat de notre pays des Yin. Les gens exemplaires et la grande tortue ne peuvent plus reconnaître ce qui est favorable. Ce n'est pas que les anciens rois n'aident plus leurs successeurs, c'est qu'en ce moment le roi a une conduite dissolue qui l'a mené à se couper lui-même [du Ciel]. C'est pourquoi le Ciel nous a abandonnés, et ne nous permet pas de vivre en paix et de manger à notre faim. Et le roi ne pouvant plus pressentir la nature céleste, il ne respecte pas les lois fondamentales. En ce moment notre peuple ne peut que désirer la fin [du souverain] et ils disent : « Pourquoi le Ciel ne fait-il pas tomber sa justice implacable ? Le grand ordre [vengeur] du Ciel n'est pas encore arrivé ». Qu'allez donc vous faire maintenant votre majesté ? » Le roi répondit : « Oh, ma vie n'est-elle pas dirigée par l'ordre du Ciel ? » Zu Yi lui rétorqua : « Oh, vos crimes sont trop importants, et constituent une colonne jusqu'au Ciel en haut. Comment pouvez-vous encore demander les faveurs du Ciel ? Le mandat des Yin s'est éteint, votre tâche est tout indiquée. Vous devez faire tout votre possible pour votre pays ».

Les cinq chapitres qui suivent traitent tous de la bataille de Muye. Les deux premiers, le « Keyin » 克殷 (Battre les Yin) et le « Shifu » 世俘 (La grande capture), sont respectivement les chapitres trente-six et quarante du *Yizhoushu*. Ces deux chapitres présentent la particularité de n'avoir que très peu de dialogues et se concentrent donc principalement sur la narration des événements de la campagne contre les Shang. Les trois autres chapitres, le « Tai shi » 太誓 (Le grand serment), le « Mu shi » 牧誓 (Le serment à Mu) et le « Wucheng » 武成 (La guerre est terminée) sont les trois premiers chapitres de la section *Zhoushu* 周書 du *Shangshu*. Les trois parties du chapitre « Tai

⁶⁹殷 : synonyme de 商, la dynastie des Shang (1570-1046), désigne d'abord la dernière capitale de la dynastie installée par Pan Geng 盤庚 et qui se situe dans le nord du Henan 河南 actuelle.

⁷⁰黎 : Etat dont la capitale serait située dans le *xian* de Licheng 黎城 dans la moitié sud de la province du Shanxi 山西 actuelle.

⁷¹祖伊 : ministre du dernier roi des Shang et descendant du souverain Shang Zuyi 祖己.

⁷²受 : Nom personnel du dernier souverain des Shang connu sous le titre posthume de 帝辛 et également sous le nom de 紂辛.

⁷³西伯 : Littéralement aîné de l'ouest, titre qui désignerait le roi Wen. Mais d'après le *Zhushu jinian* 竹書紀年 (Annales sur bambou), le roi Wu portait aussi le titre de chef de l'ouest et ce serait le roi Wu et non le roi Wen qui aurait mené la campagne militaire contre Li.

shi » sont les chapitres vingt-six, vingt-sept et vingt-huit du *Shangshu* tandis que le « Mu shi » et le « Wucheng » sont les chapitres vingt-neuf et trente. Ces trois chapitres sont en grande partie des discours qu'aurait prononcés le roi Wu au cours de la campagne de Muye. Le « Tai shi » aurait été prononcé lors de la halte à Mengjin 孟津 quelques jours avant la bataille de Muye tandis que le « Mu shi » aurait été prononcé juste avant le début de la bataille de Muye. Ces deux chapitres sont quasiment uniquement composés de dialogues. Enfin le chapitre « Wucheng » aurait été composé à la fin de la campagne contre les Shang et se compose à la fois de dialogues et de narration.

« Keyin » 克殷 (Battre les Yin)⁷⁴

周車三百五十乘，陳于牧野，帝辛從。武王使尚父與伯夫致師，王既誓以虎賁戎車馳商師，商師大崩。商辛奔內，登于鹿臺之上，屏遮而自燔于火，武王乃手太白以麾諸侯，諸侯畢拜，遂揖之，商庶百姓咸俟于郊，羣賓僉進曰：「上天降休⁷⁵。」再拜稽首，武王答拜。先入，適王所，乃尅射之三發，而後下車，而擊之以輕呂，斬之以黃鉞，折縣諸太白，乃適二女之所既縊，王又射之三發，乃右⁷⁶擊之以輕呂，斬之以玄鉞，縣諸小白，乃出場于厥軍。及期，百夫荷素質之旗于王前，叔振奏拜假，又陳常車，周公把大鉞，召公把小鉞以夾王。泰顛、閔夭皆執輕呂以奏王。王入，即位于社太卒之左，羣臣畢從，毛叔鄭奉明水，衛叔封傅禮，召公奭贊采，師尚父牽牲。尹逸筮曰：「殷末孫受德迷先成湯之明，侮滅神祇不祀，昏暴商邑百姓，其彰顯聞于昊天上帝。」周公再拜稽首，乃出。立王子武庚，命管叔相，乃命召公釋箕子之囚，命畢公衛叔出百姓之囚，乃命南宮忽振鹿臺之財，巨橋之粟，乃命南宮百達、史佚、遷九鼎三巫，乃命閔夭封比干之墓，乃命宗祀崇賓，饗禱之于軍，乃班。

Les trois cent cinquante chars des Zhou se déployèrent à Muye. Dixin fit de même

⁷⁴ Huang Huaixin 黃懷信 (éd.), Zhang Maorong 張懋鎔 (éd.), Tian Xudong 田旭東 (éd.). *Yizhoushu huijiao jizhu* 逸周書彙校集注 (Le *Yizhoushu* et ses commentaires). Shanghai : *Shanghai guji chubanshe* 上海古籍出版社, 1995, p. 358-380.

⁷⁵ 休 : Zhu Youceng indique 休,美也 bienfaits

⁷⁶ 右 : Ce caractère doit sans doute être compris comme 又 encore.

avec ses troupes⁷⁷. Le roi Wu chargea Shangfu (Jiang Ziya)⁷⁸ et les lieutenants de l'armée de lancer les hostilités⁷⁹. Le roi exhorta ensuite les gardes royaux et les auriges à se ruer sur les troupes des Shang, et l'armée Shang s'effondra entièrement. [Di] Xin des Shang s'enfuit dans ses appartements, et il monta sur la terrasse des Cerfs, se cacha et s'immola par le feu ; le roi Wu, sa bannière blanche en main, donna le signal aux princes, et tous s'inclinèrent et le roi répondit en les saluant. Puis le peuple et les fonctionnaires des Shang attendaient tous dans la banlieue de la capitale⁸⁰. Les dignitaires Shang s'avancèrent tous en même temps et dirent : « Le Ciel suprême a prodigué ses bienfaits ! »⁸¹. Ils se prosternèrent à nouveau tête et mains au sol, et le roi Wu s'inclina en retour. Entrant le premier, il arriva là où se trouvait le roi. Il put tirer trois flèches puis il descendit de son char et il frappa le roi avec son épée *qinglü*⁸² et le décapita avec sa hache jaune, le brisa et le suspendit sur sa bannière *dabai* pour l'exposer au public. Ensuite, il se rendit à l'endroit où se trouvaient les deux femmes et où elles s'étaient pendues⁸³. Puis le roi tira encore trois flèches, et frappa encore avec son épée *qinglü* et les trancha avec sa hache sombre et les suspendit sur sa bannière *xiaobai*, et il alla sur le champ de bataille vers de ses troupes. Le jour convenu⁸⁴, les lieutenants portèrent⁸⁵ sur leurs épaules l'étendard blanc devant le roi. Shu Zhen présenta respectueusement au roi les investitures temporaires⁸⁶. Et il déploya le char royal. Le Duc de Zhou prit en main la grande hache, le Duc de Shao prit en main la petite hache, et ils se tinrent chacun d'un côté du roi. Tai Tian, Hong Yao tinrent tous les deux l'épée *qinglü* et l'offrirent au roi⁸⁷. Le roi entra et se tint debout à la gauche de l'autel des divinités du sol. Les ministres le suivirent tous. Shu Zheng

⁷⁷ Di Xin (帝辛) est un autre nom du dernier roi des Shang, Zhou Xin.

⁷⁸ Shangfu 尚父 : 朱右曾云 : 尚父, 太公望。Zhu Youceng dit : Shangfu c'est Taigong Wang. C'est donc Jiang Ziya.

⁷⁹ 潘振云:伯夫, 百夫長也 Le mot *bofu* est un équivalent de *baifuchang* 百夫長 lieutenant qui dirige un bataillon de cent hommes.

⁸⁰ 潘振云:庶, 庶民。百姓, 百官。Le mot *shu* correspond au peuple. Le mot *baixing* correspond aux fonctionnaires.

⁸¹ 羣賓 *qunbin* : 朱右曾云:羣賓, 周之羣臣, 于商為賓。Zhu Youceng a dit : le mot *qunbin* est l'équivalent des *qunchen*, ministres des Zhou pour les Shang.

⁸² 輕呂 : 孔晁云:輕呂, 劍名。Qinglü est le nom de l'épée portée par le roi Wu. Littéralement légère *qing* et alliage de bronze connu pour leur résistance *lü*.

⁸³ 二女 : Ces deux femmes sont l'épouse de Di Xin, Daji 妲己 et sa concubine favorite d'après les commentateurs.

⁸⁴ 及期 : 陳漢章云:及期, 期日丙午。Chen Hanzhang a dit : le mot *jiqu* désigne ici le jour *bingwu*.

⁸⁵ 荷 : 潘振云:荷, 負也。Pan Zhen a dit : le mot *he* signifie porter.

⁸⁶ Le commentateur Chen Fengheng 陳逢衡 indique que Shu Zhen 叔振 est le frère du roi Wu. Le nom complet de Shu Zhen est Shu Zhenduo de Cao 曹叔振鐸.

⁸⁷ Tai Tian 泰顛 et Hongyao 宏夭 sont deux ministres du roi Wu.

de Mao reçut l'eau sacrée et Shu Feng de Han apporta son assistance dans les rites⁸⁸. Shi le duc de Shao aida pour les objets sacrificiels. Shang Fu mena les animaux de sacrifice. Yin Yi⁸⁹ pratiqua la divination et dit⁹⁰ : « Le dernier descendant des Yin, Shoude, a égaré la lumière de son ancêtre Cheng Tang⁹¹. Il a offensé et fait disparaître les esprits du ciel et de la terre en n'assurant pas les sacrifices qui leur sont dus⁹². Aveuglé, il a usé de la violence sur le peuple de la capitale des Shang. Cela est entendu jusqu'au domaine de Shangdi, le maître du Ciel⁹³ ». Le Duc de Zhou se prosterna à deux reprises tête et mains au sol et il sortit. Le fils du roi, Wu Geng⁹⁴, fut intronisé et Guan Shu fut chargé de le surveiller⁹⁵. Puis le duc de Shao fut chargé de libérer le prince de Ji de sa prison⁹⁶. Le prince de Bi⁹⁷ et le prince Shu de Wei⁹⁸ furent chargés de faire sortir les fonctionnaires de prison. Nangong Hu fut chargé de distribuer les richesses de la plateforme des cerfs et de distribuer les grains de Juqiao⁹⁹. Nangong, Baita¹⁰⁰ et Yin Yi furent chargés de déplacer les neuf vases *ding* vers Sanwu¹⁰¹. Hong Yao fut chargé de faire élever un tumulus sur la tombe de Bigan et les préposés aux sacrifices des ancêtres furent chargés d'honorer les invités et de faire des sacrifices pour l'armée et le roi repartit [vers la capitale].

⁸⁸ Shu Zheng de Mao 毛叔鄭 et Shu Feng de Han 衛叔封 sont deux des frères du roi Wu.

⁸⁹ Yin Yi 尹逸 (ou 尹佚) aussi connu sous le titre 史佚 scribe Yi était le grand scribe *taishi* 太史 au moment de l'attaque contre les Zhou.

⁹⁰ 筮 : Les commentateurs donnent ce caractère comme équivalent de 祝 et dans le 周本紀, cette phrase est écrite comme 尹逸筮祝曰. Pris seul, c'est une variante de 策 achillée, plante utilisée pour la divination.

⁹¹ Shoude 受德, littéralement la vertu reçue est le nom personnel complet de Di Xin.

⁹² 神祇 : 孔晁云:神祇, 天地也。Kong Chao a dit : le mot *shenqi* désigne le Ciel et la Terre.

⁹³ 其彰顯聞于昊天上帝 : D'après le commentaire de Kong, cela signifie que les cinq empereurs dans le Ciel connaissent tous le vice de Di Xin. Mais il me semble préférable de comprendre Shangdi comme la divinité suprême dans son domaine le *haotian*, le grand firmament.

⁹⁴ Wu Geng 武庚 aussi appelé Lufu 祿父 est le seul fils connu de Di Xin.

⁹⁵ Guan Shu 管叔, de son nom complet Shu Xian de Guan 管叔鮮 est l'un des frères du roi Wu.

⁹⁶ Le prince de Ji 箕子 est un des ministres de Di Xin qui décide de le mettre en prison après que son ministre lui a déplu.

⁹⁷ Le prince de Bi 畢 dont le nom personnel est Gao 高 est l'un des frères du roi Wu.

⁹⁸ Wei Shu 衛叔, de son nom complet Kangshu de Wey 衛康叔 est l'un des frères du roi Wu.

⁹⁹ Nanguan Hu 南宮忽 aussi connu sous le nom de Nangong Kuo 南宮括 est l'un des dignitaires de la cour des Zhou.

¹⁰⁰ Baita 百達 est peut-être une variante du nom 百弇 qui apparaît dans le chapitre « Shifu ».

¹⁰¹ Les neuf chaudrons *ding* 九鼎 sont les insignes de pouvoir par excellence dans la Chine ancienne. Ils auraient été fondus par Yu le Grand, le premier souverain de la dynastie des Xia.

« Shifu » 世俘 (La grande capture)¹⁰²

維四月乙未日，武王成辟，四方通殷命有國。惟一月丙辰旁生魄，若翼日丁巳，王乃步自于周，征伐商王紂。越若來二月既死魄，越五日甲子朝，至，接于商。則咸劉商王紂¹⁰³，執天惡臣¹⁰⁴百人。大公望命禦方來；丁卯¹⁰⁵，望至，告以馘、俘¹⁰⁶。戊辰，王遂禦¹⁰⁷，循¹⁰⁸自祀¹⁰⁹文王。時日，王立政。呂他命伐越戲方；壬申，荒新至，告以馘、俘。侯來命伐靡集于陳。辛巳，至，告以馘、俘。甲申，百弇以虎賁誓命伐衛，告以馘、俘。辛亥，薦俘殷王鼎，武王乃翼矢珪矢憲¹¹⁰，告天宗上帝。王不格¹¹¹服格于廟，秉黃鉞¹¹²語治庶國，籥人九終。王烈祖自大王、大伯、王季、虞公、文王、邑考，以列升¹¹³維告殷罪。籥人造王秉黃鉞正國伯。壬子，王服袞衣矢琰格廟，籥人造王秉黃鉞正邦君。癸丑，薦俘殷王士百人。籥人造，王矢琰，秉黃鉞，執戈。王¹¹⁴奏庸《大亨》一終，王拜手稽首。王定，奏庸¹¹⁵《大亨》三終。甲寅，謁我¹¹⁶殷于牧野。王佩赤白旂。籥人奏《武》。王入，進《萬》，獻《明明》三終。乙卯，籥人奏《崇禹生開》¹¹⁷三終王定。庚子，陳本命伐磨，百韋命伐宣方，新荒命伐蜀。乙巳，陳本命¹¹⁸新荒蜀磨至，告禽霍侯、俘艾佚侯小臣四十有六。禽禦八百有三百¹¹⁹兩，告以馘、俘。百韋至，告以禽宣方，禽禦三十兩，告以馘、俘。百韋命伐厲，告以馘、俘。武王狩，禽

¹⁰² Huang Huaixin 黃懷信 (éd.), Zhang Maorong 張懋鎔 (éd.), Tian Xudong 田旭東 (éd.). *Yizhoushu huijiao jizhu* 逸周書彙校集注 (Le Yizhoushu et ses commentaires). Shanghai : *Shanghai guji chubanshe* 上海古籍出版社, 1995, p. 435-474.

¹⁰³ 潘振云：咸劉，皆殺也。執，捕也。劉：tuer；執：arrêter.

¹⁰⁴ 天：Le *yizhoushu huixiao jizhu* 逸周書彙校集注 propose de lire ce caractère comme 矢. 朱右曾云：矢如殺生相矢之矢，乘也 vaincre, dominer.

¹⁰⁵ 方來：Edward Shaughnessy propose de ponctuer cette phrase différemment. 大公望命禦方。來丁卯

¹⁰⁶ 馘、俘：孔疏：俘者，生執囚之；馘者，殺其人，載取其左耳，欲以計功也。馘：Nombre d'oreilles gauches coupées pour connaître le nombre de morts chez l'ennemi. 俘：Nombre de prisonniers.

¹⁰⁷ D'après les commentaires, variante graphique de 柴 faire un sacrifice.

¹⁰⁸ D'après certains commentaires, 循 désignerait un sacrifice.

¹⁰⁹ D'après les commentaires, à lire comme 追祀.

¹¹⁰ 憲：Le commentateur Fan Ceng, il faut le comprendre comme une apparence faste, prospère

¹¹¹ A lire comme 革.

¹¹² Zhu Youceng 朱右曾, Gu Jiegang 顧頡剛 et Shaughnessy proposent d'ajouter 黃鉞 ici en vertu de passages identiques plus loin dans le texte.

¹¹³ Zhu Youceng précise que 以列升 signifie faire les sacrifices rituels vis-à-vis des six ancêtres pré-cités.

¹¹⁴ Gu Jiegang 顧頡剛 et Shaughnessy proposent d'ajouter 入 ici en vertu de passages identiques plus loin dans le texte.

¹¹⁵ 庸：Lu Wenchao 盧文弨, Gu Jiegang et Shaughnessy proposent de lire ce caractère comme 其.

¹¹⁶ 我：Lu Wenchao et Shaughnessy proposent de le lire comme 戎.

¹¹⁷ Shaughnessy propose de le lire comme 啓 car ce caractère a été frappé de tabou.

¹¹⁸ Caractère 命 à retirer d'après Shaughnessy.

¹¹⁹ A lire comme 十 d'après Gu jiegang.

虎二十有二，貓二，麋五千二百三十五，犀十有二，犛七百二十有一，熊百五十有一，羆百一十有八，豕三百五十有二，貉十有八，麀十有六，麝五十，麋三十，鹿三千五百有八。武王遂征四方，凡憇國九十有九國，馘魔億有十¹²⁰萬七千七百七十有九，俘人三億萬有二百三十。凡服國六百五十有二。時四月既旁生魄越六日庚戌，武王朝至燎于周。維予冲子綏文¹²¹。武王降自車，乃俾史佚繇書于天號。武王乃廢¹²²于紂矢惡臣百人，伐¹²³右厥甲¹²⁴小子鼎大師。伐厥四十夫家君鼎帥，司徒、司馬初厥于郊號。[武王]¹²⁵乃夾于南門用俘，皆施佩衣衣，先馘入。武王在祀，大師負商王紂縣首白旂，妻二首赤旂，乃以先馘入，燎于周廟。若翼日辛亥，祀于位，用籥于天位。越五日乙卯，武王乃以庶祀馘于周朝¹²⁶，翼予冲子，斷牛六，斷羊二。庶國乃竟。告于周廟，曰：古朕聞文考脩商人典，以斬紂身，告于天、于稷。用小牲羊、犬、豕於¹²⁷百神水土，于誓社。曰：維予冲子綏文考，至于冲子。用牛于天、于稷五百有四。用小牲羊、豕于百神水土社，二千七百有一。商王紂于商郊。時甲子夕。商王紂取天智玉琰，璫身厚以自焚。凡厥有庶¹²⁸告焚四千。五日，武王乃禘於千人求之，四千庶¹²⁹則銷，天智玉五¹³⁰在火中不銷。凡天智玉，武王則寶與同。凡武王俘商舊玉億有白萬。

C'était au quatrième mois, un jour *yiwei* (32^e du cycle), le roi Wu devint le souverain et il fit diffuser l'ordre dans tout le pays de conquérir le pays des Yin. Le premier mois, un jour *bingchen* (53^e du cycle)¹³¹ la pleine lune était proche. Le lendemain un jour *dingsi* (54^e du cycle), le roi se mit en marche depuis Zhou pour aller châtier le roi Zhou des Shang¹³². Le deuxième mois, le matin du cinquième jour après la nouvelle lune, jour *jiazi* (1^{er} du cycle), ils arrivèrent et défirent les Shang. Le roi Zhou des Shang fut exécuté, et ses cent méchants ministres furent enchaînés. Le roi ordonna à Taigong

¹²⁰ 十 : Shaughnessy propose de lire ce caractère comme le chiffre 七 car 億 est équivalent à 十萬 cent milles.

¹²¹ Shaughnessy propose de rajouter le caractère 考 en vertu du passage identique par la suite.

¹²² Edward Shaughnessy propose de remplacer le caractère 廢 par 發 tirer.

¹²³ 伐 : Les commentateurs écrivent que ce caractère correspon à 殺 tuer.

¹²⁴ 甲 : Qiu Xigui 裘錫珪 propose de lire le caractère comme un caractère composé 合文 équivalent à 十六.

¹²⁵ Shaughnessy propose à la suite de Gu Jiegang de supprimer les caractères 文王.

¹²⁶ Shaughnessy propose de remplacer 庶祀馘于周朝 par 庶國祀馘于周廟 selon une citation du *Hanshu* 漢書.

¹²⁷ Shaughnessy propose de remplacer le caractère par 于.

¹²⁸ Shaughnessy propose de rajouter 玉 après 庶 d'après le commentaire de Lu Wenchao.

¹²⁹ Idem.

¹³⁰ Shaughnessy propose de lire 五 comme 琰 en parallèle de la phrase précédente où apparaît 玉琰.

¹³¹ Shaughnessy indique que les dates du texte transmis ont été modifiées pour correspondre au Shangshu → dates proposées 壬辰 *renchen* (29^e du cycle).

¹³² De même jour 癸巳 *guisi* (30^e du cycle).

Wang¹³³ de pacifier la région. Puis un jour *dingmao* (4^e du cycle) à l'aube, Wang arriva et fit son rapport à propos du nombre d'oreilles coupées et de prisonniers. Un jour *wuchen* (5^e du cycle), le roi fit un sacrifice d'immolation et fit son devoir filial en sacrifiant pour le roi Wen. Ce jour, le roi mit en place son gouvernement. Le roi ordonna à Lūta¹³⁴ d'attaquer la région des peuples Yue et Xi¹³⁵. Un jour *renshen* (29^e du cycle), Huangxin¹³⁶ arriva, fit le rapport à propos du nombre d'oreilles coupées et de prisonniers puis le roi ordonna à Houlai¹³⁷ d'attaquer la ville de Mi et de rassembler les troupes dans la ville de Chen¹³⁸. Un jour *Xinsi* (18^e du cycle), il revint pour annoncer le nombre d'oreilles coupées et de prisonniers. Un jour *jiashen* (21^e du cycle), Baita¹³⁹ fit un discours aux officiers de la garde royale et le roi leur ordonna d'attaquer Wey¹⁴⁰, il annonça ensuite le nombre d'oreilles coupées et de prisonniers. Un jour *xinhai* (48^e du cycle), les vases *ding* des rois Yin furent présentés et le roi exposa respectueusement les tablettes de jade *gui* vêtu de son habit d'apparat, et informa Shangdi l'ancêtre céleste. Le roi ne changea pas de vêtements et se rendit au temple des ancêtres, il tenait dans sa main sa hache jaune et il parla de gouverner les nombreux pays, les joueurs de flûte jouèrent neuf morceaux. Les ancêtres illustres du roi en commençant par Taiwang, Taibo, Wangji, le duc de Yu, le roi Wen et Yikao¹⁴¹ reçurent le sacrifice rituel et les crimes des Yin furent annoncés. Les joueurs de flûtes arrivèrent et le roi qui tenait sa hache jaune investit les chefs des régions dans leur charge¹⁴². Un jour *renzi* (49^e du cycle) le roi portait son habit royal d'apparat et présenta les tablettes de jade puis entra dans le temple des ancêtres. Les joueurs de flûtes arrivèrent et le roi qui tenait sa hache jaune fit entrer en charge les seigneurs

¹³³Taigong Wang 太公望: Litt. espoir du Grand Duc, périphrase qui désigne Jiang Ziya 姜子牙, ministre du roi Wu.

¹³⁴Lūta 呂他 est décrit comme l'un des généraux du roi Wu par Kong Chao.

¹³⁵Le peuple Xi 戲 est mentionné sur les inscriptions sur bronze et le peuple Yue 越 apparaît sur les inscriptions oraculaires sous la forme du caractère 戊 homophone.

¹³⁶Huangxin 荒新 est décrit comme l'un des généraux du roi Wu par Zhu Youceng.

¹³⁷Houlai 侯來 est présenté comme l'un des généraux du roi Wu par Kong Chao.

¹³⁸Kong Chao précise que Mi 靡 et Chen 陳 sont deux villes alliées du roi Zhou des Shang.

¹³⁹Baita 百弇 est décrit comme l'un des généraux du roi Wu par Kong Chao.

¹⁴⁰Wey 衛 est le territoire situé à l'est de Zhaoge 朝歌, dernière capitale des Shang au même titre que Yin 殷, la deuxième capitale.

¹⁴¹Taiwang 太王 et Wangji 王季 sont les prédécesseurs du roi Wen en tant que chef du clan Zhou. Taibo 太伯 et le prince de Yu 虞公 aussi connu sous le nom de Zhongyong 仲雍 sont les deux frères aînés de Wangji qui ont préféré renoncer au trône devant la vertu manifestée par Wangji. Yikao 邑考 est le fils aîné du roi Wen décédé avant son père.

¹⁴²Le titre de 國伯 litt. chefs de pays correspond d'après Zhu Youceng aux chefs des huit provinces. Il semble plus prudent de traduire littéralement ce titre.

locaux. Un jour *guichou* (50e du cycle), cent officiels des rois Yin furent présentés. Les joueurs de flûte arrivèrent. Le roi présenta les tablettes de jade, sa hache jaune dans une main, et sa hallebarde dans l'autre main. Le roi [entra et] les cloches furent sonnées pour jouer le morceau « le Grand Sacrifice ». Le roi s'inclina mains et front au sol. Le roi prit place, et les cloches furent sonnées pour encore jouer trois fois le morceau « le Grand Sacrifice ». Un jour *jiayin* (51e du cycle), les armées des Shang furent inspectées à Muye. Le roi portait sur lui sa bannière pourpre et blanche, et les joueurs de flûtes jouèrent « la Martiale » et le roi entra puis la danse « Dix Mille » fut présentée puis fut joué à trois reprises le morceau « Radieux, Radieux ». Un jour *yimao* (52e du cycle), les joueurs de flûte jouèrent « Le vénérable Yu engendra Qi » à trois reprises pour le roi qui était installé. Un jour *gengzi* (37e du cycle), le roi ordonna à Chenben d'attaquer Mo, à Baiwei d'attaquer Xuanfang et à Xinhuang d'attaquer Shu¹⁴³. Un jour *yisi* (42e du cycle), Chenben et Xinhuang rentrèrent de leur expédition contre Shu et Mo, et ils informèrent le roi de la capture du prince de Huo, du prince de Ai, du prince de Yi, de quarante-six notables et de la capture de huit cent trente chars et du nombre d'oreilles coupées et de prisonniers¹⁴⁴. Baiwei arriva et informa le roi de la capture de Xuanfang et de la capture de trente chars, et il donna son rapport sur le nombre d'oreilles coupées et de prisonniers. Le roi ordonna à Baiwei d'aller attaquer Li¹⁴⁵. Il fit son rapport sur le nombre d'oreilles coupées et de prisonniers. Le roi Wu partit à la chasse et captura vingt-deux tigres, deux chats sauvages, cinq mille deux cent trente-cinq élans, douze rhinocéros, sept cent vingt et un yacks, cent cinquante et un ours bruns, cent dix-huit ours noirs, trois cent cinquante-deux porcs, dix-huit chiens viverrins, seize cerfs du père David, cinquante cerfs musqués, trente cerfs d'eau et trois mille cinq cent huit cerfs. Le roi Wu organisa une expédition punitive sur tous les territoires, car il y avait quatre-vingt-dix-neuf pays séditionnels. Les registres dénombrèrent cent soixante-dix-sept mille sept cent soixante-dix-neuf oreilles coupées

¹⁴³ Chenben 陳本 et Baiwei 白韋 sont deux généraux du roi Wu. Xinhuang 新荒 désigne sans doute 荒新 cité plus haut. Shaughnessy propose d'identifier Baiwei 白韋 à Baita.

Les commentateurs indiquent que le caractère Mo 磨 serait une variante graphique de Li 磨, caractère homophone de Li 鬲, et donc désigne un Etat qui serait sur le territoire de la ville actuelle de Liaocheng 聊城 à l'ouest du Shandong. Les commentateurs indiquent uniquement que Xuanfang 宣方 et 蜀 sont des noms de pays. Shu 蜀. Shaughnessy propose d'y voir trois noms d'Etat dans les environs du territoire des Zhou.

¹⁴⁴ Les commentateurs écrivent que le prince de Huo est un seigneur de Mo, le prince de Ai un seigneur de Shu et le prince de Yi le seigneur d'un petit Etat.

¹⁴⁵ Les commentateurs associent Li 厲 à l'Etat de Sui 隨 dont le territoire se situe sur celui de la ville actuelle de Suizhou 隨州 dans la province du Hubei 湖北.

et trois cent dix mille deux cent trente prisonniers. Six cent cinquante-deux pays se soumirent volontairement. Au quatrième mois, six jours après la pleine lune, un jour *gengwu* (47^e du cycle) le matin le roi Wu arriva et procéda à un sacrifice d'immolation : « Moi, le jeune enfant, apaise l'esprit de feu mon illustre père ». Le roi Wu descendit de son char, et ordonna au scribe de déclamer le document dans sa déclaration au Ciel. Puis le roi Wu tira une volée de flèches sur les cent ministres de Zhou, il tua les soixante princes mineurs et le grand maître et il tua les quarante chefs de famille et les maîtres¹⁴⁶. Le Chef de l'Instruction et le Chef des Chevaux firent d'abord leur déclaration à propos du sacrifice de la banlieue puis le roi Wu disposa les prisonniers au niveau de la porte sud et ils furent tous habillés d'une ceinture et une tunique courte et les oreilles qui avaient été coupées entrèrent en premier [dans le temple]. Le roi Wu fut présent pour le sacrifice, et le grand maître porta la bannière blanche sur laquelle il y avait la tête suspendue du roi Zhou des Shang, et la bannière pourpre avec les têtes de ses deux épouses, et en mettant les oreilles d'abord, le grand maître les fit brûler en sacrifice dans le temple des ancêtres des Zhou. Le lendemain, un jour *xinhai* (48^e du cycle), un sacrifice fut exécuté pour le roi et un sacrifice *yue* pour le Ciel. Et cinq jours plus tard, un jour *dingmo* (52^e du cycle), le roi Wu fit le sacrifice des oreilles coupés des multiples pays dans le temple des ancêtres de Zhou. « Avec respect, moi le jeune enfant, j'ai égorgé six bœufs et j'ai égorgé deux moutons ». Les multiples pays sont finis. Il fit son rapport dans le temple des Zhou et dit : « J'ai entendu des Anciens que feu mon illustre père a cultivé les règles des Hommes de Shang. En tranchant le corps du roi Zhou je fais mon rapport au Ciel et à Ji ». Il utilisa des petites offrandes, des moutons, des chiens, des porcs pour les cent esprits, l'eau et la terre sur l'autel des divinités du sol. Et le roi annonça : « Moi, le jeune enfant, ai apporté la paix à mon illustre père défunt. Que cela puisse atteindre le petit enfant ». Cinq cent quatre bœufs furent utilisés pour le Ciel et pour Ji. Deux mille sept cent un petits sacrifices, des moutons et des porcs, furent utilisés pour les cent esprits, l'eau et la terre sur l'autel du dieu du sol. Le roi Zhou des Shang était dans la banlieue des Shang. C'était le soir d'un jour *jjazi* (1^{er} du cycle). Le roi Zhou des Shang prit les tablettes de jade *tianzhi* et entoura son corps abondamment et il s'immola lui-même. En tout, il a été rapporté que quatre mille pièces de jades furent brûlées. Cinq jours plus tard, le roi Wu envoya mille

¹⁴⁶ Les neuf chaudrons *ding* 九鼎 sont les insignes de pouvoir par excellence dans la Chine ancienne. Ils auraient été fondus par Yu le Grand, le premier souverain de la dynastie des Xia.

hommes à leur recherche. Ces quatre mille morceaux de jade avaient brûlé. Le jade *tianzhi* lui n'avait pas brûlé. Tous ces jades *tianzhi*, le roi Wu les chérit et les accorda à tous. En tout le roi Wu s'empara de cent quatre-vingt milles vieux jades des Shang.

« Tai shi » 太誓 (Le grand serment) première partie¹⁴⁷

惟十有一年，武王伐殷。一月戊午，師渡孟津，作《泰誓》三篇。惟十有三年春，大會于孟津。王曰：「嗟！我友邦冢君，越我御事庶士，明聽誓。惟天地萬物父母，惟人萬物之靈。亶¹⁴⁸聰明，作元后¹⁴⁹，元后作民父母。今商王受，弗敬上天，降災下民。沈湎¹⁵⁰冒色¹⁵¹，敢行暴虐，罪¹⁵²人以族¹⁵³，官¹⁵⁴人以世，惟宮室、臺榭、陂池、侈服，以¹⁵⁵殘害于爾萬姓。焚炙¹⁵⁶忠良，剝剔¹⁵⁷孕婦。皇天¹⁵⁸震怒，命我文考¹⁵⁹，肅¹⁶⁰將¹⁶¹天威，大勳¹⁶²未集¹⁶³。肆予小子發，以爾友邦冢君，觀政¹⁶⁴于商。惟受罔有悛¹⁶⁵心，乃夷居¹⁶⁶，弗事上帝神祇，遺厥先宗廟弗祀。犧牲粢盛，既于凶盜。乃曰：『吾有民有命！』罔懲其侮。天佑下民，作之君，作之師，惟其克相上帝，寵綏四方。有罪無罪，予曷敢有越¹⁶⁷厥志？同力度¹⁶⁸德，同德度義。受有臣億萬，惟億萬心；予有臣三千，惟

¹⁴⁷ Liao Mingchun 廖明春, Chen Ming 陳明. *Shangshu zhengyi* 尚書正義 (Interprétation orthodoxe du Shangshu). Pékin : Beijing chubanshe 北京出版社, p. 267-274.

¹⁴⁸ 亶 : 誠信, 真的 sincère.

¹⁴⁹ 元后 : 大君 souverain.

¹⁵⁰ 沈湎 : Variante de 沉湎 se noyer dans l'alcool.

¹⁵¹ 冒色 : 孔穎達疏: “冒, 訓貪也” Convoiter les femmes.

¹⁵² 罪 : 懲罰 punir.

¹⁵³ 族 : 滅族 exterminer la famille entière.

¹⁵⁴ 官 : 任用 confier une charge.

¹⁵⁵ 以 : 連詞, 來.

¹⁵⁶ 焚炙 : 焚燒 brûler.

¹⁵⁷ 剝剔 : Kong Yingda commente ce terme par 割剝 découper et écorcher.

¹⁵⁸ 皇天 : Auguste Ciel.

¹⁵⁹ 文考 : Père défunt vénérable, désigne le roi Wen.

¹⁶⁰ 肅 : 敬 respectueusement.

¹⁶¹ 將 : 行 mettre en place.

¹⁶² 勳 : 功業 tâche, mission.

¹⁶³ 集 : 成就 achever.

¹⁶⁴ 觀政 : 觀察政事 observer le gouvernement.

¹⁶⁵ 悛 : 悔改 se repentir.

¹⁶⁶ 夷居 : 傲慢無禮 arrogant et sans respect.

¹⁶⁷ 越 : 遠 éloigné.

¹⁶⁸ 度 : dépasser.

一心。商罪貫盈¹⁶⁹，天命誅之。予弗順天，厥罪惟鈞。予小子夙¹⁷⁰夜祗¹⁷¹懼，受命文考，類于上帝，宜于冢土¹⁷²，以爾有眾，底¹⁷³天之罰。天矜于民，民之所欲，天必從之。爾尚弼予一人，永清四海。時哉弗可失！」

La onzième année¹⁷⁴, le roi Wu attaqua les Shang¹⁷⁵. [Deux ans plus tard¹⁷⁶,] le premier mois, un jour *wuwu* (55e du cycle), ses troupes traversèrent [le Fleuve Jaune] au gué de Mengjin¹⁷⁷ et il fit « la grande allocution » en trois parties. Au printemps de la treizième année [de la réception du mandat], il y eut un grand rassemblement à Mengjin. Le roi dit : « Hé, chefs suprêmes des principautés alliés, officiers administrateurs, écoutez avec attention mon allocution. Le Ciel et la Terre sont les parents des dix-mille êtres, et l'Homme est l'être le plus précieux parmi ces dix-mille êtres. Celui qui est sincère, a l'ouïe fine et la vue perçante devient le souverain, et le souverain est le parent du peuple. A l'heure actuelle, Shou, le roi des Shang, ne respecte pas le Ciel et fait pleuvoir des calamités sur le peuple. Il s'abandonne dans la boisson et n'arrive pas à contrôler ses désirs charnels, et il se permet d'agir de manière brutale et tyrannique. Il use du châtement d'extinction du clan. Il distribue les offices sur la base de l'hérédité. Le roi se consacre à l'édification de palais et de salles, de pavillons et de belvédères, de bassins et d'étangs ainsi qu'aux vêtements luxueux, et par cela vous fait souffrir vous le peuple. Il a fait brûler ceux qui lui étaient fidèles et qui étaient bons, il a fait trancher les ventres de femmes enceintes. L'Auguste Ciel s'est agité de colère, et il a donné ses ordres à mon illustre père défunt le roi Wen qui a respectueusement accompli le châtement céleste, mais sa grande mission n'est pas terminée. C'est pourquoi moi, Fa le petit enfant, grâce à vous chefs suprêmes des principautés alliés, j'ai pu observer la façon de gouverner des Shang. Et le roi Shou n'a pas de remords, hautain et sans respect, il ne s'occupe pas de [ses devoirs envers] Shangdi ni ceux envers les divinités du Ciel et de la Terre. Il néglige le temple de ses

¹⁶⁹ 貫盈: Littéralement ligature de sapèque complète, signifie ici que les Shang est arrivé au degré extrême des crimes possibles.

