

LES CONDITIONS DE LA PROPRIÉTÉ FONCIÈRE DANS LA CHINE DE L'ÉPOQUE TCHEOU

La question de la détermination du caractère de la Chine antique a amené les sinologues et les historiens à formuler des opinions très diverses. Au cours des dernières années ce problème discuté depuis longtemps s'est posé en tant que problème de la délimitation des périodes de l'histoire des premières époques de la société chinoise et quoique la discussion ait révélé un certain nombre de nouveaux points de vue importants, jusqu'à ce jour elle n'a pas réussi à résoudre les problèmes de manière satisfaisante. Il semble que chaque érudit continue à maintenir en essence, sa conception originale.¹

Les sources écrites constituant des témoignages non équivoques datent de l'époque Tcheou. Cependant les recherches concernant ce matériel ne sont qu'à leur début et incapables de dégager les rapports socio-historiques essentiels. Ceci s'explique avant tout par le fait que les idéologies officielles des époques ultérieures ont systématiquement commenté, interprété et falsifié ces textes. C'est ainsi que la société de l'époque Tcheou n'a jamais été considérée sans certains préjugés enracinés et il se produisit la situation paradoxale, que lorsque les recherches archéologiques ont mis à jour des sources historiques absolument authentiques des époques précédentes (os divinatoires de l'époque Chang-Yin, inscriptions sur bronze de l'époque Tcheou occidentale etc.), les recherches épigraphiques relatives à ce matériel précieux — en cherchant l'appui nécessaire à son déchiffrement dans le matériel déjà connu — adoptèrent nécessairement les préjugés relatifs à l'époque Tcheou et au lieu de les transformer, ce sont elles-mêmes qui subirent sous maints rapports des défor-

¹ Quelques ouvrages parus dans les dernières années, qui contiennent des vues diamétralement opposées sur la délimitation des périodes : 范文蘭 FAN WEN-LAN: 中國通史簡編 Tchong-kouo t'ong-che kien-pien, Pékin 1953; 郭沫若 KOUBO MO-JO; 奴隸制時代 Nou-li-tcheu che-tai, Pékin 1954; Л. В. Симоновская, Вопросы периодизации древней истории Китая: Вестник Древней Истории 1950, 1, pp. 37—47, Ed. ERKES: Das Problem der Sklaverei in China, Berlin 1952; ERKES: Die Entwicklung der chinesischen Gesellschaft von der Urzeit bis zur Gegenwart, Berlin 1953. Assortiment d'un certain nombre de conceptions différentes: 呂振羽 LU TCH'EN-YU: 中國社會史諸問題 Tchong-kouo chō-houi che tchou wen-t'i, Changhai 1954, pp. 15 sq.

mations provenant de ces erreurs.² Néanmoins, en tenant compte des difficultés extraordinaires résidant dans le dépouillement du matériel des inscriptions, on doit, à notre avis, chercher à éliminer les erreurs relatives à l'époque Tcheou en premier lieu dans le matériel écrit datant de l'époque-même, puisqu'on possède des textes authentiques et qu'en posant les problèmes d'une façon correcte et en ne pas cédant aux préjugés au cours de leur étude philologique on peut aboutir à l'éclaircissement des vues. C'est ce but-là que nous nous sommes proposé en nous servant de la méthode indiquée pour étudier les conditions de la propriété à l'époque Tcheou.

I. LES FORMES DE L'ALIÉNATION DES TERRES À L'ÉPOQUE TCHEOU

Selon l'opinion généralement répandue et acceptée dans la première moitié du siècle passé, — opinion bien entendu non étayée par des recherches de détails approfondies — jusqu'au troisième siècle avant notre ère le roi était le seul propriétaire de toutes les terres en Chine.³ A l'époque de l'activité de Marx et Engels ce phénomène a déjà été élucidé par les recherches portant sur l'antiquité et le moyen-âge de la plupart des pays du Proche-Orient et il est connu que derrière cette « apparence juridique » Marx avait découvert l'existence ultérieure de la propriété commune tribale. « . . . im orientalischen Despotismus und der Eigentumslosigkeit die juristisch in ihm zu existieren scheint, existiert daher in der Tat als Grundlage dieses Stamm- oder Gemeinde-eigentum . . . »⁴

Marx et Engels parlaient en premier lieu de l'Inde et de quelques autres pays du Proche-Orient et n'ont pas appliqué expressément sur la Chine leur analyse aboutissant au résultat sus-mentionné.

Parmi les participants de la discussion sur la délimitation des périodes se poursuivant aussi de nos jours, il y a quelqu'un qui considère la société de l'époque Tcheou comme une société féodale et d'autres qui l'appellent une société esclavagiste.⁵

² Nous savons, bien entendu, parfaitement bien que cela n'aurait pas pu être autrement puisque les sources d'inscriptions non seulement sont difficiles à déchiffrer, mais encore sont-elles rares et de contenu limité, et leur interprétation ne pouvait être entreprise qu'à la base des textes de la vaste littérature de l'époque Tcheou.

³ Éd. BIOT : Mémoire sur la condition de la propriété territoriale en Chine depuis les temps anciens. *Journal Asiatique* 1838, p. 255.

⁴ K. MARX : *Formen, die der kapitalistischen Produktion vorhergehen* (dans la suite toujours : op. cit.), dans *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Berlin 1953, p. 377.

⁵ Cf. F. TÓKEI : *Die Formen der chinesischen patriarchalischen Sklaverei in der Chou-Zeit*, dans *Opuscula Ethnologica Memoriae Ludovici Biró Sacra*, Budapest 1958, pp. 296 sqq. [Nous estimons nécessaire de remarquer que notre étude consacrée à l'esclavage fut écrite en 1955 et contient quelques formules que nous ne considérons plus comme exactes et que nous avons modifiées dans cette étude-ci, écrite en 1956.]