¹⁷⁰ 夙: 早 matin.

¹⁷¹ 祗: 敬 respectueusement.

¹⁷² 冢土: l'Illustre Terre, titre parallèle à 皇天 l'Auguste Ciel.

¹⁷³ 底: 致 exécuter.

¹⁷⁴ La onzième année correspond à la onzième année après la réception du mandat par le roi Wen.

¹⁷⁵ Sans doute une référence à la première attaque des Zhou menée par le roi Wu et qui aurait plus été une démonstration de force qu'une véritable attaque, afin de se faire de nouveaux alliés.

¹⁷⁶ Les commentateurs indiquent que cet événement se passe deux ans après la première phrase.

¹⁷⁷ 孟津: Gué sur le Fleuve jaune situé au nord de la ville actuelle de Luoyang dans la province du Henan.

ancêtres et ne fait plus de sacrifices pour eux. Le bétail et le millet pour les sacrifices sont volés par des criminels. Et [le roi Shou] continue de dire : « Le peuple m'appartient, le mandat m'appartient ! » Il n'essaie pas de se repentir de son orgueil. Pour aider le peuple, le Ciel a créé les souverains [pour les diriger] et a créé des maîtres [pour les éduquer]. Ainsi, ceux-ci sont capables d'assister Shangdi et d'assurer la paix aux quatre coins du royaume. [Que Shou] soit coupable ou non, comment pourrais-je oser m'éloigner du dessein du Ciel ? A force égale, on évalue la vertu, à vertu égale, on évalue la droiture. Le roi Shou possède de très nombreux serviteurs, mais chacun possède un dessein personnel. Je possède trois mille serviteurs mais ils n'ont qu'un seul dessein. Les Shang ont atteint des sommets de culpabilité. Le Ciel a donné l'ordre de les châtier. Si je ne suivais pas la volonté du Ciel, je serais aussi coupable que lui. Moi le petit enfant, du matin au soir, je suis respectueusement rongé par l'inquiétude. J'ai reçu un ordre de mon illustre père défunt, j'ai pourvu aux sacrifices pour Shangdi, ainsi qu'aux offrandes pour l'illustre Terre, et grâce à vous tous, j'exécute le châtement céleste. Le Ciel éprouve de la pitié pour le peuple, et tout ce que le peuple désire, le Ciel le fera. Assistez-moi, moi l'homme seul, à purifier pour toujours les quatre mers. C'est le moment, il ne faut pas laisser passer cette chance ».

« Tai shi » 太誓 (Le grand serment) deuxième partie¹⁷⁸

惟戊午，王次¹⁷⁹于河朔¹⁸⁰。羣后¹⁸¹以師畢會。王乃徇¹⁸²師而誓。曰：「嗚呼！西土有眾，咸聽朕言。我聞吉人為善，惟日不足¹⁸³。凶人為不善，亦惟日不足。今商王受，

¹⁷⁸ Liao Mingchun 廖明春, Chen Ming 陳明. *Shangshu zhengyi* 尚書正義 (Interprétation orthodoxe du Shangshu). Pékin : Beijing chubanshe 北京出版社, p. 274-278.

¹⁷⁹ 次：止 s'arrêter.

¹⁸⁰ 河朔：黃河北岸. Le mot 河 désigne uniquement le Fleuve Jaune dans les textes de la Chine pré-impériale. Rive nord du Fleuve Jaune.

¹⁸¹ 羣后：眾諸侯 les nombreux princes.

¹⁸² 徇：Variante orthographique de 循 faire une tournée.

¹⁸³ 惟日不足：察傳： " 言終日為之而猶為不足 " À la fin du jour, il n'en a pas été fait suffisamment.

力¹⁸⁴行無度¹⁸⁵，播棄¹⁸⁶犁老¹⁸⁷，昵¹⁸⁸比罪人。淫¹⁸⁹酗¹⁹⁰肆¹⁹¹虐，臣下化之¹⁹²，朋家作仇¹⁹³，脅權相滅¹⁹⁴。無辜¹⁹⁵籲¹⁹⁶天，穢¹⁹⁷德彰¹⁹⁸聞¹⁹⁹。惟天惠民，惟辟奉天。有夏桀，弗克若天，流毒下國。天乃佑命成湯，降黜夏命。惟受罪浮于桀。剝喪元良，賊虐諫輔。謂己有天命，謂敬不足行，謂祭無益，謂暴無傷。厥監惟不遠，在彼夏王。天其以予乂民，朕夢協朕卜，襲于休祥，戎商必克。受有億兆夷人²⁰⁰，離心離德。予有亂臣十人，同心同德。雖有周親，不如仁人。天視自我民視，天聽自我民聽。百姓有過，在予一人。今朕必往。我武惟揚，侵于之疆，取彼凶殘，我伐用張，于湯有光。勛哉，夫子！罔或。無畏，寧執。非敵。百姓。懷懷²⁰¹若崩厥角²⁰²。嗚呼！乃一德一心，立定厥功，惟克永世。

C'était le jour *wuwu* (55e du cycle), le roi fit halte sur la rive nord du Fleuve Jaune, et tous les princes et leurs troupes se rassemblèrent. Le roi procéda à une inspection des troupes et prononça ce serment : « Oh, vous tous les notables du territoire occidental²⁰³, écoutez mes paroles. J'ai entendu dire que, quand l'homme bon fait le bien, il considère que le jour n'est pas suffisant pour cela. Quand l'homme mauvais fait le mal, il considère également que le jour n'est pas suffisant pour cela. A l'heure actuelle, le roi Shou des Shang agit avec une violence sans mesure ; il n'honore ni ne

¹⁸⁴ 力：盡力 de toutes ses forces.

¹⁸⁵ 無度：沒有法度的事 des actes hors-la-loi.

¹⁸⁶ 播棄：不禮敬 ne pas respecter ni honorer.

¹⁸⁷ 犁老：老人 personnes âgées.

¹⁸⁸ 昵：新近 être familier.

¹⁸⁹ 淫：過 atteindre, dépasser.

¹⁹⁰ 酗：酒怒 la colère qui vient de l'alcool.

¹⁹¹ 肆：放縱 libérer.

¹⁹² 臣下化之：君臣之罪同也 ses ministres sont autant coupables.

¹⁹³ 朋家作仇：臣下朋黨，自規仇怨 les ministres se sont séparés en faction et ils sont devenus ennemis.

¹⁹⁴ 脅權相滅：孔傳：「脅上權命以相誅滅」 faire pression avec leur puissance pour se détruire mutuellement.

¹⁹⁵ 無辜：無罪 les innocents.

¹⁹⁶ 籲：呼 appeler.

¹⁹⁷ 穢：穢惡 pervertir.

¹⁹⁸ 彰：顯明 évident.

¹⁹⁹ 聞：傳布：déployer.

²⁰⁰ 夷人：Les commentaires le donne comme équivalent de 平人 ou de 凡人 homme du peuple.

²⁰¹ 懷懷：Le commentaire *zhengyi* propose de le lire comme un sentiment de crainte.

²⁰² Phrase du 孟子 王曰：『無畏！寧爾也，非敵百姓也。』若崩厥角稽首。征之為言正也，各欲正己也，焉用戰？

²⁰³ Le territoire contrôlé par les Zhou avant la conquête se situe dans la partie est de l'espace qui fait partie du monde chinois de l'époque.

respecte les personnes âgées ; il s'est acoquiné et s'est rapproché des criminels. Lorsque l'alcool le rend mauvais, il laisse libre cours à sa tyrannie et ses ministres sont transformés par cel. Ils se sont séparés en faction et sont devenus ennemis et ils usent de leur pouvoir pour se détruire les uns les autres. Les innocents font appel au Ciel. La vertu décadente [du roi Shou] se manifeste de manière évidente [à travers le monde]. Le Ciel chérit le peuple et le dirigeant sert le Ciel. [Autrefois] Jie des Xia²⁰⁴ qui ne se suivait pas le Ciel, et le poison s'était étendu dans tout le pays. Le Ciel apporta son soutien à Cheng Tang²⁰⁵ et lui ordonna de mettre fin au mandat des Xia. La culpabilité du roi Shou dépasse celle de Jie. Il a tué et fait du mal à ceux qui étaient bons, il a corrompu et martyrisé les ministres qui lui faisaient des remontrances et voulaient le raisonner. Il disait qu'il possédait lui-même le mandat céleste, qu'il n'avait pas besoin de faire preuve de respect dans sa conduite, que les sacrifices ne lui procuraient aucun bénéfice, et que la violence ne causait aucun dommage. Son reflet n'est pas loin, il se trouve être ce roi des Xia. Le Ciel passe par moi pour gouverner le peuple. Mon rêve correspond à ma divination. Tout est favorable. Si nous attaquons les Shang, nous l'emporterons certainement. Le roi Shou possède une dizaine de millions de sujets mais parmi eux règnent l'inimitié et le désaccord. Moi je n'ai que dix ministres capables de gouverner mais entre nous règnent concorde et harmonie. Même s'il a sa famille dans son entourage, ils ne valent pas les gens vertueux. Le Ciel observe à partir de ce que mon peuple lui-même observe. Le Ciel entend à partir de ce que mon peuple lui-même entend. Le peuple met le blâme sur moi, l'homme seul, et donc maintenant je dois avancer. Mon art militaire se manifeste et j'envahis ce territoire et je vais capturer ce tyran. Ma punition sera appliquée avec grandeur et sera plus lumineuse que celle de Tang. Tenez bon messires ! Ne doutez pas. Soyez sans crainte. Celui qui agit suivant sa conscience n'est pas un ennemi. Et pourtant le peuple éprouve de la crainte comme si on leur avait coupé les cornes. O, unifiez votre vertu et votre volonté, et ainsi pourra s'accomplir cette tâche. Et qu'ainsi nous puissions la transmettre éternellement.

²⁰⁴ Jie des Xia 夏桀 : Dernier souverain de la dynastie légendaire des Xia (dates traditionnelles 2070-1600).

²⁰⁵ Cheng Tang 成湯 : Premier souverain de la dynastie des Shang et qui aurait renversé les Xia lors de la bataille de Mingtiao 鸣条 vers 1600.

時厥明，王乃大巡六師，明誓眾士。王曰：「嗚呼！我西土君子，天有顯道，厥類惟彰。今商王受，狎侮五常，荒怠弗敬。自絕于天，結怨于民。斲朝涉之脛，剖賢人之心，作威殺戮，毒痛四海。崇信姦回，放黜師保，屏棄典刑，囚奴正士，郊社不修，宗廟不享，作奇技淫巧以悅婦人。上帝弗順，祝²⁰⁷降時喪。爾其孜孜，奉予一人，恭行天罰。古人有言曰：『撫我則后，虐我則讎。』獨夫受，洪惟作威，乃汝世讎。樹德務滋，除惡務本，肆予小子，誕以爾眾士，殄殲乃讎。爾眾士其尚迪果毅，以登乃辟。功多有厚賞，不迪有顯戮。嗚呼！惟我文考，若日月之照臨，光于四方，顯于西土。惟我有周，誕受多方。予克受，非予武，惟朕文考無罪。受克予，非朕文考有罪，惟予小子無良。」

Le lendemain, le roi inspecta ses six bataillons, et fit un discours glorieux à ses officiers. Le roi dit : « Oh, princes de nos terres de l'Ouest, la voie céleste est manifeste, et ses règles sont évidentes. A l'heure actuelle, Shou, le roi des Shang, regarde avec mépris les cinq constantes, il est négligent et sans respect²⁰⁸. Il s'est coupé lui-même du Ciel, il s'est attiré les foudres du peuple. Il a coupé les mollets d'un homme qui traversait à gué dès le petit matin. Il a arraché le cœur d'un sage²⁰⁹. Usant de son pouvoir pour tuer et exécuter, il a empoisonné et fait souffrir le monde entier²¹⁰. Son respect et sa confiance sont allés aux traîtres et à ceux qui s'écartent du droit chemin²¹¹. Il a destitué ses chefs militaires et ses protecteurs. Il a abandonné les anciennes lois. Il a emprisonné et mis en esclavage les officiers intègres. Il ne s'occupe ni des autels de la Terre ni de ceux de la banlieue Ciel²¹². Il ne fait plus les offrandes dans les temples des ancêtres²¹³. Il fait preuve de talent et d'ingéniosité [uniquement] pour

²⁰⁶ Liao Mingchun 廖明春, Chen Ming 陳明. *Shangshu zhengyi* 尚書正義 (Interprétation orthodoxe du Shangshu). Pékin : Beijing chubanshe 北京出版社, p. 278-281.

²⁰⁷ 祝 : D'après le *Shangshu zhengyi*, 祝斷也. couper, trancher.

²⁰⁸ Les cinq constantes correspondent ici aux cinq vertus qui régulent les relations humaines : 父義 fuyì, bienveillance paternelle ; 母慈 mucí, amour maternel ; 兄友 xiongyǒu, amitié du frère aîné ; 弟恭 gōng, respect du frère cadet ; 子孝 xiào, pitié filiale.

²⁰⁹ 賢人 : référence à Bigan 比干, oncle et conseiller du roi Shou et qui a été exécuté après avoir fait des reproches à son neveu.

²¹⁰ 痛 : C'est un équivalent de bing 病 blesser.

²¹¹ 回 : C'est un équivalent de xie 邪 malhonnête.

²¹² 不修 : 正義曰 : 不修謂不掃治也. ne pas nettoyer, ne pas s'occuper de.

²¹³ 不亨 : 正義曰 : 不亨謂不祭祀也. ne pas faire les sacrifices.

réjouir sa femme. Shangdi ne le soutient plus. Il a fait cesser son mandat et veut dégrader [le roi des Shang]²¹⁴. C'est le moment qu'il disparaisse. Avec zèle, vous soutenez l'homme qui est seul, et vous faites ainsi que soit accompli avec respect le châtement du Ciel. Autrefois, les gens disaient : « Celui qui nous apaise est notre dirigeant ; celui qui nous martyrise est notre ennemi ». Le tyran Shou s'est rendu coupable d'oppression. Il est votre ennemi éternel. Celui qui cultive la vertu doit l'arroser ; celui qui veut détruire le vice doit l'extirper à la racine. Et me voici, moi le petit enfant, grâce à vous les officiers, pour éradiquer notre ennemi. Officiers, avancez vaillamment pour m'établir en tant que souverain ! Si vos mérites sont nombreux, vos récompenses seront conséquentes. Si vous n'avancez pas, votre disgrâce sera manifeste. Oh, l'éclat de feu mon illustre père était comparable à celui du soleil et de la lune, il resplendissait aux quatre coins du monde et se manifestait dans toutes les terres de l'Ouest. C'est ainsi que mon pays Zhou a reçu le soutien de nombreuses régions. Si je défais Shou, cela ne sera pas dû à mes prouesses martiales mais à la droiture de mon illustre père défunt. Si je suis défait par Shou, mon illustre père défunt n'en sera en rien responsable. Cela sera uniquement dû à mon manque de vertu.

« Mu shi » 牧誓 (Le serment à Mu)²¹⁵

武王戎車三百兩，虎賁三百人，與受戰于牧野，作《牧誓》。時甲子昧爽，王朝至于商郊牧野，乃誓。王左杖黃鉞，右秉白旄以麾，曰：「逖矣，西土之人！」王曰：「嗟！我友邦冢君，御事司徒、司馬、司空，亞旅、師氏，千夫長、百夫長，及庸，蜀、羌、髳、微、盧、彭、濮人。稱爾戈，比爾干，立爾矛，予其誓。」王曰：「古人有言曰：『牝雞無晨。牝雞之晨，惟家之索。』今商王受惟婦言是用，昏棄厥肆祀弗答，昏棄厥遺王父母弟不迪，乃惟四方之多罪逋逃，是崇是長，是信是使，是以為大夫卿士。俾暴虐于百姓，以姦宄于商邑。今予發惟恭行天之罰。今日之事，不愆于六步、七步，乃止齊焉。夫子勛哉！不愆于四伐、五伐、六伐、七伐，乃止齊焉。勛哉夫子！尚桓桓，如虎如貔、如熊如羆，于商郊。弗迓克奔，以役西土，勛哉夫子！爾所弗勛，其于爾躬有戮！」

²¹⁴ 祝 : Les commentateurs le donnent comme équivalent de 斷 couper, casser, faire cesser.

²¹⁵ Liao Mingchun 廖明春, Chen Ming 陳明. *Shangshu zhengyi* 尚書正義 (Interprétation orthodoxe du Shangshu). Pékin : Beijing chubanshe 北京出版社, p. 281-287.

Le roi Wu partit à la bataille avec trois centaines de chars et trois cents gardes royaux. La bataille contre Shou se déroula à Muye. À cette occasion fut composé « le discours à Mu ».

Un jour Jiazi (premier du cycle) à l'aube, la cour royale arriva à Muye dans le territoire des Shang, et ainsi fit un discours. Le roi tenait dans sa main gauche sa hache jaune et dans sa main droite son étendard blanc qu'il faisait tournoyer, il dit : « Vous êtes loin de chez vous, soldats de nos terres de l'Ouest ! » Le roi reprit « Hé, grands seigneurs des pays héréditaires voisins, vous qui dirigez les affaires, ministre de l'Instruction, ministre des Armées et ministre des Travaux Publics²¹⁶, vous les nombreux grands officiers²¹⁷, vous les portiers²¹⁸, vous les colonels, vous les lieutenants²¹⁹, et vous enfin les hommes de Yong, de Shu, de Qiang, de Mao, de Wei, de Lu, de Peng et de Pu²²⁰, à vous tous je vous demande de tenir vos hallebardes, de joindre vos boucliers, de lever vos lances. Je vais vous fait un discours ». Le roi continua : « Dans le passé, les gens avaient coutume de dire : « La poule n'annonce pas le matin [habituellement], si elle le fait, la famille se délite ²²¹». Aujourd'hui le roi des Shang, Shou, ne se laisse guider que par les paroles de sa femme. Aveuglé [par son amour], il se relâche dans l'accomplissement des sacrifices et ne fait pas preuve de gratitude. Aveuglé [par son amour] il abandonne les membres de sa famille paternelle et de sa famille maternelle²²² et il ne les traite pas correctement²²³. De plus les nombreux vagabonds coupables présents partout, eux sont respectés, eux sont éminents, eux sont considérés dignes de confiance, eux sont employés. La cour leur offre un poste d'officiers. Ils se servent de la violence pour martyriser la population, et exercer leur

²¹⁶ Ces trois ministres sont les dignitaires les plus importants de la cour des Zhou.

²¹⁷ 亞旅: D'après le commentaire de Kong, les *yalü* sont les nombreux grands officiers.

²¹⁸ 師氏: 大夫, 官以兵守門者。officier qui a la charge de protéger les portes.

²¹⁹ 千夫長、百夫長: D'après le commentaire de Kong, le titre de *qianfuzhang* désigne les colonels responsable d'un *shi* 師, c'est à dire un bataillon de 2500 hommes tandis que le titre de *baifuzhang* désigne un lieutenant responsable de cent hommes.

²²⁰ 庸、蜀、羌、鬻、微、盧、彭、濮: 八國皆蠻夷戎狄屬文王者國名。羌在西蜀叟, 鬻、微在巴蜀, 盧、彭在西北, 庸、濮在江漢之南。Ce sont huit Etats barbares soumis au roi Wen. Qiang se trouve à l'ouest de Shusou. Mao et Wei se trouvent à Bashu, Lu et Peng se trouvent au nord-ouest de Shu, Yong et Pu se trouvent au sud du Changjiang et du fleuve Han.

²²¹ Cette expression se réfère directement au comportement du roi Dixin qui n'agit que pour faire plaisir à sa concubine Daji 妲己. C'est donc elle la poule qui annonce le matin.

²²² 王父母弟: 父之考為王父, 則"王父"是祖也。"母弟"謂同母之弟。D'après le commentaire de Kong, le mot *wangfu* désigne les ancêtres paternels et le mot *mudi* les frères cadets qui partagent la même mère. Ici, cela veut dire que le roi Di Xin met de côté la famille du côté de son père et la famille du côté de sa mère.

²²³ 不迪: Je prends le mot *budi* comme équivalent de *budao* 不道 être injuste comme le commentaire de Kong le définit pour le chapitre "Pangeng Zhong" 盤庚中.

perfidie dans la capitale des Shang. Aujourd'hui, moi, Fa, ne fais que mettre en œuvre la punition du Ciel. Pour réaliser l'affaire qui nous occupe aujourd'hui, n'avancez pas de plus de six, sept pas. Arrêtez-vous et reformez les rangs. Mes hommes, soyez vaillants ! Ne dépassez pas les quatre, cinq, six, sept coups et ensuite arrêtez-vous et reformez les rangs. Mes hommes, soyez vaillants. Faites preuve de talent martial et soyez comme des tigres, comme des fauves, comme des ours bruns, comme des ours noirs. Dans le territoire des Shang, ne vous ruez pas sur ceux qui fuient, pour qu'ils soient utilisés pour administrer notre territoire occidental. Soyez vaillants ! Si vous n'êtes pas vaillants pour tout cela, vous serez condamnés.

« Wucheng » 武成 (La guerre est terminée)²²⁴

武王伐殷，往伐歸獸，識其政事，作《武成》²²⁵。惟一月壬辰，旁死魄。越翼日，癸巳，王朝步自周，于征伐商。厥四月，哉生明，王來自商，至于豐。乃偃武修文，歸馬于華山之陽，放牛于桃林之野，示天下弗服。丁未，祀于周廟，邦甸、侯、衛，駿奔走，執豆籩。越三日庚戌，柴望，大告武成。既生魄，庶邦冢君暨百工，受命于周。王若曰：「嗚呼，羣后，惟先王建邦啟土，公劉克篤前烈，至于大王，肇基王跡，王季其勤王家。我文考文王，克成厥勳，誕膺天命，以撫方夏。大邦畏其力，小邦懷其德。惟九年，大統未集。予小子其承厥志，底商之罪，告于皇天后土、所過名山大川，曰：『惟有道曾孫周王發，將有大正于商。今商王受無道，暴殄天物，害虐烝民，為天下逋逃主，萃淵藪。予小子既獲仁人，敢祇承上帝，以遏亂略。華夏蠻貊，罔不率俾。恭天成命，肆予東征，綏厥士女。惟其士女，筐厥玄黃，昭我周王。天休震動，用附我大邑周。惟爾有神，尚克相予，以濟兆民，無作神羞！』既戊午，師逾孟津。癸亥，陳于商郊，俟天休命。甲子昧爽，受率其旅若林，會于牧野。罔有敵于我師，前徒倒戈，攻于後以北，血流漂杵。一戎衣，天下大定。乃反商政，政由舊。釋箕子囚，封比干墓，式商容閭。散鹿臺之財，發鉅橋之粟，大賚于四海，而萬姓悅服。列爵惟五，分土惟三。建官惟賢，位事惟能。重民五教，惟食喪祭。惇信明義，崇德報功。垂拱而天下治。

²²⁴ Liao Mingchun 廖明春, Chen Ming 陳明. *Shangshu zhengyi* 尚書正義 (Interprétation orthodoxe du Shangshu). Pékin : Beijing chubanshe 北京出版社, p. 287-295.

²²⁵ 識其政事：記識殷家政教善事以為法 Il garda les bonnes choses du gouvernement de la maison royale des Yin pour en faire la loi.

Le roi Wu attaqua les Yin. Et après les avoir vaincus, il libéra les animaux [qui avait servi pour la bataille]. Il garda en mémoire les choses [qui étaient bonnes] dans leur gouvernement, et ainsi fut composé le chapitre « La guerre est terminée ». C'était le premier mois, un jour *renchen* (29e du cycle) juste après la fin de la nouvelle lune [que la campagne commença]. Le lendemain, un jour *guiji* (30e du cycle), la cour royale se mit en marche depuis Zhou, pour mener l'expédition contre les Shang. Le quatrième mois, au moment où la lune était de nouveau croissante, le roi partit de Shang pour aller à Feng²²⁶. Alors, le roi fit cesser les activités militaires et restaura les activités civiles. Il fit renvoyer les chevaux sur le versant sud du mont Huashan²²⁷. Il fit remettre en liberté les bœufs dans les plaines de Taolin²²⁸. Cela montra au monde entier qu'il ne les attellerait plus. Le jour *dingwei* (44e du cycle), il fit faire des sacrifices au temple des ancêtres des Zhou, et [les seigneurs] du *dian*, du *hou* et du *wei* accoururent et présentèrent les vases rituels²²⁹. Trois jours plus tard, un jour *gengxu* (47e du cycle), il fit faire des sacrifices d'immolation et fit des sacrifices aux divinités des fleuves et des montagnes, et ainsi fut annoncé l'accomplissement de la guerre²³⁰. Puis quand la lune commença à décroître, les seigneurs des différents Etats ainsi que l'ensemble des fonctionnaires reçurent leur investiture des Zhou. Le roi dit : « Oh, Princes ! Le plus anciens de nos rois a fondé ce pays et a donné des fiefs à ses vassaux²³¹. Gong Liu a consolidé l'œuvre de son prédécesseur²³². Arrivé au roi Tai, celui-ci posa les bases du pouvoir royal²³³. Wang Ji travailla dur pour que notre famille devienne royale²³⁴. Enfin feu mon illustre père le roi Wen compléta le travail de son père et il reçut le mandat du Ciel pour apaiser notre pays. Les grands Etats craignaient sa puissance, les petits Etats chérissaient sa vertu. [Quand il mourut], lors de la neuvième

²²⁶ Feng 丰 (ou la variante graphique 豐) est la capitale des Zhou au moment de la conquête au même titre que Hao 鎬, la capitale fondée par le roi Wu. Feng aurait été construite par le roi Wen.

²²⁷ Le mont Huashan 華山 est situé aux environs de Xi'an.

²²⁸ Les plaines de Taolin 桃林 sont situés à l'est du mont Huashan.

²²⁹ Le *dian* 甸 (ou *dianfu* 甸服), le *hou* 侯 (ou *houfu* 侯服) et le *wei* 衛 (ou *weifufu* 衛服) désigne des zones organisées en cercles concentriques autour de la capitale.

²³⁰ Le sacrifice *chai* 柴 est qualifié comme 燒柴祭天 sacrifice d'immolation pour le ciel. Le sacrifice *wang* est qualifié comme 古祭名。遙祭山川、日月、星辰 nom d'un sacrifice ancien, pour les esprits des montagnes, des fleuves, du soleil et de la lune, et des astres.

²³¹ Ici l'ancien roi 先王 *xian wang* désigne Houji 后稷 l'ancêtre fondateur de la famille Zhou.

²³² Gong Liu 公劉 est l'un des ancêtres des Zhou et est le petit-fils de Houji.

²³³ Taiwang 太王 écrit avec la variante dawang 大王 dans le texte nom posthume de Gugong dafu 古公亶父 est le grand-père du roi Wen.

²³⁴ Wang Ji 王季 nom posthume de Jili 季歷 est le père du roi Wen.

année de son règne, sa grande cause n'était pas encore terminée²³⁵. Moi le petit enfant ai poursuivi sa volonté. J'ai présenté la culpabilité des Shang et ai annoncé à l'Auguste Ciel et à La Terre Souveraine, à toutes les montagnes et toutes les rivières par lesquelles je suis passé et j'ai dit : « Moi Fa, roi des Zhou, descendant d'une longue lignée vertueuse, je vais attaquer les Shang. A l'heure actuelle, Shou, le roi des Shang, ne fait pas montre de sa vertu. Il fait du mal aux dix mille êtres. Il martyrise le peuple et est le seigneur des vagabonds du monde entier, qu'il rassemble dans son repère. Moi le petit enfant ai reçu [l'aide] de personnes possédant le sens de l'humain, et j'ose penser que je sers Shangdi avec respect et qu'ainsi je vais pouvoir mettre fin aux troubles sociaux. Les habitants du Huaxia et les barbares du Nord et du Sud ne peuvent que me suivre. Je respecte le Ciel en accomplissant son Mandat. C'est pourquoi j'attaque vers l'Est et je vais apporter la paix aux hommes et aux femmes [du territoire oriental]. Et ces hommes et ces femmes, munis de corbeilles pleines de soies noires et jaunes viennent me rendre visite, moi le roi des Zhou²³⁶. La magnificence céleste a ébranlé leur cœur et c'est pour cela qu'ils viennent en aide à mon État de Zhou. A vous les esprits, puissiez-vous m'apporter de l'aider pour secourir le peuple, et rien ne vous causera une humiliation ». [A partir d'ici est raconté comment s'est déroulé la campagne contre les Shang avant le relâchement des bœufs et des chevaux]. C'est ainsi qu'au jour *wuwu* (55e jour du cycle), les troupes franchirent le fort de Mengjin. Au jour Guihai (60e jour du cycle), elles furent déployées sur le territoire des Shang. Et on attendit l'ordre favorable du Ciel. A l'aube du jour *jiazi* (1e jour du cycle) le roi Shou rassembla son armée qui était semblable à une forêt et la déploya à Muye. Mais les troupes de Shou n'opposèrent aucune résistance à celles Zhou. Les soldats qui étaient devant retournèrent leur hallebarde et attaquèrent les rangs arrière jusqu'à les mettre en déroute, le sang coulant à flots. Le roi Wu n'enfila qu'une seule fois son vêtement [militaire] et le monde était déjà stabilisé. Il renversa le gouvernement des Shang, et remit en place le gouvernement vertueux d'autrefois, il fit sortir de prison le seigneur Qi, il éleva un tumulus sur la tombe de Bigan, il s'inclina devant la demeure de Shang Rong. Il partagea les trésors du Pavillon des Cerfs et

²³⁵ D'après les commentateurs, les seigneurs se sont mis sous la protection Zhou après que le roi Wen a tranché la dispute entre les Etats de Yu 虞 et Rui 芮, anecdote racontée notamment dans les Annales des Zhou 周本紀 dans le *Shiji* de Sima Qian (SH. 116). Selon certaines traditions, c'est à ce moment précis que le roi Wen aurait reçu le mandat céleste et a commencé à être appelé roi Wen et plus Chef de l'Ouest.

²³⁶ 筐厥玄黃 *kuang jue xuan huang* : 孔傳：“言東國士女，筐筐盛其絲帛，奉迎道次，明我周王為之除害。”

distribua le grain de la réserve Juqiao, faisant preuve de prodigalité à l'ensemble de la population, et ainsi les mille clans prêtèrent allégeance de bon cœur. Il organisa la noblesse en cinq rangs²³⁷, sépara les territoires en trois catégories²³⁸. Il ne donna des offices qu'à ceux qui étaient sages, il n'investit dans des charges que ceux qui étaient capables. Il mit l'accent sur [l'enseignement] des cinq relations, sur la nourriture, les rites funéraires et les sacrifices. Il fit montre de son honnêteté et de sa sincérité, de sa clairvoyance et de son sens de la justice, il honora la vertu et rétribua les succès. En longs vêtements pendants et les mains jointes, il gouvernait le monde.

B) La campagne contre Li : Wen ou Wu ?

Le chapitre « Xibo kan Li » a pour cadre une attaque d'un certain *Xibo* 西伯 (chef ou aîné de l'Ouest) sur l'Etat de Li 黎. Mais dans ce texte, la campagne ne sert que de contexte qui laisse très vite la place à un dialogue entre Di Xin, le roi des Shang et son ministre Zu Yi 祖伊. Ainsi les informations données sur la campagne sont particulièrement fragmentaires. Nous n'avons que la première phrase qui donne des éléments sur cette campagne : « Le Chef de l'Ouest conquiert Li »²³⁹. Ainsi les seules informations que nous avons sont le titre porté par celui qui a mené la campagne et le lieu qui a été visé par la campagne. Dans le *Shangshu*, le titre de *Xibo* n'apparaît que dans le chapitre du « Xibo kan Li ».

L'article de Chen Minzhen 陳民鎮 et Jiang Linchang 江林昌 synthétise beaucoup d'informations sur la campagne des Zhou contre l'Etat de Li²⁴⁰. Le but des auteurs est de trancher les problèmes entourant la campagne de Li notamment abordée dans le chapitre du « Xibo kan Li » mais aussi dans le *Shiji*. La tradition notamment Sima Qian et les commentaires des Classiques affirment que le titre de *Xibo* se réfère au roi Wen

²³⁷ Les cinq rangs traditionnels de la noblesse traditionnelle chinoise se composent du plus noble au moins noble de 公 *gong* 侯 *hou* 伯 *bo* 子 *zi* 男 *nan*.

²³⁸ Ces trois catégories sont sans doute les trois domaines *dian*, *han* et *wei* évoqués plus tôt dans le texte.

²³⁹ 西伯既戡黎. « Xibo kan Li » 西伯戡黎 (Le chef de l'Ouest conquiert Li)

²⁴⁰ Chen Minzhen 陳民鎮, Jiang Lichang 江林昌. « “Xibo kan Li” xinzheng - cong Qinghuajian “Qiyè” kan Zhouren fa Li de shishi » “西伯戡黎”新証 - 從清華簡“耆夜”看周人伐黎的史事 (Nouvel éclairage sur le chapitre « Xibo kan Li » : étudier l'événement historique de l'attaque de Li par le peuple des Zhou à partir du chapitre « Qiyè » des manuscrits de l'Université de Tsinghua). *Dongyue luncong* 東岳論叢 10 (2011), p. 44-51.

et que c'est donc lui qui est évoqué dans le chapitre du « Xibo kan Li ». Mais à partir de la dynastie des Tang, des doutes ont été émis par les lettrés sur l'identité de *Xibo* et eux considéraient que le *Xibo* était en fait le roi Wu en s'appuyant notamment sur le *Jinben zhushu jinian* 竹書紀年 (Les Annales de bambou)²⁴¹. Dans le *Jinben zhushu jinian* il est dit : « Lors de la quarantième année du règne de Di Xin, le Chef de l'Ouest Fa attaqua Li »²⁴². Chen Minzhen et Jiang Linchang se servent des nouvelles découvertes archéologiques notamment le « Qiye » 耆夜 (Nuit à Qi) des manuscrits de Qinghua qui met en scène une joute poétique entre les seigneurs des Zhou après la bataille contre l'Etat de Qi 耆. Le caractère 耆 est vu comme un équivalent du caractère 黎. Dans ce texte il est dit : « Lors de la huitième année, le roi Wu mena une expédition et attaqua Qi. Il annihila cet État »²⁴³. Cela montre qu'il semble plus probable que le *Xibo* qui a mené l'attaque contre Li n'est pas le roi Wen mais le roi Wu. L'identité de *Xibo* comme le roi Wu est renforcée également par la situation géographique du pays de Li. En effet, les commentateurs placent le pays de Li/Qi sur l'actuel territoire de la ville de Zhangzhi 長治, à environ cinquante kilomètres de la capitale des Shang²⁴⁴. L'article insiste sur le fait qu'il semble plus probable que ce soit le roi Wu qui a mené la campagne car la proximité avec la capitale des Shang en fait un endroit à attaquer juste avant la conquête finale. De plus, dans le chapitre du « Xibo kan Li », il est dit : « Les Yin commencèrent à causer du tort aux Zhou, les Zhou attaquèrent Li »²⁴⁵ ce qui indique que les relations entre les Shang et les Zhou étaient déjà mauvaises avant la conquête de Li. Cela renforce l'hypothèse que le *Xibo* évoqué dans le texte du « Xibo kan Li » est bien le roi Wu.

L'article donne de nombreuses informations sur la campagne et prend en compte de nombreux documents, des textes transmis et des sources archéologiques. Les auteurs considèrent que le chapitre « Xibo kan Li » et le chapitre « Qiye » 耆夜 sont des documents fiables pour raconter les événements de la campagne de Li car ils datent

²⁴¹ Pour une présentation complète du texte voir Nivison, David S., « Chu shu chi nien 竹書紀年 ». In. Loewe, Michael (dir.). *Early Chinese Texts: A Bibliographical Guide*. Berkeley, California: Society for the Study of Early China, 1993, p. 39-47.

²⁴² 四十四年西伯發伐黎。 *Zhushu jinian* 竹書紀年. sibu congkan 四部叢刊, q. 1, p. 34a.

²⁴³ 武王八年, 征伐耆, 大戡之。 « Qiye » 耆夜 (Nuit à Qi). In. Li Xueqin 李學勤 (dir.) *Qinghua daxue cang Zhanguo zhujian yi* 清華大學藏戰國竹簡(壹) (Manuscrits sur bambou des Royaumes Combattants de l'université de Qinghua- vol. 1). Shanghai : Zhongxi shuju 中西書局, 2010, p. 150.

²⁴⁴ Cela a également été montré par Li Feng. Voir. Li Feng. *Landscape and power in early China: the crisis and the fall of the Western Zhou 1045-771 BC*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 61-62.

²⁴⁵ 殷始咎周, 周人乘黎。 « Xibo kan Li » 西伯戡黎 (Le chef de l'Ouest conquiert Li)

des Royaumes Combattants. Cependant, la rédaction de ces textes a été faite plusieurs siècles après les événements qui y sont racontés. Il n'est pas possible de connaître les sources qui ont permis la rédaction de ces chapitres mais dans ce travail consacré à la mémoire, la question de l'authenticité est secondaire. Ces chapitres sont représentatifs du souvenir de la campagne de Li par les Zhou lors de la période des Royaumes Combattants. Dirk Meyer, dans un article à propos du chapitre « Guming » 顧命 (Dernières volontés) du *Shangshu* a écrit :

Instead, in its present constitution the text is an Eastern Zhou (770–256 BCE) artifact that takes a vital moment of the Zhou's past as its central theme and translates sociopolitical angst into a founding myth of the Zhou. By so doing, the text connects to the wider debate on appropriate forms of rulership in the politico-philosophical setting of the late Eastern Zhou period, for which it (re)deploys a common textual framing device²⁴⁶.

Cette remarque est également valable sur le chapitre du « Xibo kan Li ». C'est pour cela que les informations liées au contexte de la campagne sont particulièrement laconiques. Cette expédition devient un mythe tel que le définit Jan Assmann²⁴⁷. Les deux premières phrases du texte introduisent le contexte de ce mythe :

Les Yin commencèrent à causer du tort Zhou, les Zhou attaquèrent Li. Zu Yi prit peur et courut annoncer la nouvelle à Shou. Ainsi fut composé : « L'aîné de l'ouest conquiert Li ». Le Chef de l'Ouest conquiert Li, Zu Yi prit peur et courut annoncer la nouvelle au roi²⁴⁸.

La première phrase est en fait la préface du texte et permet donc de l'introduire. Elle reprend en grand partie les éléments de la deuxième phrase qui est la première phrase

²⁴⁶ Meyer, Dirk. « Recontextualization and Memory Production : Debates on Rulership as Reconstructed from “Gu ming” 顧命 ». In. Kern, Martin (dir.), Meyer, Dirk (dir.). *Origins of Chinese political philosophy studies in the composition and thought of the Shangshu (Classic of Documents)*. Leiden : Brill, 2017, p. 106.

²⁴⁷ Jan Assmann définit le mythe comme un « souvenir « chaud » qui ne se borne pas à mesurer le passé pour en faire un instrument d'orientation chronologique et de contrôle, mais en retire les éléments d'une image de soi ainsi que des repères pour certains espoirs et buts pratiques ». Assmann, Jan. *La mémoire culturelle : Ecriture, souvenir et imaginaire politique dans les civilisations antiques*. Paris : Editions Flammarion, 2010, p. 71.

²⁴⁸ 殷始咎周，周人乘黎。祖伊恐，奔告于受，作《西伯戡黎》。西伯既戡黎，祖伊恐，奔告于王。《Xibo kan Li》西伯戡黎 (Le chef de l'Ouest conquiert Li)

réelle du texte. Après cela, s'engage une conversation entre le roi Di Xin et son ministre Zu Yin. Le ministre reproche à son souverain son manque de vertu ce qui a provoqué la perte du mandat par la dynastie, *Yinming* 殷命. Le mandat a été ensuite récupéré par la dynastie des Zhou. Nous reviendrons ultérieurement sur le thème du Mandat Céleste dans la mémoire culturelle des Zhou. L'évocation de la campagne contre Li est donc un prétexte pour engager une réflexion sur la conduite à tenir du souverain et n'a donc pas pour but de donner des informations précises sur l'épisode de la conquête de Li. C'est donc ce que Jan Assmann qualifierait la fonction « fondatrice » du mythe, c'est à dire que : « Le mythe montre le présent à la lumière d'une histoire qui lui donne du sens, le fait apparaître providentiel, nécessaire et immuable »²⁴⁹. Même si le concept du mandat du Ciel date du début de la dynastie des Zhou, il garde une résonance tout au long de la dynastie et même après. C'est l'une des raisons qui peut expliquer pourquoi celui qui a mené la bataille est simplement mentionné comme *Xibo*. Que le souverain qui porte le titre de *Xibo* dans ce texte soit le roi Wen ou le roi Wu n'est pas significatif dans l'écriture du chapitre.

Il est également possible que la campagne de Li a toujours associé au roi Wu et non au roi Wen. Dans leur article, Chen Minzhen et Jiang Linchang disent : « 总之，没有可靠的先秦材料能说明文王曾经征伐过黎国 》。(Pour conclure, il n'y a pas de source fiable de l'ère pré-impériale qui affirme que le roi Wen a mené une expédition militaire contre Li)²⁵⁰. Dans ce contexte précis, dans la mémoire collective des Zhou, écrire le « Chef de l'Ouest a attaqué Li »²⁵¹ comme cela apparaît dans le chapitre « *Xibo kan Li* » et écrire « Lors de la huitième année, le roi Wu mena une expédition et attaqua Qi. Il annihila cet État »²⁵² comme cela apparaît dans le manuscrit de « *Qiye* » ne présente aucune différence significative. Mais pour que cela soit vrai, il faudrait que le texte du « *Xibo kan Li* » n'ait connu aucune modification depuis la période des Royaumes Combattants ce qui semble assez difficile à prouver.

Si l'assimilation de *Xibo* au roi Wu pour la guerre contre Li semble évidente dans les sources pré-impériales, cela change complètement dans les sources du début des Han en particulier dans le *Shiji* et dans les divers commentaires du chapitre du « *Xibo*

²⁴⁹ Assmann, Jan. *La mémoire culturelle : Écriture, souvenir et imaginaire politique dans les civilisations antiques*. Paris : Editions Flammarion, 2010, p. 71.

²⁵⁰ Chen Minzhen, Jiang Lichang. « “Xibo kan Li” xinzheng - cong Qinghuajian “Qiye” kan Zhouren fa Li de shishi ». p. 50.

²⁵¹ 西伯既戡黎.

²⁵² 武王八年，征伐耆，大戡之。清華大學戰國竹簡-壹 p. 150.

kan Li ». Comment expliquer cette évolution de la mémoire collective sur l'épisode de la conquête qui a mené à assimiler le *Xibo* au roi Wen ?

Le titre de *Xibo* apparaît dans trois sources transmises en plus du chapitre « *Xibo kan Li* » du *Shangshu* : le *Lüshi Chunqiu* 呂氏春秋 (Annales des Printemps et Automnes de Monsieur Lü), le *Mengzi* 孟子 et le *Hanfeizi* 韓非子. Dans ces trois sources, le titre de *Xibo* désigne sans aucune ambiguïté possible le roi Wen. Dans le *Lüshi Chunqiu*²⁵³ et le *Mengzi*²⁵⁴ son nom apparaît dans des passages où la même personne est nommée roi Wen. Dans le *Hanfeizi*²⁵⁵ le titre de *Xibo* est suivi de Chang 昌 qui est le nom personnel du roi Wen.

Dans le chapitre consacré à l'héritage de la période pré-impériale pour la Chine impériale dans la *Cambridge history of ancient China*, Michael Loewe écrit :

While the unification of Qin and Han should be seen as a definite break and reaction against the practices of the past, it would be erroneous to judge it as a sudden and immediately effective change²⁵⁶.

Même si la rupture entre la Chine pré-impériale et la Chine impériale n'est pas aussi tranchée, la mémoire collective a connu une coupure dans la transmission. Cela explique pourquoi le titre de *Xibo* dans le chapitre « *Xibo kan Li* » n'était plus aussi compréhensible. En prenant en compte les diverses sources qui nous ont été transmises des Royaumes Combattants et qui étaient sans doute à la disposition des commentateurs du *Shangshu* et à Sima Qian quand il a rédigé le *Shiji*, il est probable que comme le titre de *Xibo* ne faisait référence qu'au roi Wen alors les commentateurs et Sima Qian en ont conclu que le *Xibo du* « *Xibo kan Li* » était forcément le roi Wen. Cette identification peut également avoir été influencée par le lien très fort entre le roi Wen et le Mandat céleste, thème principal du chapitre.

²⁵³ *Lüshi chunqiu* 呂氏春秋, sibu congkan 四部叢刊, q. 9, p. 4a.

²⁵⁴ *Mengzi* 孟子, sibu congkan 四部叢刊, q. 7, p. 10a.

²⁵⁵ *Hanfeizi* 韓非子, sibu congkan 四部叢刊, q. 12, p. 5a.

²⁵⁶ Loewe, Michael. « The Heritage left to the empires ». In. Loewe, Michael (dir.), Shaughnessy, Edward Louis (dir.). *The Cambridge History of Ancient China*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 967.

C) Raconter la bataille de Muye

De manière encore plus évidente que l'épisode de l'expédition militaire contre Li, la bataille de Muye 牧野 occupe une place très importante dans la mémoire collective de la dynastie des Zhou. Comme l'a montré Edward Shaughnessy, la commémoration de cette bataille a commencé dès la fin de la bataille et se retrouve semble-t-il dans certains poèmes du *Shijing*²⁵⁷. Le chapitre « Shifu » raconte :

Le roi portait sur lui sa bannière pourpre et blanche, et les joueurs de flûtes jouèrent « la Martiale » et le roi entra puis la danse « Dix Mille » fut présentée puis fut joué à trois reprises le morceau « Radieux, Radieux »²⁵⁸.

Ces chants et ces danses étaient déclamés et représentés lors de rituels dans le cadre de sacrifices pour les ancêtres. En effet, ils font partie de la partie « Hymnes des Zhou » 周頌 *Zhousong* que Martin Kern définit ainsi :

The 31 “Eulogies of Zhou” are very short pieces—20 of them less than 50 characters long—and are believed to be the sacrificial hymns through which the Western Zhou rulers addressed their ancestors, the early kings from King Wen to King Kang²⁵⁹.

Ces cérémonies avaient pour principal objet de rendre un culte aux ancêtres et cela passait principalement par la commémoration des hauts faits de leurs existences et revêtent ainsi ce que Jan Assmann appelle la fonction mnémotechnique du souvenir fondateur²⁶⁰.

La bataille de Muye est également l'un des événements les plus commémorés dans les documents de type *shu* en étant le cadre de deux chapitres du *Yizhoushu* et trois

²⁵⁷ Shaughnessy, Edward. « From Liturgy to Literature ». In. *Before Confucius: studies in the creation of the Chinese Classics*. Albany: State University of New York Press, 1997, p. 166-167.

²⁵⁸ 王佩赤白旂。籥人奏《武》。王入，進《萬》，獻《明明》三終。《Shifu》

²⁵⁹ Kern, Martin. « Bronze inscriptions, the *Shijing* and the *Shangshu*: the evolution of the ancestral sacrifice during the Western Zhou ». In. Lagerwey, John (dir.), Kalinowski, Marc (dir.). *Early Chinese religion part one: Shang through Han (1250 BC-220 AD)*. Leiden : Brill, 2009, p.164-165.

²⁶⁰ Le souvenir fondateur est défini par Assmann comme le souvenir « qui se rapporte à des origines ». Assmann, Jan. *La mémoire culturelle : Ecriture, souvenir et imaginaire politique dans les civilisations antiques*. Paris : Editions Flammarion, 2010, p. 46-47.

chapters du *Shangshu*. Ces cinq chapters ont tous une part narrative qui permet donc de relater les événements de la campagne des Zhou contre les Shang. Les deux chapters « Tai shi » 太誓 (Le grand serment) et « Mu shi » 牧誓 (Le serment à Mu) sont comme leur nom l'indique des discours prétendument du roi Wu, le premier prononcé lors de l'Assemblée de Mengjin 孟津 pendant laquelle des seigneurs locaux auraient prêté serment au roi Wu et le deuxième juste avant le début de la bataille de Muye. Ces deux discours ne contiennent ainsi que très peu d'éléments narratifs. Enfin le chapitre « Wucheng » aurait été écrit à la fin de la guerre contre les Shang comme son nom l'indique. Les récits qui sont faits de la bataille dans tous ses textes présentent de très fortes variations.

Ainsi la bataille de Muye est racontée dans trois des textes comme ceci :

A l'aube du jour *jiazi* (1^e jour du cycle) le roi Shou rassembla son armée qui était semblable à une forêt et la déploya à Muye. Mais les troupes de Shou n'opposèrent aucune résistance à celles Zhou. Les soldats qui étaient devant retournèrent leur hallebarde et attaquèrent les rangs arrière jusqu'à les mettre en déroute, le sang coulant à flots²⁶¹.

Les trois cent cinquante chars des Zhou se déployèrent à Muye. Dixin fit de même avec ses troupes. Le roi Wu chargea Shangfu (Jiang Ziya) et les lieutenants de l'armée de lancer les hostilités. Le roi exhorta ensuite les gardes royaux et les auriges à se ruer sur les troupes des Shang, et les troupes des Shang s'effondrèrent entièrement²⁶².

Le deuxième mois et cinq jours après la fin de la nouvelle lune, un jour *jiazi* (1^{er} du cycle), le matin ils arrivèrent et défirent les Shang et donc le roi Zhou des Shang fut exécuté²⁶³.

²⁶¹ 甲子昧爽，受率其旅若林，會于牧野。罔有敵于我師，前徒倒戈，攻于後以北，血流漂杵。《Wucheng》武成 (La guerre est terminée).

²⁶² 周車三百五十乘，陳于牧野，帝辛從。武王使尚父與伯夫致師，王既誓以虎賁戎車馳商師，商師大崩。《Keyin》克殷 (Battre les Yin).

²⁶³ 越五日甲子朝，至，接于商。則咸劉商王紂。《Shifu》世俘 (La grande capture).

Même si, bien évidemment, ces trois extraits révèlent tous la victoire des Zhou sur les Shang, cette victoire est présentée de manière très différente. Dans les deux chapitres du *Yizhoushu*, la bataille est racontée comme une bataille tout à fait classique dans laquelle la force des troupes des Zhou est supérieure à celles des Shang alors que dans le chapitre « Wucheng », les troupes du premier rang des Shang se sont retournées contre leur camp. Ces deux visions de la bataille relèvent d'un changement dans la conception de la guerre. Comme l'a expliqué Jean Levi la commémoration de la guerre par l'éloge du sang versé renvoie à une conception traditionnelle de la guerre qui représente une cérémonie où l'Homme fait preuve de ses prouesses martiales, de sa force et de son héroïsme et la figure du souverain se présente comme le parangon de ce talent militaire²⁶⁴. La guerre est quasiment une fête religieuse qui permet par la mort des ennemis d'offrir des sacrifices aux ancêtres et aux divinités. Le chapitre du « Shifu » est particulièrement représentatif de cette conception par l'évocation des très nombreuses campagnes contre les différents pays alliés qui suivent la bataille de Muye et encore plus par le recensement très précis du nombre de prisonniers et de morts par l'expression *guofu* 馘俘, le nombre d'oreilles coupées et de captifs. Couper l'oreille des ennemis morts au combat permet de compter avec précision les pertes ennemies et donc montre l'éloge de la force militaire. Le texte fait ainsi référence au nombre impressionnant de « cent soixante-dix-sept mille sept cent soixante-dix-neuf oreilles coupées et trois cent dix mille deux cent trente prisonniers »²⁶⁵. Que ces nombres soient authentiques ou non, ils témoignent de cette conception brutale de la guerre.

Le chapitre du « Shifu » fait également référence à une grande chasse royale avec un nombre impressionnant d'animaux capturés. Yegor Grebnev a utilisé les travaux de Thomas Allsen sur les chasses royales en Eurasie²⁶⁶ pour étudier la place de la chasse dans son étude comparative du « Shifu » et des inscriptions royales mésopotamiennes.²⁶⁷ La chasse royale présentée dans le chapitre du « Shifu » est vue par Grebnev comme un moyen de légitimer le pouvoir car les compétences du roi à la

²⁶⁴ Levi, Jean. « Morale de la stratégie, stratégie de la morale : le débat chinois sur la guerre juste », *Extrême-Orient* 38 (2014), p. 100-101.

²⁶⁵ 馘魔億有十萬七千七百七十有九,俘人三億萬有二百三十。 « Shifu » 世俘 (La grande capture).

²⁶⁶ Allsen, Thomas T. *The royal hunt in Eurasian history*. Philadelphie: University of Pennsylvania Press, 2016, 406 p.

²⁶⁷ Grebnev, Yegor. « The Record of King Wu of Zhou's Royal Deeds in the Yi Zhou shu in Light of Near Eastern Royal Inscriptions ». *Journal of the American Oriental Society*, 138.1 (2018), p. 94-97.

chasse sont vues comme les récompenses des divinités pour les souverains qui s'acquittent de leurs devoirs envers le monde spirituel. Le nombre considérable de prises faite par le roi Wu fait dire à Yegor Grebnev que c'est un récapitulatif de l'ensemble des prises des chasses du roi Wu.

Le chapitre du « Wucheng » renvoie quant à lui une autre conception de la guerre dans laquelle le fait militaire est une matérialisation de la perte de vertu du souverain en place qui doit donc être remplacé²⁶⁸. Les troupes des Shang sont subjuguées par la vertu manifeste du roi Wu à la tête de son armée. Ils ne peuvent donc rien faire d'autre que de se soumettre à cette vertu et de se rebeller contre leur souverain. Ce manque de vertu est directement évoqué dans les deux discours dans lesquelles le roi Wu insiste sur le vice du roi Shou. Ainsi le roi Wu dit :

A l'heure actuelle, Shou, le roi des Shang, ne respecte pas le Ciel et fait pleuvoir des calamités sur le peuple. Il s'abandonne dans la boisson et n'arrive pas à contrôler ses désirs charnels, et il se permet d'agir de manière brutale et tyrannique. Il use du châtement d'extinction du clan. Il distribue les offices sur la base de l'hérédité. Le roi se consacre à l'édification de palais et de salles, de pavillons et de belvédères, de bassins et d'étangs ainsi qu'aux vêtements luxueux, et par cela vous fait souffrir vous le peuple. Il a fait brûler ceux qui lui étaient fidèles et qui étaient bons, il a fait trancher les ventres de femmes enceintes²⁶⁹.

Il dit plus loin :

A l'heure actuelle, Shou, le roi des Shang, regarde avec mépris les cinq constantes, il est négligent et sans respect. Il s'est éloigné lui-même du Ciel, il s'est attiré les foudres du peuple. Il a coupé les mollets d'un homme qui traversait à gué dès le petit matin. Il a arraché le cœur d'un sage. Usant de son pouvoir pour tuer et exécuter, il a empoisonné et fait souffrir le monde entier. Son respect et sa confiance sont allés aux traîtres et à ceux qui s'écartent du droit chemin. Il a destitué ses chefs militaires et ses protecteurs. Il a abandonné les lois et les châtements. Il a emprisonné et mis en esclavage les officiers intègres. Il ne

²⁶⁸ *Ibid.* p. 104.

²⁶⁹ 今商王受，弗敬上天，降災下民。沈湎冒色，敢行暴虐，罪人以族，官人以世，惟宮室、臺榭、陂池、侈服，以殘害于爾萬姓。焚炙忠良，剗剔孕婦。《Tai shi 1》太誓上 (Le grand serment).

s'occupe ni des autels de la Terre ni de ceux du Ciel. Il ne fait plus les offrandes dans les temples des ancêtres. Il fait preuve de talent et d'ingéniosité [uniquement] pour réjouir sa femme²⁷⁰.

et dit également :

Aujourd'hui le roi des Shang, Shou, ne se laisse guider que par les paroles de sa femme. Aveuglé [par son amour], il se relâche dans l'accomplissement des sacrifices et ne fait pas preuve de gratitude. Aveuglé [par son amour] il abandonne les membres de sa famille paternelle et de sa famille maternelle et il ne les traite pas correctement. De plus les nombreux vagabonds coupables présents partout, eux sont respectés, eux sont éminents, eux sont considérés dignes de confiance, eux sont employés. La cour leur offre un poste d'officiers. Ils se servent de la violence pour martyriser la population, et exercer leur perfidie dans la capitale des Shang²⁷¹.

Dans ces trois extraits, le roi Shou est coupable de tous les vices : il est violent, n'écoute pas ses ministres, place son amour pour sa concubine au-dessus des intérêts de son pays, ne fait pas preuve de piété que ce soit envers les esprits des ancêtres ou les forces de la nature et encore beaucoup d'autres crimes. En présentant le roi Di Xin comme cela, le roi Wu est grandi. Il est le sauveur qui permet de faire cesser la tyrannie du roi et ainsi de restaurer un bon gouvernement. Dans ce contexte, la guerre qu'il mène est forcément juste et le roi Wu ne fait que son devoir en renversant un mauvais souverain.

Cette balance entre éloge de la force brute et légitimation de la guerre se voit également dans la façon dont est décrite la mort du roi Di Xin dans les chapitres narratifs. La mort du souverain n'est pas du tout abordée dans le chapitre « Wucheng » 武成. Les autres chapitres évoquent tous le suicide du roi Di Xin qui se jette dans un

²⁷⁰ 今商王受，狎侮五常，荒怠弗敬。自絕于天，結怨于民。斲朝涉之脛，剖賢人之心，作威殺戮，毒痛四海。崇信姦回，放黜師保，屏棄典刑，囚奴正士，郊社不修，宗廟不享，作奇技淫巧以悅婦人。《Tai shi 3》太誓下 (Le grand serment).

²⁷¹ 今商王受惟婦言是用，昏棄厥肆祀弗答，昏棄厥遺王父母弟不迪，乃惟四方之多罪逋逃，是崇是長，是信是使，是以為大夫卿士。339 俾暴虐于百姓，以姦宄于商邑。《Mu shi》牧誓 (Le serment à Mu).

brasier après la déroute de ses troupes. Mais les chapitres « Keyin » 克殷 (Battre les Yin) et « Shifu » 世俘 (La grande capture) ajoutent des détails sur la manière dont la dépouille du roi et celles de ses épouses sont traitées :

Le roi Wu fut présent pour le sacrifice, et le grand maître porta la bannière blanche sur laquelle il y avait la tête suspendue du roi Zhou des Shang, et la bannière pourpre avec les têtes de ses deux épouses²⁷².

Entrant le premier, là où le roi Shou s'était échappé, le roi Wu décocha trois flèches puis il descendit de son char et il frappa le roi avec son épée *qinglü* et le trancha avec sa hache jaune, le brisa et le suspendit sur sa bannière *dabai* pour l'exposer au public. Ensuite, il se rendit à l'endroit où se trouvaient les deux femmes et où elles s'étaient pendues. Puis le roi décocha une nouvelle fois trois flèches et frappa à droite avec son épée *qinglü* et trancha avec sa hache sombre et les suspendit sur sa bannière *xiaobai*, et il alla sur le champ de bataille vers de ses troupes²⁷³.

Ces deux textes indiquent que la mort du souverain n'est pas suffisante pour marquer la victoire des Zhou sur les Shang. Il faut que le corps du souverain soit abîmé dans son intégrité même et qu'il soit présenté comme un trophée. Cette façon de commémorer le souverain Wu comme un chef militaire sans pitié et qui fait même preuve de cruauté ne cadre pas du tout avec la notion de guerre juste qui a été évoquée plus tôt. La force militaire doit être montrée par tous les moyens et le roi Wu en tant que représentant de la punition céleste envers la dynastie des Shang n'a aucune limite. D'un point de vue pratique, cette démonstration de force et de cruauté est également un bon moyen de s'assurer qu'aucun prince ne serait tenté de vouloir renverser le nouveau pouvoir.

La commémoration de la bataille de Muye se fait donc sur deux étapes de la construction d'une mémoire qui témoignent toutes les deux d'une image du souverain idéal, ici incarné par le roi Wu. D'un côté, il y a le souverain guerrier par excellence qui

²⁷² 武王在祀，大師負商王紂縣首白旂，妻二首赤旂。「Shifu」世俘 (La grande capture).

²⁷³ 先入，適王所，乃尅射之三發，而後下車，而擊之以輕呂，斬之以黃鉞，折縣諸太白，乃適二女之所既縊，王又射之三發，乃右擊之以輕呂，斬之以玄鉞，縣諸小白，乃出場于厥軍。「Keyin」克殷 (Battre les Yin).

montre sa force et fait preuve de bravoure mais d'aucune pitié. Et de l'autre côté, il y a le souverain qui exécute la punition céleste en punissant un souverain non vertueux. Sa guerre est ainsi juste.

D) Mise en perspective de la campagne de Muye

Le récit de la campagne de Muye peut être perçu en fonction des points de vue comme l'usurpation du seigneur local, le roi Wu des Zhou, sur le souverain légitime, le roi Di Xin des Shang, ou bien comme le renversement d'un souverain tyrannique par un seigneur vertueux qui agit dans son droit. Lorsque le pouvoir des Zhou s'est installé, il avait intérêt à ce que le renversement des Shang soit considéré comme une bataille pour faire cesser la tyrannie. Et la meilleure façon de justifier la guerre est de trouver un précédent dans l'histoire chinoise. C'est pour cela que peut être évoqué le récit de la fondation des Shang par Cheng Tang 成湯 qui a renversé les Xia 夏. Ce récit est évoqué dans deux des cinq chapitres qui abordent la campagne de Muye, dans le « Keyin » 克殷 (Battre les Yin) et dans le « Tai shi » 太誓 (Le grand serment) :

Le dernier descendant des Yin, Shoude, a égaré la lumière de son ancêtre Cheng Tang²⁷⁴.

[Autrefois] Jie des Xia qui ne suivait pas le Ciel, et le poison s'était étendu dans tout le pays. Le Ciel apporta son soutien à Cheng Tang et lui ordonna de mettre fin au mandat des Xia. La culpabilité du roi Shou dépasse celle de Jie²⁷⁵.

Dans le premier extrait, il n'est fait référence qu'à Cheng Tang en tant que fondateur de la dynastie des Shang. Mais le deuxième extrait met également en évidence Jie 桀, le dernier souverain de la dynastie des Xia 夏. Avec ces deux personnages, nous nous retrouvons avec une double paire de souverains, d'un côté les mauvais souverains, derniers de leur dynastie Jie des Xia et Di Xin des Shang, et de l'autre les souverains

²⁷⁴ 殷末孫受德迷先成湯之明。《Keyin》克殷 (Battre les Yin).

²⁷⁵ 有夏桀，弗克若天，流毒下國。天乃佑命成湯，降黜夏命。惟受罪浮于桀。《Tai shi》太誓中 (Le grand serment).

vertueux qui fondent une nouvelle dynastie, Chen Tang des Shang et le roi Wu des Zhou.

Marcel Granet, dans son livre *Danses et légendes de la Chine ancienne*, a consacré un chapitre aux fondations des dynasties de la période pré-impériale²⁷⁶. Dans ce chapitre, il fait état d'une histoire qui dégage de nombreux points communs entre les deux changements dynastiques de l'ère pré-impériale. Ainsi, les deux souverains Jie et Di Xin sont vicieux et tyranniques. Et face à eux, la vertu de Cheng Tang et des rois Wen et Wu, tous les deux considérés comme rois fondateurs de la dynastie, est manifeste et le peuple et les seigneurs locaux les acclament. Jie et Di Xin sont tous les deux sous l'influence de leur concubine favorite. Les deux souverains n'écoutent pas leurs ministres et sanctionnent leurs remontrances. Jie a exécuté Guan Longpang 關龍逢, Di Xin a exécuté Jizi 箕子 et Bi Gan 比干. Le vice des deux mauvais souverains se répercute sur la Nature avec de nombreuses catastrophes naturelles. Cheng Tang et le roi Wen ont tous les deux été jetés en prison par le mauvais souverain qui avait pris peur de leur vertu et de leur popularité. Les deux souverains vertueux sont soutenus par de bons ministres Yi Yin 伊尹 pour Jie et Lü Shang 呂尚 aussi connu sous le nom de Jiang Ziya 姜子牙. Ces similitudes pourraient s'expliquer par une mise en récit de la fondation des Shang qui s'inspirerait de celle des Zhou mais Marcel Granet garde des réserves sur une éventuelle transposition.

Le parallélisme entre les deux renversements a également été étudié dans la thèse de Sarah Allan publié ensuite sous le titre : *The Heir and the sage : Dynastic legend in early China*²⁷⁷. Dans ce livre, la sinologue utilise une approche structuraliste pour étudier les quatre transmissions dynastiques de l'époque pré-impériale. Elle met en avant une opposition commune entre toutes ces transitions dynastiques par une dichotomie entre une transmission héréditaire et une transmission méritocratique du pouvoir. Les deux transmissions de pouvoir pré-dynastiques, c'est à dire celle de Yao à Shun et celle de Shun à Yu des Xia, sont vues par Sarah Allan comme la transmission du pouvoir du souverain vers son ministre vertueux. Sarah

²⁷⁶ Granet, Marcel. « Les fondations de dynasties ». In. *Danses et légendes de la Chine ancienne*. Paris: Librairie Félix Alcan, 1926, p. 393-403.

²⁷⁷ Allan, Sarah. *The heir and the sage: dynastic legend in early China*. Albany: State University of New York Press, 2016 [1981], 202 p.

Allan analyse le passage de la dynastie des Xia à la dynastie des Shang dans le chapitre 4²⁷⁸ et le passage de la dynastie des Shang à la dynastie des Zhou dans le chapitre 5²⁷⁹. Sarah Allan met en avant que les deux transmissions de pouvoir de l'ère pré-dynastique et les deux renversements dynastiques de l'ère pré-impériale partagent des thèmes communs avec quelques différences. Les quatre transmissions sont vues comme des usurpations car pour les deux cas pré-dynastiques, les souverains ont forcé leur ministre vertueux à prendre le pouvoir tandis que pour les deux cas dynastiques, cette transmission s'est faite par l'usage de la force. Mais dans le cas des transmissions de pouvoir pré-dynastiques, le responsable de l'usurpation est le souverain en place alors que dans le cas dynastique, c'est le nouveau souverain qui usurpe le pouvoir. La sinologue affirme également que dans le cas de Cheng Tang et du roi Wu, les deux nouveaux souverains occupent la place légitime à la fois du souverain qui cède le pouvoir et du ministre qui l'accepte à contre-cœur. En effet, comme les rois Jie et Di Xin manquent de vertu, ils ont perdu le droit de gouverner et ne sont donc plus considérés comme des souverains légitimes²⁸⁰.

Sarah Allan met également en évidence les différences entre la prise de pouvoir par Cheng Tang et la prise de pouvoir par le roi Wu. Une des différences particulièrement visibles est le fait que dans le cas de la fondation de la dynastie des Zhou, deux souverains sont considérés comme responsable de cette fondation, le roi Wen et le roi Wu. Ainsi Sarah Allan dit :

By his restraint Wen Wang demonstrated his loyalty, benevolence, and lack of greed. Only after Wen Wang's death did his son, Wu Wang, take up arms and redress his wrong. This division of the theme of the founding king affects the structure of the legend set. Wen Wang, the "cultured king," established the virtue of the dynasty and the right of the Zhou to rule, but he did not actually overthrow his ruler. Wu Wang, the "militaristic king," performed the act of regicide, but his breach of heredity in overthrowing Zhòu Xīn was mediated by his affirmation of heredity toward Wen Wang. Wen Wang had further shown his lack of greed in not attacking Zhòu Xīn. In his restraint he is similar to a recluse. Therefore, there is

²⁷⁸ Allan, Sarah. « Legend set 4: the foundation of the Shang dynasty ». *In. op. cit.* p. 79-100.

²⁷⁹ Allan, Sarah. « Legend set 5: the foundation of the Zhou dynasty ». *In. op. cit.* p. 101-118.

²⁸⁰ Allan, Sarah. *Op. cit.* p. 88.

no need for the further mediation of subsequently offering the throne to a recluse. Indeed, since Wu Wang carried on his father's work, to do so would have been a further breach of heredity²⁸¹.

Le rôle du roi Wen est donc d'être le seigneur vertueux, fidèle à son souverain même s'il est mauvais et assoit ainsi la légitimité de ses descendants à devenir les véritables souverains. Le roi Wu doit ensuite mener à bien la campagne militaire contre les Shang pour continuer la tâche de son père et commencer véritablement la dynastie.

Dans un autre article, Sarah Allan étudie la place de ce qu'elle appelle « the myth of the Xia dynasty »²⁸². Dans cet article, elle explique que la dynastie des Xia faisait d'abord partie des légendes des Shang en tant que peuple opposé des Shang. Dans cette dualité, les Shang représentaient le soleil, l'Est, et étaient liés aux oiseaux de la légende des dix soleils tandis que les Xia étaient associés à la lune, à l'Ouest et aux dragons. Les Shang auraient donc renversé ce peuple. Les Zhou en prenant le pouvoir ont réinterprété ce mythe en lui donnant une signification politique qui permettait de créer un précédent dans le renversement d'une dynastie déjà en place. On est là devant un processus d'évhémérisme, de transformation de légendes en épisode historique²⁸³. Il est cependant impossible de trancher sur la présence des Xia dans les mythes des Shang car ils n'apparaissent pas dans les inscriptions de cette période. En tous les cas, les Zhou ont appuyé l'épisode de la conquête des Xia par les Shang pour renforcer la légitimité de leur propre conquête.

E) Canonisation des versions de la bataille de Muye

La mémoire de la bataille de Muye, comme nous l'avons vu plus haut, oscille entre deux visions du souverain idéal : le souverain guerrier tel qu'il est présenté dans les

²⁸¹ *Ibid.* p. 103.

²⁸² Allan, Sarah. « From myth to history ». In. Allan, Sarah. *The shape of the turtle*. Albany: State University of New York, 1991, p. 57-73. D'abord publié sous le titre « The myth of the Xia dynasty ». *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 2 (1984), p. 242-256.

²⁸³ Henri Maspero définit la méthode évhémériste comme cela : « Les érudits chinois n'ont jamais connu qu'une seule méthode d'interprétation des récits légendaires, la méthode évhémériste. Sous le prétexte d'en retrouver le noyau historique, ils éliminent les éléments merveilleux qui leur paraissent invraisemblables, et ne conservent plus qu'un résidu incolore, où les dieux et les héros sont transformés en saints empereurs et en sages ministres, et les monstres en princes rebelles ou en mauvais ministres ». In. « Légendes historiques dans le Chou king ». *Journal asiatique*, janvier-mars 1924, p.1.

chapitres « Shifu » et « Keyin » et le souverain dont la vertu est telle qu'il a remporté sa bataille sans avoir à combattre.

Parmi ces deux tendances, celle du souverain vu comme le guerrier suprême semble la plus ancienne et est associé aux sociétés primaires tandis que la deuxième tendance devient prégnante dans une société où le pouvoir cherche à se donner une légitimité en mettant en avant la vertu de la lignée royale.

Les textes qui présentent la bataille de Muye comme une bataille sanglante ont peu à peu été discrédités. Ainsi dans le *Mengzi* 孟子, attribué à un philosophe du nom de Mengke 孟軻 du IV^e siècle avant notre ère dont les écrits sont classés comme confucéens, on peut lire²⁸⁴ :

Mengzi a dit : Il vaudrait mieux ne pas avoir les *shu* plutôt que de les croire aveuglément. Je ne donne du crédit qu'à deux ou trois passages du chapitre « Wucheng ». L'homme vertueux ne saurait avoir d'ennemi de par le monde. D'après cela, comment la bataille entre un homme vertueux et un homme sans vertu pourrait-elle occasionner des flots de sang ?²⁸⁵

Edward Shaughnessy, dans son étude du chapitre « Shifu », a mis en évidence que le texte désigné comme étant le chapitre « Wucheng » par Mengzi est en fait le chapitre qui a été transmis sous le titre de « Shifu »²⁸⁶. En effet, la qualification de la bataille par Mengzi de bain de sang 血之流杵 correspond plus à la description de la bataille de Muye dans le chapitre « Shifu » que dans le chapitre « Wucheng ». De plus le titre de « Wucheng » semble venir de la première phrase du texte dans laquelle il est dit 武王成辟 *Wuwang cheng pi* (le roi Wu devint le souverain). Ainsi en prenant les premier et troisième caractères de ce passage, cela donne le titre du chapitre.

La mémoire de la bataille de Muye a donc connu un important bouleversement. Le souvenir de la bataille de Muye est ce que Jan Assmann a qualifié de mythe car c'est

²⁸⁴ Pour une présentation du *Mengzi* voir D.C Lau. « Meng tzu 孟子 ». In. Loewe, Michael (dir.). *Early Chinese Texts: A Bibliographical Guide*. Berkeley, California: Society for the Study of Early China, 1993, p. 331-335.

²⁸⁵ 孟子曰：「盡信《書》，則不如無《書》。吾於《武成》，取二三策而已矣。仁人無敵於天下。以至仁伐至不仁，而何其血之流杵也？」 *Mengzi* 孟子 sibu congkan 四部叢刊, q. 14, p. 2a.

²⁸⁶ Shaughnessy, Edward. « "New" Evidence on the Zhou conquest » . *Early China* 6 (1980-1981), p. 57-79. Article révisé et republié dans *Before Confucius: Studies in the creation of the Chinese Classics*. Albany: State University of New York Press, 1997, p. 37-41.

une transformation de l'histoire factuelle en objet de mémoire qui permet d'éclairer le présent²⁸⁷. Jan Assmann donne deux fonctions aux mythes²⁸⁸. La première fonction est la fonction « fondatrice », qui permet de mettre en perspective le présent avec une histoire qui permet de le comprendre. La deuxième est la fonction « contre-présente » de ce mythe. Le présent est considéré comme une période de trouble et le souvenir d'un âge d'or permet de mettre en avant la rupture ressentie entre le passé vu comme idéal et le présent ressenti comme défailant.

Le récit de la bataille qui a permis l'établissement de la dynastie des Zhou possède, par essence même, la fonction « fondatrice » tant que la dynastie continue d'exercer le pouvoir en expliquant sa légitimité par les armes. Mais ce souvenir a également acquis plus tard la fonction « contre-présente ». En effet pour définir la période des Zhou orientaux, David Nivison écrit :

One effect was that people looked back to the centuries when Zhou kings had had real authority, especially the beginnings of Zhou rule, as a kind of golden age, and they came to think of the ideal human situation as one in which order was maintained, for the good of all, from a world political center, to which it became natural to ascribe great efficacy for good, if it only did hold real authority²⁸⁹.