Kouo Mo-jo qui prétend découvrir à l'époque Tcheou la deuxième phase et la chute de la société esclavagiste cherche à résoudre le problème de la propriété foncière par une sorte de distinction entre la possession et la propriété, mais la contestabilité de sa méthode ne fait qu'appuyer ceux qui insistent sur l'existence du féodalisme.⁶

Ceux qui insistent sur la théorie du féodalisme existant à l'époque Tcheou c'est à dire qui affirment l'existence de la propriété foncière privée à cette époque, se réfèrent avant tout sur les données, sans doute nombreuses, relatives aux donations de terres.⁷ Quand de telles informations qui, selon la conception courante, sont les preuves de la propriété foncière privée féodale, ont été découvertes sur des inscriptions datant d'époques précédant les données littéraires, rien ne put, dans les yeux des représentants de cette conception, refuter la conclusion que la propriété foncière féodale existait déjà non seulement à l'époque Tcheou, mais qu'elle pouvait être démontrée aussi aux époques précédentes.⁸

Marx ramène la propriété au rapport avec les conditions de la production et constate «*Das Eigentum meint . . . Gehören zu einem Stamm (Gemeinwesen) (in ihm subjektiv-objektive Existenz haben) und vermittels des Verhaltens dieses Gemeinwesens zum Grund und Boden, zur Erde als seinem unorganischen Leib, Verhalten des Individuums zum Grund und Boden, zur äusseren Urbedingung der Produktion — da die Erde in einem Rohmaterial, Instrument, Frucht ist als zu seiner Individualität gehörigen Voraussetzungen, Daseinswesen derselben.*»⁹

Donc sous propriété, conditions de propriété Marx n'entend pas une fiction juridique, mais précisément ce qui lors de la caractéristique d'une formation sociale est le plus essentiel : les conditions de la production. De même l'étude présente cherche à saisir au cours de l'examen de la propriété foncière à l'époque Tcheou, l'essence des conditions de production à l'époque Tcheou pour déterminer ainsi, à la base des corrélations sociales les plus importantes, le caractère de la société à l'époque Tcheou, faisant avancer peut-être par là d'un pas la discussion sur la délimitation des périodes de l'histoire de la société.

⁶ En effet Kouo Mo-jo déclare dans chacune de ses oeuvres que les cultivateurs de la terre étaient des esclaves, — mais cette opinion ne se laisse pas justifier d'une manière satisfaisante.

⁷ Nous n'avons pas l'intention d'engager ici une discussion avec un avocat du féodalisme chinois de l'antiquité tel que M. GRANET : *La féodalité chinoise*, Oslo 1952, qui n'étudie même pas la propriété foncière et selon qui le féodalisme chinois est une «cohésion sociale» et rien d'autre.

⁸ H. MASPERO : *Mélanges posthumes III, Études historiques*, Paris 1950, pp. 114—119. Nous faisons remarquer que cette étude entre en discussion avec H. MASPERO, qui est le représentant le plus éminent de la théorie du féodalisme à l'époque Tcheou.

⁹ MARX : *op. cit.*, p. 392.

Après une esquisse écrite en commun avec Engels,¹⁰ Marx a — à l'aide de la méthode indiquée par les mots cités — analyse en détail les trois formes de la propriété à l'époque précédant le capitalisme. Faisant une distinction entre les formes de la propriété asiatique, antique et germanique, il écrivait : «In der asiatischen (wenigstens vorherrschenden) Form kein Eigentum, sondern nur Besitz des Einzelnen ; die Gemeinde, der eigentliche wirkliche Eigentümer — also Eigentum nur *gemeinschaftliches Eigentum* an dem Boden. Bei den Antiken (Römer als das klassischste Beispiel, die Sache in der reinsten, ausgeprägtesten Form), gegensätzliche Form von Staatsgrundeigentum und Privatgrundeigentum, so dass das letztere durch das erstere vermittelt oder das erstere selbst in dieser doppelten Form existiert. Der Privatgrundeigentümer daher ungleich städtischer Bürger. Ökonomisch löst sich das Stadtbürgertum in die einfache Form auf, dass der Landmann Bewohner. In der germanischen Form der Landmann nicht Staatsbürger, d. h. nicht Städtebewohner, sondern Grundlage die isolierte, selbständige Familienwohnung, garantiert durch den Verband mit andren solchen Familienwohnungen vom selben Stamm und ihr gelegentliches, für Krieg, Religion, Rechtschlichtung etc. Zusammenkommen für solche wechselseitige Bürgerschaft. Das individuelle Grundeigentum erscheint hier nicht als gegensätzliche Form des Grundeigentums der Gemeinde, noch als durch sie vermittelt, sondern umgekehrt. Die Gemeinde existiert nur in der Beziehung dieser individuellen Grundeigentümer als solcher aufeinander. Das Gemeindeeigentum als solches erscheint nur als gemeinschaftliches Zubehör zu den individuellen Stammsitzen und Bodenaneignungen».¹¹

La base de la distinction est la différence entre les rapports de l'individu, de la communauté et du sol. En reproduisant l'analyse de Marx en d'autres termes, on peut dire que dans la première forme (asiatique) de la propriété foncière, la condition primordiale de l'acquisition du sol est l'appartenance à une communauté naturelle, c'est à dire à la tribu, tandis que dans la seconde forme (antique, caractéristique de la société esclavagiste) l'appartenance à quelque communauté (patriciens) est également une condition préliminaire, mais uniquement pour que certains puissent en être exclus (plébéiens). C'est justement par cette exclusion que ces derniers s'affranchissent des lies de la propriété foncière communautaire et deviennent des propriétaires privés, pour être, précisément dans leur qualité de propriétaires foncières privés, précisément grâce à leur propriété privée des membres encore plus puissants que les précédents de la nouvelle communauté (*populus Romanus*). Enfin, dans la troisième forme (germanique, féodale) la propriété foncière privée s'est entièrement développée, aucune appartenance à une communauté n'y figure comme

¹⁰ MARX—ENGELS : Die deutsche Ideologie, Berlin 1953, pp. 18 sqq.

¹¹ MARX : op. cit., pp. 383—384.

condition première, la communauté elle-même n'est plus qu'une union artificielle des propriétaires privés comme tels.¹²

Dans ce qui suit, cette étude s'est proposé le but de démontrer que les conditions de propriété de la société chinoise à l'époque Tcheou — analysées par la méthode de Marx — correspondent à la forme asiatique de la propriété foncière, derrière toute « apparence juridique », il se cache la propriété (originellement) commune de la tribu, la propriété foncière privée n'existe pas encore.