Cette caractérisation de la période des Zhou orientaux entre bien dans ce présent ressenti comme déficient vis-à-vis du début de la dynastie considéré comme une période de gouvernement idéal. Dans ce contexte, le roi Wu doit, dans tous les textes dans lesquels il figure, être présenté comme un souverain très vertueux. On comprend mieux la remarque du *Mengzi* qui ne peut croire que la campagne militaire contre les Shang ait pu occasionner autant de victimes. La vertu du souverain est suffisante pour convaincre les soldats ennemis de ne pas combattre et de se retourner contre leur propre camp comme cela est raconté dans le chapitre « Wucheng ».

Parmi les trois chapitres qui font la narration de la bataille de Muye, seul le chapitre « Wucheng » est inclus dans le *Shangshu*, l'un des Cinq Classiques tandis que les

²⁸⁷ Assmann, Jan. *La mémoire culturelle: Ecriture, souvenir et imaginaire politique dans les civilisations antiques*. Paris: Editions Flammarion, 2010, p. 47.

²⁸⁸ *Ibid.* p. 71-72.

²⁸⁹ Nivison, David S. « The classical philosophical writings ». In. Loewe, Michael (dir.), Shaughnessy, Edward Louis (dir.). *The Cambridge History of Ancient China*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 747-748.

deux autres, le « Keyin » et le « Shifu » font partie du *Yizhoushu*. La légende selon laquelle le *Yizhoushu* est composé de textes *shu* qui n'ont pas été sélectionnés par Confucius les rend moins importants aux yeux des lettrés²⁹⁰.

Jan Assmann a analysé le rôle de la culture écrite dans la mémoire culturelle²⁹¹. Il traite notamment de la notion de « stream of tradition » repris de l'assyriologue Leo Oppenheim, qu'il définit comme « the corpus of literary texts maintained, controlled, and carefully kept alive by a tradition served by successive generations of learned and well-trained scribes »²⁹². Ce fleuve de la tradition est d'abord en perpétuelle évolution mais se fige peu à peu par le processus de canonisation. Jan Assmann met en évidence une distinction dans la mémoire culturelle entre la tradition toujours en mouvement et le canon qui regroupe les textes qui ont fait l'objet d'une sélection au sein de cette tradition. Dans ce canon au sens large, Jan Assmann propose de distinguer les classiques du canon au sens étroit. Les classiques sont les textes poétiques, philosophiques et scientifiques qui servent de critères de valeurs pour les autres textes. A cela s'oppose le canon au sens restreint qui définit la liste des textes considérés comme légitime à l'exclusion de tous les autres²⁹³.

Les documents de type *shu* font partie du canon au sens large au moins dès la fin de la période pré-impériale. Chen Mengjia a consacré une partie de son étude du *Shangshu* aux citations des *shu* dans les écrits pré-impériaux notamment dans les *Entretiens de Confucius*, dans le *Mengzi*, dans le *Lüshi Chunqiu* 呂氏春秋 (Annales des Printemps et Automnes de Monsieur Lü) ou encore dans le *Zuozhuan* 左傳 (Commentaire de Zuo) entre autres²⁹⁴. Le nombre important de citations des documents *shu* dans les écrits de la fin de la période pré-impériale montre deux choses. Ces textes avaient d'une part une diffusion suffisamment importante pour être connus de tous. Il est cependant impossible de savoir si les textes qui circulaient à l'époque étaient déjà fixés ou si différentes versions de ces textes circulaient simultanément. Le deuxième élément est que les documents de type *shu* étaient

²⁹⁰ Sur le préjugé moral contre le *Yizhoushu* voir McNeal, Robin. *Conquer and govern: Early chinese military texts from the Yizhoushu*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2012, p. 91-95.

²⁹¹ Assmann, Jan. *Op. cit.*, p. 79-116.

²⁹² Oppenheim, Leo. *Ancient Mesopotamia: portrait of a dead civilization*. Chicago: University of Chicago press, 1977 [1964], p. 13.

²⁹³ Assmann, Jan. *Op. cit.*, p. 107-108.

²⁹⁴ Chen Mengjia 陳夢家. « Xianqin yinshu pian » 先秦引書篇 (Citations dans les sources pré-impériales). In. Chen Mengjia. *Shangshu tonglun* 尚書通論 (Introduction au *Shangshu*). Shijiazhuang: Hebei jiaoyu chubanshe 河北教育出版社, 2000, p. 8-38.

considérés comme une source suffisamment importante et révérée pour être cités fréquemment comme une source d'autorité.

Une liste de ces sources d'autorité est notamment donnée dans le *Xunzi*, texte attribué à Xun Qing 荀卿, philosophe du IV^e-III^e siècle classé comme confucéen²⁹⁵. Il écrit :

Le sage est un conduit pour la vertu. Il est un conduit pour la vertu dans le monde. Le sage ne fait qu'un avec la vertu des anciens rois. Ainsi la vertu contenue dans les *shi*, les *shu*, les rites et la musique est la même que celle du sage. Les *shi* évoquent ses intentions. Les *shu* évoquent ses affaires publiques. Les rites évoquent sa conduite. La musique évoque son harmonie. Les Annales évoquent sa subtilité²⁹⁶.

Dans cet extrait, Xunzi liste six catégories qui correspondent aux Cinq Classiques compilés sous les Han ainsi que la musique parfois évoquée comme étant un sixième classique, dont le texte a été perdu. Tous ces classiques sont associés à la vertu et les anciens rois sont considérés comme les porteurs les plus représentatifs de cette vertu. Cette vertu royale influencée par les changements sociaux qui condamnent les démonstrations de force pure est incompatible avec la représentation du roi Wu, l'un des exemples les plus illustres parmi les anciens rois, qui est faite dans les chapitres « Shifu » et « Keyin ». Au début de la dynastie des Han, la cour impériale cherche à mettre la main sur l'ensemble des textes classiques associés à Confucius²⁹⁷. Après avoir acquis ces textes, le pouvoir cherche à fixer le texte de ces classiques et donc s'engage un processus de canonisation. Les textes qui sont inclus dans ces versions canoniques des Classiques, par exemple dans le *Shangshu*, sont ceux dont le contenu officiel est sponsorisé par l'administration impériale. La canonisation en tant que partie de la mémoire culturelle présente une reconstruction de l'histoire. C'est donc la vision

²⁹⁵ Pour une présentation du *Xunzi* voir Loewe, Michael « Hsün tzu 荀子 ». In. Loewe, Michael (dir.). *Early Chinese Texts: A Bibliographical Guide*. Berkeley, California: Society for the Study of Early China, 1993, p. 178-188.

²⁹⁶ 聖人也者，道之管也：天下之道管是矣，百王之道一是矣。故詩書禮樂之道歸是矣。詩言是其志也，書言是其事也，禮言是其行也，樂言是其和也，春秋言是其微也。 *Xunzi* 荀子 sibu congkan 四部叢刊, q4, p. 11b-12a.

²⁹⁷ Kramers, Robert P. « The development of the Confucian schools ». In. Twitchett, Denis (dir.); Fairbank, Joseph K. (dir.). *The Cambridge History of China: Vol 1 The Ch'in and Han Empires, 221 BC–AD 220*. Cambridge : Cambridge University Press, 1986, p. 756-762.

du roi Wu vertueux et qui n'a pas causé de massacres qui l'emporte et donc cela explique pourquoi les chapitres traitant de la campagne contre les Shang qui font partie du *Shangshu* sont le « Tai shi », le « Mu shi » et le « Wucheng » en accord avec cette vision idéalisée du souverain tandis que les deux chapitres qui présentent l'image d'un souverain plus brutale ne sont pas inclus dans cette canonisation.

Cette canonisation n'est toutefois pas encore complètement achevée à cette époque comme l'illustre le cas du *Shiji*. *Sima Qian et son père Sima Tan* 司馬談 en écrivant l'histoire de la Chine des origines mythiques jusqu'à leur temps ont décrit la conquête des Shang par les Zhou. Pour écrire ce passage, ils se sont basés principalement sur des chapitres du *Shangshu* et en particulier le chapitre « Tai shi » mais aussi sur le chapitre « Keyin » aujourd'hui inclus dans le *Yizhoushu*²⁹⁸. Ainsi le récit qui est fait de la conquête dans le *Shiji* n'est pas entièrement conforme à l'idéologie impériale qui ressort dans le choix des textes inclus dans la canonisation des textes de type *shu* dans le *Shangshu*.

Nous avons vu dans cette partie la place des conflits militaires dans la représentation des roi Wen et Wu dans la mémoire culturelle des Zhou telle qu'elle est représentée dans les documents de type *shu*. Les campagnes militaires représentent une part importante du règne des deux souverains car c'est par la guerre qu'ils ont pu fonder la dynastie lors de la campagne de Muye contre les Shang. La campagne contre Li est l'une des étapes qui a permis d'affirmer le pouvoir des Zhou. Les commentaires traditionnels attribuent la campagne de Li au roi Wen car le roi qui a mené ces opérations militaires est nommé *Xibo* dans le chapitre du « Xibo kan Li ». Mais en comparant ce chapitre avec d'autres sources et en particulier le début du chapitre « Qiye » des manuscrits de Qinghua, il semble plus juste de penser que dans la mémoire culturelle des Zhou du IV^e siècle, c'est le roi Wu qui a mené cette expédition. La campagne contre les Shang proprement dite dont la bataille de Muye est présentée comme le moment-clé est un thème très largement repris dans les chapitres *shu*. En effet, elle représente, en reprenant les travaux de Jan Assmann, un mythe fondateur de la dynastie, c'est à dire un souvenir qui se place aux origines de la dynastie. Le récit de cette bataille se fait sur deux registres, un registre qui associe la fonction royale

²⁹⁸ Shaughnessy, Edward. « “New” Evidence on the Zhou conquest ». *Early China* 6 (1980-1981), p. 57-79. Article révisé et republié dans *Before Confucius: Studies in the creation of the Chinese Classics*. Albany : State University of New York Press, 1997, p. 38.

à la guerre et donc présente la campagne sous un aspect particulièrement violent et un autre registre de guerre juste dans laquelle la vertu du souverain est telle qu'elle permet d'éviter le bain de sang. Le renversement de la dynastie des Shang par les Zhou par le roi Wu est associé par parallélisme à la campagne menée par Cheng Tang, le fondateur de la dynastie des Shang contre Jie le dernier souverain de la dynastie des Xia. Cela permet de renforcer la légitimité de la dynastie. La canonisation du texte, en sélectionnant les éléments de la mémoire culturelle en accord avec la nouvelle vision de l'histoire sponsorisée par le pouvoir impérial. Cette nouvelle vision qui prend ses racines dans la période de troubles des Zhou orientaux illustre la fonction contre-présente du souvenir fondateur, qui met en opposition le passé idéalisé avec le présent présenté comme déficient. C'est pour cela que les textes qui font partie du *Shangshu* sont ceux qui présentent le souverain comme un roi vertueux qui n'a même pas eu besoin de combattre pour triompher tandis que les textes qui présentaient le roi comme un roi guerrier ont été intégrés dans le *Yizhoushu*, qui ne fait pas partie des ouvrages officiels promus par le pouvoir impérial.

II) Le Mandat du Ciel dans la mémoire culturelle des Zhou

Le concept de mandat céleste 天命 *tianming* est l'un des fondements de l'histoire politique chinoise. Léon Vandermeersch définit le mandat céleste comme suit :

Ce que les anciens auteurs chinois appellent mandat (ming) renvoie à la conception classique de la légitimité. Le mandat, c'est au sens propre l'acte formel par lequel tout détenteur de pouvoir politique reçoit ce pouvoir de l'autorité légitime dont il dépend. Du souverain au dernier des titulaires de charge, la distribution du pouvoir s'opère par une cascade de mandats fondés les uns sur les autres. Quant au souverain lui-même, de qui dérive toute autorité ici-bas, ce ne peut être que du Ciel qu'il reçoit mandat d'exercer la souveraineté sur tous les hommes, qu'il tire sa propre légitimité²⁹⁹.

Le mandat céleste est ainsi un outil politique qui permet de conférer une légitimité au souverain en place qui se considère comme choisi par le Ciel pour gouverner. Le concept semble être apparu au début de la dynastie des Zhou de l'ouest lors de la régence du duc de Zhou après la mort du roi Wu d'après certains spécialistes³⁰⁰. Dans cette partie, nous allons essayer de définir quelle est la conception du mandat céleste qui se dégage dans divers chapitres *shu*, porteurs de la mémoire des Zhou. La première partie présentera les textes qui seront mobilisés en plus de ceux présentés dans le premier chapitre. Ensuite, nous essaierons de voir ce que peut signifier recevoir le mandat 受命 *shouming* dans la mémoire culturelle des Zhou. Puis le troisième temps sera consacré à l'analyse de la réception du mandat dans le chapitre « Chengwu » 程寤 (Rêve à Cheng). Ensuite sera abordé l'utilisation du mandat céleste dans la justification de la conquête des Shang par les Zhou. Enfin la dernière partie abordera la réécriture de l'histoire chinoise en fonction du mandat céleste.

²⁹⁹ Vandermeersch, Léon. « L'idée révolutionnaire, conception étrangère à la tradition chinoise : le "changement de mandat" et la restauration de l'ordre cosmique ». *Extrême-Orient Extrême-Occident*, 2, l'idée révolutionnaire et la Chine : la question du modèle (3e trimestre 1983), p. 12.

³⁰⁰ Shaughnessy, Edward Louis. « Western Zhou History ». In. Loewe, Michael et Shaughnessy, Edward Louis (dir.). *The Cambridge History of Ancient China*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 314.

A)Présentation des textes

Le chapitre « Duoyi » 度邑 (Mesurer la ville) est le quarante-quatrième chapitre du *Yizhoushu*. Ce chapitre raconte comment après la victoire contre les Shang à Muye, le roi Wu ne trouvait pas le sommeil car il s'inquiétait à propos du mandat que lui avait conféré le Ciel. Son frère, le duc de Zhou discute avec lui du mandat céleste.

« Duoyi » 度邑 (Mesurer la ville)³⁰¹

維王尅殷國，君諸侯乃厥獻民徵主九牧之師見王于殷郊。王乃升汾之阜以望商邑，永嘆曰：「嗚呼！不淑兌天對，遂命一日，維顯畏弗忘。」王至于周，自□³⁰²至于丘中，具明³⁰³不寢。王小子³⁰⁴御告叔旦，叔旦亟奔即王，曰：「久憂勞。問周³⁰⁵不寢。」曰：「安！予告汝。」王曰：「嗚呼！旦，維天不享於殷，發之未生，至于今六十年。夷羊在牧，飛鴻過野。天自幽³⁰⁶，不享于殷，乃今有成。維天建殷，厥徵天民名三百六十夫。弗顧，亦不賓成³⁰⁷，用戾於今。嗚呼！于憂茲難，近飽于卹³⁰⁸，辰是不室。我未定天保。何寢能欲？」王曰：「旦，予克致天之明命，定天保，依天室。志我³⁰⁹共³¹⁰惡，俾³¹¹從殷王紂。四方赤宜未定我于西土³¹²，我維顯服，及德之方明。」叔旦泣涕于常，悲不能對。王□□³¹³傳于後。王曰：「旦，汝維朕達弟，予有使汝。汝

³⁰¹ Huang Huaixin 黃懷信 (éd.), Zhang Maorong 張懋鎔 (éd.), Tian Xudong 田旭東 (éd.). *Yizhoushu huijiao jizhu* 逸周書彙校集注 (Le *Yizhoushu* et ses commentaires). Shanghai : *Shanghai guji chubanshe* 上海古籍出版社, 1995, p. 495-515.

³⁰² Les commentaires proposent que le caractère manquant soit 鹿.

³⁰³ 具明 : D'après Zhu Youceng, ce mot correspond à 達旦 l'arrivée de l'aube.

³⁰⁴ 小子 : Chen Fengheng considère que 王小子 correspond au futur roi Cheng tandis que Bao Chen considère que 小子 correspond à 內豎 eunuque.

³⁰⁵ 周 : Les commentateurs proposent de remplacer ce caractère par 害 en tant que variante de 何 quoi, comment, pourquoi.

³⁰⁶ 幽 : Certains commentateurs proposent de remplacer ce caractère par 幽 *bin* le nom du lieu d'origine du clan Zhou dans la tradition.

³⁰⁷ 賓成 : 賓滅 abandonner et détruire.

³⁰⁸ 飽于卹 : Zhu Youceng considère que c'est un équivalent d'être très inquiet.

³⁰⁹ 志我 : En se basant sur le passage parallèle du *Shiji*, lire comme 悉求 être au courant.

³¹⁰ 共 : 其 son.

³¹¹ 俾 : 專 : 傾覆 chavirer, renverser.

³¹² Les commentateurs proposent de corriger cette phrase en se basant sur l'équivalent dans le *Shiji* 日夜勞來定我西土.

³¹³ Les commentateurs proposent les caractères 命叔, 命旦 pour dire qu'il a ordonné au Duc de Zhou.

播食不遑暇食，矧其有乃室？今維天使予³¹⁴，惟二神授朕靈期³¹⁵，予未致于休，予近懷于朕室。汝維幼子，大有知。昔皇祖底于今，勛厥遺得³¹⁶顯義，告期付于朕身。肆若農服田，飢以望穫³¹⁷。予有不顯，朕卑皇祖，不得高位于上帝。汝幼子庚³¹⁸厥心，庶乃來³¹⁹班³²⁰朕大環，茲于有虞意。乃懷厥妻子，德不可追于上，民不可答于朕。下³²¹不實在高祖，維天不嘉，于降來省。汝其可瘳³²²于茲？乃今我兄弟相後，我筮龜其何所即？今³²³用建庶建。」叔旦恐，泣涕共手。王曰：「嗚呼！且，我圖³²⁴夷³²⁵茲殷，其惟依天³²⁶。其有憲今³²⁷，求茲無遠。盧天有求繹，相我不難³²⁸。自洛汭延于伊汭，居陽無固，其有夏之居。我南望過于三塗，我北望過于有嶽，丕³²⁹願瞻³³⁰過于河，宛瞻于伊洛，無遠天室。」其曰³³¹茲曰度邑。

Au moment où le roi vainquit le pays des Yin, il donna une place à la cour en tant qu'officier au souverain³³², aux seigneurs locaux et aux sages et il reçut en audience les gouverneurs des neuf provinces dans la banlieue de Yin. Le roi gravit la colline de Fen pour contempler la ville des Shang. Il soupira longuement et dit : « Oh, Zhou le roi des Shang n'était pas vertueux et ne pouvait pas être le partenaire du Ciel et en un jour il a perdu le soutien céleste. Cela est angoissant et je ne peux pas l'oublier. » Le roi arriva à Hao et là de Lu, il se rendit à Qiuzhong³³³. Quand l'aube arriva, il n'avait toujours pas trouvé le sommeil. Le serviteur du roi partit prévenir le duc de Zhou et le

³¹⁴ 予 : Les commentateurs proposent de remplacer ce caractère par 子 vous.

³¹⁵ 靈期 : 亡日 le jour de leur mort.

³¹⁶ 得 : à lire comme 德 la vertu.

³¹⁷ 飢以望穫 : expression qui a pour sens 望成功之切也 d'après Tang Dapei.

³¹⁸ 庚 : 續 succéder, continuer.

³¹⁹ 來 : 勤 faire de son mieux.

³²⁰ 班 : D'après Chen Fengheng 陳逢衡, ce caractère est à comprendre comme 位 placer, arranger.

³²¹ 朕。下 : Certains commentateurs proposent d'inverser les deux caractères.

³²² 瘳 : 愈 aller mieux.

³²³ 今 : Les commentateurs proposent de le lire comme 命 ordonner.

³²⁴ 圖 : 謀 avoir le projet.

³²⁵ 夷 : 平 apaiser.

³²⁶ Il faut sans doute ajouter le caractère 室 en parallèle du passage précédent.

³²⁷ 今 : à lire comme 令 ordonner.

³²⁸ 不難 : à lire comme 大難 grande difficulté.

³²⁹ 丕 : à remplacer par 鄙 *Bi* nom de lieu.

³³⁰ 願瞻 : 願 à remplacer par 顧 *Gu*, 顧瞻 : 回顧 regarder en arrière.

³³¹ 曰 : à lire comme 名 et à comprendre comme 命 ordonner.

³³² Le souverain ici mentionné est d'après les commentateurs Wu Geng 武庚 le fils de Di Xin.

³³³ Hao 鎬 est le nom de la capitale des Zhou située près de la ville actuelle de Xi'an. Lu 鹿 et Qiuzhong 丘中 sont d'après les commentateurs deux lieux de la capitale des Zhou.

duc de Zhou vint aussi vite que possible auprès du roi et dit : « Vous êtes affligé d'inquiétude et de fatigue. Pourquoi ne trouvez-vous pas le sommeil ? » Le roi dit : « Prenez place ! Je vais vous le dire. » Le roi reprit : « Oh Dan, le Ciel a arrêté de soutenir les Yin il y a soixante ans alors que je n'étais pas encore né. Les *Yiyang* étaient dans leur pré, et les oies sauvages dans leur plaine. Le Ciel depuis Bin ne soutenait plus les Yin et aujourd'hui enfin la tâche est accomplie. Quand les Shang ont été investis par le Ciel, ils ont engagé trois cent soixante sages en tant qu'officiers. Même s'il n'avait pas d'éclat, les Yin n'ont pas été chassés ni détruits, alors qu'ils ont utilisé le mal jusqu'à aujourd'hui. Oh, je suis inquiet et je me sens mal. Récemment je suis rongé d'inquiétude et je n'ai pas pu m'endormir jusqu'à ce matin. Je ne peux pas être assuré de la protection du Ciel. Comment pourrais-je vouloir me reposer ? ». Le roi dit « Dan, j'ai pu recevoir le mandat lumineux du Ciel, m'assurer de la protection céleste, compter sur le temple céleste³³⁴. Si le Ciel apprend que je partage les mêmes vices que lui, alors je perdrai le mandat tout comme le roi Zhou des Shang. C'est pour cela que je m'applique jour et nuit à apaiser les terres de l'Ouest. Il faut que je resplendisse de vertus par mes actions et que ma vertu illumine le monde entier ». Le Duc de Zhou pleura sur ses vêtements, ne pouvant contenir sa tristesse. Le roi [ordonna au duc de Zhou] de transmettre ce qu'il allait dire aux futurs souverains : « Dan, vous qui êtes si clairvoyant, je voudrais encore vous confier une mission. Vous disposez la nourriture mais vous n'avez pas le temps de manger et avez encore moins de temps pour vous occuper de votre famille. Maintenant le Ciel vous a choisi maintenant que les deux esprits³³⁵ m'ont annoncé la date de ma mort. Je n'ai plus le loisir de me reposer mais je suis soutenu par ma famille. Vous êtes si jeune et pourtant si talentueux. Du temps des ancêtres jusqu'à aujourd'hui, leur vertu a été léguée et leur sens de la justice a été manifeste, et au moment venu j'ai été averti que tout cela me revenait. Je suis comme un agriculteur, qui lorsqu'il a faim va vers ses champs. Je n'ai pas fait resplendir la vertu, je n'ai pas élevé mes illustres ancêtres et je ne leur ai pas obtenu une place élevée à côté de Shangdi. Vous, le jeune, avez reçu leur volonté, et êtes tout à fait capable de gérer le domaine et vous êtes particulièrement précautionneux. Si vous vous faites du souci pour votre épouse et votre fils, la vertu ne pourra pas être équivalente à celle du haut et le peuple ne consentira pas à être en

³³⁴ Le temple céleste 天室 *tianshi* était utilisé notamment au moment de fixer une nouvelle capitale, afin de placer la nouvelle capitale sous les auspices du Ciel.

³³⁵ Les deux esprits 二神 font référence à Wangji et au roi Wen.

dessous et je ne serai pas digne de nos ancêtres alors le Ciel ne nous approuvera plus et il retirera son mandat. Comment pourrais-je me sentir rassuré vis-à-vis de cela ? Maintenant, vous allez me succéder. Pourquoi devrais-je avoir recours à la divination par la tortue ? Maintenant, je vous choisis comme successeur ». Le Duc de Zhou prit peur et pleura dans ses mains. Le roi dit : « Oh, Dan, j'avais le projet d'apaiser les Yin, je me suis appuyé sur le temple céleste. J'en ai reçu l'ordre. Ce que je cherche est à portée de main. Le Ciel a un dessein qu'il nous faut comprendre. M'aider pour cela est difficile. De l'endroit où se rencontrent la rivière Luo et le Fleuve Jaune jusqu'à l'endroit où se rencontrent la rivière Luo et la rivière Yi, le site de Yang n'a pas de murailles. C'est là où s'étaient établis les Xia. Au sud, il y a le mont Santu, au nord il y a le mont Huashan, Je regarde derrière Bi et je vois le Fleuve Jaune. Je vois les fleuve Luo et Yi pas très loin du temple céleste ». Et ainsi fut composé le « Duoyi ».

Le chapitre « Chengwu » 程寤 (Rêve à Cheng) est issu de la collection des manuscrits de Tsinghua. Son contenu correspond à un chapitre du *Yizhoushu*, le chapitre treize qui a été perdu. Le texte a été identifié comme une version de ce texte perdu et c'est pour cela que le titre de ce chapitre perdu lui a été attribué. Ce chapitre raconte le rêve de Taisi 太姒, l'épouse du roi Wen. Ce rêve est interprété par le roi Wen comme un signe du Ciel qui lui donne le droit de gouverner le *tianxia* 天下 le monde.

« Chengwu » 程寤 (Rêve à Cheng)³³⁶

佳王元祀貞(正)月既生明(魄), 大(太)姒夢見商廷佳(惟)棗(棘), 迺(小子)鬻(發)取周
 廷杼(梓)楨(樹)于卑(厥³³⁷)闕(間), 鬻(化爲)松柏棧柞。愆(寤)敬(驚), 告王(王。王)
 弗敢占, 詈(詔)大(太)子發, 卑(俾³³⁸)靈(靈)名蒐(凶), 啟(祓)。祝(忭)祓王, 巫

³³⁶ « Chengwu » 程寤 (Rêve à Cheng). In. Li Xueqin 李學勤 (dir.) *Qinghua daxue cang Zhanguo zhujian yi* 清華大學藏戰國竹簡(壹) (Manuscrits sur bambou des Royaumes Combattants de l'université de Qinghua- vol. 1). Shanghai : Zhongxi shuju 中西書局, 2010, p. 135-141.

³³⁷ Huang Huaixin dans son article « Qinghuajian “Chengwu” jiedu » 清华简《程寤》解读 (Lecture et explication du chapitre « Chengwu » des manuscrits de Tsinghua) propose de lire ce caractère comme 闕 le palais.

³³⁸ 俾 : 使 faire faire

(巫)銜(率)敝(被)大(太)姒，宗丁敝(被)大(太)子發。敝(幣)告宗方(禘)社稷(稷)，忌(祈)于六末山川，攻于商神，臚(望)，承(烝)，占于明堂。王及大(太)子發并拜³³⁹吉夢，受商命于皇帝(上帝)。興，曰：“發，女(汝)敬聖(聽)吉夢。朋棟(棘)戡(敲)杼(梓松)，梓松)柏副³⁴⁰，械囊(覆³⁴¹)柞(柞柞)，臚(化為)臚³⁴²。於(鳴)虐(呼)，可(何)敬(警³⁴³)非朋，可(何)戒非商，可(何)甬(用)非桓(樹。樹)因³⁴⁴欲，不違芽(材)。女(如)天墜(降)疾，旨味既甬(用)，不可藥，時(時)不遠。佳(惟)商感才(在)周(周，周)感才(在)商。欲佳(惟)柏³⁴⁵夢，徒庶言述³⁴⁶，引(矧)又勿亡厥(秋³⁴⁷)，明武裨(威)，女(如)械柞亡莖(根)。於(鳴)虐(呼)，敬³⁴⁸才(哉)。朕鬲(聞)周³⁴⁹長不式(貳)，委(務)畢(擇)用周，果³⁵⁰拜³⁵¹不忍，妥(綏)用多福³⁵²。佳(惟)杼(梓)敝不義，迕(芘)于商，卑(俾)行量亡乏，明(明明)才(在)向³⁵³，佳(惟)容內(納)棟(棘)，意(億)亡勿甬(用)，不忒，思(使)卑臚(柔)和川(順)，眚(生)民不芽(災)，衷(懷)允。於(鳴)虐(呼)! 可(何)監非眚(時)，可(何)委(務)非和，可(何)裨(襄)非彰(文)，可(何)保非道，可(何)忌(愛)非身³⁵⁴，可(何)力非人

³³⁹ 拜：拜謝 remercier en saluant.

³⁴⁰ Pour Huang Huaixin 副, 貳、助 aider, soutenir ou pour Li Xueqin 《禮記·曲禮上》：“為天上削瓜者，副之，巾以絺。”鄭玄注：“副，析也。” fendre.

³⁴¹ Pour Huang Huaixin 覆, 謂庇護 protéger.

³⁴² Li Xueqin propose de corriger la phrase comme ceci : 朋棘敲梓, 松柏副, 械柞覆, 化為臚。Huang Huaixin propose de lire la phrase comme cela : 朋棘敲梓松, 梓松柏副, 械覆柞, 柞化為臚”。

³⁴³ Pour Huang Huaixin 敬, 當同“警”, 警惕 prendre garde à.

³⁴⁴ Pour Huang Huaixin 因, 順、依 se conformer, correspondre.

³⁴⁵ 柏 à lire comme 白. Li Xueqin le comprend comme 彰明 évident tandis que Huang Huaixin le comprend comme 白日 en plein jour.

³⁴⁶ Ce caractère n'est pas déchiffré par Li Xueqin. Huang Huaixin propose de le comprendre comme 妄 à tort.

³⁴⁷ Huang Huaixin propose de lire 秋 comme 秋, 疑借為“欽”, 敬 respecter.

³⁴⁸ Huang Huaixin propose de comprendre 敬 comme 慎重. Peut-être que 敬 est utilisé pour 警 comme il a été noté plus haut.

³⁴⁹ Li Xueqin comprend 周 comme 至 jusqu'à. Huang Huaixin le comprend comme 周, 周匝、無縫 sans interruption.

³⁵⁰ 果 : à lire comme 決 être décidé.

³⁵¹ 拜 : à comprendre comme 拔 éliminer, faire disparaître.

³⁵² 綏用多福 : Cette formule se retrouve notamment dans le 詩經 (Mao 283).

³⁵³ Li Xueqin propose de lire le caractère 向 comme 尚 et donc comme 上 alors que Huang Huaixin pense qu'il faut le lire comme 下 car 《大雅·大明》：“明明在下，赫赫在上。

³⁵⁴ 身 : sans doute à lire comme 信 confiance.

(人。人)母(謀)疆(疆)³⁵⁵, 不可以癘(藏)。遂戒(後戒後[戒]), 人甬(用)女(汝)母(謀), 恣(愛)日不跲(足)。”

C'était la première année de règne, le premier mois au moment où la lune était croissante. Taisi vit en rêve les jardins du palais des Shang couverts de ronces et le prince héritier Fa se saisissant des catalpas du palais des Zhou pour les planter au milieu du palais Shang. Ces catalpas se transformèrent alors en pin, en cyprès, en prunier et en chêne. Taisi se réveilla et stupéfaite par son rêve, elle en informa le roi. Le roi n'osa pas pratiquer la divination, mais ordonna à son fils Fa de faire en sorte qu'une chamane dise que le rêve était néfaste et qu'elle entreprenne un rituel de conjuration. Invoquant l'esprit Xin pour purifier le roi, la chamane Lü fit également purifier Taisi et elle fit appel à l'ancêtre Ding pour purifier le prince Fa. Elle se servit d'objets précieux pour demander aux esprits des ancêtres aux esprits du sol, aux esprits des montagnes et des fleuves, des six extrémités d'attaquer les esprits des Shang. Par le sacrifice *wang* et le sacrifice *zheng*, elle procéda à la divination dans le hall de la lumière. Le roi et le prince héritier Fa se prosternèrent en remerciement pour le rêve faste et ils reçurent le mandat des Shang de l'Auguste Shangdi. En se levant, il dit : "Fa, tu dois respecter et écouter les rêves auspicioseux. Les ronces qui s'accumulent attaquent les catalpas et les pins. Les catalpas, les pins et les cyprès s'entraident. Les pruniers et les chênes se protègent. Les chênes sont transformés en pigments rouges. Oh, de qui devons-nous prendre garde si ce n'est de ces malfrats qui s'acoquinent ? De qui devons-nous nous méfier si ce n'est des Shang ? De quoi devons-nous servir si ce n'est des arbres ? Il faut répondre à leurs besoins et ne pas mettre de côté ce qu'ils peuvent nous proposer. Si le Ciel fait s'abattre des afflictions sur nous, et que nous mangeons des plats exquis, alors cette affliction ne sera pas soignée. Le moment [de notre trépas] sera proche. Les Zhou ne pensent qu'aux Shang, les Shang ne pensent qu'aux Zhou. Si tu veux rendre explicite ce rêve, alors il faut également que tu saisisses les paroles des nombreux ministres. Garde cela en tête. Tu ne dois pas l'oublier. Sinon quand tu voudras manifester ta puissance martiale tu seras comme des pruniers et des chênes sans racines. Oh, sois respectueux ! J'ai

³⁵⁵ 疆 A lire comme 競 être en compétition.

entendu : ce qui est arrivé il y a longtemps ne change pas. Sois méticuleux dans le choix des gens qui serviront Zhou. Sois décidé à éliminer ce qui est insupportable et qu'ainsi nous soient accordés de nombreuses sources de bonheur. Quand les catalpas abattront ceux qui sont injustes alors ils abonderont à Shang. Quelle que soit la direction vers laquelle nous allons, il n'y aura pas de difficulté. Celui qui est en haut a été clair. Si nous acceptons les ronces, alors ils penseront qu'ils ne peuvent pas ne pas nous servir. Ils ne nous détesteront pas. S'ils sont modestes et doux, harmonieux et révérencieux, alors cela fera que le peuple n'est pas touché par les calamités et ils seront honnêtes. Oh, que faut-il conserver si ce n'est le choix du bon moment, à quoi faut-il se consacrer si ce n'est l'harmonie, de quoi faut-il prendre soin si ce n'est de la culture, que faut-il protéger si ce n'est la vertu, que faut-il aimer si ce n'est la confiance, sur quoi faut-il insister si ce n'est sa personne. Les intentions des gens sont fortes, ils ne peuvent les cacher. Mon successeur, mon successeur apprenne la leçon, pour qu'il utilise votre plan, votre précieux temps est compté.

Le chapitre « Baoxun » 保訓 (Instructions précieuses) est lui aussi issu de la collection des manuscrits de Qinghua. Cependant, contrairement au chapitre précédent, ce chapitre ne faisait pas partie des textes transmis par la tradition. Ce chapitre met en scène le roi Wen mourant, donnant à son fils, le futur roi Wu, ses dernières volontés.

« Baoxun » 保訓 (Instructions précieuses)³⁵⁶

佳王^五=(五十年), 不^瘵(豫)³⁵⁷。王念日之多^曆(歷)³⁵⁸, ^志(恐)^述(墜)保(寶)訓³⁵⁹。戊子自^演=(饋水)。己丑^香(昧)[爽]□□□□□□□□[王]若曰：“發，^臲(朕)疾^童甚，^志(恐)不

³⁵⁶ « Baoxun » 保訓 (Instructions précieuses). In Li Xueqin 李學勤 (dir.) *Qinghua daxue cang Zhanguo zhujian yi* 清華大學藏戰國竹簡(壹) (Manuscrits sur bambou des Royaumes Combattants de l'université de Qinghua- vol. 1). Shanghai : Zhongxi shuju 中西書局, 2010, p. 142-148.

³⁵⁷ 不豫 D'après le *Qinghua daxue zhanguo zhujian (yi)*, 不豫或不懌都是指身體不適, 音近義通 ne pas bien aller.

³⁵⁸ 曆: Dans le *Shuowen Jiezi*, on peut lire : 歷, 過也。traverser, passer par.

³⁵⁹ 寶訓: D'après le *Qinghua daxue zhanguo zhujian (yi)* “寶訓指珍貴的訓誡” Instructions précieuses.

女(汝)及訓。昔^壽(前)人^連(傳)保(寶)，必受之以詞³⁶⁰。今^朕(朕)疾允^瘡(病)³⁶¹，^志(恐)弗念(堪)父(終)³⁶²。女(汝)以箒(書)受之。欽才(哉)，勿淫！昔^叟(舜)舊^復(作)火=(小人)，親^勸(耕)於鬲(歷)茅(丘)，^志(恐)救(求)中。自^詣(稽)卑(厥)志³⁶³，不^諱(違)于庶萬^眚(姓)之多欲。卑(厥)有^改(施)于上下遠^執(邇)，^迺(乃)易立(位)^執(設)詣(稽)，測^陰(陽)之勿(物)，咸川(順)不^諱(逆)。叟(舜)既^旻(得)中，言不易實^兌(變)名，身茲備，佳允。翼=(翼翼)不解，甬(用)乍(作)三^隆(降)之^惠(德)。帝^堯(堯)嘉之，甬(用)受(授)卑(厥)緒。於(鳴)^虺(呼)，^鬻(祗)之才(哉)！昔^堯(微)段(假)中于河，以^復(復)又=易=(有易，有易)休(服)卑(厥)^臯(罪)，^堯(微)亡(無)^嵩(害)，^迺(乃)追(歸)中于河。^堯(微)寺(志)弗忘，^連(傳)躬(貽)孫=(子孫)，至于成康湯，^鬻(祗)備(服)不解，甬(用)受大命。於(鳴)^虺(呼)！發，敬才(哉)！^朕(朕)聞(聞)茲不舊(久)，命未有所次(延)。今女(汝)^鬻(祗)備(服)母(毋)解，^兀(其)又(有)所直(由)矣，不及尔(爾)身受大命，敬才(哉)！母(毋)淫！日不足，佳^個(宿)不^兼(詳)³⁶⁴。

Lors de la cinquantième année de son règne³⁶⁵, le roi n'allait pas bien. Il repensait à la multitude de jours qu'il avait traversés, et il craignait que ses précieuses instructions soient perdues. Un jour *wuzi* (25e du cycle), il se lava le visage avec de l'eau. Le lendemain, un jour *yichou* (26e du cycle), aux aurores [...], le roi dit : « Fa, ma maladie me fait souffrir, je crains de ne pas avoir l'occasion de te transmettre mes instructions. Au temps des Anciens, la transmission était révéree. Il fallait la recevoir par la

³⁶⁰ 詞：D'après le *Qinghua daxue zhanguo zhujian (yi)* à lire comme homophone de 童 l'enfant mais Chen Wei 陳偉 propose le sens de 誦 réciter cf. Chen Wei « "Baouxun" ziji shidu » 寶訓 字句試讀 (Proposition de lecture des phrases du "Baouxun"). *Chutu wenxian*, 1 (2010), p. 60.

³⁶¹ 病：Dans le *Shuowen Jiezi*, on peut lire :病，疾加也。La maladie empire.

³⁶² 終： *Qinghua daxue zhanguo zhujian (yi)*：終，終結也，義指把傳寶之事做完。 Ici cela signifie achever la transmission des instructions précieuses.

³⁶³ 稽：考 examiner.

³⁶⁴ 兼： Ji Xusheng 季旭昇 propose de lire ce caractère comme 久 cf. Ji Xusheng. *Qinghua Daxue cang Zhanguo zhujian (yi) duben* 清華大學藏戰國竹簡(壹)讀本 (Proposition de lecture des documents sur bambou des Royaumes Combattants de la collection de l'Université de Qinghua). Taipei : Yiwen yinshuguan, 2013, p. 108.

³⁶⁵ La cinquantième année du règne du roi Wen met en avant le fait que le roi Wen est effectivement roi depuis qu'il a succédé à son père.

récitation. Maintenant, mon affliction empire, et je crains de ne pas pouvoir résister jusqu'à t'avoir tout transmis. Donc tu vas la recevoir sur des documents écrits. Tu dois les respecter, ne te laisse pas troubler. Il y a longtemps, Shun avait été une grande partie de sa vie un homme du commun³⁶⁶. Il pratiquait l'agriculture à Liqiu. Il cherchait avec précaution le centre³⁶⁷. Il examinait en lui-même ses intentions. Il ne s'opposait pas aux nombreux désirs du peuple. Il organisait comme cela le haut et le bas, ce qui était loin et ce qui était proche et ainsi il gouvernait en se mettant à la place des autres. Il prenait en considération les choses du Yin et du Yang, et dans toutes les situations il s'y conformait sans jamais s'y opposer. Et ainsi Shun atteint le centre, et ses paroles ne confondaient pas la réalité et les appellations. Lui-même prenait encore plus de précaution, et était encore plus digne de confiance. Il était respectueux et pas du tout paresseux, et il pratiquait les trois vertus³⁶⁸. L'empereur Yao le louait, et ainsi lui accorda sa succession. Oh, vénère-le ! Il y a longtemps, Wei³⁶⁹ a emprunté le centre au dieu du Fleuve Jaune, Hebo afin de se venger des Youyi³⁷⁰. Les Youyi ont expié leur crime. Wei n'eut aucune blessure, et donc rendit le centre à Hebo. La volonté de Wei ne fut pas oubliée et se transmet à ses descendants, et finalement atteint Cheng Tang. Respectueusement il appliqua cette volonté sans se couper d'elle et ainsi il reçut le grand mandat. Oh, Fa, tu dois le vénérer. J'entends que cela ne sera plus très long. Ma vie ne va pas s'étendre plus longtemps. Aujourd'hui tu dois respectueusement appliquer ma volonté et ne pas te couper d'elle. Tu dois l'utiliser. Je ne verrai pas le jour où tu recevras le grand mandat. Tu dois le vénérer. Ne te détourne pas de lui. La journée ne va pas suffire et la nuit est si courte.

³⁶⁶ Shun 舜 (dates traditionnelles : 2257-2208) est l'un des souverains mythiques de la Chine ancienne à qui Yao 堯 (2357-2258) aurait transmis le pouvoir en raison de la vertu de Shun.

³⁶⁷ Le terme 中 qui est traduit ici littéralement par centre est le terme central du texte qui a fait couler beaucoup d'encre. Voir par exemple Liu Guozhong 劉國忠 le chapitre "Zhou Wen wang yiyán 周文王遺言" (Le testament du roi Wen) dans le livre *Zoujin Qinghuajian 走進清華簡* (Introduction aux manuscrits sur bambou de l'université de Tsinghua). Pékin: *Gaodeng Jiaoyu chubanshe*, 2011, p. 79-93. Peut également être cité le chapitre de Sarah Allan sur le "Baouxun" dans le livre *Buried Ideas: Legends of Abdication and Ideal Government in Early Chinese Bamboo-Slip Manuscripts*. Albany: State university of New York Press, 2015, p. 263-314. Liu Guozhong suit l'avis de Li Xueqin en considérant que 中 signifie la voie médiane alors que Sarah Allan y voit une dimension géographique et cosmologique de posséder le centre, le pivot du territoire chinois.

³⁶⁸ Les trois vertus correspondent d'après le chapitre « Hongfan » 洪範 du *Shangshu* aux trois qualités d'un souverain sage à savoir la rectitude, la fermeté et la douceur.

³⁶⁹ 上甲微, ancêtre de la sixième génération de Tang, le fondateur de la dynastie des Shang

³⁷⁰ Hebo 河伯 est aussi connu sous le nom de Pingyi 馮夷。

B) Qu'est-ce que la réception du Mandat du Ciel?

Avant d'analyser la place du Mandat céleste dans la mémoire culturelle des Zhou reflétée dans les documents de type *shu*, il faut décrire ce qui se cache derrière la notion de Mandat céleste.

Dans son article sur la réception du mandat céleste par le roi Wen dans le chapitre « Chengwu », Chen Yingfei 陳穎飛 expose les différentes acceptions du mot *ming* 命 mandat³⁷¹. Dans cet article, Chen Yingfei montre qu'il existe trois façons principales de comprendre la réception du mandat.

Dans la première, il s'agit du mandat donné par le Ciel aux Zhou pour gouverner. Le mandat céleste procède dans ce cas d'un rapport entre le divin et le souverain. Dans la deuxième, le mandat est compris comme étant la décision de Di Xin de faire du roi Wen son successeur. Cette acception se rapproche des légendes pré-dynastiques avec Yao qui donne son pouvoir à Shun et Shun qui le donne à Yao. Enfin la dernière conception est celle qui fait de ce mandat une décision du roi des Shang Di Xin d'accorder le droit au Zhou et donc au roi Wen de mettre en place des expéditions punitives pour le compte des Shang. Ce dernier point de vue rejoint l'épisode des neufs Etats qui se rebellent contre les Shang et qui sont punis par le roi Wen qui agit comme bras armé du roi des Shang. Cet épisode est notamment relaté dans le Rong Cheng Shi³⁷². Dans son livre d'introduction au manuscrit de Tsinghua, Liu Guozhong affirme que concevoir le mandat du Ciel comme un ordre adressé par le roi Di Xin au roi Wen semble assez peu probable étant donné l'importance que l'autre conception occupe au sein de la mémoire culturelle des Zhou³⁷³. Même si son point de vue ne prend pas en compte les éventuelles modifications qu'a pu connaître la mémoire culturelle des Zhou entre le début de la dynastie des Zhou occidentaux et les Royaumes

³⁷¹ Chen Yingfei 陳穎飛. « Qinghuajian “Chengwu” yu Wenwang shouming » 清華簡《程寤》與文王受命 (Le chapitre “Rêve à Cheng” des manuscrits de Tsinghua et la réception du Mandat par le roi Wen. *Qinghua daxue xuebao* 清華大學學報, vol. 28 (2-2013), p. 134.

³⁷² Cet épisode est notamment présenté dans l'article de Chen Minzhen 陳民鎮, Jiang Lichang 江林昌. « “Xibo kan Li” xinzheng - cong Qinghuajian “Qiyè” kan Zhouren fa Li de shishi » “西伯戡黎”新証 - 從清華簡“耆夜”看周人伐黎的史事 (Nouvel éclairage sur le chapitre « Xibo kan Li » : étudier l'événement historique de l'attaque de Li par le peuple des Zhou à partir du chapitre « Qiyè » des manuscrits de l'Université de Tsinghua). *Dongyue luncong* 東岳論叢 10 (2011), p. 49-50 et également dans l'article de Pines, Yuri. « Political mythology and dynastic legitimacy in the Rong Cheng shi manuscript ». *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Vol.73, (3-2010), p. 521-522.

³⁷³ Liu Guozhong 劉國忠. *Zoujin Qinghuajian* 走進清華簡 (Introduction aux manuscrits de Qinghua). Pékin: Gaodeng jiaoyu chubanshe 高等教育出版社, 2011, p. 112.

Combattants, période dont provient une bonne partie des textes transmis des Zhou, il semble effectivement plus probable que le mandat du Ciel possède avant tout une dimension divine³⁷⁴. Mais ces trois conceptions ne sont pas entièrement incompatibles les unes avec les autres. Par exemple, il est tout à fait possible que le roi Shang ait accordé des pouvoirs militaires aux Zhou et que les Zhou aient en plus de cela considéré qu'ils avaient reçu la bénédiction du ciel pour renverser les Shang.

Le deuxième point abordé par l'article de Cheng Yifei est la personne qui a reçu le mandat³⁷⁵. Cheng Yifei montre que dans les inscriptions sur bronze de la phase initiale des Zhou occidentaux, c'est uniquement le roi Wen qui est mentionné comme le récipiendaire du mandat du Ciel. Luo Xinhui écrit :

The notion of the Mandate of Heaven” appears first in the Hezun 何尊 inscription, which is dated to the early Zhou period (the reign of King Cheng 成王, ca. 1042–1021 bce) In this inscription, King Cheng declares : “King Wen received this Great Decree, and it was King Wu who defeated the Great Shang” (肆文王受茲大令, 佳武王既克大邑商)³⁷⁶.

Cet exemple montre bien que le rôle du roi Wen a été de recevoir le mandat tandis que celui du roi Wu a été de renverser les Shang. Puis lors de la phase moyenne et finale, les rois Wen et Wu deviennent presque une entité unique. Ils ont donc tous les deux reçu le mandat du Ciel. Luo Xinhui écrit:

For example, the Xun-gui 詢簋 inscription, dated to the late Western Zhou period, states : « “The king spoke to this effect: Xun! The great and illustrious Kings Wen and Wu received the Decree. Your ancestors helped them to establish the Zhou state” (王若曰：詢，丕顯文武受令，則乃祖奠周邦)³⁷⁷.

³⁷⁴ Creel, Herrlee G. *The Origins of statecraft in China*. Chicago: University of Chicago Press, 1970, 493–506.

³⁷⁵ Chen Yingfei 陳穎飛. *Ibid.* p. 134-135.

³⁷⁶ Luo Xinhui 羅新慧. « Omens and politics: The Zhou concept of the Mandate of Heaven as seen in the Chengwu 程寤 manuscript ». In: Pines, Yuri (dir.), Goldin, Paul R. (dir.), Kern, Martin (dir.) *Ideology of Power and Power of Ideology*. Leiden: Brill, 2015, p. 58-59.

³⁷⁷ *Ibid.* p.60.

Dans les sources transmises, cela apparaît notamment dans le chapitre « Luogao » 洛誥 (Discours à Luo), dans certains poèmes du *Shijing*. La réception du mandat céleste uniquement par le roi Wen peut correspondre à l'ensemble des acceptions du mandat céleste tandis que si ce sont les deux souverains fondateurs qui l'ont reçu alors cela s'accorde mieux avec le mandat céleste vu comme une bénédiction du Ciel pour renverser les Shang.

A cette définition du mandat, il faut également ajouter les différents signes qui ont été considérés comme la manifestation de la réception du mandat céleste dans la mémoire culturelle des Zhou³⁷⁸. Chen Yingfei décrit cinq signes qui ont été interprétés comme le signe que le roi Wen avait obtenu le mandat. Les trois premiers correspondent à la réception du mandat par le roi Wen donné par le Ciel tandis que les deux autres correspondent à la réception d'un mandat par le roi Wen accordé par les Shang.

Le premier des trois signes évocateurs de la réception du mandat céleste par le roi Wen est l'apparition d'un *chiniao* 赤鳥 compris parfois comme un phénix, parfois comme un faisan de couleur rouge. Cette anecdote est notamment notée dans le *Mozi* 墨子 : « Un faisan tenant dans son bec une tablette de jade, descendit du temple de Qi des Zhou et dit : “le Ciel commande au roi Wen d'attaquer le pays des Yin” »³⁷⁹. Dans cette anecdote, l'oiseau est un envoyé du Ciel, signe de la bénédiction que celui-ci accorde au roi Wen.

Le deuxième signe qui est interprété comme le moment où le roi Wen a reçu le mandat est le règlement de la dispute entre les Etats de Yu 虞 et de Rui 芮 par le roi Wen. Cette anecdote est étudiée notamment par Maria Khayutina³⁸⁰. Dans son article, elle montre que la façon dont cet épisode est relaté dans le *Shiji* met en opposition deux visions du souverain. Le premier est le rôle de souverain dont la vertu est telle que les autres seigneurs ont honte de leurs querelles et prennent exemple sur le comportement d'un tel sage³⁸¹. Le deuxième aspect met en avant l'aspect de juge du roi Wen, qui rend son verdict sur la querelle entre les deux seigneurs locaux³⁸².

³⁷⁸ *Ibid.* p. 137-140.

³⁷⁹ 赤鳥銜珪，降周之岐社，曰：『天命周文王伐殷有國。』*Mozi* 墨子 sibu congkan 四部叢刊, q. 5, p. 12b.

³⁸⁰ Khayutina, Maria. « King Wen, a settler of disputes or judge? The “Yu-Rui case” in the *Historical Records* and its historical background ». *Bochum Yearbook for East Asian Studies*, Vol.38, (2015), p. 261-276.

³⁸¹ *Ibid.* p. 261-262.

³⁸² *Ibid.* p. 262-263.

Le troisième signe est le rêve auspiceux fait par Taisi 太姒, la femme du roi Wen, anecdote racontée dans le chapitre « Chengwu » qui sera étudié dans la partie suivante.

Les deux réceptions du mandat par le roi Wen donné par les Shang reprennent les deux hypothèses vues précédemment à savoir d'une part que le roi Wen aurait été choisi par Di Xin pour devenir son successeur et d'autre part que Di Xin aurait conféré au roi Wen la mission de punir les États qui s'étaient rebellés au nom de la royauté Shang.

Il y a un autre signe qui a pu être interprété comme la réception du mandat par le roi Wen et qui n'est pas évoqué par Chen Yingfei. La conjonction des cinq planètes visibles à l'œil nu depuis la Terre, donc Mercure, Vénus, Mars, Jupiter et Saturne a été interprété comme un signe de changement dynastique dans l'histoire chinoise, ainsi que l'a étudié David Pankenier dans un article³⁸³. Il note que la conjonction de ces cinq planètes a été particulièrement visible en 1953, en 1576 et en 1059 avant notre ère ce qui correspond relativement bien aux dates données pour la fondation des trois dynasties de l'ère pré-impériale. Ainsi dans le *Zhushu jinian*, on peut lire dans la partie consacrée à Di Xin : « Lors de la trente-deuxième année, les Cinq Planètes se réunirent dans la même maison. Il y eut un oiseau rouge dans le temple des divinités du sol des Zhou »³⁸⁴. Dans cet extrait, le signe de l'apparition du *chiniao* et celui de la conjonction des Cinq planètes sont simultanés. Si c'est le Ciel qui octroie le droit de gouverner, il semble naturel que les événements astronomiques aient pu être interprétés comme des annonces du Ciel envers les Hommes.

Tous ces signes différents associés à la notion de réception du Mandat sont le signe de l'importance de ce concept en tant qu'outil idéologique de légitimation du pouvoir politique dans la mémoire culturelle des Zhou. Parmi tous ces éléments révélateurs de la réception du Mandat, ceux de l'apparition de l'oiseau et du rêve semblent être ceux qui se rapprochent le plus de la légende. Maria Khayutina a montré dans son article que l'épisode de la résolution du conflit entre Yu et Rui par le roi Wen en tant que symbole de la réception du mandat céleste est une mauvaise interprétation d'un

³⁸³ Pankenier, David W. « The cosmo-political background of Heaven's mandate ». *Early China* 20 (1995), p. 121-176.

³⁸⁴ 三十二年，五星聚于房。有赤鳥集于周社。 *Jinben Zhushu jinian* 今本竹書紀年, sibu congkan 四部叢刊, q. 1, p. 34a.

poème du *Shijing* par Sima Qian³⁸⁵. Elle conclut donc que cette interprétation ne faisait pas partie de la mémoire des Zhou sur la réception du mandat.

C) Le mandat du Ciel annoncé par un rêve ?

Le chapitre « Chengwu » 程寤 (Rêve à Cheng) est le seul des chapitres de type *shu* qui met en scène la réception du mandat par les Zhou. Le chapitre commence en situant le récit au cours de la première année du roi Wen³⁸⁶. Certains spécialistes comme Liu Guozhong ont affirmé que cette première année correspondait à la première année du roi Wen après qu'il a succédé à son père³⁸⁷. Liu Guozhong s'appuie notamment sur deux informations données dans d'autres textes. Le premier vient du chapitre « Baoxun » dans lequel il est dit : « Lors de la cinquantième année de son règne »³⁸⁸. Liu Guozhong considère que la première année du chapitre « Chengwu » et la cinquantième année du chapitre « Baoxun » font référence au même système de décompte des années du roi Wen. Liu Guozhong s'appuie également sur le chapitre « Duoyi » dans lequel il est dit : « Oh Dan, le Ciel a arrêté de soutenir les Yin il y a soixante ans alors que je n'étais pas encore né »³⁸⁹. En prenant en compte ces trois sources, Liu Guozhong considère que le roi Wen a reçu le mandat dès qu'il est devenu le chef des Zhou. Mais d'autres comme Li Xueqin considère que la première année de la réception du mandat ne correspond pas à la première année du roi Wen en tant que chef des Zhou³⁹⁰. Il s'appuie notamment sur une version transmise du « Chengwu » qui commence par « quand le roi Wen était à Cheng des Shang »³⁹¹. Ceci explique pourquoi le titre du chapitre est « Chengwu », le rêve à Cheng. Comme nous l'avons vu précédemment, des chapitres *shu* comme le « Wucheng » avaient déjà un titre lors

³⁸⁵ Khayutina, Maria. *Op. cit.* p. 265.

³⁸⁶ 佳王元祀 « Chengwu » 程寤.

³⁸⁷ Liu Guozhong 劉國忠. *Zoujin Qinghuajian* 走進清華簡 (Introduction aux manuscrits de Qinghua). Pékin : Gaodeng jiaoyu chubanshe, 2011, p. 113-114.

³⁸⁸ 佳王五十年 « Baoxun » 保訓 (Instructions précieuses).

³⁸⁹ 嗚呼！旦，維天不享於殷，發之未生，至于今六十年。《Duoyi》度邑 (Mesurer la ville).

³⁹⁰ Liu Guangsheng 劉光勝. *Qinghua daxue cang Zhanguo zhujian yi zhengli yanjiu* 清华大学藏战国竹简 1 整理研究 (Etude approfondie sur le premier volume des manuscrits de Qinghua). Shanghai : Shanghai guji chubanshe 上海古籍出版社, 2016 p. 245-248.

³⁹¹ 文王去商在程. Huang Huaixin 黃懷信 (éd.), Zhang Maorong 張懋鎔 (éd.), Tian Xudong 田旭東 (éd.). *Yizhoushu huijiao jizhu xiudingben* 逸周書彙校集注修訂本 (Le Yizhoushu et ses commentaires édition révisée). Shanghai : Shanghai guji chubanshe 上海古籍出版社, 2007, p. 183.

des Royaumes Combattants car Mengzi cite un chapitre *shu* ayant pour titre « Wucheng ». Si le chapitre « Chengwu » portait déjà ce titre lors de cette période alors il semble probable qu'au sein de la mémoire culturelle des Zhou, l'événement de la réception du mandat se soit déroulé lorsque le roi Wen était à Cheng ce qui tendrait donc à infirmer le point de vue de Liu Guozhong. Le moment de la réception est difficile à déterminer car les sources à notre disposition se contredisent les unes avec les autres. Cela est sans doute le résultat de l'évolution de la mémoire du mandat.

Dans le chapitre « Chengwu », la réception du Mandat est signalée par un rêve fait par Taisi. Le rêve est raconté comme cela :

Taisi vit en rêve les jardins du palais des Shang couverts de ronces et le prince héritier Fa se saisissant des catalpas du palais des Zhou pour les planter au milieu du palais Shang. Ces catalpas se transformèrent alors en pin, en cyprès, en prunier et en chêne³⁹².

Ce qui peut déjà être remarqué, c'est qu'il n'est pas du tout fait mention du mandat céleste dans ce rêve. Il se caractérise donc comme un rêve métaphorique qui est interprété comme signe de la réception du mandat. Liu Guozhong a rédigé une présentation de l'interprétation des rêves dans son étude consacrée au chapitre « Chengwu »³⁹³. Il montre l'importance des rêves dans la Chine ancienne considérés comme une forme d'expérience chamanique. Les Zhou prennent très au sérieux les rêves ce qui explique pourquoi un rêve peut être porteur d'un concept aussi important que le mandat du Ciel.

Ce rêve implique le roi Wu qui remplace des ronces par des catalpas qui se transforment en pin, en cyprès, en prunier et en chêne. Liu Guozhong note que tous ses arbres sont associés aux Zhou et plus particulièrement au roi Wen dans certains poèmes du *Shijing*³⁹⁴. Les ronces qui envahissent le palais des Shang sont associées aux ministres qui manquent de vertu qui servent la cour des Shang. Il est intéressant de noter que dans le rêve de Taisi, ce n'est pas le roi Wen qui remplace ces ronces mais le roi Wu. Ainsi, ce rêve implique que le mandat du Ciel a été donné au roi Wen

³⁹² 太姒夢見商廷惟棘，迺小子發取周廷梓樹于厥間，化爲松柏棧柞。《Chengwu》程寤。

³⁹³ Liu Guozhong 劉國忠. *Zoujin Qinghuajian 走進清華簡* (Introduction aux manuscrits de Qinghua). Pékin : Gaodeng jiaoyu chubanshe 高等教育出版社, 2011, p. 110-112.

³⁹⁴ *Idem*.

et au roi Wu. Il permet aussi de mettre en évidence que le Ciel prévoit ce n'est pas le roi Wen mais le roi Wu qui devra accomplir la tâche finale de renverser les Shang.

Le rêve est qualifié de néfaste dans un premier temps et ce n'est qu'après un rituel de conjuration fait par une chamane que le rêve devient auspiceux. Et c'est à ce moment qu'il est dit dans le texte : « Le roi et le prince héritier Fa se prosternèrent en remerciement pour le rêve faste et ils reçurent le mandat des Shang de l'Auguste Shangdi »³⁹⁵. En plus de la présence du seul roi Wu dans le rêve, cette phrase montre que dans ce chapitre, le mandat céleste est compris comme ayant été donné à la fois au roi Wen mais aussi au roi Wu. Li Xueqin note que dire que c'est le roi Wen qui a reçu le mandat met en avant le côté moral de la réception du mandat tandis que dire que c'est le roi Wu qui a reçu le mandat met en avant le côté militaire de la réception du mandat³⁹⁶. Dire que les deux souverains ont reçu le mandat céleste permet donc de mettre l'accent sur ces deux aspects en même temps. Chen Yingfei a montré dans son article que faire des rois Wen et Wu les deux récipiendaires du mandat céleste apparaît déjà sur les bronzes des périodes moyenne et finale des Zhou occidentaux³⁹⁷.

Luo Xinhui 羅新慧 a écrit que dans un premier temps, seul le roi Wen est considéré comme le seul ayant reçu le mandat car c'est lui qui était vertueux et qui a apporté l'harmonie sur son territoire³⁹⁸. De son côté le roi Wu a mené la campagne contre les Shang sans posséder le mandat. Dans la vision de la fin des Zhou occidentaux, la vertu des rois Wen et Wu se confond car les deux souverains sont considérés comme les fondateurs de la dynastie. On peut donc en conclure que le récit de la réception du Mandat du Ciel dans le chapitre « Chengwu » ne peut pas être plus ancien que la fin de la période des Zhou occidentaux. Cheng Yingfei note que c'est sans doute sous l'impulsion des confucéens que cette conception a peu à peu disparu de la mémoire culturelle des Zhou puis des Han au profit de la conception du roi Wen comme le seul récipiendaire du mandat céleste. Celle-ci apparaît notamment dans le chapitre

³⁹⁵ 王及太子發并拜吉夢，受商命于皇上帝。《Chengwu》程寤。

³⁹⁶ Li Xueqin. *Qinghua daxue cang Zhanguo zhujian yi zhengli yanjiu* 清华大学藏战国竹简 1 整理研究 (Etude approfondie sur le premier volume des manuscrits de Qinghua). Shanghai : Shanghai guji chubanshe 上海古籍出版社, 2016 p. 254.

³⁹⁷ Chen Yingfei 陳穎飛. « Qinghuajian “Chengwu” yu Wenwang shouming » 清華簡《程寤》與文王受命 (Le chapitre “Rêve à Cheng” des manuscrits de Tsinghua et la réception du Mandat par le roi Wen. *Qinghua daxue xuebao* 清華大學學報, vol. 28 (2-2013), p. 135.

³⁹⁸ Luo Xinhui 羅新慧. « Omens and politics: The Zhou concept of the Mandate of Heaven as seen in the Chengwu 程寤 manuscript ». In: Pines, Yuri (dir.), Goldin, Paul R. (dir.), Kern, Martin (dir.) *Ideology of Power and Power of Ideology*. Leiden: Brill, 2015, p. 60-61.

« Zhongyong » 中庸 (L'Invariable milieu) du *Liji* dans lequel il est dit : « Le roi Wu n'a pas reçu le mandat. Le Duc de Zhou a embelli la vertu des rois Wen et Wu »³⁹⁹. En effet, pour eux, les deux acteurs les plus importants de la fondation des Zhou ne sont pas le roi Wen et le roi Wu mais le roi Wen et le duc de Zhou⁴⁰⁰.

Il faut noter cependant que comme le texte est sans doute postérieur aux événements qui sont racontés et au renversement de la dynastie des Shang par les Zhou, l'interprétation du rêve est forcément positive. Comme le note Martin Kern dans son chapitre sur la rhétorique de la divination dans les sources anciennes :

In this work, aside from legitimizing Zhou rule, the implausibly restrictive record of divination may yet have served another important function in both political and narrative terms : to mark rhetorically the most decisive moments of early history⁴⁰¹.

La réception du mandat représente l'un des moments les plus importants de la dynastie et cet événement semble tout désigné pour être repris dans un contexte rhétorique. Cela explique pourquoi le texte recouvre plusieurs acceptions du mandat céleste. En effet, après l'annonce de la réception du mandat par le roi Wen et le roi Wu, le texte prend une autre coloration. Luo Xinrui écrit que la deuxième partie du texte pourrait dater des Royaumes Combattants et être un ajout sur la première partie qui raconte le rêve de Taisi⁴⁰². En effet, cette deuxième partie est un avertissement donné par le roi Wen donné à son fils et ne fait plus du tout de mention explicite au mandat du Ciel. Dans ses avertissements, le roi Wen insiste sur la nécessité de faire attention aux affaires des hommes et de ne pas se concentrer sur les affaires du ciel. Luo Xinhui a écrit :

The second part of the manuscript can be understood as a correction or even subversion of the message of the first part. From the realm of the omens we are

³⁹⁹ 武王未受命。周公成文武之德。 *Liji zhengyi* 禮記正義 (Commentaire du Liji). Shanghai : Shanghai guji chubanshe 上海古籍出版社, 2008, p. 2007.

⁴⁰⁰ *Ibid.* p. 135.

⁴⁰¹ Kern, Martin. « Early Chinese divination and its rhetoric ». In. Lackner, Michael. *Coping with the future : theories and practices of divination in East Asia*. Leiden: Brill, 2018, p. 283.

⁴⁰² Luo Xinghui 羅新慧. « Omens and politics: The Zhou concept of the Mandate of Heaven as seen in the Chengwu 程寤 manuscript ». In. Pines, Yuri (dir.), Goldin, Paul R. (dir.), Kern, Martin (dir.) *Ideology of Power and Power of Ideology*. Leiden: Brill, 2015, p. 56-58.

redirected decisively to the realm of ethics and politics. The short manuscript, then, may reveal some of the tensions that accompanied Zhou conceptualizations of Heaven's Mandate and, more broadly, Heaven's interaction with the human realm⁴⁰³.

D'après Luo Xinhui, la raison de ce détournement de la notion du mandat céleste s'explique par le fait que faire dépendre la réception du mandat à des présages était trop peu fiable pour les penseurs des Royaumes Combattants qui dans une forme de rationalisation préféraient insister sur la nécessaire vertu du souverain en particulier dans le choix de ses ministres. Cela explique pourquoi les arbres du rêve de Taisi deviennent dans la deuxième partie du manuscrit une métaphore des ministres.

D) Justifier la conquête par le mandat céleste

Le thème du mandat céleste est un motif récurrent dans les textes *shu*, témoignage de l'importance de cette notion dans la mémoire culturelle des Zhou. Le mandat céleste est un élément fondamental dans la mémoire culturelle des Zhou car c'est l'un des outils idéologiques majeurs sur lequel repose la légitimité de la dynastie des Zhou dans le récit de la conquête.

En effet, le renversement de la dynastie des Shang est une prise par la force du pouvoir des Shang par les Zhou. Le concept de mandat du Ciel permet de transformer cette prise de pouvoir qui a pu être considéré comme illégitime en guerre juste, comme nous l'avons vu plus haut. Les documents *shu* mettent ainsi en exergue la vertu des rois Wen et Wu en opposition à la décadence du roi Di Xin des Shang. Le chapitre « Xibo kan Li » est à ce titre exemplaire car les paroles du ministre Zu Yin s'apparente à un véritable réquisitoire contre le roi des Shang qui « a une conduite dissolue qui l'a mené à se couper lui-même du Ciel »⁴⁰⁴, dont les « crimes sont trop importants »⁴⁰⁵. Le résultat de ce manque de vertu est que « le ciel nous a abandonnés »⁴⁰⁶. Dans cette conception de la légitimité du pouvoir, le mandat céleste vient récompenser le souverain vertueux, qui agit en conformité des volontés du Ciel. Le récit de la conquête

⁴⁰³ *Ibid.* p. 64.

⁴⁰⁴ 惟王淫戲用自絕。《Xibo kan Li》西伯戡黎 (Le chef de l'Ouest conquiert Li)

⁴⁰⁵ 罪多 《Xibo kan Li》西伯戡黎 (Le chef de l'Ouest conquiert Li)

⁴⁰⁶ 天棄我 《Xibo kan Li》西伯戡黎 (Le chef de l'Ouest conquiert Li)

lancée par le roi Wu contre les Shang fait donc appel à cette notion de mandat céleste pour appuyer la légitimité de cette campagne et donc de la dynastie. Le chapitre « Mu shi » se présente comme le discours prononcé par le roi Wu pour motiver ses troupes avant la bataille. Dans celui-ci, le roi Wu s'exclame : « Aujourd'hui, moi, Fa, ne fais que mettre en œuvre la punition du Ciel »⁴⁰⁷. De même dans le « Tai shi », le roi Wu dit : « L'Auguste Ciel s'est agité de colère, et il a donné ses ordres à mon illustre père défunt le roi Wen qui a respectueusement accompli le châtement céleste, mais sa grande mission n'est pas terminée »⁴⁰⁸. Dans ces deux extraits, la conquête se manifeste comme le résultat de l'obtention du mandat céleste par les Zhou. Le roi Wu ne fait que mettre en œuvre les décisions du Ciel, qui ne peut plus soutenir les Shang en raison de leur manque de vertu. Le mandat du ciel permet de donner un nouveau sens à l'épisode de la conquête.

Cependant, cette notion de mandat céleste peut causer du tort à la nouvelle dynastie en place. En effet, si le souverain ne suit pas les commandements du Ciel et adopte un comportement non vertueux, alors le Ciel retire sa bénédiction et choisit une autre personne pour la recevoir et renverser le pouvoir en place. Dans ce contexte, le chapitre « Duoyi » 度邑 (Mesurer la ville) est beaucoup plus clair. Après son retour dans la capitale de Hao, le roi ne trouve pas le sommeil et quand le duc de Zhou lui demande la raison de cela, le roi répond :

Oh, Zhou le roi des Shang n'était pas vertueux et ne pouvait pas être le partenaire du Ciel et en un jour il a perdu le soutien céleste. Cela est angoissant et je ne peux pas l'oublier⁴⁰⁹.

L'une des conséquences de cette conception d'un mandat céleste non permanent est qu'il est nécessaire pour le souverain de s'en montrer digne, de faire preuve de vertu pour qu'il puisse perdurer. Ainsi, dans le « Duoyi », le roi Wu s'inquiète du maintien du mandat céleste pour le reste de son règne ainsi que pour sa succession.

⁴⁰⁷ 今予發惟恭行天之罰。《Mu shi》牧誓 (Le serment à Mu)

⁴⁰⁸ 皇天震怒，命我文考，肅將天威，大勳未集。《Tai shi》太誓 (Le grand serment)

⁴⁰⁹ 嗚呼！不淑兇天對，遂命一日，維顯畏弗忘《Duoyi》度邑 (Mesurer la ville)

Le chapitre « Baoxun » 保訓 (Instructions précieuses) mentionne à deux reprises le mandat céleste sous l'appellation du grand mandat *daming* 大命 mais le terme central du chapitre est le mot *zhong* 中 qui a pour sens littéral le centre.

Ce terme revient dans deux anecdotes historiques racontées par le roi Wen à son fils Fa, le futur roi Wu. Les deux anecdotes sont les suivantes :

Il y a longtemps, Shun avait été une grande partie de sa vie un homme du commun. Il pratiquait l'agriculture à Liqiu. Il cherchait avec précaution le centre. Il examinait en lui-même ses intentions. Il ne s'opposait pas aux nombreux désirs du peuple. Il organisait comme cela le haut et le bas, ce qui était loin et ce qui était proche et ainsi il gouvernait en se mettant à la place des autres. Il prenait en considération les choses du Yin et du Yang, et dans toutes les situations il s'y conformait sans jamais s'y opposer. Et ainsi Shun atteint le centre, et ses paroles ne confondaient pas la réalité et les appellations. Lui-même prenait encore plus de précaution, et était encore plus digne de confiance. Il était respectueux et pas du tout paresseux, et il pratiquait les trois vertus. L'empereur Yao le louait, et ainsi lui accorda sa succession⁴¹⁰.

Il y a longtemps, Wei a emprunté le centre au dieu du Fleuve Jaune, Hebo afin de se venger des Youyi. Les Youyi ont expié leur crime. Wei n'eut aucune blessure, et donc rendit le centre à Hebo. La volonté de Wei ne fut pas oubliée et se transmet à ses descendants, et finalement atteint Cheng Tang. Respectueusement il appliqua cette volonté sans se couper d'elle et ainsi il reçut le grand mandat⁴¹¹.

Ces deux anecdotes sont donc reliées par le concept commun de centre. Le sens précis de ce terme dans le texte représente l'une des plus grandes difficultés du texte

⁴¹⁰ 昔舜舊作小人，親耕於歷丘，恐求中。自稽厥志，不違于庶萬姓之多欲。厥有施于上下遠邇，乃易位設稽，測陰陽之物，咸順不逆。舜既得中，言不易實變名，身茲備，佳允。翼翼不解，用作三降之德。帝堯嘉之，用受授畢厥緒。《Baoxun》保訓 (Instructions précieuses)

⁴¹¹ 昔微假中于河，以復有易，有易服厥罪，微無害，乃歸中于河。微志弗忘，傳貽子孫，至于成康湯，祇服不解，用受大命。《Baoxun》保訓 (Instructions précieuses)

et de nombreuses études ont vu le jour pour tenter de trouver le sens de ce caractère. Un article de Zhang Daisong 張岱松 recense les propositions principales des chercheurs jusqu'en 2017⁴¹². Dans son article, Liu Guangsheng 劉光勝 propose six conditions que doit remplir la signification donnée à ce terme de *zhong*⁴¹³. Ces six conditions sont les suivantes. Premièrement, il faut que le terme de *zhong* soit un concept philosophique qui désigne une réalité. Deuxièmement, comme ceux qui ont reçu le *zhong* comme Shun, Shang Jiawei ou Tang ont tous reçu le grand mandat alors ce concept de *zhong* a un lien étroit avec le mandat céleste. Troisièmement, le *zhong* de Shun permet de proche en loin d'obtenir le peuple et le soutien de pays lointain. Quatrièmement, le *zhong* qu'obtient Shang Jiawei est une chose concrète car il peut l'emprunter et le rendre. Cinquièmement, étant donné que les descendants de Shang Jiawei peuvent profiter des effets du *zhong* même s'il a été rendu à Hebo, alors le *zhong* est quelque chose de répliquable. Dernièrement, le *zhong* de Shang Jiawei a pu être transmis cinq générations plus tard à Cheng Tang et le roi Wen le transmet au roi Wu. Il est donc transmissible.