Le critère formel le plus important de la propriété privée est qu'elle est sujette à l'aliénation par des personnes privées. « In der Wirklichkeit habe ich nur in soweit Privateigentum, als ich Verschacherbares habe. »¹³ En rapport avec la propriété foncière privée Engels écrivit : « Volles, freies Eigentum am Boden, das hiess nicht nur Möglichkeit, den Boden unverkürzt und unbeschränkt zu besitzen, das hiess auch Möglichkeit, ihn zu veräussern. Solange der Boden Gentileigentum, existierte diese Möglichkeit nicht. Als aber der neue Grundbesitzer die Fessel des Obereigentums der Gens und des Stamms endgültig abstreifte, zerriss er auch das Band, das ihn bisher unlöslich mit dem Boden verknüpft hatte. »¹⁴

Nous commencerons l'étude de la propriété foncière à l'époque Tcheou en retenant qu'on ne possède aucune donnée datant de cette époque concernant l'aliénation, la vente et l'achat des terres par des personnes privées. Isolé, ce fait ne signifierait, bien entendu, pas grande chose, mais il devient un argument grave si l'on songe qu'en même temps, il existe des centaines de données pour les différentes formes — toujours communautaires — de l'aliénation des terres. Même l'historiographie chinoise de l'époque Han — bien que par ailleurs elle cherche toujours à moderniser les conditions sociales des époques précédentes — ne parle de l'achat des terres que sous le rapport de la principauté Ts'in et l'attribue à la réforme de grande portée de Chang Yang. Cependant pour la raison sus-mentionnée, l'authenticité de cette donnée modeste même peut être contestée.¹⁵

Dans le *Tch'ouen-ts'iou* nous trouvons un passage qui pourrait être éventuellement mis en rapport avec la vente de la terre : 三月。公會鄭伯于垂。鄭伯以璧假田 « Dans le troisième mois, le kong (桓公 Houan-kong, 710 — 693 avant notre ère) tint conseil avec le po de Tcheng à Tch'oui. Le po de Tcheng lui remit des pierres précieuses en revanche pour le prêt des terres de Hiu.¹⁶ A propos de ce passage nous devons relever plusieurs circonstances. L'une — la plus importante — est qu'il ne s'agit point d'affaires commer-

¹² Avec les mots de MARX, op. cit., p. 383 : « Die Gemeinde erscheint also als Vereinigung, nicht als Verein, als Einigung, ... nicht als Einheit. »

¹³ MARX—ENGELS : Die deutsche Ideologie, p. 234.

¹⁴ ENGELS : Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats, Berlin 1953, p. 166.

¹⁵ Han chou, Che houo tcheu.

¹⁶ Tso tchouan II, 1 (J. LEGGE : The Chinese Classics V, p. 35).

ciales entre personnes privées, ce sont deux chefs de tribu, les princes de Lou et de Tcheng, représentants suprêmes de deux communautés (originellement tribales), les incarnations des communautés qui aliènent les terres. Des lignes suivantes du *Tso tchouan* il se déclare aussi que quelque grand que fût le pouvoir des représentants des communautés à cette époque, ce pouvoir était limité. Dans le cas noté il ne s'agissait que de l'échange de deux terres, donc d'une des formes primitives du commerce, mais puisque c'était la terre de ses aïeux que Houan-kong aliénait, le texte officiel est obligé d'atténuer et de camoufler cet acte par le mot 假 *kia* «prêter». ¹⁷ Le texte pourrait donc justement être une preuve de ce qu'il n'existait pas de propriété foncière privée et l'aliénation du sol n'était possible qu'entre les différentes communautés. ¹⁸ Quant au degré de développement du commerce entre les différentes communautés, selon le texte il devait être assez élevé, vu que par la remise des pierres précieuses Houan-kong, prince de Tcheng désirait évidemment égaliser une différence de *valeur*. Dans la suite cette étude s'occupera encore d'autres détails de l'aliénation du sol entre les communautés.

Ceux qui prétendent découvrir à l'époque Tcheou la propriété foncière privée se réfèrent avant tout aux nombreuses inscriptions relatives aux donations de terres, ainsi qu'à beaucoup de données littéraires mentionnant de telles donations. Dans ces passages il s'agit en effet toujours de donations de terres. Nous en citons quelques-unes : 1) 錫汝馬十四. 牛十. 錫于亡一田... «Je te fais don de dix chevaux, dix boeufs, je te fais don d'une terre à Wang, je te fais don d'une terre à X, je te fais don d'une terre à Toui, je te fais don d'une terre à Y». ¹⁹ 2) 錫汝弓一矢束. 厖五家. 田十田 «Je te fais don d'un arc et d'un faisceau de flèches, de cinq familles d'esclaves, de dix terres». ²⁰ 3) 錫田于欽五十田. 于早五十田 «Je te fais don de cinquante terres à Ho et de cinquante terres à Tsao.» ²¹ 4) 賞畢土方五十里 «Je te récompense par une terre de Pi, à cinquante *li* de grandeur de chaque côté.» ²² 5) 錫汝田於埜. 錫汝田於泮 «Je te fais don de terres à Ye, je te fais don de terres à Pei, je te fais don des terres N de la famille Tsing à X, avec des esclaves, je te fais don de terres à K'ang, je te fais don de terres à Y, je te fais

¹⁷ Cf. les commentaires du passage cité.

¹⁸ Le fait que Houan kong aliène la terre ancestrale de ses aïeux ne représente pas seulement un attachement pour lui, mais encore que cette terre est relativement — de façon quelque peu différente du rapport aux terres ancestrales d'autres familles — sa terre la plus personnelle. Mais il est bien obligé de considérer cette aliénation, quoique elle lui soit certainement avantageuse, comme une affaire publique et de l'effectuer par un échange entre les principautés.

¹⁹ 卯殷 : Kouo Mo-jo : 中國古代社會研究 Tchong-kouo kou-tai chō-houi yeu-kiou, Pékin 1954, p. 286.

²⁰ 不埜殷 : *ibid.*

²¹ 故殷 : *ibid.*

²² 召尊 : *ibid.* p. 287.

don de terres à Fou-yuan, je te fais don de terres à Han-chan.»²³ Ces inscriptions indiquent que le mot 田 *t'ien* «terre» signifiait un morceau de terre d'une grandeur déterminée, servant, pour ainsi dire, d'unité de mesure.²⁴ Ce petit changement dans la signification ébranle cependant notre confiance en ce que les textes entendent effectivement une aliénation de terres. On prend un soupçon que le terme *t'ien* ne servait pas ou pas uniquement d'unité de mesure pour la grandeur de la terre vu que la quatrième des inscriptions citées emploie la particule *li* pour exprimer la grandeur de la terre. Une autre inscription témoigne du bien-fondé de ce soupçon. ... 厥貯卅田... «...ses provisions (consistent) de trente terres (provenant de trente terres)...»²⁵ Dans les inscriptions citées il n'est donc pas question de la donation du droit de propriété des terres, de sorte qu'elles ne fournissent nullement de preuves à leur aliénation de caractère privé.