Li Xueqin considère que le concept de *zhong* mentionné dans le chapitre du « Baoxun » se réfère à la vertu confucéenne du *zhongdao* 中道, c'est à dire le sens de la mesure⁴¹⁴ qui peut se retrouver notamment dans le « Zhongyong » 中庸 (Le Milieu juste et constant), chapitre du *Liji* qui devient un Classique confucéen à part entière sous l'impulsion de Zhu Xi 朱熹 sous les Song au XIIe siècle. Sarah Allan a proposé dans son analyse du chapitre « Baoxun » de comprendre *zhong* comme le centre géographique du territoire pré-impériale, centre qu'il serait nécessaire d'occuper pour avoir le pouvoir⁴¹⁵.

Nous traiterons ultérieurement des autres sens donnés à *zhong* dans le chapitre du « Baoxun ». Il est important de noter que même sans définir le sens précis de *zhong*, son lien avec le mandat du Ciel nous intéresse particulièrement. Dans son article sur

⁴¹² Zhang Daisong 張岱松. « Qinghuajian bauxun pian zhong zi yanjiu zongshu » 清华简《保训》篇“中”字研究综述 (Recensement des études sur le terme *zhong* du chapitre “Bauxun” des manuscrits de Tsinghua). *Tangshan xueyuan xuebao* 32-1 (2019), p. 61-66.

⁴¹³ Liu Guangsheng 劉光勝. « Li yu xing : bauxun Wenwang chuan zhong de liangge weidu » 礼与刑：《保训》文王传“中”的两个维度 (L'étiquette et le code pénal : les deux dimensions de la transmission du centre du roi Wen dans le “Bauxun”). *Jiangnan luntan* 江漢論壇, 2013-1, p. 80-81.

⁴¹⁴ Li Xueqin 李學勤. *Qinghua daxue cang Zhanguo zhujian yi* 清華大學藏戰國竹簡壹 (Manuscrits sur bambou des Royaumes Combattants de l'université de Qinghua vol. 1). Shanghai : Zhongxi shuju 中西書局, 2010, p. 145.

⁴¹⁵ Allan, Sarah. « Baoxun ». In. *Buried Ideas : legends of abdication and ideal government in early Chinese bamboo-slip manuscripts*. Albany : State University of New York Press, 2015, p. 263-314.

l'étude de la production mémorielle dans le chapitre du « Gu ming » 顧命 (Dernières volontés), Dirk Meyer a écrit : « No matter what exactly zhong means, it here indicates power, perhaps even legitimate rule, over a political entity »⁴¹⁶. C'est parce que Shang Jiawei a reçu le *zhong* que son descendant à la cinquième génération a pu prendre le pouvoir en obtenant le mandat du Ciel. Si on comprend le terme de *zhong* comme se référant à la vertu confucéenne de la mesure, alors le chapitre du « Baoxun » permet de préciser ce que désigne le souverain vertueux digne récipiendaire du mandat céleste dans la mémoire culturelle des Zhou. C'est un souverain capable de faire preuve de mesure. C'est bien sûr une réécriture du souvenir fondateur de la dynastie qu'incarne magistralement le roi Wen, image du souverain vertueux par excellence.

E) Réécrire l'histoire pré-impériale avec la notion de mandat céleste

Comme cela a été montré dans la première partie, le renversement de la dynastie des Shang par le roi Wu des Zhou a été mis en parallèle au renversement de la dynastie des Xia par Cheng Tang, le fondateur de la dynastie des Shang. Cette mise en parallèle s'effectue également pour la notion de mandat céleste. Dans le chapitre « Baoxun », le roi Wen mentionne à son fils Fa que Shun a obtenu le *zhong* discuté précédemment et que pour cette raison, Yao l'a choisi comme successeur. Cela peut être compris comme Shun recevant le mandat céleste des mains mêmes du roi en place. Dans le même texte, le roi Wen mentionne Cheng Tang a reçu le mandat. De même, dans le « Tai shi » il est dit : « Le Ciel apporta son soutien à Cheng Tang et lui ordonna de mettre fin au mandat des Xia »⁴¹⁷. D'après ces textes, la notion de mandat céleste dans la mémoire culturelle des Zhou est associée à l'ensemble des souverains sages qui ont précédé les Zhou.

Pour introduire son analyse des différentes transmissions de pouvoir de la période pré-impériale, Sarah Allan écrit :

⁴¹⁶ Meyer, Dirk. « Recontextualization and memory production: debates on rulership as reconstructed from “Gu ming” 顧命 ». In. Kern, Martin (dir.), Meyer, Dirk (dir.). *Origins of Chinese political philosophy studies in the composition and thought of the Shangshu (Classic of Documents)*. Leiden : Brill, 2017, p. 126.

⁴¹⁷ 有夏桀，弗克若天，流毒下國。天乃佑命成湯，降黜夏命。惟受罪浮于桀。「Tai shi」太誓中 (Le grand serment)

The idea of a dynastic cycle and the theory of a changing mandate of heaven occur in the earliest historical texts available to us, those chapters of the Shang shu 尚書 thought to have been written in the early Western Zhou. These chapters not only contain references to the virtue of the first Shang king, the immoral behavior of the last Shang kings, and their consequent loss of mandate, they refer to this sequence of normative events as part of a repeated pattern that occurred in the Xia, Shang, and Zhou⁴¹⁸.

Ainsi l'histoire pré-impériale s'inscrit dans une conception cyclique de l'histoire dans la mémoire culturelle des Zhou. Chacune des trois dynasties commencent par un souverain sage qui reçoit le pouvoir du Ciel. Yu le grand, fondateur de la dynastie des Xia reçoit le pouvoir des mains de Shun, intermédiaire entre le Ciel et Yu. La vertu des Xia s'érode jusqu'au moment où Cheng Tang renverse Jie des Xia et fonde la dynastie des Shang. Puis la vertu des Shang se détériore comme celle des Xia et le roi Wu renverse Di Xin, le dernier souverain des Shang. Ainsi l'histoire est faite de répétition et chaque dynastie suit le même modèle. Ce modèle s'appuie sur l'archétype du bon roi fondateur et du mauvais dernier souverain.

Comme nous l'avons vu plus haut, la notion de mandat du Ciel existait déjà sur les bronzes de la phase initiale des Zhou occidentaux. Il n'existe aucune source qui peut être datée de la période pré-dynastique, c'est à dire avant les Xia. De même, il n'en existe aucune pour cette dernière. Les premières sources écrites de l'ère pré-impériale date du règne de Wuding des Shang au XIIIe siècle avant notre ère. D'après de nombreux spécialistes, le concept de mandat céleste tire son origine du début de la dynastie des Zhou qui cherche à s'appuyer sur ce concept pour renforcer sa légitimité⁴¹⁹. Cependant l'un des arguments de Herlee Creel pour montrer que le concept de mandat du ciel n'existe pas dans les inscriptions des Shang est de dire que le caractère *tian* 天 (Ciel) n'existe pas sous les Shang et seul existe le caractère 大.

⁴¹⁸ Allan, Sarah. *The heir and the sage: dynastic legend in early China*. Albany: State University of New York Press, 2016 [1981], p. 13-14.

⁴¹⁹ Ce point de vue est présenté notamment dans Creel, Herrlee G. *The Origins of statecraft in China*. Chicago: University of Chicago Press, 1970, 493–506. Voir également Shaughnessy, Edward Louis. « Western Zhou History ». In. Loewe, Michael (dir.), Shaughnessy, Edward Louis (dir.). *The Cambridge History of Ancient China*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 314-315.

Sarah Allan a montré qu'il semble plus probable que le caractère noté *da* dans les inscriptions oraculaires correspond tantôt au sens de grand tantôt au sens de ciel⁴²⁰.

En s'appuyant sur cela, plusieurs spécialistes ont montré que le concept du mandat céleste apparaît déjà dans les inscriptions oraculaires des Shang. Ainsi dans son article consacré aux éléments de la culture et de l'idéologie des Shang qui ont perduré après la chute de la dynastie, Paul Goldin a montré que l'expression *diling* 帝令 (Di ordonne) qui peut aussi être comprise comme *diming* 帝命 (Le mandat de Di) se retrouve dans plusieurs inscriptions oraculaires⁴²¹. Di est la divinité considéré comme l'autorité suprême du panthéon des Shang⁴²². En s'appuyant sur ces inscriptions, Paul Goldin montre qu'il semble exister une notion de mandat offert par Di très similaire à celle de mandat céleste qui apparaît dans la mémoire culturelle des Zhou. Sur certaines inscriptions, il semble même virtuellement possible que Di ordonne à d'autres groupes d'attaquer la dynastie des Shang. Il n'est pas possible de prouver que le concept d'ordre par Di et le mandat céleste désigne exactement la même chose. Cependant, la présence d'un concept proche du mandat céleste remet en cause l'opinion communément admise que le mandat du Ciel a été uniquement mis en place pour permettre de justifier la campagne. Il semblerait plus juste de dire que les Zhou se sont appuyés sur un concept qui existait sous une forme ou une autre à la fois parmi les Zhou et également parmi les Shang ce qui a permis de donner une légitimité au renversement de la dynastie précédente. Cela pourrait expliquer pourquoi le règne des Zhou a pu être accepté par les sujets et la noblesse des Shang même si la puissance militaire des Zhou a sans doute été l'un des éléments les plus importants pour garantir l'obéissance de la noblesse des Shang.

Même si le concept de mandat du Ciel n'est pas une invention des Zhou, il semble être élargi et systématiser lors de la dynastie des Zhou. C'est pour cela que sont associés à lui l'ensemble des souverains sages qui ont précédé les rois Wen et Wu. Cette systématisation permet de mettre sur un même plan ces souverains sages et les

⁴²⁰ Allan, Sarah. « On the identity of Shang di 上帝 and the origin of the concept of a celestial mandate (tianming 天命) ». *Early China* 31 (2007), p. 26-29.

⁴²¹ Goldin, Paul R. « Some Shang antecedents of later Chinese ideology and culture ». *Journal of the American Oriental Society* 137.1 (2017), p. 125-126.

⁴²² Sur la religion des Shang, voir Eno, Robert. « Shang state religion ». In. Lagerwey, John (dir.), Kalinowski, Marc (dir.). *Early Chinese religion part one: Shang through Han (1250 BC-220 AD)*. Leiden : Brill, 2009, p. 41-102.

fondateurs de la dynastie. Le roi Wen devient l'archétype du souverain vertueux, porteur du mandat céleste.

Dans son étude de cas sur la naissance de l'histoire, Jan Assmann avance l'hypothèse que l'apparition de l'histoire est liée à des cadres juridiques dans le Proche-Orient⁴²³. L'égyptologue explique que dans les sociétés antiques, l'événement est expliqué par la notion de justice. Par l'existence d'institutions ou de pouvoirs, celui qui fait le bien est récompensé, celui qui fait le mal est puni. C'est ce que Jan Assmann définit comme une *justice connective*. L'une des formes de cette *justice connective* est la justice religieuse dans laquelle le divin intervient pour récompenser et châtier. Dans ce contexte, Jan Assmann propose la notion « d'histoire charismatique » qu'il définit comme :

résultat de l'alliance conclue entre un peuple et une divinité : ici, tout le « flux de ce qui advient » devient lisible à la lumière de cette alliance ; tout ce qui arrive au peuple est en rapport avec sa fidélité ou son infidélité à l'allié divin⁴²⁴.

D'une part « l'histoire charismatique » s'oppose à « l'événement charismatique », événement considéré comme une rupture avec le temps par une intervention divine. D'autre part, « l'histoire charismatique » s'oppose à une conception dans laquelle le temps et l'histoire sont conjointement le résultat d'une volonté divine, tel qu'on peut la percevoir dans la *Heilsgeschichte* (l'histoire du salut) chrétienne. Jan Assmann applique cette notion « d'histoire charismatique » à la Chine elle-même en parlant du Mandat du ciel. Il écrit :

Et en Chine, la coutume veut qu'après un changement de dynastie la nouvelle écrive l'histoire de la précédente pour se légitimer. Elle doit présenter les choses de façon à montrer que les anciens souverains ont d'abord possédé et rempli le mandat céleste, avant de s'en écarter de plus en plus rendant inévitable le transfert du mandat à la nouvelle dynastie. Ici aussi, le passé est revu sous le signe de la faute. Le critère moral du mandat céleste permet de faire apparaître

⁴²³ Assmann, Jan. *La mémoire culturelle : Ecriture, souvenir et imaginaire politique dans les civilisations antiques*. Paris : Editions Flammarion, 2010, p. 208.

⁴²⁴ *Ibid.*, p. 224.

le sens des événements passés, et surtout le lien constitutif entre le passé et le présent⁴²⁵.

Le mandat du ciel est une notion qui peut correspondre à l'alliance faite entre le roi représentant du peuple et le Ciel, divinité suprême, alliance évoquée par Assmann dans sa définition de l'histoire charismatique. Même si ce que décrit Assmann de la Chine correspond plus à la situation de la période impériale de l'histoire chinoise, cela s'applique également à la mémoire culturelle des Zhou occidentaux. C'est la systématisation du modèle du mandat céleste accordé au premier souverain en raison de sa vertu puis perdu par ses successeurs en raison de leur manque de vertu qui donne un sens à la succession des dynasties à l'ère pré-impériale et également par la suite lors de l'ère impériale.

Nous avons vu dans cette partie le lien entre le mandat céleste et les rois Wen et Wu dans la mémoire culturelle des Zhou. Dans l'ensemble des sources, le mandat n'a pas de sens univoque, ce qui s'explique notamment par le recours massif de ce concept dans des textes très divers. Le *tianming* apparaît comme l'une des plus importantes sources de légitimité pour la dynastie des Zhou. En tant que bénédiction du Ciel, vu comme une divinité, pour le roi Wen et parfois le roi Wu considérés comme modèle du souverain sage, elle permet de donner un sens au renversement des Shang qui sinon serait considéré comme une usurpation. La légende du mandat céleste a été largement commémorée et elle s'est donc amplifiée. Ainsi de nombreux signes ont pu être décrits comme manifestation de la réception du mandat par les Zhou : événements célestes, apparition d'oiseau de bon augure. Le chapitre « Chengwu » relate la réception du mandat selon l'angle du rêve auspiceux. Ce rêve fait par Taisi, la femme du roi Wen, indique une réception du mandat à la fois par le roi Wen mais aussi par le roi Wu qui est désigné pour faire s'abattre le châtimeur du Ciel sur les Shang. Mais ce rêve devient ensuite l'occasion de mettre en valeur l'importance des ministres pour le souverain détenteur du mandat céleste et réduit l'importance du rêve comme signe du mandat céleste car un rêve est trop facilement manipulable pour être la base de la légitimité du pouvoir. Le mandat céleste permet de justifier la conquête des Shang par les Zhou car il révèle à la fois le manque de vertu du souverain en place et la grande

⁴²⁵ *Ibid.*, p. 226.

sagesse du détenteur du mandat. Cependant, cette conception implique que le mandat peut être perdu par la dynastie des Zhou. Le chapitre « Baoxun » s'appuie sur un concept fondamental de *zhong*, le centre dont la signification fait encore débat. Dans tous les sens qui ont été donnés par les spécialistes, le *zhong* possède un rapport étroit avec le mandat céleste et semble être un élément qui permet d'obtenir le mandat. Dans la mémoire culturelle des Zhou, la réception du mandat par les rois Wen et Wu est mise en parallèle avec les autres successions de l'ère pré-impériale. Le concept de mandat céleste devient l'élément qui permet d'expliquer les successions de dynastie en fonction du modèle du premier souverain vertueux et du mauvais dernier roi.

III) La mémoire des décès des rois Wen et Wu

« Le roi est mort, vive le roi. » Cette phrase résume à elle seule un moment majeur de la vie d'un royaume, qui se double aussi d'un drame personnel, la mort d'un homme. Mais elle témoigne aussi d'un consensus sur la continuité du pouvoir politique. L'épreuve est difficile, car celui qui symbolise la présence et la protection divines vient à disparaître, laissant son peuple désemparé et vulnérable ; elle est encore plus grande quand la mort du roi est inattendue, soudaine et donnée par l'un de ses sujets. C'est l'ordre du monde qui est ainsi bouleversé et cela ne présage rien de bon ! La mort du roi est un événement perturbant ; il est donc important de lui donner un sens. Sens politique, voire cosmique, dans la mesure où il s'agit de préserver l'ordre ébranlé. Sens social également, lorsque la mort royale est présentée comme une « belle mort » selon l'idéal nobiliaire⁴²⁶.

Hélène German-Romann introduit son article sur la mort des rois de France dans la première moitié de l'époque moderne avec ces mots. Un événement aussi important que la mort du souverain est un des objets de commémoration les plus significatifs, en particulier pour les souverains les plus loués car elle constitue le dernier acte de leur vie. « Il est important de lui donner un sens », sens que nous allons étudier dans cette partie. Les morts du roi Wen et du roi Wu sont relatées dans des chapitres de type *shu*. Le chapitre « Baoxun » qui a été présenté dans la partie précédente traite de la mort du roi Wen tandis que le chapitre « Jinteng » 金滕 (Coffre en métal) met en scène la mort du roi Wu. La mort de ces deux souverains tous les deux considérés comme les fondateurs de la dynastie des Zhou a fait l'objet d'une commémoration, tout comme les événements considérés comme marquants de leur vie. Dans cette partie, après une présentation des textes, nous étudierons chacun des chapitres qui met en scène la mort d'un souverain. Ensuite l'étude portera sur la mise en avant de la succession royale, thème incontournable lors de la mort du souverain en place. Enfin, l'analyse s'achèvera sur la mémoire de la mort du souverain comme lieu de mémoire privilégié pour exalter la vertu du souverain.

⁴²⁶ German-Romann, Hélène. « Exemple et singulière, la mort du roi (de Charles VIII à Louis XIII) ». Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance, t. 60, No. 3 (1998), p. 673

A) Présentation des textes

Le chapitre « Jinteng » 金滕 (Coffre en métal) est le vingt-sixième chapitre du *Shangshu*. Il fait partie de la section « Zhoushu ». Ce chapitre raconte que le roi Wu tomba gravement malade. Pour tenter de sauver le roi, le duc de Zhou 周公 décide de demander l'intercession du Ciel par la divination et de mourir à la place du roi Wu. Le roi Wu se porte mieux mais meurt peu après. Le Duc de Zhou devient la figure du pouvoir au côté de son neveu, le roi Cheng 成王. Mais d'autres frères du roi Wu commencent à remettre en cause les intentions du duc de Zhou. Celui-ci décide alors de partir à l'Est. À la suite de mauvaises récoltes, signe de la colère du Ciel, le roi Cheng décide de vérifier les intentions du Duc en consultant le compte-rendu de la divination du Duc de Zhou. Il réalise alors les bonnes intentions du Duc de Zhou et le Ciel est satisfait.

« Jinteng » 金滕 (Coffre en métal)⁴²⁷

武王有疾，周公作《金滕》。

既克商二年，王有疾，弗豫。二公曰：「我其爲王穆⁴²⁸卜。」周公曰：「未可以戚⁴²⁹我先王？」公乃自以爲功，爲三壇同墀。爲壇於南方，北面，周公立焉。植璧秉珪，乃告太王、王季、文王。史乃冊，祝曰：「惟爾元孫某，遘厲⁴³⁰虐⁴³¹疾。若爾三王，是有丕子之責于天，以旦代某之身。予仁若考，能多材多藝，能事鬼神。乃元孫不若旦多材多藝，不能事鬼神。乃命于帝庭，敷佑四方。用能定爾子孫于下地，四方之民，罔不祇畏。嗚呼！無墜天之降寶命，我先王亦永有依歸。今我即命于元龜，爾之許我，我其以璧與珪歸俟爾命。爾不許我，我乃屏璧與珪。」乃卜三龜，一習吉。啟籥見書，乃並是吉。公曰：「體！王其罔害。予小子新命于三王，惟永終是圖；茲攸俟，能念

⁴²⁷ Liao Mingchun 廖明春, Chen Ming 陳明. *Shangshu zhengyi* 尚書正義 (Interprétation orthodoxe du Shangshu). Pékin : Beijing chubanshe 北京出版社, p. 331-341.

⁴²⁸ 穆 : La plupart des commentateurs proposent de comprendre 穆 comme 敬 respectueux, respecter. Liu Qiyu 劉起鈞 propose de le comprendre comme un type particulier de divination.

⁴²⁹ 戚 : Kong Anguo 孔安國 propose de comprendre ce caractère comme 近 proche, familial. Ce choix de traduction est expliqué à la page 100.

⁴³⁰ 厲 : Kong Anguo 孔安國 propose de comprendre ce caractère comme 危 être menacé.

⁴³¹ 虐 : Kong Anguo 孔安國 propose de comprendre ce caractère comme 爆 violent.

予一人。」公歸，乃納冊于金滕之匱中。王翼日⁴³²乃瘳⁴³³。武王既喪，管叔及其群弟乃流言於國，曰：「公將不利於孺子。」周公乃告二公曰：「我之弗辟，我無以告我先王。」周公居東二年，則罪人斯得。于後，公乃為詩以貽王，名之曰《鴟鴞》。王亦未敢誚公。秋，大熟，未獲，天大雷電以風，禾盡偃，大木斯拔，邦人大恐。王與大夫盡弁以啟金滕之書，乃得周公所自以為功代武王之說。二公及王乃問諸史與百執事。對曰：「信。噫！公命我勿敢言。」王執書以泣，曰：「其勿穆卜！昔公勤勞王家，惟予沖人弗及知。今天動威以彰周公之德，惟朕小子其新逆，我國家禮亦宜之。」王出郊，天乃雨，反風，禾則盡起。二公命邦人凡大木所偃，盡起而築之。歲則大熟。

Le roi Wu tomba malade, et le Duc de Zhou fit composer « le coffre d'or ». Deux années après la défaite des Shang, le roi tomba malade et il souffrait beaucoup. Les deux Ducs dirent⁴³⁴ : « Nous allons pratiquer la divination *mu* pour le roi ». Le Duc de Zhou dit : « Est-il permis d'être aussi familier avec les anciens rois ? ». Le Duc s'occupa lui-même de la tâche, et fit ériger trois autels sur le même espace rituel⁴³⁵. Et ayant fait un autre autel au sud, tourné vers le nord, le Duc de Zhou se tint debout dessus. Il tenait un disque de jade *bi*⁴³⁶, et portait une plaque de jade *gui*⁴³⁷. Il effectua une annonce rituelle envers ses ancêtres les rois Tai, Ji et Wen. Le scribe rédigea le compte-rendu [de la divination] qui annonçait : « A l'heure actuelle, l'aîné de vos petits-fils est menacé subitement par une maladie très grave. Comme vous, les trois anciens rois, vous avez la responsabilité de lui devant le Ciel, remplacez-le par moi, Dan. Ma bonté est semblable à celle de mon défunt père et j'ai beaucoup de talents et je suis plein de ressources. Je peux servir les esprits des défunts et les divinités. Mais l'aîné des petits-fils n'a pas autant de talent que moi, Dan, et il n'est pas capable de servir les esprits des défunts et les divinités. Il a reçu le mandat de la Cour céleste, pour étendre son assistance aux quatre coins du monde. Il a pu établir votre descendance ici-bas. Les gens des quatre coins du monde ne peuvent pas ne pas le révéler. Oh, ne relâchons pas le précieux mandat descendu du Ciel, et les anciens rois de notre

⁴³² 翼日 : 翼 correspond à 明 ; 明日 : le lendemain

⁴³³ 瘳 : 反 se remettre

⁴³⁴ Les deux Ducs 二公 désignent ici le duc de Shao et Taigong, Jiang Ziya qui avec Zhou Gong occupaient les trois positions ministérielles les plus importantes à la cour des Zhou.

⁴³⁵ Chacun des autels est consacré à l'un des ancêtres : Taiwang, Wangji et le roi Wen.

⁴³⁶ Les disques *bi* 璧 sont des disques en jade avec un trou au centre.

⁴³⁷ Les tablettes de jade *gui* 珪 servaient comme symbole de l'investiture donné par le roi.

lignée auront toujours un appui. Maintenant je vais consulter la tortue pour connaître vos attentes. Si vous le permettez alors je prendrai le disque de jade *bi* et la plaque de jade *gui*, je reviendrai et attendrai vos ordres. Si vous ne le permettez pas, je cacherais le disque de jade *bi* et la plaque de jade *gui* ». Il fit trois divinations avec la tortue, et elles étaient toutes favorables. Il ouvrit les tubes de bambou pour consulter le résultat des divinations et elles étaient également favorables. Le Duc dit alors : « C'est un bon présage, le roi ne va plus souffrir. Moi le petit enfant, j'ai renouvelé le mandat auprès des trois rois précédents. J'achèverai pour toujours ce projet. Maintenant il faut patienter pour qu'ils puissent délibérer [de la situation de] l'homme seul ». Le Duc revint et plaça le compte-rendu de la divination dans un coffre en métal. Le lendemain, le roi alla mieux. Le roi Wu mourut et Guanshu et plusieurs de ses petits frères propagèrent des rumeurs dans le pays en disant : « le Duc n'est pas bien intentionné envers le jeune souverain ». Le duc de Zhou dit aux deux autres ducs : « Si je ne m'occupe pas de cela, je ne pourrai pas faire mon rapport aux anciens rois ». Et ainsi le Duc de Zhou résida à l'Est pendant deux années puis les criminels furent capturés. Ensuite, le Duc fit composer un poème pour le roi dont le nom était « le Hibou »⁴³⁸. Le roi n'osa pas réprimander le Duc. A l'automne, les récoltes furent abondantes mais avant la récolte, il y eut une tempête avec un grand tonnerre, de nombreux éclairs et beaucoup de vent. La récolte fut perdue, de grands arbres furent arrachés du sol et la population prit peur. Le roi et les grands officiers, portant tous une coiffe, ordonnèrent d'ouvrir le compte-rendu dans le coffre en métal, et ainsi ils surent que le duc de Zhou avait dit qu'il s'était proposé à la place du roi Wu. Les deux autres Ducs et le roi demandèrent alors aux scribes et aux cent fonctionnaires. Ils répondirent : « Cela est vrai ! Ah, le Duc nous a ordonné de ne pas dire un mot là-dessus ». Le roi tenait le compte-rendu dans ses mains et en pleurant dit : « N'utilisons pas la divination rituelle. Depuis longtemps, le Duc de Zhou est zélé envers notre famille, mais moi qui suis si jeune je ne m'en suis pas rendu compte. Maintenant, le Ciel a mis en branle sa justice implacable afin de mettre en évidence la vertu du Duc. Moi qui suis si jeune, je vais rencontrer le Duc de Zhou. Les rites de notre pays sont en accord avec cela ». Le roi alla à la frontière. Le Ciel fit pleuvoir, inversa les vents et ainsi les récoltes se relevèrent. Les deux ducs ordonnèrent aux habitants de replanter tous les arbres qui avaient été arrachés. Cette année fut une année faste.

⁴³⁸ Le « chixiao » 鴞 (le Hibou) fait sans doute référence au poème du même nom dans le *Shijing* (Mao 155).

Un chapitre très proche du « Jinteng » a été retrouvé parmi les manuscrits de Tsinghua et a été publié dans le premier tome consacré à ces manuscrits sous le titre « Zhou Wuwang you ji Zhougong suo zi yi dai wang zhi zhi » 周武王有疾周公所自以代王之志 (Document sur le duc de Zhou qui voulut remplacer le roi Wu quand celui-ci était malade).

« Zhou Wuwang you ji Zhougong suo zi yi dai wang zhi zhi » 周武王有疾周公所自以代王之志 (Document sur le duc de Zhou qui voulut remplacer le roi Wu quand celui-ci était malade)⁴³⁹

武王既克^𣪠(殷)三年，王不^瘵(豫)，又(有)^𠄎(遲)⁴⁴⁰。二公告周公曰：“我^元(其)爲王穆卜。”周公曰：“未可以感(戚)⁴⁴¹虐(吾)先王。”周公乃爲三^坦(壇)同^𡗗(壇)，爲一^坦(壇)於南方，周公立^女(焉)，秉^璧(植)珪。史乃册，祝告先王曰：“尔(爾)元孫發也，^𡗗(邁)邁(害)蟲(虐)疾，尔(爾)母(毋)乃有備⁴⁴²子之責才(在)上，佳(惟)尔(爾)元孫發也，不若但(且)也，是年(佞)⁴⁴³若⁴⁴⁴巧(巧)能，多^才(才)，多^執(藝)，能事^祟(鬼)神。命於帝^廷(廷)，專(溥)又(有)四方，以奠(定)爾子孫於下^陞(地)。尔(爾)之^詡(許)我，我則^晉(晉)⁴⁴⁵璧與珪；尔(爾)不我^詡(許)，我乃以璧與珪^通(歸)。”周公乃内(納)元(其)所爲^祀(功)自以弋(代)王之^敝(說)，於金^紵(滕)之匱，乃命執事人曰：“勿敢言。”^臺(就)遂(後)，

⁴³⁹ « Zhou Wuwang you ji Zhougong suo zi yi dai wang zhi zhi » 周武王有疾周公所自以代王之志 (Document sur le duc de Zhou qui voulut remplacer le roi Wu quand celui-ci était malade). In. Li Xueqin 李學勤 (dir.) *Qinghua daxue cang Zhanguo zhujian yi* 清華大學藏戰國竹簡(壹) (Manuscrits sur bambou des Royaumes Combattants de l'université de Qinghua- vol. 1). Shanghai : Zhongxi shuju 中西書局, 2010, p. 157-162.

⁴⁴⁰ 遲 : 久也 longtemps.

⁴⁴¹ 感 : Par rapport à la version transmise, ce caractère a la clef du cœur en plus. Cela pourrait confirmer le sens de chagrin donné au caractère 戚 dans la version transmise notamment par Zheng Xuan 鄭玄. Cependant, dans les manuscrits de Chu, la clef du cœur ne semble pas un élément qui permet de différencier le sens d'un caractère. Par exemple, dans le chapitre « Chengwu » 程寤, le caractère 謀 est écrit comme 母 avec ou sans la clef du cœur.

⁴⁴² 備 : à corriger en 丕 d'après Miyao, comme dans le chapitre transmis. Il est également proposé de lire comme équivalent phonétique de 北 pour former le mot 北子 équivalent de 別子 fils qui n'est pas l'aîné.

⁴⁴³ 佞 : 高才 talentueux.

⁴⁴⁴ 若 : 而 et, mais.

⁴⁴⁵ Ou 進 avancer.

武王力(陟), 盛(成)王由(猶)學(幼), 才(在)立(位)。官(管)弔(叔)返(及)元(其)羣(兄)弟(弟)乃流言於邦, 曰: “公猶(將)不利於需(孺)子。”周公乃告二公曰: “我之□□□□亡以復(復)見於先王。”周公石(宅)東三年, 禍(禍)人乃斯(得)。於後(後), 周公乃遺王志(詩), 曰《周(雕)鴉》。王亦未逆公。是歲(歲)也, 蘇(秋)大管熟, 未(未)穫。天疾風以雷, 禾斯(漸)晏(偃), 大木斯(漸)臧(拔)。邦人□□□□覓(弁), 夫(大夫)統(綴)⁴⁴⁶, 以啟(啓)金滕之匱。王得周公之所自以為(功), 以代武王之說。王(問)執事人, 曰: “訐(信)。毆(噫), 公命我勿敢言。”王捕(布)箸(書)以(泣), 曰: “昔公董(勤)勞王(家), 佳(惟)余(沖)人亦弗(及)智(知)。今皇天(動)畏(威), 以章公(德)。佳(惟)余(沖)人元(其)親逆公, 我邦(家)豐(禮)亦宜之。”王乃出逆公至鄙(郊)。是夕, 天反風, 禾斯(起), 凡大木(所)臧(拔), 二公命邦人(盡)復(築)之。歲(歲)大又(有)年, 蘇(秋)則大(穫)。

La troisième année après la défaite des Shang, le roi était malade depuis longtemps. Les deux Ducs dirent : « Nous allons pratiquer la divination *mu* pour le roi ». Le Duc de Zhou dit : « Est-il permis d'être aussi familier avec les anciens rois ? ». Le Duc de Zhou fit ériger trois autels sur le même espace rituel⁴⁴⁷. Et ayant fait un autre autel au sud, le Duc de Zhou s'y tint debout, tenant un disque de jade *bi*, et portant une plaque de jade *gui*. Le scribe rédigea le compte-rendu [de la divination] qui annonçait aux ancêtres : « L'aîné de vos petit-fils Fa est subitement menacé par une maladie très grave. N'est-ce pas vous qui avez la charge de vos précieux fils au-dessus ? L'aîné de vos petits-fils Fa n'a pas autant de valeur que Dan. Il est intelligent et compétent, il a beaucoup de talents et est plein de ressources⁴⁴⁸. Il peut servir les esprits des défunts et les divinités. Il a reçu le mandat dans la cour céleste pour prendre possession du monde entier et assurer une place à vos descendants dans le monde

⁴⁴⁶ A lire comme 端 robe de cérémonie.

⁴⁴⁷ Chacun des autels est consacré à l'un des ancêtres : Taiwang, Wangji et le roi Wen.

⁴⁴⁸ Par rapport à la version transmise, ce passage est ambigu car il n'y a pas de sujet clairement marqué alors que le texte transmis parle de 元孫 l'aîné des petits-fils.

ici-bas. Si vous le permettez alors je présenterai le disque de jade *bi* et la plaque de jade *gui*. Si vous ne le permettez pas, je partirai avec le disque de jade *bi* et la plaque de jade *gui* ». Le Duc de Zhou plaça alors dans un coffre en métal la prière sur laquelle était écrite qu'étant donné son mérite il prendrait la place du roi et ordonna à ceux qui avaient organisé la cérémonie de ne pas en parler. Après cela, le roi Wu mourut et le roi Cheng qui était encore jeune fut intronisé. Guanshu et plusieurs de ses petits frères propagèrent des rumeurs dans le pays en disant : « le Duc n'est pas bien intentionné envers le jeune souverain ». Le duc de Zhou dit aux deux autres ducs : « Nos [...] je n'ai rien pour réapparaître devant les anciens rois ». ». Le Duc de Zhou demeura alors trois ans à l'Est puis les hommes qui avaient causé le malheur furent capturés. Ensuite, le Duc de Zhou présenta le poème appelé le « Hibou ». Le roi refusa de recevoir le Duc. Cette année-là, la récolte de l'automne fut abondante mais avant que la récolte ait pu être faite, le Ciel envoya des vents violents avec des éclairs et les récoltes se gâtèrent et les grands arbres se renversèrent. Les hommes du pays... coiffe. Le Grand Officier mit sa robe de cérémonie afin d'ouvrir le coffre en métal. Le roi reçut la prière du Duc de Zhou dans laquelle il disait qu'il s'était proposé à la place du roi Wu. Le roi demanda confirmation à ceux qui avaient organisé la cérémonie et ils dirent : « Cela est vrai. Ah, le Duc de Zhou nous a ordonné de ne pas en parler ». Le roi se saisit des documents, et en pleurant il dit : « Depuis longtemps, le Duc de Zhou est zélé envers notre famille, mais moi qui suis si jeune je ne m'en suis pas rendu compte. Maintenant, l'Auguste Ciel a mis en branle sa justice implacable afin de mettre en évidence la vertu du Duc. Moi qui suis si jeune, je vais rencontrer le Duc de Zhou. Les rites de notre pays sont en accord avec cela ». Le roi partit à la rencontre du Duc et arriva dans la banlieue de la capitale. C'était le soir, le Ciel arrêta les vents, les récoltes se relevèrent et pour les grands arbres qui avaient été arrachés, les deux Ducs ordonnèrent aux hommes du pays de les replanter. Cette année fut une année très fertile. À l'automne, les récoltes furent abondantes.

B) Mort du roi Wen dans le "Baoxun"

Même si le chapitre « Baoxun » ne met pas en scène la mort du roi Wen à proprement parler, le texte met en évidence la mort prochaine du roi. Le texte commence par :

« Lors de la cinquantième année de son règne⁴⁴⁹, le roi n'allait pas bien. Il repensait à la multitude de jours qu'il avait traversés, et il craignait que ses précieuses instructions soient perdues »⁴⁵⁰. Ce passage permet de donner le contexte précis dans lequel se situe le texte qui suit. Dans son analyse comparative du chapitre « Guming » 顧命 (Dernières volontés) et du chapitre « Baoxun », Dirk Meyer note que le début du chapitre « Baoxun » présente une situation dramatique dans laquelle le roi craint de ne pas avoir le temps de transmettre ses précieuses instructions à son héritier, le prince Fa, en raison de sa maladie⁴⁵¹. Cet aspect dramatique de la situation accentue l'importance que revêt le discours que le roi Wen s'appête à donner à son fils. Après cette mise en contexte, le roi se lave le visage.

Le caractère particulièrement urgent du discours du roi Wen apparaît également plus loin dans le texte. Le roi Wen confie à Fa :

Au temps des Anciens, la transmission était révéérée. Il fallait la recevoir par la récitation. Maintenant, mon affliction empire, et je crains de ne pas pouvoir résister jusqu'à t'avoir tout transmis. Donc tu vas la recevoir sur des documents écrits⁴⁵².

La maladie du roi Wen est telle qu'il ne pense pas avoir le temps de donner toutes ses instructions au prince Fa à l'oral, ce qui était la façon usuelle de le faire. Le roi Wen décide donc de donner ses instructions par écrit. Rens Krijgsman en déduit que la transmission orale d'un souverain peu avant sa mort et de son successeur devait nécessiter un rituel très long qui devait permettre de s'assurer que l'héritier connaissait par cœur les instructions de son prédécesseur⁴⁵³. Cette succession présente donc une entorse à la tradition. Cela permet de rendre le propos du roi Wen encore plus important. Cela est renforcé également par l'emploi de la locution *qin zai, wu yin* 欽哉,

⁴⁴⁹ La cinquantième année du règne du roi Wen met en avant le fait que le roi Wen est effectivement roi depuis qu'il a succédé à son père.

⁴⁵⁰ 佳王五十年，不豫。王念日之多歷，恐墜寶訓。《Baoxun》保訓 (Instructions précieuses).

⁴⁵¹ Meyer, Dirk. « Recontextualization and Memory Production: Debates on Rulership as Reconstructed from “Gu ming” 顧命 ». In. Kern, Martin (dir.), Meyer, Dirk (dir.). *Origins of Chinese political philosophy studies in the composition and thought of the Shangshu (Classic of Documents)*. Leiden: Brill, 2017, p. 121.

⁴⁵² 昔前人傳保寶，必受之以詞。今朕疾允病，恐弗念堪久終。汝以箸書受之。《Baoxun》保訓 (Instructions précieuses).

⁴⁵³ Krijgsman, Rens. « Cultural memory and excavated anecdotes ». In. van Els, Paul (dir.), Queen, Sarah A. (dir.) *Between History and Philosophy: Anecdotes in Early China*. Albany: State University of New York Press, 2017, p. 312.

勿淫！ et de sa variante *jing zai, wu yin* 敬哉，勿淫！ (Respecte cela, ne t'en détourne pas) au début et à la fin de ce que le roi Wen veut transmettre à son fils.

Le discours que tient le roi Wen à son fils est constitué comme nous l'avons vu dans la partie précédente de deux anecdotes, une qui traite de Shun et une autre qui traite de Shang Jiawei. Ces deux anecdotes ont pour fil directeur la notion de *zhong*. Nous avons vu dans la partie précédente que ce *zhong* était lié au mandat du Ciel. Comme la notion de *zhong* est le concept central des deux anecdotes, cela semble être le cœur de ce que le roi Wen veut transmettre à son fils Fa dans ce récit de la succession entre lui et son fils. Il semble donc nécessaire de chercher ce que recouvre le concept de *zhong*.

En plus des propositions de Li Xueqin qui considère que le *zhong* correspond à la vertu de mesure et celle de Sarah Allan qui affirme que le *zhong* désigne le centre géographique de l'espace pré-impériale, d'autres propositions ont été faites par d'autres spécialistes. Dans un article de 2013, Liu Guangsheng 劉光勝 propose de donner à *zhong* un sens différent pour chacune des deux anecdotes racontées⁴⁵⁴.

Pour celle qui met en scène Shun, Liu Guangsheng propose de comprendre *zhong* comme *li* 禮 les rites. Liu Guangsheng met en évidence les liens entre le concept de *zhong* qui apparaît dans le chapitre « Baoxun » et le mot *zhong* qui apparaît dans le chapitre « Changmai » 嘗麥 (Offrir du blé en offrande) du *Yizhoushu*. Dans ce dernier, le terme *zhong* apparaît notamment dans cette phrase :

Le ministre présenta le *zhong* du roi, engravissant l'escalier des invités. Il sortit les tablettes de bambous et les présenta levées au niveau de son buste. Le ministre s'assit et plaça respectueusement le *zhong* devant le grand chef de service »⁴⁵⁵.

Liu Guangsheng s'appuie sur le commentaire de Pan Chen 潘辰 qui commente le terme de *zhong* comme signifiant des *xingshu* 刑書 c'est-à-dire des codes pénaux. Il

⁴⁵⁴ Liu Guangsheng 劉光勝 « Li yuxing: “Baoxun” Wenwangchuan “Zhong” de lianggeweidu » 禮與刑：《保訓》文王傳“中”的兩個維度 (Rites et lois : les deux dimensions du terme *zhong* dans le « Baoxun »). *Jiangnan luntan* 江漢論壇, 2013-1, p. 79-85.

⁴⁵⁵ 宰乃承王中，升自客階。作筴執筴從中，宰坐，尊中于大正之前。《Changmai》嘗麥 (Offrir du blé). In. Huang Huaixin 黃懷信 (éd.), Zhang Maorong 張懋鎔 (éd.), Tian Xudong 田旭東 (éd.). *Yizhoushu huijiao jizhu* 逸周書彙校集注 (Le *Yizhoushu* et ses commentaires). Shanghai : Shanghai guji chubanshe 上海古籍出版社, 1995, p. 777-778.

montre ensuite que transposer ce sens de *zhong* pour l'anecdote de Shang Weijia du chapitre « Baoxun » correspond bien. En effet, Shang Weijia emprunte le *zhong* à Hebo pour punir Youyi et ensuite le rend à Hebo mais peut malgré tout le transmettre à sa descendance. Il a emprunté les codes de lois de Hebo pour savoir comment punir Youyi, a mémorisé le contenu de ces codes de lois pour pouvoir le rendre à Hebo et que ces codes puissent perdurer parmi ses descendants. Cette définition du *zhong* pourrait également correspondre à ce que le roi Wen voudrait transmettre à son fils, les lois des Anciens.

Cependant Liu Guangsheng affirme que cette définition du *zhong* ne correspond pas au sens que ce mot possède dans l'anecdote de Shun et ainsi il propose la solution de donner un sens différent à *zhong* dans les deux anecdotes. En effet comme le « Baoxun » dit que Shun « cherchait avec précaution le *zhong* »⁴⁵⁶, Liu Guangsheng dit qu'il semble difficile d'imaginer de chercher avec précaution des codes de lois. Il propose alors de comprendre le terme de *zhong* dans l'anecdote de Shun comme le *li* 禮 qui peut être traduit comme les rites, l'étiquette, la politesse. En effet, en s'appuyant sur plusieurs sources anciennes, comme le *Shiji* ou le manuscrit de Rongchengshi 容成氏 du Musée de Shanghai montre les problèmes familiaux que Shun a rencontré : le remariage de son père, la préférence de son père pour son demi-frère, l'orgueil de son demi-frère, les tentatives d'assassinat par son père. Et face à cela, Shun a mis en pratique les *wudian* 五點, les cinq vertus qui régulent les relations humaines à savoir *fuyi* 父義, bienveillance paternelle ; *muci* 母慈, amour maternel ; *xiongyou* 兄友, amitié du frère aîné ; *digong* 弟恭, respect du frère cadet ; *xiao* 子孝, pitié filiale. Liu Guangsheng fait un parallèle entre ce qu'arrive à faire Shun avec le *zhong* :

Et ainsi Shun atteint le centre, et ses paroles ne confondaient pas la réalité et les appellations. Lui-même prenait encore plus de précaution, et était encore plus digne de confiance. Il était respectueux et pas du tout paresseux, et il pratiquait les trois vertus⁴⁵⁷.

et un extrait des *Entretiens* :

⁴⁵⁶ 恐求中。《Baoxun》保訓 (Instructions précieuses).

⁴⁵⁷ 舜既得中，言不易實變名，身茲備，佳允。翼翼不解，用作三降之德。保訓 (Instructions précieuses).

Si les appellations ne sont pas correctes, alors les paroles ne sont pas conformes. Si les paroles ne sont pas conformes alors les choses ne peuvent se réaliser. Si les choses ne se réalisent pas alors les rites et la musique ne sont pas en harmonie. Si les rites et la musique ne sont pas en harmonie, alors les châtiments et les punitions ne sont pas mesurés. Si les châtiments et les punitions ne sont pas mesurés, alors les gens n'ont aucun endroit pour placer leurs mains et leurs pieds⁴⁵⁸.

Ce qui a été traduit par appellation correspond à *ming* 名 que Liu Guangsheng explique comme 名分 c'est-à-dire donner à chaque chose le statut qui lui revient. Cela correspond donc aux cinq relations car en octroyant un statut donné à chaque chose, Shun leur accorde le respect qui leur est dû. Ainsi faire preuve de mesure signifie traiter chaque chose en fonction de sa qualité, et donc suivre le *li*.

Dirk Meyer fait la distinction entre deux types de textes philosophiques : les textes argumentatifs qui se basent sur une démonstration pour avancer leur raisonnement et les textes non-argumentatifs qui s'appuient sur des références d'autorité préexistantes pour justifier leur réflexion⁴⁵⁹. Les éléments philosophiques qui se dégagent du chapitre « Baoxun » semblent relever de ces références d'autorité en faisant appel à Shun et à Shang Jiawei à l'intérieur d'un discours du roi Wen à son fils le roi Wu alors que le texte semble avoir été écrit lors des Royaumes Combattants⁴⁶⁰. Dirk Meyer a montré que ces textes non-argumentatifs s'appuient sur des cadres culturels qui n'ont pas été transmis et qui empêche d'avoir une compréhension complète du texte⁴⁶¹. Lorsque ce genre de texte était produit, des maîtres constituaient ce que Dirk Meyer appelle des « médiateurs de sens » chargés donc de guider la compréhension du texte. Cela explique pourquoi le concept de *zhong* dans le chapitre « Baoxun » représente une difficulté de compréhension. La proposition de Liu Guangsheng ne peut pas être une proposition définitive mais elle a le mérite de donner une proposition d'explication qui correspond au contenu du texte. Dans la mémoire culturelle des Zhou, le souverain

⁴⁵⁸ 名不正，則言不順；言不順，則事不成；事不成，則禮樂不興；禮樂不興，則刑罰不中；刑罰不中，則民無所措手足。《Lunyu 論語 (Les Entretiens) sibu congkan 四部叢刊, q.7, p.2a-2b.

⁴⁵⁹ Meyer, Dirk. *Philosophy on bamboo*. Leiden: Brill, 2012, p. 11.

⁴⁶⁰ Krijgsman, Rens. *Op.cit.* p. 312-313.

⁴⁶¹ Meyer, Dirk. *Op. cit.*, p. 227-228.

a pu vouloir transmettre à son fils la manière de traiter chaque chose avec respect et également des livres de lois.

C) Mort du roi Wu dans les deux versions du chapitre “Jinteng”

Le chapitre « Jinteng » 金滕 (Coffre en métal) du *Shangshu* et le chapitre « Zhou Wuwang you ji Zhougong suo zi yi dai wang zhi zhi » 周武王有疾周公所自以代王之志 (Document sur le duc de Zhou qui voulut remplacer le roi Wu quand celui-ci était malade) des manuscrits de Qinghua relatent tous les deux les événements qui entourent la mort du roi Wen et le début du règne de son fils Song 誦 qui est connu sous son titre posthume de roi Cheng 成王. Les deux récits partagent un fond commun mais comprennent des différences significatives. Cela fait dire à Magnus Ribbing Gren que ces deux chapitres ne sont pas des variations d'un même texte mais plutôt la mise à l'écrit d'un élément de la mémoire culturelle des Zhou, à savoir le rôle du Duc de Zhou après la mort du roi Wu, par des moyens narratifs très différents⁴⁶². Dans son analyse du chapitre « Zhou Wuwang you ji Zhougong suo zi yi dai wang zhi zhi », Dirk Meyer explique qu'il y a trois versions principales de cette histoire : le chapitre du *Shangshu*, le manuscrit qui provient de la collection de l'université de Qinghua et celle racontée dans le *Shiji* dans la partie consacrée à la maison héréditaire de Lu descendante du Duc de Zhou (Lu Zhougongshijia 魯周公世家)⁴⁶³.

Dirk Meyer analyse la version des manuscrits de Tsinghua en séparant le texte en trois parties : la première recouvre le contexte qui est donné au récit donc la maladie du roi Wu et le rituel de divination du Duc de Zhou ; la deuxième représente une transition entre la première et la dernière partie constituée d'éléments de contexte : les rumeurs de Guangshu, le Duc de Zhou qui reste trois ans à l'Est et les tensions entre le roi Cheng et le duc de Zhou ; la troisième partie relate les signes envoyés par le

⁴⁶² Gren, Magnus R. « The Qinghua “Jinteng” 金滕 manuscript: what it does not tell us about the Duke of Zhou ». In. Kern, Martin (dir.), Meyer, Dirk (dir.). *Origins of Chinese political philosophy studies in the composition and thought of the Shangshu (Classic of Documents)*. Leiden: Brill, 2017, p. 195.

⁴⁶³ Meyer, Dirk. « “Shu” traditions and text recomposition: a reevaluation of “Jinteng” 金滕 and “Zhou Wu Wang you ji” 周武王有疾 ». In. Kern, Martin (dir.), Meyer, Dirk (dir.). *Origins of Chinese political philosophy studies in the composition and thought of the Shangshu (Classic of Documents)*. Leiden: Brill, 2017, p. 224-225.

Ciel pour manifester sa colère et l'ouverture du coffre de métal pour vérifier les intentions du duc de Zhou⁴⁶⁴.

Dirk Meyer montre que le texte s'ouvre sur un contexte clair, la maladie du roi Wu, ce qui montre que le texte est destiné à une audience plutôt générale⁴⁶⁵. Il explique également que lors des Royaumes Combattants, cet événement de succession du roi Wu au roi Cheng représente une part de l'histoire fondatrice de la dynastie car cette période a été marquée par de nombreux événements car le duc de Zhou a pris la régence du roi Cheng dans un contexte peu clair ce qui a provoqué une crise dans le royaume. Dirk Meyer indique que la première partie laisse planer le doute sur les intentions réelles du Duc de Zhou, doutes qui de ce fait pourraient avoir été courants au moment où le texte a été composé. Ces doutes reposent notamment sur le fait que le Duc de Zhou refuse aux deux autres Ducs, Jiang Ziya et Shao Gong d'effectuer la divination car il ne veut pas déranger les esprits mais il l'effectue malgré tout. De plus, il dit à l'officier qui l'aide dans le processus de ne pas dire un mot ce qui renforce l'aspect de conspiration des actes du Duc de Zhou. Cependant sur le premier point, Dirk Meyer s'appuie sur cette phrase prononcée par le Duc de Zhou : « 未可以戚我先王 ? » qu'il traduit comme cela : « We must not upset our former kings ». A la suite de Magnus Ribbing Gren, je propose de traduire cette phrase par « Est-il permis d'être aussi familier avec les anciens rois ? » car l'un des sens du caractère 戚 *qi* est être proche comme avec un membre de sa famille⁴⁶⁶. Or, Jiang Ziya ne fait pas partie du clan Ji et Shao Gong fait partie du clan Ji et est présenté comme un des fils du roi Wu mais Maria Khayutina propose que le lignage de Shao aurait été fondé avant les différents lignages des frères du roi Wu⁴⁶⁷. Ceci serait cohérent avec la volonté du Duc de Zhou de procéder lui-même à la divination car c'est lui, frère du roi Wu qui peut entrer en contact avec les esprits des ancêtres du roi Wu. Même si Shao Gong est le frère du roi Wu comme le disent la plupart des sources transmises, le fait que le Duc de Zhou soit plus âgé que Shao Gong pourrait également expliquer la décision du Duc de Zhou qui souhaite respecter l'ordre rituel. Malgré cela, l'ordre donné par le duc de

⁴⁶⁴ *Ibid.* p. 231.

⁴⁶⁵ *Ibid.* p. 232

⁴⁶⁶ Gren, Magnus R. « The Qinghua “Jinteng” 金滕 manuscript: what it does not tell us about the Duke of Zhou ». In: Kern, Martin (dir.), Meyer, Dirk (dir.). *Origins of Chinese political philosophy studies in the composition and thought of the Shangshu (Classic of Documents)*. Leiden: Brill, 2017, p. 216.

⁴⁶⁷ Khayutina, Maria. « King Wen, a settler of disputes or judge? The “Yu-Rui case” in the *Historical Records* and its historical background ». *Bochum Yearbook for East Asian Studies*, Vol.38, (2015), p. 269.

Zhou de ne pas parler de la divination est difficile à expliquer et interroge sur les motivations du duc de Zhou. Dans la version transmise, ces doutes n'existent pas car il est dit explicitement que le Duc de Zhou veut mourir à la place du roi Wu et les résultats de la divination sont positifs.

La deuxième partie constituée du contexte historique est qualifiée par Dirk Meyer à la fois d'importante et de sans importance⁴⁶⁸. Il est sans importance car la brièveté des éléments historiques cités, les rumeurs de Guanshu, le séjour de trois ans à l'est du Duc de Zhou ne permet pas d'être véritablement informé des événements historiques de la période. Mais ce passage permet malgré cela de créer un lien entre la première et la dernière partie du texte en mettant en scène le conflit entre le roi Cheng et le Duc de Zhou. Cette partie est sensiblement identique entre les deux textes.

Enfin la dernière partie permet de résoudre les tensions entre le roi et son oncle et également de révéler aux yeux de tous les intentions du Duc de Zhou. Le Ciel manifeste son mécontentement par des phénomènes météorologiques qui gâtent les cultures. Cela signifie que la conduite du roi Cheng n'est pas conforme au mandat du Ciel qu'il a reçu de son père. Ensuite, le lecteur découvre la droiture du duc de Zhou au même moment que le roi Cheng lorsque celui s'exclame :

Depuis longtemps, le Duc de Zhou est zélé envers notre famille, mais moi qui je suis si jeune je ne m'en suis pas rendu compte. Maintenant, le Ciel a mis en branle sa justice implacable afin de mettre en évidence la vertu du Duc⁴⁶⁹.

Ce passage permet de libérer toute la tension qui s'était créée dans la première partie avec les doutes sur la fidélité du Duc de Zhou et le conflit qui en a résulté avec le roi Cheng. Dirk Meyer propose ainsi que la structure narrative répond au contexte de l'époque. Il écrit :

Distrust and doubt about the duke's integrity, it becomes plain, must have framed the memory of the meaning community for whom the text was composed.

⁴⁶⁸ Meyer, Dirk. « "Shu" traditions and text recomposition: a reevaluation of "Jinteng" 金滕 and "Zhou Wu Wang you ji" 周武王有疾 ». In: Kern, Martin (dir.), Meyer, Dirk (dir.). *Origins of Chinese political philosophy studies in the composition and thought of the Shangshu (Classic of Documents)*. Leiden: Brill, 2017, p. 239.

⁴⁶⁹ 昔公勤勞王家，惟余沖人亦弗及知。今皇天動威，以章公德。《Zhou Wuwang you ji Zhougong suo zi yi dai wang zhi zhi》周武王有疾周公所自以代王之志 (Document sur le duc de Zhou qui voulut remplacer le roi Wu quand celui-ci était malade).

“Zhou Wu Wang you ji” speaks to these communities by taking seriously their doubts, in fact nourishing them, just to prove them wrong, with finality, in the closing unit of the text.⁴⁷⁰

Ces doutes sur la fidélité du Duc de Zhou repose sur deux éléments du chapitre « Zhou Wuwang you ji Zhougong suo zi yi dai wang zhi zhi ». Le premier est dans l’ambiguïté de la prière du Duc :

L’aîné de vos petits-fils Fa n’a pas autant de valeur que Dan. Il est intelligent et compétent, il a beaucoup de talents et est plein de ressources. Il peut servir les esprits des défunts et les divinités. Il a reçu le mandat dans la cour céleste pour prendre possession du monde entier et assurer une place à vos descendants dans le monde ici-bas⁴⁷¹.

Dirk Meyer⁴⁷² et Magnus Ribbing Gren⁴⁷³ partagent le même point de vue, à savoir que ce passage indique que le Duc de Zhou se propose de prendre le pouvoir en tant que successeur du roi Wu. Cependant, ce passage semble peu explicite car le Duc de Zhou se présente comme étant capable de servir les esprits et les divinités et ce passage peut se comprendre comme si le Duc de Zhou voulait mourir à la place du roi Wu pour servir les esprits des Anciens rois dans l’au-delà. Ceci est en accord avec le fait qu’au moment où le roi Cheng consulte le compte-rendu de la divination, il comprend immédiatement les intentions du Duc de Zhou. Le passage dans le « Zhou Wuwang youji Zhougong suo zi yi dai wang zhi zhi » est peut-être volontairement peu clair pour intégrer les doutes sur la fidélité du Duc de Zhou envers son frère et son neveu qui semblent avoir existé dans la mémoire culturelle des Zhou.

Le deuxième élément qui met en doute la fidélité du Duc de Zhou est le séjour du Duc de Zhou à l’Est pendant deux ou trois années après les rumeurs de Guanshu. Le séjour du Duc de Zhou à l’Est est présent dans les deux textes et il y a eu de nombreux

⁴⁷⁰ Meyer, Dirk. « “Shu” traditions and text recomposition: a reevaluation of “Jinteng” 金縢 and “Zhou Wu Wang you ji” 周武王有疾 ». In. Kern, Martin (dir.), Meyer, Dirk (dir.). *Origins of Chinese political philosophy studies in the composition and thought of the Shangshu (Classic of Documents)*. Leiden: Brill, 2017, p. 243.

⁴⁷¹ 惟爾元孫發也，不若旦也，是佞若巧能，多才，多藝，能事鬼神。命於帝廷，溥有四方，以定爾子孫於下地。 « Zhou Wuwang you ji Zhougong suo zi yi dai wang zhi zhi » 周武王有疾周公所自以代王之志 (Document sur le duc de Zhou qui voulait remplacer le roi Wu quand celui-ci était malade).

⁴⁷² Meyer, Dirk. *Op. cit.*, p. 235.

⁴⁷³ Gren, Magnus R. *Op. cit.*, p. 210

commentaires sur cette phrase⁴⁷⁴. Il y a trois propositions principales pour expliquer. La première est que le Duc de Zhou est parti à l'Est pour mater la rébellion dite des trois gardes (*San jian zhi luan* 三監之亂) qui impliquent une alliance entre l'héritier des Shang, Wu Geng 武庚, et deux ou trois des frères du roi Wu⁴⁷⁵. La deuxième est que le Duc de Zhou est parti à l'Est dans son fief pour attendre la punition royale. Enfin la dernière proposition est que le Duc de Zhou a fui vers l'Etat de Chu 楚. Liu Guozhong montre que la référence à un séjour de trois ans et non de deux ans dans le « Zhou Wuwang you ji Zhougong suo zi yi dai wang zhi zhi » semble confirmer que le Duc de Zhou est parti à l'Est pour mener une campagne militaire contre les rebelles. Cependant si le Duc de Zhou est parti à l'Est au nom du roi, comment expliquer que le roi ne veut pas recevoir le Duc de Zhou ?

Il est intéressant de noter que ce chapitre consacré à la mort du roi Wu, fondateur de la dynastie des Zhou ne laisse qu'une place extrêmement limitée au souverain. C'est la figure du Duc de Zhou qui est le personnage principal du texte avec le roi Cheng qui passe également au second plan.

D) Succession royale et mémoire

La succession du roi Wen et celle du roi Wu n'ont pas grand-chose en commun. Dans le premier cas, l'héritier Fa futur roi Wu devient le souverain incontesté alors que dans le deuxième cas, selon le récit qui en est fait, l'héritier Song, futur roi Cheng, n'est pas en âge de devenir le nouveau roi ce qui débouche sur une régence organisée conjointement autour des trois ministres principaux du roi Wu, le Duc de Zhou, Shaogong et Jiang Ziya. Ainsi les questions autour des successions soulevées par ces deux cas sont complètement différentes. Malgré cela, le récit de ces deux successions partage quelques éléments en commun.

Ces éléments ont un lien avec l'importance de la succession dans la vie du royaume ce qui, comme nous l'avons dit plus haut, explique sa présence dans la mémoire culturelle. Ainsi les deux successions commencent par un stéréotype : le roi actuel est

⁴⁷⁴ Pour une description de la plupart des points de vue sur ce séjour à l'Est, voir. Liu Guozhong 劉國忠. *Zoujin Qinghuajian* 走進清華簡 (Introduction aux manuscrits de Qinghua). Pékin : Gaodeng jiaoyu chubanshe, 2011, p. 96-105.

⁴⁷⁵ Pour une présentation de cet épisode, voir. Shaughnessy, Edward Louis. « Western Zhou History ». In. Loewe, Michael (dir.), Shaughnessy, Edward Louis (dir.). *The Cambridge History of Ancient China*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 310-311.

malade et le fait même que cela soit mentionné nous permet d'imaginer qu'il ne va pas s'en sortir. Cela crée, comme l'a écrit Dirk Meyer pour le chapitre « Baoxun » mais qui s'applique également aux deux récits de la mort du roi Wu, une situation dramatique face à laquelle le pouvoir politique doit prendre des décisions⁴⁷⁶. Mais la réponse apportée à l'urgence de la situation diffère entre les deux. Dans le « Baoxun », le roi Wen appelle son fils Fa pour lui transmettre ses dernières instructions alors que dans les chapitres « Jinteng » et « Zhou Wuwang you ji Zhougong suo zi yi dai wang zhi zhi », le Duc de Zhou effectue un rituel de divination pour faire intervenir les esprits. Cette réponse différente dans ces deux récits de succession de la mémoire culturelle des Zhou marque une problématique différente. Dans le « Baoxun », la question principale est de savoir ce que le roi Wen transmet à son héritier et cela interroge donc la définition d'un bon souverain. C'est pour cela que le chapitre se concentre sur le concept de *zhong* qui par son rapport étroit avec les sages du passé comme Shun ou Shang Jiawei fait partie des attributs du bon souverain.

Alors que le chapitre « Baoxun » ne remet pas en cause la succession héréditaire du pouvoir, les chapitres « Jinteng » et « Zhou Wuwang you ji Zhougong suo zi yi dai wang zhi zhi » semblent moins explicite par rapport à cela. La divination pratiquée par le Duc de Zhou pose des questions sur ses réelles intentions en particulier dans la version « Zhou Wuwang you ji Zhou gong suo zi yi dai wang zhi zhi » où comme cela a été présenté plus haut, la volonté du Duc de Zhou de remplacer le roi Wu n'est pas très clair : est-ce remplacer le roi pour mourir à sa place ou le remplacer après sa mort. Un extrait du chapitre « Duoyi » pourrait expliquer ce passage :

Vous êtes si jeune et pourtant si talentueux. Du temps des ancêtres jusqu'à aujourd'hui, leur vertu a été léguée et leur sens de la justice a été manifeste, et au moment venu j'ai été averti que tout cela me revenait. Je suis comme un agriculteur, qui lorsqu'il a faim va vers ses champs. Je n'ai pas fait resplendir la vertu, je n'ai pas élevé mes illustres ancêtres et je ne leur ai pas obtenu une place élevée à côté de Shangdi. Vous, le jeune, avez reçu leur volonté, et êtes tout à fait capable de gérer le domaine et vous êtes particulièrement précautionneux. Si vous vous faites du souci pour votre épouse et votre fils, la vertu ne pourra pas

⁴⁷⁶ Meyer, Dirk. « Recontextualization and Memory Production: Debates on Rulership as Reconstructed from “Gu ming” 顧命 ». In. Kern, Martin (dir.), Meyer, Dirk (dir.). *Origins of Chinese political philosophy studies in the composition and thought of the Shangshu (Classic of Documents)*. Leiden: Brill, 2017, p. 121.

être équivalente à celle du haut et le peuple ne consentira pas à être en dessous et je ne serai pas digne de nos ancêtres alors le Ciel ne nous approuvera plus et il retirera son mandat. Comment pourrais-je me sentir rassuré vis-à-vis de cela ? Maintenant, vous allez me succéder. Pourquoi devrais-je avoir recours à la divination par la tortue ? Maintenant, je vous choisis comme successeur⁴⁷⁷.

Dans ce passage, le roi Wu choisit son frère le duc de Zhou comme son successeur. Le chapitre « Duoyi » peut à ce titre également être considéré comme un texte consacré à la succession royale. Le contenu de ce chapitre et celui des chapitres « Jinteng » et « Zhou Wuwang you ji Zhougong suo zi yi dai wang zhi zhi » partagent des points communs assez significatifs. En effet, dans tous ces chapitres, le Duc de Zhou fait l'objet d'éloges au détriment du roi Wu qui ne semble pas avoir saisi pleinement comment exercer pleinement le mandat que le Ciel lui a accordé.

Le choix du Duc de Zhou en tant que successeur du roi Wu qui pourrait sembler étrange avec la présence de Song, fils aîné du roi Wu, pourrait correspondre aux coutumes de la Chine ancienne. En effet, parmi les successions royales de la dynastie des Shang, il semblerait qu'il y a eu de nombreux cas de succession de frère à frère et la primogéniture s'est définitivement imposé que lors de l'arrivée au pouvoir de Kang Ding 康丁 selon David Keightley⁴⁷⁸. Magnus Ribbing Gren met en parallèle l'histoire racontée dans le chapitre du « Duoyi » et le récit des chapitres « Jinteng » et « Zhou Wuwang you ji Zhougong suo zi yi dai wang zhi zhi »⁴⁷⁹. En effet, si dans le chapitre du « Duoyi », le Duc de Zhou ne répond pas à la demande du roi Wu d'en faire son successeur, les deux autres chapitres apparaissent comme la volonté du Duc de Zhou d'accepter de devenir le successeur du roi Wu. Cependant, le fait que le roi Cheng en voyant le contenu de la prière du Duc de Zhou comprend la fidélité du Duc de Zhou ne correspond pas à ce rôle de successeur désigné pour le Duc de Zhou.

⁴⁷⁷ 汝維幼子，大有知。昔皇祖底于今，勛厥遺得顯義，告期付于朕身。肆若農服田，飢以望穫。予有不顯，朕卑皇祖，不得高位于上帝。汝幼子庚厥心，庶乃來班朕大環，茲于有虞意。乃懷厥妻子，德不可追于上，民不可答于朕。下不賓在高祖，維天不嘉，于降來省。汝其可瘳于茲？乃今我兄弟相後，我筮龜其何所即？今用建庶建。《Duoyi》度邑 (Mesurer la ville)

⁴⁷⁸ Keightley, David. N. « The Shang ». In. Loewe, Michael et Shaughnessy, Edward Louis (dir.). *The Cambridge History of Ancient China*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 273-274.

⁴⁷⁹ Gren, Magnus R. *Op. cit.*, p. 199.

Sarah Allan a étudié la période de la régence du Duc de Zhou dans sa thèse, publié sous le titre *The Heir and the Sage* qui a déjà été présenté précédemment⁴⁸⁰. Sarah Allan analyse le récit de la succession du roi Wu au roi Cheng comme un récit qui permet d'entériner le règne du souverain par l'hérédité en opposition avec la période de fondation de la dynastie qui entérine le règne du souverain par la vertu. Elle met en parallèle la régence du duc de Zhou avec la prise de pouvoir de Yi Yin, le ministre du fondateur de la dynastie des Shang au détriment de Shang Jia 商甲⁴⁸¹.

Dans son analyse, le Duc de Zhou représente le bon ministre, le roi Cheng le successeur légitime et Guanshu et Caishu, deux des trois contrôleurs de la révolte des trois gardes qui contestent la régence du Duc de Zhou. Elle note que l'une des différences entre les deux légendes réside dans le fait que dans l'histoire de Shang Jia, Shang Jia est à la fois le souverain légitime et celui qui conteste le pouvoir du bon ministre. Sarah Allan note que la révolte des trois gardes pourrait avoir été le résultat d'une hésitation entre une transmission filiale ou une transmission fraternelle du pouvoir. Comme le roi Cheng est selon la plupart des textes trop jeune pour régner, il faut un régent mais comme le frère le plus âgé après le roi Wu est Guanshu et non pas le Duc de Zhou, Guanshu a pu se sentir lésé par la prise de pouvoir du Duc de Zhou. Le fait que les chapitres « Jinteng » et « Zhou Wuwang you ji Zhougong suo zi yi dai wang zhi zhi » relatent tous les deux que « Guanshu et plusieurs de ses petits frères propagèrent des rumeurs dans le pays en disant : « le Duc n'est pas bien intentionné envers le jeune souverain »⁴⁸² pourrait être le souvenir de cette opposition dans la mémoire culturelle des Zhou.

Dans ces conditions, Sarah Allan note que le Duc de Zhou peut être considéré comme un usurpateur à deux titres : il usurpe le pouvoir de l'héritier légitime du roi Wu, le roi Cheng, et il fait fi du droit d'aînesse de Guanshu.

Le chapitre « Zhou Wuwang you ji Zhougong suo zi yi dai wang zhi zhi » et encore plus le « Jinteng » ne doute pas du tout de la fidélité du Duc de Zhou envers le roi

⁴⁸⁰ Allan, Sarah. *The heir and the sage: dynastic legend in early China*. Albany : State University of New York Press, 2016 [1981], p. 113-118.

⁴⁸¹ Les légendes racontent que Shang Jia est le petit-fils de Cheng Tang et qu'il succède au trône après ses deux oncles qui ont succédé à Cheng Tang. Yi Yin le juge indigne de gouverner et décide de l'exiler pour plusieurs années pour qu'ils deviennent vertueux. Shang Jia revient et selon les versions prend le pouvoir de force ou Yi Yin lui rend de plein gré.

⁴⁸² 管叔及其羣兄弟乃流言於邦，曰：“公將不利於孺子。” « Zhou Wuwang you ji Zhougong suo zi yi dai wang zhi zhi » 周武王有疾周公所自以代王之志 (Document sur le duc de Zhou qui voulut remplacer le roi Wu quand celui-ci était malade).

Cheng mais mettent également en évidence l'ambivalence de l'image que pouvait avoir le Duc de Zhou dans la mémoire culturelle des Zhou.

E) La canonisation des chapitres traitant de la succession du roi Wu

La manière dont sont commémorés les successions est comme nous l'avons présenté très importante car elles représentent un temps important dans la vie du royaume et font donc partie de l'histoire fondatrice de la mémoire culturelle d'autant plus quand c'est celle des fondateurs.

Mais la succession royale peut également revêtir une dimension idéologique forte en donnant des précédents historiques sur lesquels peuvent reposer des revendications ultérieures. Le processus de canonisation a donc joué sur les chapitres traitant de la succession du roi Wu. Le chapitre « Baoxun » traitant de la succession du roi Wu ne peut pas être étudié ici car étant un chapitre non transmis, redécouvert très récemment et qui n'a à priori jamais été mentionné dans d'autres sources, il est impossible d'appliquer le modèle d'analyse de la canonisation.

Au contraire, le chapitre « Jinteng » du *Shangshu* peut être étudié dans ce processus car il y a à la fois le texte intégré dans le Classique des Documents et la version retrouvée dans les manuscrits de Tsinghua qui nous donne un aperçu de la manière dont la succession du roi Wu était commémorée à la fin du IV^e siècle. Ce récit est également intégré dans le *Shiji* de Sima Qian dans le chapitre des Annales de la dynastie des Zhou et également dans le chapitre consacré à l'Etat de Lu dont le premier chef est le Duc de Zhou. Le chapitre « Duoyi » qui traite de la transmission du pouvoir du roi Wu pour son frère le Duc de Zhou est aussi intéressant car il fait partie du « Yizhoushu » et apparaît donc comme un document de type *shu* qui n'a pas été jugé bon d'intégrer dans la version canonique du *Shangshu*.

Les intellectuels des Han considèrent que les Classiques forment un tout et ainsi l'étude de l'ensemble des Classiques permet de comprendre le monde⁴⁸³. Ainsi Yang

⁴⁸³ Henderson, John B. « Integration, development and closure of Canons ». In. *Scripture, canon, and commentary: a comparison of Confucian and Western exegesis*. Princeton : Princeton University Press, 1991, p.43-47.

Xiong 揚雄 présente ainsi le rôle des Classiques dans son *Fayan* 法言 (Maîtres mots)⁴⁸⁴ :

Pour parler du Ciel, il n’y pas de meilleurs arguments que ceux du *Classique des Mutations*. Pour parler des affaires politiques, il n’y pas de meilleurs arguments que ceux du *Classique des Documents*. Pour parler de modèle, il n’y a pas de meilleurs arguments que ceux du *Classique des Rites*. Pour parler des aspirations, il n’y a pas de meilleurs arguments que ceux du *Classique des Vers*. Pour parler du sens, il n’y a pas de meilleurs arguments que ceux des *Printemps et Automnes*⁴⁸⁵.

Le *Classique des Documents* permet ainsi de comprendre la façon dont le gouvernement idéal s’organise en prenant pour modèle les sages de l’Antiquité dont le roi Wen, le roi Wu et le Duc de Zhou sont les plus représentatifs pour l’époque de la fondation de la dynastie des Zhou. Si le canon permet de saisir ce qui constitue le gouvernement idéal alors tout ce qui est jugé indigne de cette idéalisation est rejeté en dehors du canon. L’exemple du chapitre du « Jinteng » est à ce titre très significatif. Dirk Meyer écrit :

“Zhou Wu Wang you ji,” the shortest of the three, is particularly relevant here: some of the elements it lacks are precisely those that help to portray the Duke of Zhou in an unambiguously favorable light in “Jinteng” and “Lu Zhou gong shijia⁴⁸⁶.”

Ces éléments supplémentaires dans le chapitre « Jinteng » sont le résultat favorable de la divination effectuée par le Duc de Zhou, la guérison du roi Wu et l’ambition d’achever l’œuvre de ses ancêtres, ce que Dirk Meyer interprète comme l’évocation

⁴⁸⁴ Pour une présentation du *Fayan*, voir Knechtges, David R. « Fa yen 法言. In. Loewe, Michael (dir.). *Early Chinese Texts: A Bibliographical Guide*. Berkeley, California: Society for the Study of Early China, 1993, p. 100-104.

⁴⁸⁵ 說天者莫辯乎易，說事者莫辯乎書，說體者莫辯乎禮，說志者莫辯乎詩，說理者莫辯乎春秋。 *Fayan* 法言 (Maîtres mots) *sibu congkan* 四部叢刊, q.7, p. 1b. Ma traduction s’inspire largement de celle de Béatrice L’Haridon, Yang Xiong 揚雄. *Maîtres mots*. Paris : Les Belles Lettres, 2010, p. 61.