Si l'on ne dispose d'aucune donnée concernant l'achat et la vente des terres, la donation de «terres» par contre est mentionnée à tout instant dans les textes littéraires de l'époque Tcheou. Rien que dans le *Tso tchouan* nous trouvons une cinquantaine de données semblables sur une partie desquelles nous aurons encore à revenir sous un autre rapport. Au lieu de toute citation superflue, nous constatons que le donateur de la terre n'est jamais une personne privée comme telle, mais toujours le représentant suprême de la communauté respective : 王 *wang*, 侯 *heou*, 伯 *po*, 子 *tseu*, ou 公 *kong*, 君 *kiun*, 士 *che* etc. sont toujours les chefs de famille (d'autrefois ou existant encore), les chefs de clans, de tribus ou fédérations tribales.²⁶ On en tirera la conclusion apparemment paradoxale que les terres ne sont même pas la *propriété* du prince, chef de tribu etc. qui, selon les nombreuses inscriptions en fait cadeau. Les mots de Marx s'appliquent pleinement aux conditions de la propriété foncière à l'époque Tcheou : «...in der spezifisch-orientalischen Form, das Gemeindeglied als solches Mitbesitzer des gemeinschaftlichen Eigentums, wo das Eigentum *nur* als Gemeindeeigentum existiert, ist das einzelne eines besondern Teils, erblicher oder nicht, da jede Fraktion des Eigentums keinem Glied gehört für sich, sondern als unmittelbaren Glied der Gemeinde, also als direkt

²³ 大克鼎：侯外廬 HEOU WAI-LOU：中國古代社會史 Tchong-kouo kou-tai chō-houi che, Changhaï 1949, p. 46.

²⁴ KOUO MO-JO avait précédemment (Tchong-kouo kou-tai chō-houi yen-kiou, p. 286) nié jusqu'à l'existence du système *tsing-t'ien* ; dans le dernier temps toutefois (Nou-li-tcheu che-tai, pp. 6—7, 15) il ne conteste que celle de la forme conservée chez Mong-tseu, vu qu'en confrontant les données numériques traditionnelles du système avec celles des inscriptions, ils constate qu'elles ne concordent pas.

²⁵ 格伯設：KOUO MO-JO：Tchong-kouo kou-tai chō-houi yen-kiou, p. 290.

²⁶ Que ces termes signifiaient originalement des chefs de famille patriarcaux n'est aujourd'hui plus contesté par personne (grâce aux recherches, en premier lieu de KOUO MO-JO, HEOU WAI-LOU et d'autres). Et qu'à l'époque Tcheou ils désignaient les différentes dignités de l'hierarchie patriarcale, c'est à dire non des esclavagistes (privés) ou des seigneurs féodaux — l'étude présente aura encore plusieurs fois occasion de le prouver.

in der Einheit mit ihr, nicht im Unterschied von ihr.»²⁷ De cette façon-là même le prince ou le roi ne peuvent pas être considérés comme propriétaires fonciers privés, les terres ne leur appartenant pas en leur qualité de personnes privées, mais en leur qualité de membres ou de représentants suprêmes de la communauté. Il ne peuvent donc pas faire don de leur propriété, mais seulement de leur possession.

En rapport avec les «donations de terres» Kouo Mo-jo fait également une distinction entre la propriété et la possession.²⁸ Il ne prétend pas que les personnes privées deviennent les propriétaires des terres de donation, il ne parle que de possession. Il est cependant nécessaire de faire la part aux différentes formes de la possession.

Quel est l'objet de la donation dont il s'agit dans les inscriptions citées ? On en peut immédiatement constater que les terres dont on fait cadeau, sont situées à plusieurs endroits, souvent dans des régions très éloignées l'une de l'autre. Il ne peut donc être question de possession, de la forme directe de la possession vu qu'ainsi une personne non seulement ne peut pas participer à la culture des terres mais ne peut même pas les tenir sous son contrôle. Par ailleurs, il est évident — comme nous l'avons démontré dans une étude précédente à la base du *Che king*²⁹ — qu'à l'époque Tcheou les possesseurs réels directs des terres sont les paysans qui les cultivent. Il y a une seule chose dont, selon les inscriptions on puisse faire don : c'est le revenu du sol c'est à dire les impôts des paysans. La signification «de terre», «provenant de la terre» du terme *t'ien* dont nous nous sommes occupés plus haut, certifie cette constatation d'une manière satisfaisante. Il s'agit donc pour l'essentiel de la donation de l'usufruit. L'usufruit si nous le distinguons de la propriété est en effet possession, mais ce n'est qu'une espèce de la possession. Comme nous verrons ce n'est que par cette distinction que l'on pourra jeter de la lumière sur un grand nombre de rapports du problème de la «donation de terres» à l'époque Tcheou.

Pour illustrer ce que nous venons d'avancer, à savoir que les données sur la donation de terres se rapportent en effet à la donation du revenu des terres, nous alléguons le passage suivant: 晏子方食. 景公使使者至. 分食食之. 使者不飽. 晏子亦不飽. 使者反言之公. 公曰. 嘻. 晏子之家. 若是其貧也. 寡人不知. 是寡人之過也. . . 景公賜晏子邑. 晏子辭 «Yen-tseu était en train de prendre son repas quand King kong lui envoya un messenger et ce messenger arriva. Yen-tseu partagea son repas avec lui et le traîta. L'envoyé ne mangea pas à sa faim et Yen-tseu ne se rassassia non plus. A son retour l'envoyé en rendit compte au kong. Le kong dit : „Oh, la maison de maître Yen est donc si

²⁷ MARX : op. cit., p. 380.

²⁸ Kouo Mo-jo : 十批判書 Che p'i-p'an chou, Pékin 1954, p. 35.

²⁹ Cf. Sur le terme *nong-fou* dans le *Che king* : Acta Orient. Hung. V. 1—2, pp. 123—142. La question est d'importance primordiale. L'étude y reviendra encore.

pauvre ! Je n'en savais rien, c'est donc ma faute . . . » King *kong* fit don de terres à maître Yen, mais celui-ci ne les accepta pas.³⁰ En faisant don des terres, King *kong* ne pense évidemment pas à ce que son philosophe et conseiller favori quittera la cour, il ne le gratifie donc que de l'usufruit des terres.

Pour prouver que l'usufruit est identique avec la propriété on mentionne souvent que les terres données en cadeau étaient héréditaires. Maspero³¹ cite un passage du Li-ki : . . . 與之邑 裘氏與縣 潘氏 書而納諸棺曰 世世萬子孫毋變也 «(Hien *kong*) lui donna des terres : K'iou-che et Hien-po-che. On dressa une pièce qu'on mit dans son cercueil et qui dit : Une génération l'héritera de l'autre et rien n'y pourra changer, eusses-tu dix-mille descendants.»³² En effet la donation de la possession (usufruit) était, sans aucun doute, héréditable si le donateur le prescrivait lors de la donation. Nous lisons : 景公謂晏子曰 昔吾先君桓公 予管仲狐與穀 其縣十七 著之于帛 申之以策 通之諸侯 以爲其子孫賞邑 寡人不足以辱而先君 今爲夫子賞邑 通之子孫 晏子辭曰 . . . «En causant avec le maître Yen, King *kong* dit : „Jadis mon aïeul princier a fait don à Kouan Tehong de Kou et de Kou dont la grandeur était de sept districts(?). Ceci a été noté sur de la soie et exposé ensemble avec les tablettes. Elles (les terres) ont passé en effet aux princes, c'étaient des terres données en récompense aussi à leurs fils et petits-fils. Je ne veux pas en être pour ma honte derrière mon aïeul princier, j'établis (donc) à présent une possession de récompense pour toi et elle passera aussi à tes fils et petits-fils . . . »³³ A la base des mots de Marx déjà cités plus haut, nous devons cependant constater : l'héritabilité des terres de donation ne conduit à la propriété foncière privée que si la terre appartient au nouveau propriétaire pour soi-même, en tant que personne privée et non pas en tant que membre de la communauté, et que l'héritabilité abolirait où limiterait la propriété du donateur, c'est à dire de la communauté (le donateur en étant le représentant). Sous un autre rapport, nous nous référerons encore à des données qui nous apprennent que le donateur reprend les terres ou enlève des terres ancestrales, précisément pour la raison que la possession risquerait de se transmuer en propriété privée et comme telle compromettrait la propriété originale.

C'est un fait connu et qui ne nécessite aucune preuve que le prince ou roi a fait don de terres en récompense de mérites guerriers et d'autres. Tout mérite pareil est mérite à cause du service à la communauté ou au représentant de la communauté. Pour rébellion, désobéissance ou un manque de mérite semblable, le roi pouvait, n'importe quand, reprendre les terres et en faire don à autrui. Dans les textes de l'époque

³⁰ Yen-tseu tch'ouen-ts'iou, VI, 18.

³¹ MASPERO : Études historiques, p. 117.

³² Li ki, T'an kong 2, II, 18 (S. COUVREUR : Mémoires sur les bienséances et les cérémonies, Paris 1950, I, p. 229.)

³³ Yen-tseu tch'ouen-ts'iou VII, 24.

Tcheou, il n'y a pas moins de données sur la confiscation des terres (revenus) que sur leur donation. Maspero cite une inscription où le roi donne en cadeau à Ta le village de Kouei. L'auteur note que cette mesure ne se heurte à nul obstacle puisque c'est l'ordre du Fils du Ciel.³⁴ Maspero qui considère le droit de propriété du roi à toutes les terres comme «catégorie philosophique»³⁵ ne remarque évidemment pas derrière cet énorme pouvoir royal, la propriété commune, ne reconnaît pas dans ces confiscations une mesure de défense de la propriété commune tribale contre les germes de la propriété privée. La communauté tribale, c'est à dire la représentation du propriétaire assure le despotisme du roi, ce qui empêche nécessairement qu'une terre appartienne à son propriétaire en tant qu'à lui même, donc non pas en tant que membre de la communauté, c'est à dire que la possession se transmue en propriété.

Nous ne pouvons plus différer de poser la question : qui a reçu les donations de terres ? Dans le *Tso tchouan* nous lisons entre autres : «Le *heou* de Tsin forma deux armées. La première fut conduite par le *kong* lui-même, la deuxième par Chen-cheng, son fils premier-né. Tchao Siu conduisait le char de combat (du *kong*), Pi Wan s'activait à sa droite. C'est ainsi qu'il anéantit les principautés Keng, Houo et Wei. De retour à la capitale il fit fortifier K'iu-wou pour son fils. Il fit don de Keng à Tchao Siu et de Wei à Pi Wan (par quoi) il les fit *tai-fou*».³⁶ Le texte est instructif sous plusieurs rapports. En premier lieu il y est question de l'aliénation de principautés entières : de leur conquête. Du point de vue des conditions de propriété, c'est une communauté qui, par la conquête, aliène la propriété de trois autres communautés. Transmis sur le plan concret : au nom de la communauté, le *heou* de Tsin se procure à soi-même et ses hommes une certaine possession des terres des trois principautés, les impôts de ses paysans. Notons comme détail de grande importance que lorsque le *heou* fait don de ses revenus à deux de ses généraux qui s'étaient acquis des mérites guerriers, 以爲大夫 il les fait *tai-fou*. Bien qu'ils aient mérité la donation individuellement, leurs mérites servaient une entreprise communautaire. Ils reçoivent la «terre» — récompense pour le service rendu à la communauté. mais même dans cette relation-là, ils ne sont pas des individus, mais des hauts-fonctionnaires, représentants haut-gradés de la communauté. En tant qu'individus, ils ne pourraient formuler aucune prétention sur le plus-produit de la communauté conquise, ceci ne serait possible que s'ils remplissaient — au moins nominalement — une fonction publique dans la communauté conquérante à laquelle appartiennent dorénavant aussi les

³⁴ MASPERO : Études historiques, pp. 117—118.

³⁵ Ibid. pp. 205—206. Tout droit de propriété du *wang* est dans un certain sens réellement une fiction, le *wang* étant en effet seulement «propriétaire nominal» (MARX) des terres, mais cette «apparence juridique» cache des lois bien plus réelles que ne le pense MASPERO.