⁴⁸⁶ Meyer, Dirk. « Recontextualization and Memory Production: Debates on Rulership as Reconstructed from “Gu ming” 顧命 ». In. Kern, Martin (dir.), Meyer, Dirk (dir.). *Origins of Chinese political philosophy studies in the composition and thought of the Shangshu (Classic of Documents)*. Leiden: Brill, 2017, p. 229.

de la fonction de régent du Duc de Zhou. Ces ajouts peuvent autant avoir été intégrés au texte du « Zhou Wuwang you ji Zhougong suo zi yi dai wang zhi zhi » ou avoir existé dans une autre version en circulation lors de la période des Royaumes Combattants. Dans les deux cas, la version qui a été intégrée dans le Classique lors du processus de canonisation est celle qui présente le Duc de Zhou sous un jour particulièrement favorable. Michael Nylan explique la montée en puissance de la figure du Duc de Zhou sous les Han en écrivant :

Doubtless the elevation of the Duke of Zhou was coupled in many minds during the classical era with that of another celebrated figure of Lu, Kongzi, who was credited with predicting (and perhaps helping) the rise of the Han. Much was made of the fact that the two men supposedly lived some five hundred years apart, since, by prevailing theories of the time, sages arose at just such intervals⁴⁸⁷.

Michael Nylan montre ainsi que la figure du Duc de Zhou devient une figure d'autorité au même titre que Confucius, tous les deux qualifiés de *suwang* 素王 (Roi sans couronne) et tous les deux ayant participé à l'élaboration des Classiques car comme le rappelle le chapitre « Jinteng », le Duc de Zhou a composé un poème pour le roi Cheng et ce poème apparaît comme faisant partie du Classique des Odes⁴⁸⁸.

Cette montée en puissance du Duc de Zhou est déjà perceptible dans le « Zhou Wuwang you ji Zhougong suo zi yi dai wang zhi zhi » car même si le chapitre traite de la mort du roi Wu, ce dernier n'a qu'une place très marginale dans le récit. La mort du souverain ne sert que de contexte pour mettre en avant la vertu du roi Zhou et sa fidélité envers la famille royale. Cela est en opposition avec le récit de la mort du roi Wen dans le « Baoxun » où même si l'histoire s'appuie principalement sur les deux anecdotes, il fait malgré tout l'éloge du roi Wen qui veut transmettre ses instructions à son fils en utilisant deux anecdotes de l'Antiquité et qui ainsi met en parallèle le roi Wen avec Shun et Shang Jiawei.

L'ambiguïté du rôle du Duc de Zhou est levée dans la version canonisée de la mémoire culturelle des Zhou. Le chapitre « Duoyi » comme cela a été présenté précédemment traite de l'impermanence du mandat céleste et le roi Wu décide pour

⁴⁸⁷ Nylan, Michael. « The many Dukes of Zhou in early sources ». In. Elman, Benjamin A. (dir.), Kern, Martin (dir.) *Statecraft and classical learning*. Leiden: Brill, 2010, p. 127.

⁴⁸⁸ *Ibid.* p. 111.

maintenir le mandat céleste dans sa famille de choisir le Duc de Zhou en tant que successeur. Cette version de la mémoire de la succession du roi Wu n'est pas en accord avec la vision canonique de cette succession. Cela peut se voir dans le chapitre « Guming » 顧命 (Dernières volontés) qui met en scène la succession du roi Cheng à son fils Zhao 釗 futur roi Kang 康王. Dans ce chapitre, le roi Cheng commémore la lignée royale :

Auparavant les rois Wen et Wu ont manifesté le double éclat du soleil et de la lune, ont établi un raffinement qu'ils ont établi par l'exemple. Ils ont travaillé dur, sans pour autant aller trop loin. Par cela, ils ont attaqué Yin et ont rassemblé le Grand Mandat. Moi l'enfant qui leur a succédé, j'ai respectueusement accueilli la majesté du Ciel, j'ai hérité et conservé les grandes instructions des rois Wen et Wu et je n'ai jamais osé m'y soustraire⁴⁸⁹.

La lignée royale se compose du roi Wen, du roi Wu et du roi Cheng. Dans ce chapitre, la régence du Duc de Zhou est complètement passée sous silence. Cet extrait révèle que le rôle n'a été que celui d'un ministre qui a agi au service du roi et non comme le successeur du roi Wu que le souverain a désigné dans le « Duoyi ». Il est vrai cependant que le chapitre ne mentionne pas de réponse du Duc de Zhou à la requête de son frère.

Le chapitre du « Guming » est plus proche d'un chapitre qui relate la succession du roi. Le roi commémore les anciens rois de la lignée pour placer son héritier dans la continuité de cette lignée. Cela ne se retrouve pas du tout dans le chapitre « Jinteng » dans lequel le Duc de Zhou se met en avant par rapport au roi Wu pour le remplacer dans la mort. La fonction du chapitre « Jinteng » n'est donc pas à proprement parlé de traiter de la succession du roi Wu mais plutôt de mettre en avant la place de la figure du Duc de Zhou dans la mémoire culturelle. C'est pourquoi le roi Wu apparaît de manière extrêmement succincte dans ce chapitre. La canonisation du chapitre « Jinteng » est donc seulement passé par une explicitation du rôle du Duc de Zhou

⁴⁸⁹ 昔君文王、武王宣重光，奠麗陳教，則肆。肆不違，用克達殷，集大命。在後之侗，敬迓天威，嗣守文武大訓，無敢昏逾。《Guming》顧命 (Dernières volontés). In. Liao Mingchun 廖明春, Chen Ming 陳明. *Shangshu zhengyi* 尚書正義 (Interprétation orthodoxe du Shangshu). Pékin : Beijing chubanshe 北京出版社, p. 497.

pour le présenter comme celui qui devient le régent uniquement pour garantir la stabilité du royaume et non pas pour accaparer le pouvoir.

Nous avons traité dans cette partie de la représentation des successions des rois Wen et Wu dans la mémoire culturelle des Zhou par l'étude des documents de type *shu* qui les relatent. La succession du roi Wen est mise en avant dans le chapitre « Baoxun » retrouvé parmi les manuscrits de la collection de l'université de Tsinghua tandis que la succession du roi Wu est relaté dans le chapitre « Jinteng » du *Shangshu* dont une version a été retrouvée dans la même collection de l'université de Tsinghua. Le chapitre du « Duoyi » fait également intervenir des thèmes qui le rapproche de ces chapitres de succession. Le chapitre « Baoxun » met en avant le thème de la transmission royale au travers des deux anecdotes racontées par le roi Wen. Ces deux anecdotes contiennent ce qu'il veut transmettre à son héritier pour conserver le Mandat céleste. C'est pour cela que son discours insiste sur le concept de *zhong* qui semble lié à la fois aux rites qui permettent de bien gouverner et à des documents de lois physiques qui permettent de légiférer avec mesure. Les chapitres « Jinteng » et « Zhou Wuwang you ji Zhougong suo zi yi dai wang zhi zhi » sont très différents du chapitre « Baoxun ». En effet, alors que dans le chapitre « Baoxun » le personnage principal est le roi Wen qui fait un discours à son héritier, le roi Wu n'a qu'un rôle mineur dans les deux chapitres liés à sa succession et son héritier le futur roi Cheng n'a également qu'un rôle secondaire. C'est le Duc de Zhou, frère du roi Wu et celui qui possède la réalité du pouvoir au début du règne du roi Cheng en tant que régent. La fonction mémorielle de ces chapitres n'est donc pas véritablement de traiter de la succession du roi Wu mais plutôt de mettre en évidence la vertu du Duc de Zhou malgré son rôle ambigu au début du règne du roi Cheng qui a pu être considéré comme une usurpation. Le chapitre « Duoyi » qui relate la désignation du Duc de Zhou en tant que successeur par le roi Wu laisse également planer le doute sur les événements politiques de la période, doutes qui se sont maintenus dans la mémoire culturelle de la période des Royaumes Combattants. L'existence d'une version du chapitre « Jinteng » avant la compilation et la canonisation des Classiques permet d'apprécier le processus de sélection et de recomposition des textes qui a été à l'œuvre à partir de l'ère des Royaumes Combattants. L'ambiguïté de la fidélité du Duc de Zhou a été effacée en même temps que celui-ci prenait une place aussi importante que les

fondateurs de la dynastie dans la mémoire qu'avait les Confucéens du début de la dynastie des Zhou considéré comme un passé idéal.

Conclusion

Lorsque j'ai commencé ce travail sur la représentation des rois Wen et Wu, je souhaitais tout d'abord mettre en évidence les évolutions de cette représentation en comparant des sources d'époque différentes de la dynastie des Zhou. Le premier problème que j'ai rencontré a été l'ampleur des sources dans lesquelles les rois Wen et Wu apparaissent. Il a donc fallu que je choisisse un type de source particulier. Dans le même temps, mettre en évidence les évolutions de l'image des deux souverains devait nécessairement reposer sur une datation précise des textes. Les chapitres du *Shangshu* constituaient une source de première importance mais les divers problèmes de datation qui ont été présentés dans l'introduction ne permettaient pas de faire ce travail de datation dans le cadre d'un travail de mémoire de master.

Mais le *Shangshu* restait une source importante et après avoir lu sur la notion de document de type *shu*, j'ai décidé de porter mon attention sur un ensemble de sources constitués du *Shangshu*, du *Yizhoushu* et de plusieurs documents *shu* retrouvés sur des manuscrits des Royaumes Combattants. Malgré cette sélection de sources, le sujet restait trop large et il n'était pas possible de traiter de l'ensemble de la représentation des rois Wen et Wu dans les documents *shu* car les deux fondateurs ont une empreinte trop grande

J'ai pu affiner le cadre théorique de mon étude en lisant plusieurs articles qui étudiaient les chapitres du *Shangshu* avec les concepts de la mémoire culturelle de l'égyptologue Jan Assmann. Ce cadre théorique me permettait à la fois de ne pas avoir à prendre en compte l'historicité des événements racontés sur les rois Wen et Wu mais aussi d'étudier les processus de formation de la mémoire et les évolutions que peut connaître cette commémoration des souverains. Mes deux questions centrales étaient de connaître la manière dont sont représentés les rois Wen et Wu dans les documents de type *shu* et de mettre en évidence le rôle de la commémoration de ces deux souverains dans la mémoire culturelle des Zhou.

Pour orienter mon travail, j'ai décidé d'organiser mon plan autour de trois thèmes qui me semblaient significatifs autour de la figure de souverains fondateurs : les campagnes militaires, le mandat céleste et les successions royales. Ces trois thèmes ont eu une grande importance non seulement lors du règne de ces deux souverains

mais aussi tout au long de la dynastie des Zhou et au-delà ce qui a donné un sens à la commémoration des rois Wen et Wu.

Les campagnes militaires des rois Wen et Wu ont fait l'objet d'une commémoration particulièrement importante car la dynastie a été fondée par le renversement de la dynastie des Shang lors de la campagne de Muye. Il est donc tout à fait normal de trouver un grand nombre de chapitres de type *shu* qui relataient cette campagne. Cependant, les campagnes militaires organisées avant cette victoire finale ont également été commémorées comme par exemple la campagne contre Li qui est attribuée au Chef de l'Ouest, identifié comme le roi Wen mais qui finalement serait le roi Wu. Le souvenir de la bataille de Muye s'organise autour de deux thèmes en tension. Le premier est une bataille sanglante dans laquelle la figure du roi guerrier y est exalté. Le deuxième est la vertu du souverain qui rend la bataille inutile car la bonté du roi permet la victoire sans combat. La commémoration de la bataille de Muye a été faite en mettant en parallèle cette campagne militaire avec la conquête de la dynastie des Shang sur les Xia. Cela permettait de placer la campagne de Muye dans un cadre historique dans lequel le manque de vertu du souverain autorise son renversement. Le processus de canonisation des documents *shu* a accentué la dimension vertueuse du roi Wu dans une guerre juste au détriment de sa dimension guerrière.

Le mandat céleste est le concept central de l'idéologie sur laquelle repose la légitimité de la dynastie des Zhou. Recevoir le mandat 受命 recouvre de nombreux sens différents mais c'est dans le sens de recevoir le droit de gouverner par le Ciel grâce à sa vertu qui a été le plus commémoré. Ce mandat du Ciel donne un sens au renversement de la dynastie des Shang. La légende de la réception du mandat a été largement amplifiée comme cela est visible dans le chapitre « Chengwu » dans lequel c'est un rêve qui annonce cette réception. Mais ce chapitre est avant tout l'occasion de vanter le rôle des ministres. Cela reste dans la conception du mandat céleste qui présuppose la qualité du souverain à gouverner et ainsi le mandat céleste a pu être interprété comme le fait de bien choisir ses ministres. Le chapitre « Baoxun » met lui aussi en évidence le concept de *zhong* qui peut être compris comme la juste mesure dans la façon de gouverner. Le mandat céleste est une façon d'intégrer l'ensemble des changements dynastiques dans un même système qui donne sens à l'histoire commémorée. Dans ce système, la vertu royale se détériore peu à peu et lorsque le

souverain n'a plus de vertu, le Ciel confie son mandat à une autre personne chargée de remplacer le mauvais roi.

Les successions royales ont été traitées dans un troisième temps. Les successions royales font partie intégrante de la mémoire culturelle en constituant le dernier acte de la vie du souverain. Le chapitre « Baoxun » met en scène le testament du roi Wen pour le roi Wu et permet de traiter ce qui doit être transmis de père en fils d'après la mémoire culturelle. Cela rapproche donc le concept de *zhong* à la fois de considérations morales mais aussi peut-être de textes de lois qui garantissent un bon gouvernement. Le chapitre « Jinteng » est lui complètement différent en donnant une place extrêmement réduite au roi Wu. C'est le Duc de Zhou qui devient le personnage principal, garant de la stabilité du royaume malgré les doutes qui ont existé sur sa fidélité au roi Cheng. Ces doutes sont plus prononcés dans la version manuscrite des Royaumes Combattants que dans la version transmise ce qui laisse penser à un processus de canonisation qui a consacré l'œuvre du Duc de Zhou. Raconter la succession du roi Wu est un prétexte pour mettre en avant l'importance accordée au Duc de Zhou dans le maintien de la dynastie après la mort du souverain fondateur.

En conclusion, la mémoire des deux souverains fondateurs de la dynastie des Zhou est à la fois un éloge de ces souverains pour leur rôle dans l'établissement de la dynastie mais aussi une reconstruction qui permet de donner du poids à une idéologie.

Cette reconstruction du passé ne s'est pas arrêtée avec la canonisation des chapitres du *Shangshu*. La mémoire culturelle liée aux rois Wen et Wu a ainsi pu être réutilisée par exemple dans la littérature, avec une œuvre comme le *Fengshen yanyi* 封神演義 (Investiture des Dieux) de la dynastie des Ming 明 (1368-1644) qui recontextualise la mémoire de cette dynastie avec des questionnements ancrés dans le temps de la dynastie des Ming.

Bibliographie

A - Sources transmises :

A.1 *Fayan* 法言 (Maîtres mots) écrit par Yang Xiong 楊雄. *Fayan* 法言 commenté par Li Gui 李軌 et édité par Qin Enfu 秦恩復 (1760–1843). *Fayan* 法言 édité dans la collection sibu congkan 四部叢刊. Shanghai : Shangwu yinshuguan 商務印書館, 1936, 13 *quan*.

A.2 *Hanfeizi* 韓非子 écrit par Han Fei 韓非. *Hanfeizi* 韓非子 édité par Huang Peilie 黃丕烈 (1763–1825). *Hanfeizi* 韓非子 édité dans la collection sibu congkan 四部叢刊. Shanghai : Shangwu yinshuguan 商務印書館, 1936, 20 *quan*.

A.3 *Liji* 禮記 (Classique des Rites). *Liji zhengyi* 禮記正義 (Interprétation orthodoxe du Liji) commenté par Zheng Xuan 鄭玄 et Kong Yingda 孔穎達 et édité par Ruan Yuan 阮元 (1764–1849) dans la collection Shisanjing zhushu 十三經注疏 (Commentaires des Treize Classiques). *Liji zhengyi* 禮記正義 (Interprétation orthodoxe du Liji) édité par Lü Youren 呂友仁. Shanghai : Shanghai guji chubanshe 上海古籍出版社, 2008, 3 vol., 2377 p.

A.4 *Lüshi chunqiu* 呂氏春秋 (Annales des Printemps et Automnes de Monsieur Lü) écrit par Lü Buwei 呂不韋. *Lüshi chunqiu* 呂氏春秋 commenté par Gao You 高誘, édité par Song Bangyi 宋邦義 (dynastie Ming). *Lüshi chunqiu* 呂氏春秋 édité dans la collection sibu congkan 四部叢刊. Shanghai : Shangwu yinshuguan 商務印書館, 1936, 26 *quan*.

A.5 *Lunyu* 論語 (Les Entretiens) attribué à Confucius. *Lunyu jijie* 論語集解 (Le Lunyu et ses commentaires) commenté par He Yan 何晏 et édité par Li Shuchang 黎庶昌 dans la collection guyi congshu 古逸叢書 (1882-1884). *Lunyu* 論語 édité dans la collection sibu congkan 四部叢刊. Shanghai : Shangwu yinshuguan 商務印書館, 1936, 10 *quan*.

A.6 *Mengzi* 孟子 attribué à Meng Ke 孟軻. *Mengzi* 孟子 commenté par Zhao Qi 趙岐. *Mengzi* 孟子 édité dans la collection sibu congkan 四部叢刊. Shanghai : Shangwu yinshuguan 商務印書館, 1936, 14 *quan*.

A.7 *Mozi* 墨子 attribué à Mo Di 墨翟. *Mozi* 墨子 édité par Tang Yaochen 唐堯臣 en 1553. *Mozi* 墨子 édité dans la collection sibu congkan 四部叢刊. Shanghai : Shangwu yinshuguan 商務印書館, 1936, 15 *quan*.

A.8 *Shangshu* 尚書 (Classique des Documents). *Shangshu zhengyi* 尚書正義 (Interprétation orthodoxe du Shangshu) commenté par Kong Anguo 孔安國 et Kong Yingda 孔穎達 et édité

par Ruan Yuan 阮元 (1764–1849) dans la collection *Shisanjing zhushu* 十三經注疏 (Commentaires des Treize Classiques). *Shangshu zhengyi* 尚書正義 (Interprétation orthodoxe du Shangshu). In. *Shisan jing zhushu 1 : Zhouyi, Shangshu* 十三經注疏 1: 周易, 尚書 (Les Treize Classiques et leurs commentaires vol. 1 : Classique des Mutations, Classique des Documents). Taipei : Yi Wen yinshuguan 藝文印書館, 1979, 20 *quan*.

A.9 *Shangshu* 尚書 (Classique des Documents). *Shangshu zhengyi* 尚書正義 (Interprétation orthodoxe du Shangshu) commenté par Kong Anguo 孔安國 et Kong Yingda 孔穎達 et édité par Ruan Yuan 阮元 (1764–1849) dans la collection *Shisanjing zhushu* 十三經注疏 (Commentaires des Treize Classiques). *Shangshu zhengyi* 尚書正義 (Interprétation orthodoxe du Shangshu) édité par Liao Mingchun 廖明春 et Chen Ming 陳明. Pékin : Beijing chubanshe 北京出版社, 1999, 572 p.

A.10 *Shiji* 史記 (Mémoires du Grand Scribe) écrit par Sima Qian 司馬遷. *Shiji* 史記 commenté par Pei Yin 裴駟, Sima Zhen 司馬貞 et Zhang Shoujie 張守節 édité dans la collection *Wuyingdian ershisi shi* 武英殿二十四史 (Edition du Palais des Vingt-quatre Histoires) en 1739. *Shiji* 史記 édité dans la collection *Ershisi shi* 二十四史. Pékin : Zhonghua shuju 中華書局, 1972 [1959], 130 *quan*.

A.11 *Xunzi* 荀子 écrit par Xun Jing 荀卿. *Xunzi* 荀子 commenté par Yang Liang 楊倞. *Xunzi* 荀子 édité dans la collection *sibu congkan* 四部叢刊. Shanghai : Shangwu yinshuguan 商務印書館, 1936, 20 *quan*.

A.12 *Yizhoushu* 逸周書. *Jizhong zhoushu* 汲冢周書 (Documents des Zhou de la tombe de Ji) commenté par Kong Chao 孔晁 et édité par Zhang Bo 章槩 (préface de 1543). *Yizhoushu huijiao jizhu* 逸周書彙校集注 (Le *Yizhoushu* et ses commentaires) édité par Huang Huaxin 黃懷信, Zhang Maorong 張懋鎔 et Tian Xudong 田旭東. Shanghai : Shanghai guji chubanshe 上海古籍出版社, 1995, 2 vol., 1337 p.

A.13 *Yizhoushu* 逸周書. *Yizhoushu* 逸周書 commenté par Kong Chao 孔晁 et édité par Zhang Bo 章槩 (préface de 1543). *Yizhoushu huijiao jizhu* 逸周書彙校集注修訂本 (Le *Yizhoushu* et ses commentaires commentaires : édition révisée) édité par Huang Huaxin 黃懷信, Zhang Maorong 張懋鎔 et Tian Xudong 田旭東. Shanghai : Shanghai guji chubanshe 上海古籍出版社, 2008, 2 vol., 1241 p.

A.14 *Zhushu jinian* 竹書紀年 (Annales sur bambou). *Zhushu jinian* 竹書紀年 commenté par Shen Yue 沈約 et édité par Fan Qin 范欽 (1506-1585). *Zhushu jinian* 竹書紀年 dans la collection sibu congkan 四部叢刊. Shanghai : Shangwu yinshuguan 商務印書館, 1936, 2 *quan*.

B - Sources manuscrites :

B.1 « Baoxun » 保訓 (Instructions précieuses). In. Li Xueqin 李學勤 (dir.) *Qinghua daxue cang Zhanguo zhujian yi* 清華大學藏戰國竹簡(壹) (Manuscrits sur bambou des Royaumes Combattants de l'université de Qinghua- vol. 1). Shanghai : Zhongxi shuju 中西書局, 2010, p. 142-148.

B.2 « Chengwu » 程寤 (Rêve à Cheng). In. Li Xueqin 李學勤 (dir.) *Qinghua daxue cang Zhanguo zhujian yi* 清華大學藏戰國竹簡(壹) (Manuscrits sur bambou des Royaumes Combattants de l'université de Qinghua- vol. 1). Shanghai : Zhongxi shuju 中西書局, 2010, p. 135-141.

B.3 « Qiye » 耆夜 (Nuit à Qi). In. Li Xueqin 李學勤 (dir.) *Qinghua daxue cang Zhanguo zhujian yi* 清華大學藏戰國竹簡(壹) (Manuscrits sur bambou des Royaumes Combattants de l'université de Qinghua- vol. 1). Shanghai : Zhongxi shuju 中西書局, 2010, p. 149-156.

B.4 « Zhou Wuwang you ji Zhougong suo zi yi dai wang zhi zhi » 周武王有疾周公所自以代王之志 (Document sur le duc de Zhou qui voulut remplacer le roi Wu quand celui-ci était malade). In. Li Xueqin 李學勤 (dir.) *Qinghua daxue cang Zhanguo zhujian yi* 清華大學藏戰國竹簡(壹) (Manuscrits sur bambou des Royaumes Combattants de l'université de Qinghua- vol. 1). Shanghai : Zhongxi shuju 中西書局, 2010, p. 157-162.

C - Traductions en chinois moderne ou en langues occidentales :

C.1 Chen Wei 陳偉. « "Baoxun" ziji shidu » 寶訓 字句試讀 (Proposition de lecture des phrases du "Baoxun"). *Chutu wenxian* 出土文獻, 1 (2010), p. 58-62.

C.2 Couvreur, Séraphin. *The Chou King : les Annales de la Chine*. Paris : You-feng, 1999 [1897], 464 p.

C.3 Huang Huaixin 黃懷信. « Qinghuajian “Chengwu” jiedu » 清华简《程寤》解读 (Lecture et explication du chapitre « Chengwu » des manuscrits de Tsinghua). *Ludong daxue xuebao* 魯東大學學報, vol. 28-4 (juillet 2011), p. 53-55

C.4 Ji Xusheng 季旭昇 (dir.). *Qinghua Daxue cang Zhanguo zhujian (yi) duben* 清華大學藏戰國竹簡(壹)讀本 (Proposition de lecture des documents sur bambou des Royaumes Combattants de la collection de l'Université de Qinghua). Taipei : Yiwen yinshuguan 藝文印書館, 2013, 396 p.

C.5 Jiang Hao 江灝 (dir.). *Jin gu Shangshu quanyi* 今古尚書全譯 (Traduction intégrale du *Shangshu jinwen* et *guwen*). Guiyang : Guizhou renmin chubanshe 貴州人民出版社, 1990, 466 p.

C.6 Legge, James. *The Shoo king*. Hong Kong : Hong Kong University Press, 1960 [1865], 735 p.

C.7 Qu Wanli 屈萬里 *Shangshu shiyi* 尚書釋義 (Interprétation du *Shangshu*). Taipei : Zhonghua wenhua chuban shiye weiyuanhui 中華文化出版事業委員會, 1956, 192 p.

C.8 Yang Xiong 揚雄, L'Haridon, Béatrice (trad.). *Fayan* 法言 (Maîtres mots). Paris : Les Belles Lettres, 2010, 224 p.

D - Etudes et monographies :

D.1 Allan, Sarah. « Drought, Human Sacrifice and the Mandate of Heaven in a Lost Text from the "Shang shu" ». *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, Vol.47, N. 3 (1984), p. 523-539.

D.2 Allan, Sarah. *The shape of the turtle*. Albany: State University of New York, 1991, 230 p.

D.3 Allan, Sarah. « On the identity of Shang di 上帝 and the origin of the concept of a celestial mandate (tianming 天命) ». *Early China* 31 (2007), p. 1-46.

D.4 Allan, Sarah. « On Shu 書 (Documents) and the origin of the Shang shu 尚書 (Ancient Documents) in light of recently discovered bamboo slip manuscripts ». *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, Vol.75, No. 3 (2012), p. 547-557.

D.5 Allan, Sarah. *Buried Ideas : legends of abdication and ideal government in early Chinese bamboo-slip manuscripts*. Albany : State University of New York Press, 2015, 372 p.

D.6 Allan, Sarah. *The heir and the sage: dynastic legend in early China*. Albany: State University of New York Press, 2016 [1981], 202 p.

- D.7** Chen Mengjia. *Shangshu tonglun* 尚書通論 (Introduction au *Shangshu*). Shijiazhuang: Hebei jiaoyu chubanshe 河北教育出版社, 2000 [1957], 637 p.
- D.8** Chen Minzhen 陳民鎮, Jiang Lichang 江林昌. « “Xibo kan Li” xinzheng - cong Qinghuajian “Qiyè” kan Zhouren fa Li de shishi » “西伯戡黎”新証 - 從清華簡“耆夜”看周人伐黎的史事 (Nouvel éclairage sur le chapitre « Xibo kan Li » : étudier l'événement historique de l'attaque de Li par le peuple des Zhou à partir du chapitre « Qiyè » des manuscrits de l'Université de Tsinghua). *Dongyue luncong* 東岳論叢 10 (2011), p. 44-51.
- D.9** Chen Yingfei 陳穎飛. « Qinghuajian “Chengwu” yu Wenwang shouming » 清華簡《程寤》與文王受命 (Le chapitre “Rêve à Cheng” des manuscrits de Tsinghua et la réception du Mandat par le roi Wen. *Qinghua daxue xuebao* 清華大學學報, vol. 28 (2-2013), p. 132-140.
- D.10** Creel, Herrlee G. *The Origins of statecraft in China*. Chicago: University of Chicago Press, 1970, 559 p.
- D.11** Elman, Benjamin A. (dir.), Kern, Martin (dir.) *Statecraft and classical learning*. Leiden: Brill, 2010, 444 p.
- D.12** Goldin, Paul R. « Some Shang antecedents of later Chinese ideology and culture ». *Journal of the American Oriental Society* 137.1 (2017), p. 121-127.
- D.13** Granet, Marcel. *Danses et légendes de la Chine ancienne*. Paris: Librairie Félix Alcan, 1926, 2 vol., 710 p.
- D.14** Grebnev, Yegor. « The Record of King Wu of Zhou's Royal Deeds in the Yi Zhou shu in Light of Near Eastern Royal Inscriptions ». *Journal of the American Oriental Society*, 138.1 (2018), p. 73-104.
- D.15** Gu Jiegang 顧頡剛. “Yizhoushu Shifu pian jiaozhu xieding yu pinglun” 逸周書世俘篇校注寫定與評論 (Révision et commentaire annotés du chapitre “Shifu” du *Yizhoushu*). *Wenshi* 文史 2 (1962), p. 1-42.
- D.16** Henderson, John B. *Scripture, canon, and commentary: a comparison of Confucian and Western exegesis*. Princeton : Princeton University Press, 1991, 247 p.
- D.17** Huang Huaixin 黃懷信. *Yizhoushu yuanliu kaobian* 逸周書源流考辨 (Etude sur les origines du *Yizhoushu*). Xian : Xibei daxue chuban she 西北大學出版社, 2006, 165 p.
- D.18** Huang, Kuanyun (Huang Guanyun 黃冠雲). « Poetry, “the metal-bound coffer” and the duke of Zhou ». *Early China* 41 (2018), p 87–148.

- D.19** Jiang Linchang 江林昌. « “Xibo kan Li” xinzheng - cong Qinghuajian “Qiye” kan Zhouren fa Li de shishi » “西伯戡黎”新証 - 從清華簡“耆夜”看周人伐黎的史事 (Nouvel éclairage sur le chapitre « Xibo kan Li » : étudier l'événement historique de l'attaque de Li par le peuple des Zhou à partir du chapitre « Qiye » des manuscrits de l'Université de Tsinghua). *Dongyue luncong* 東岳論叢 10 (2011), p. 49-50
- D.20** Jiang Shanguo 蔣善國 *Shangshu zongshu* 尚書綜述 (Revue sur le *Shangshu*). Shanghai : Shanghai guji chubanshe 上海古籍出版社, 1988, 457 p.
- D.21** Kern, Martin (dir.), Meyer, Dirk (dir.). *Origins of Chinese political philosophy studies in the composition and thought of the Shangshu (Classic of Documents)*. Leiden : Brill, 2017, 508 p.
- D.22** Khayutina, Maria. « King Wen, a settler of disputes or judge? The “Yu-Rui case” in the *Historical Records* and its historical background ». *Bochum Yearbook for East Asian Studies*, Vol.38, (2015), p. 261-276.
- D.23** Lackner, Michael. *Coping with the future : theories and practices of divination in East Asia*. Leiden: Brill, 2018, 586 p.
- D.24** Lagerwey, John (dir.), Kalinowski, Marc (dir.). *Early Chinese religion part one : Shang through Han (1250 BC-220 AD)*. Leiden: Brill, 2009, 2 vol., 1256 p.
- D.25** Levi, Jean. « Morale de la stratégie, stratégie de la morale : le débat chinois sur la guerre juste ». *Extrême-Orient* 38 (2014), p. 99-127.
- D.26** Li Feng. *Landscape and power in early China : The crisis and fall of the Western Zhou 1045-711 BC*. New York : Cambridge University Press, 2006, 405 p.
- D.27** Liu Guangsheng 劉光勝. « Li yu xing : baoxun Wenwang chuan zhong de liangge weidu » 禮與刑：《保訓》文王傳“中”的兩個維度 (L'étiquette et le code pénal : les deux dimensions de la transmission du centre du roi Wen dans le “Baoxun”). *Jiangnan luntan* 江漢論壇, 2013-1, p. 79-85.
- D.28** Liu Guangsheng 劉光勝. *Qinghua daxue cang Zhanguo zhujian yi zhengli yanjiu* 清华大学藏战国竹简 1 整理研究 (Etude approfondie sur le premier volume des manuscrits de Qinghua). Shanghai : Shanghai guji chubanshe 上海古籍出版社, 2016, 281 p.
- D.29** Liu Guozhong 劉國忠. *Zoujin Qinghuajian* 走進清華簡 (Introduction aux manuscrits de Qinghua). Pékin : Gaodeng jiaoyu chubanshe 高等教育出版社, 2011, 240 p.
- D.30** Maspero, Henri. « Légendes historiques dans le Chou king ». *Journal asiatique*, janvier-mars 1924, p. 1-100.

- D.31** McNeal, Robin. *Conquer and govern : Early chinese military texts from the Yizhoushu*. Honolulu : University of Hawai'i Press, 2012, 246 p.
- D.32** Meyer, Dirk. *Philosophy on bamboo*. Leiden: Brill, 2012, 396 p.
- D.33** Nylan, Michael. « Sima Qian : a true historian ». *Early China* 23/24 (1998–99), p. 203-246.
- D.34** Nylan, Michael. *The Five “Confucian” Classics*. New Haven: Yale University Press, 2001, 402 p.
- D.35** Pankenier, David W. « The cosmo-political background of Heaven’s mandate ». *Early China* 20 (1995), p. 121-176.
- D.36** Pines, Yuri. « Political mythology and dynastic legitimacy in the Rong Cheng shi manuscript ». *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Vol.73, (3-2010), p. 503-529.
- D.37** Pines, Yuri (dir.), Goldin, Paul R. (dir.), Kern, Martin (dir.) *Ideology of Power and Power of Ideology*. Leiden: Brill, 2015, 348 p.
- D.38** Shaughnessy, Edward. « “New” Evidence on the Zhou conquest ». *Early China* 6 (1980-1981), p. 57-79.
- D.39** Shaughnessy, Edward. « From Liturgy to Literature ». In. *Before Confucius : studies in the creation of the Chinese Classics*. Albany: State University of New York Press, 1997, 262 p.
- D.40** Shaughnessy, Edward. « Varieties of textual variants: evidence from the Tsinghua bamboo-strip *Ming xun manuscript ». *Early China* 39 (2016), p 111–114.
- D.41** van Els, Paul (dir.), Queen, Sarah A. (dir.) *Between History and Philosophy: Anecdotes in Early China*. Albany: State University of New York Press, 2017, 376 p.
- D.42** Vandermeersch, Léon. « L’idée révolutionnaire, conception étrangère à la tradition chinoise : le “changement de mandat” et la restauration de l’ordre cosmique ». *Extrême-Orient Extrême-Occident*, 2, l’idée révolutionnaire et la Chine : la question du modèle (3e trimestre 1983), p. 11-20.
- D.43** Zhang Daisong 張岱松. « Qinghuajian baoxun pian zhong zi yanjiu zongshu » 清华简《保训》篇“中”字研究综述 (Recensement des études sur le terme *zhong* du chapitre “Baoxun” des manuscrits de Tsinghua). *Tangshan xueyuan xuebao* 唐山學院學報 32-1 (2019), p. 61-66.

E - Cadre théorique

E.1 Assmann, Jan. *La mémoire culturelle : Ecriture, souvenir et imaginaire politique dans les civilisations antiques*. Paris : Editions Flammarion, 2010, 372 p.

E.2 Halbwachs, Maurice. *Les cadres sociaux de la mémoire*. Paris : Presses universitaires de France, 1925, 404 p.

E. 3 Halbwachs, Maurice. *La mémoire collective*. Paris : Albin Michel, 1997 [1950], 297 p.

F - Ouvrages de référence

F.1 Loewe, Michael (dir.). *Early Chinese Texts: A Bibliographical Guide*. Berkeley, California: Society for the Study of Early China, 1993, 546 p.

F.2 Loewe, Michael (dir.), Shaughnessy, Edward Louis (dir.). *The Cambridge History of Ancient China*. Cambridge : Cambridge University Press, 1999, 1148 p.

F.3 Twitchett, Denis (dir.); Fairbank, Joseph K. (dir.). *The Cambridge History of China: Volume 1 The Ch'in and Han Empires, 221 BC–AD 220*. Cambridge : Cambridge University Press, 1986, 981 p.

G - Etudes et monographies sur d'autres aires culturelles

G.1 Allsen, Thomas T. *The royal hunt in Eurasian history*. Philadelphie: University of Pennsylvania Press, 2016, 406 p.

G.2 German-Romann, Hélène. « Exemplaire et singulière, la mort du roi (de Charles VIII à Louis XIII) ». *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, t. 60, No. 3 (1998), p. 673-706.

G.3 Oppenheim, Leo. *Ancient Mesopotamia: portrait of a dead civilization*. Chicago: University of Chicago press, 1977 [1964], 445 p.

Annexe

Figure 1 : Classification des chapitres *jinwen* (sauf “Taishi 泰誓) par Chen Mengjia et Michael Nylan

Titre du chapitre	Chen Mengjia	Michael Nylan
1) « Yaodian » 堯典	5	3
1b) « Shundian » 舜典	5	3
2) « Gao Yao mo » 皋陶謨	5	3
3) « Yugong » 禹貢	5	3
4) « Ganshi » 甘誓	4	3
5) « Tang gao » 湯誥	4	3
6) « Pan Geng » 盤庚	4	2-3
7) « Gaozong ringri » 高宗彤日	5	2
8) « Xibo kanli » 西伯戡黎	5	2
9) « Weizi » 微子	5	2
10) « Mu shi » 牧誓	4	2
11) « Hongfan » 洪範	5	2
12) « Jinteng » 金縢	3	2
13) « Dagao » 大誥	1	1
14) « Kanggao » 康誥	1	1
15) « Jiugao » 酒誥	1	1
16) « Zicai » 梓材	1	1-2
17) « Shaogao » 召誥	1	1
18) « Luogao » 洛誥	1	1
19) « Duoshi » 多士	1	1-2
20) « Wuyi » 無逸	1	1-2

21) « Junshi » 君奭	1	2
22) « Duofang » 多方	1	1-2
23) « Lizheng » 立政	1	2
24) « Guming » 顧命	3	2
25b) « Kangwang zhi gao » 康王之誥	1	2
25) « Lüxing » 呂刑	2	2
26) « Wenhou zhi ming » 文侯之命	2	2
27) « Bishi » 費誓	3	2
28) « Qinshi » 秦誓	2	2