³⁶ Tso tchouan IV, 1 (LEGGE V, p. 123, 125).

communautés conquises. Au stade de despotisme patriarcal qui caractérise les principautés à l'époque Tcheou, les fonctionnaires publics ne sont, bien entendu, depuis longtemps plus élus, — il n'y a que les légendes qui conservent le souvenir de cette coutume, — les fonctions publiques sont depuis longtemps, remplies par les décrets du chef devenu despote. Un grand nombre des données y relatives témoignent cependant de ce que l'acquisition des impôts et du plus-produit des paysans exige, dans tous les cas, quelque fonction publique, la représentation d'un grade plus ou moins élevé de la communauté. Ce sont donc toujours les fonctionnaires publics, c'est à dire les membres de l'aristocratie de clan et tribu qui reçoivent les terres, et si le gratifié n'est pas encore fonctionnaire, la dotation de «terres» signifie en même temps son institution dans les fonctions publiques.

Voyons-en quelques preuves textuelles. Nos données nous convainquent de ce qu'à l'époque Tcheou — quelque grandes qu'aient été les modifications subies par la communauté primitive — le principe selon lequel une certaine fonction publique correspondait à une certaine quantité d'usufruit se maintenait toujours. Cette hiérarchie des fonctions et revenus se correspondant n'est pas une hiérarchie nouvelle, il est évident que c'est le principe de la propriété commune qui s'y manifeste : tout fonctionnaire peut obtenir un plus-produit dans la mesure qu'il est capable de représenter — grâce à sa fonction — la communauté. Il est également évident que l'effet du développement de la propriété foncière privée s'exerce dans le sens de la mutilation, la violation de ce principe, puisque ce qui détermine la nature de la propriété foncière privée c'est qu'elle appartient au propriétaire comme tel en tant que personne privée.

Nous lisons dans le *Tso tchouan* qu'après avoir remporté une victoire le *po* de la principauté Tcheng récompense Tseu-tch'an son fonctionnaire méritoire en lui donnant «six terres» (六邑) cependant Tseu-tch'an ne veut pas les accepter en disant : «La récompense doit diminuer progressivement de haut en bas de deux par deux — c'est la loi. Je ne remplis qu'une fonction de quatrième rang.» Le *po* insiste sur sa décision et le fonctionnaire finit par accepter «trois terres» en tant que donation (bien que, selon son propre principe, il ne lui revienne de droit que deux).³⁷ Le passage suivant contient des détails semblables : «Le *kong* (le *heou* de Wei) a fait don à *Mien-yu* de soixante *yi* (邑) de terre. Cependant celui-ci ne l'accepta pas, disant : «Ce ne sont que les *k'ing* (井) qui ont droit à cent *yi*. Si j'en avais soixante, je toucherais plus de revenu qu'il n'est dû à mon rang — et ceci engendrerait du désordre. Je n'ose donc pas les accepter. Ning-tseu aussi a péri uniquement parce qu'il avait trop de terre. Je crains que la mort ne me saisisse, moi aussi, trop vite». Le *kong* s'obstina à lui donner autant. (*Mien-yu*) accepta (finalement) la moitié et

³⁷ *Tso tchouan* IX, 26 (LEGGE V, p. 519, 524).

devint 少師 *chao-che*.³⁸ A un autre endroit nous lisons : «King *kong* fit don à Pei-kouo Tso de soixante *yi* de terre et celui-ci les accepta. Il fit don de terres aussi à Tseu-ya et celui-ci refusa le trop et n'en accepta que peu. Il fit don de terres aussi à Tseu-wei qui les accepta, mais les restitua bientôt. C'est lui (ou les deux derniers) que le *kong* considérait comme fidèles.»³⁹

Nous pourrions sans fin énumérer de pareils exemples. Ces données illustrent une fois de plus de manière éclatante que ce n'est que le prince qui peut faire don de «terres», donc d'une fonction publique assurant du revenu. Le revenu d'impôts reçu en cadeau — comme il ressort clairement des textes cités — dépasse plus d'une fois la mesure qui reviendrait au fonctionnaire selon les droits originaux de la fonction. Cette transformation des conditions de possession s'intègre organiquement aux conditions de la déformation en despotisme de l'ensemble de la société primitive démocratique de clan et tribu, processus qui s'effectue à la base des anciennes conditions de propriété. Le chef de la tribu est devenu despote et c'est précisément la propriété communautaire sur laquelle est fondée son despotisme. Il fait remplir les fonctions publiques par des nominations arbitraires en ayant toujours soin de ce que la possession donnée en cadeau ne puisse pas devenir indépendante.

Les fonctions publiques de la société à l'époque Tcheou, c'est à dire les positions de l'aristocratie de clan et tribu sont très variées. La plupart n'en sont, depuis longtemps, plus de véritables fonctions publiques, mais seulement la survivance des anciennes fonctions publiques primitives, leur développement ultérieur dans les conditions d'une société basée sur le despotisme patriarcal. L'historiographie et la philosophie de l'époque considèrent comme leur tâche primordiale de soutenir idéologiquement les droits primitifs de l'aristocratie exerçant les anciennes fonctions publiques, c'est pourquoi on peut lire beaucoup d'opinions sur cette question. Le grand nombre des données, ainsi que la tendance avouée que nous venons d'indiquer des textes historiques et philosophiques nous permettent de choisir parmi les fonctions publiques à l'époque Tcheou la typique, celle qui correspond le mieux à la base de la société, qui est le plus caractéristique pour le mouvement social. Cette fonction publique est l'administration des provisions communes. Tout en étant probablement la plus ancienne, elle se place, à l'époque Tcheou, mais encore à l'époque Han, au centre des corrélations essentielles. Il est évident qu'autrefois la création des provisions communes était un des intérêts d'importance vitale de la communauté et qu'elle a gardé son importance — quoique dans une forme modifiée — aussi à l'époque Tcheou. Nous lisons à beaucoup d'endroits qu'aux temps de disettes les paysans attendaient l'aide des greniers de la capitale.⁴⁰

³⁸ Tso tchouan IX, 27 (LEGGE V, p. 529, 535).

³⁹ Tso tchouan IX, 28 (LEGGE V, p. 539, 542).

⁴⁰ P. ex. Meng-tseu I, 2 : «Dans les années malheureuses, les années de la famine, plusieurs milliers d'hommes âgés et faibles du peuple du prince ont péri dans les canaux

Dans le *Tso tchouan* nous lisons : «Tseu-tch'an a restitué au nom de Feng Che les terres Tcheou à Han Suan tseu. Il a dit : «Jadis le prince (君 *kiun*) appréciant l'aptitude au gouvernement de Kong-souen Touan l'a investi dans ses fonctions et lui a fait don des terres Tcheou . . . Je crains à présent de ne pas être apte à gérer les biens de mes aïeux.»⁴¹ Une inscription dit clairement : 令汝官司成周貯什家 «Je t'ordonne de remplir des fonctions à Tcheng-tcheou. Tu administreras les provisions de vingt familles.»⁴² L'importance centrale des greniers, des provisions (jadis communes) est la conséquence normale du caractère naturel autarcique de l'économie à l'époque Tcheou et en même temps une de ses caractéristiques.⁴³

La donation de «terres» signifie donc donation de revenu, ce qui ne diffère pas en essence de la donation de fonctions publiques, toutes les trois représentant une et même chose. Les passages cités témoignent donc de l'unité essentielle de ces trois côtés, quoique, en les citant, nous n'ayons pas toujours souligné ce fait. 大官大邑. «La haute fonction signifie une grande terre.»⁴⁴ Pour appuyer et rendre plus claire cette unité, on peut encore invoquer que la plus importante des fonctions est celle qui consiste à collectionner et à gérer les provisions communes, fonction instituée jadis pour la sauvegarde des intérêts communs. Le caractère typique de cette fonction se traduit encore dans le fait que toutes les autres fonctions sont issues de la fonction publique jadis réelle des provisions communes, en sont des pousses qui cependant, en conséquence des conditions de propriété inaltérées de l'époque Tcheou ne peuvent pas se libérer du titre communautaire original. Si les fonctions publiques ont dépassé la société ce n'est pas dans la transformation des anciennes conditions de propriété qu'il faut en chercher la base, ce sont précisément les anciennes conditions de propriété qui ont permis ce changement. Leur indépendance totale — contradiction singulière — n'est même pas l'intérêt de l'aristocratie expropriant les fonctions, puisque ceci porterait préjudice à l'ancienne propriété qui, précisément, lui assure les fonctions. Au cours des analyses ultérieures nous verrons que c'est dans cette contradiction condamnant à la stagnation que se cache la contradiction fondamentale de la société de l'époque Tcheou.

et les fossés, plusieurs milliers d'hommes forts se sont dispersés aux quatre vents, mais les greniers du prince étaient toujours pleins. Il n'y avait aucun parmi les fonctionnaires qui en eut fait rapport.»

⁴¹ *Tso tchouan* X, 7 (LEGGE V, p. 613, 617).

⁴² 公食：KOUO MO-JO : Tchong-kouo kou-tai chō-houi yen kiou, p. 283. Dans la traduction de KOUO MO-JO : «Ton salaire sera de vingt familles (esclaves).» La seule signification du terme 什 *tchou* qui puisse être établie avec certitude (B. KARLGREN : *Grammata Serica*, Stockholm 1940, 84 g—k) est : 'to store, to heap'. A la base de quoi la traduction exacte est : «La provision que tu gèreras sera de 20 familles».

⁴³ L'importance centrale du grenier dans ce genre de société ainsi que l'esclavagisme patriarcal a été bien caractérisée par W. RUBEN : *Über den altindischen Staat* : *Archiv Orientalní* 1951, pp. 473—481.

⁴⁴ *Tso tchouan* IX, 31 (LEGGE V, p. 562, 566).

En plus de ce que nous avons dit plus haut, on trouvera une autre preuve de l'unité de la fonction publique et du revenu (c'est à dire «la terre») dans les données qui nous informent de ce qu'un fonctionnaire restitua sa fonction et sa «terre» au prince. On lit : 子臧盡致其邑與卿 «Tseu-tsang a restitué toutes ses terres et sa fonction de *k'ing*».⁴⁵ Et plus tard, également dans le *Tso tchouan* : 施氏之宰有百室之邑.與匡句須邑.使爲宰.以讓鮑國而致邑焉 «Le *tsai* de la famille Che possédait une terre de cent ménages. Ces terres viennent d'être données à K'uang K'iu-siu avec la fonction de *tsai*. Lui cependant, en passant celle-ci à Pao Kouo a renoncé aux terres.»⁴⁶ Ou : 司馬牛致其邑與珪焉 «Seu-ma You a restitué ses terres et la tablette l'instituant dans ses fonctions.»⁴⁷

Il est en tout cas difficile de s'imaginer que les détenteurs aient fréquemment et facilement renoncé à l'usufruit des terres, l'impôt des paysans étant l'unique base de l'existence et de l'enrichissement de l'aristocratie. Ces «renoncements» étaient cependant considérés comme une vertu par les historiographes et les philosophes — ce qui prouve, une fois de plus, la tendance principale de l'idéologie de l'époque Tcheou, la défense de l'ancienne propriété foncière communautaire contre les germes éventuels de la propriété privée. Nous lisons : «Dans le neuvième mois Kong-souen Hei de Tcheng tomba gravement malade et restitua ses terres au *kong*. Il fit venir «le vieux de la maison», les membres de sa famille et designa pour son successeur son fils Touan qu'il chargea ensuite de réduire le nombre des emplois, de diminuer les offrandes en ne sacrifiant qu'un seul mouton ... de ne garder que les terres nécessaires à l'approvisionnement des victimes et de restituer tout le reste.»⁴⁸

Il va sans dire qu'à l'intérieur de l'aristocratie de clan et de tribu une lutte sans merci était engagée entre les différents fonctionnaires pour l'usufruit des terres. Un grand nombre de données nous informent de ce qu'après la mort d'un fonctionnaire, d'autres distribuaient entre eux le revenu, les terres du décédé.⁴⁹ Cependant même cette forme d'acquisition de l'usufruit exigeait l'approbation du prince (ou du représentant suprême de la communauté respective).⁵⁰ En réalité cette approbation se traduisit le plus souvent dans

⁴⁵ Tso tchouan VIII, 16 (LEGGE V, p. 393, 399).

⁴⁶ Tso tchouan VIII, 17 (LEGGE V, p. 401, 404).

⁴⁷ Tso tchouan XII, 14 (LEGGE V, p. 837, 840).

⁴⁸ Tso tchouan IX, 22 (LEGGE V, p. 493, 495).

⁴⁹ Nous lisons par exemple que le *tai-fou* tyrannique de la principauté Tcheng protégé par ses gens armés fut attaqué par Tseu-tchan et Tseu-seu qui ameutèrent les habitants de la principauté contre lui ; «ils ont tué Tseu-kong et partagé entre eux son revenu» (分其室) ; cf. Tso tchouan IX, 19 (LEGGE V, p. 481, 483).

⁵⁰ Au même endroit, les lignes précédentes : «En automne, dans le huitième mois, Ts'oui Tchou de Ts'i tua Kao Heou à Sai-lan et se procura ses revenus. Le texte (c. à d. le Tch'ouen-ts'iou) dit : La principauté Ts'i fit assassiner son *tai-fou*. (Il le dit ainsi parce que Ts'oui Tchou) suivait l'ordre du prince qui vivait dans l'aveuglement.» (LEGGE V, p. 481, 483.)

l'ordre donné par le prince lui-même à répartir les terres de quelque détenteur désobeissant, devenu trop émancipé.⁵¹ Par ses interventions, le prince, le représentant, l'incarnation de l'ancienne communauté tribale décidait de la répartition de la détention des terres se trouvant dans la propriété des communes, il exerçait donc, conformément au caractère des conditions de production son ancien droit incontesté.

A l'intérieur de la communauté tribale (considérablement transformée à l'époque Tcheou), la seule forme de l'aliénation (de la détention) de terres est la donation de «terres» par le représentant suprême de la communauté. Mais ce n'est point du tout la propriété foncière qui est aliénée, le gratifiant ne recevant la terre dorénavant non plus en tant que personne privée, il n'a pas le droit de la vendre, tout au plus de la restituer. Nous croyons avoir démontré par notre analyse que les donations de «terres» ne peuvent point prouver la propriété foncière privée, les terres faisant l'objet d'une donation restant propriété de la communauté et c'est l'incarnation de celle-ci, le prince, qui dispose de la possession (l'usufruit). La constatation de *Li-ki* (de l'époque Han) s'avère entièrement juste pour l'époque Tcheou : 古者...田里不粥 «Autrefois... les terres et les villages ne pouvaient pas être vendus.»⁵² Ceci signifie que la propriété foncière privée n'existait pas encore. Et sous ce jour il ne peut plus sembler un hasard que la seule forme de l'aliénation des terres soit la donation, au contraire c'est précisément l'absence de la propriété foncière privée qui fait de celle-ci la caractéristique de l'époque Tcheou.

A propos de la propriété privée Marx écrit : «Wo Trennung schon der Gemeindeglieder als Privateigentümer von sich als Stadtgemeinde und Stadtterritoriumeignern, da treten auch schon Bedingungen ein, wodurch der Einzelne *verlieren* kann sein Eigentum, d. h. das doppelte Verhältnis, das ihn zum ebenbürtigen Bürger, Mitglied des Gemeinwesens, und das ihn zum *Eigentümer* macht. In der orientalischen Form ist dies *Verlieren* kaum möglich, ausser durch ganz äussere Einflüsse, da das Einzelne Mitglied der Gemeinde nie in die freie Beziehung zu ihr tritt, wodurch es sein Band (objektives, ökonomisches zu ihr) verlieren könnte. Es ist festgewachsen.»⁵³ En effet les textes cités prouvent aussi que le particulier en tant que membre de la communauté ne peut pas perdre sa propriété foncière, sa participation à la propriété foncière commune. Il n'a pas le moyen de la vendre ou de l'affecter d'une hypothèque.⁵⁴ Les liens qui l'attachent à la communauté ne peuvent être

⁵¹ Les droits décisifs du prince et du roi seront illustrés encore par nombreux exemples.

⁵² *Li-ki*, Wang tcheou II (COUVREUR I, pp. 293—294).

⁵³ MARX : op. cit., p. 394.

⁵⁴ ENGELS : Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats, p. 166, écrit : «Kaum war das Grundeigentum eingeführt, so war auch die Hypothek schon erfunden (siehe Athen). Wie der Hetärismus und die Prostitution an den Fersen der Monogamie, so klammert sich von nun an die Hypothek an die Fersen des Grundeigen-

rompus que par la mort, éventuellement par l'expulsion de la communauté.⁵⁵ C'est dans cet attachement indissoluble du particulier à la communauté qu'on trouve l'explication simple du phénomène que d'aucuns immigrent dans une principauté avec leur «terre»⁵⁶ ou bien s'enfuient également avec la «terre» dans une autre principauté.⁵⁷

Il est naturel qu'à l'époque Tcheou des luttes acharnées étaient engagées aussi entre les propriétaires fonciers, c'est à dire les différentes communautés (originellement tribales). Là où la fédération tribale ou le demi-Etat fondé sur elle n'étaient pas trop forts — ces luttes se poursuivaient effectivement pour la propriété. «Die einzige Schranke die das Gemeinwesen finden kann in seinem Verhalten zu den natürlichen Produktionsbedingungen — der Erde — (wenn wir gleich zu den ansässigen Völkern überspringen) als den *seinen*, ist es ein *anders* Gemeinwesen, das sie schon als seinen anorganischen Leib in Anspruch nimmt. Der *Krieg* ist daher eine der ursprünglichsten Arbeiten jedes dieser naturwüchsigen Gemeinwesen, sowohl zur Behauptung des Eigentums, als zum Neuerwerb desselben.»⁵⁸ Toutes les sources historiques de l'époque Tcheou prouvent sans équivoque que l'histoire politique de l'époque Tcheou est l'histoire de guerres permanentes. Les sources sont aussi unanimes en ce qui concerne l'objectif principal de ces guerres qui était le pillage et l'imposition,⁵⁹ parfois l'acquisition d'esclaves,⁶⁰ c'est à dire les guerres se poursuivaient en premier lieu pour l'acquisition de la propriété foncière. Il arrivait fréquemment que les principautés alliées contre certaines principautés aient reparti les terres de celles-ci entre elles.⁶¹

tums.» L'hypothèque ou une autre institution pareille est inconnue à l'époque Tcheou — c'est un raisonnement de plus qui ne permet pas de supposer l'existence de la propriété foncière privée.

⁵⁵ Nous nous sommes déjà référés à cette question dans notre étude sur l'esclavage, *Opuscula Ethnologica Memoriae Ludovici Biró Sacra* 1955, pp. 299–300. Quelques chants du *Che king* font penser à de tels ou semblables phénomènes, la question n'est cependant pas encore élucidée.

⁵⁶ Par ex. : 秋.紀季以鄰入于齊 «En automne Ki de la famille Ki est entré dans la principauté Ts'i avec les terres Hi» (pour prévenir au danger menaçant) ; *Tso tchouan* III, 3 (LEGGE V, p. 75).

⁵⁷ Par ex. : 邾庶其.莒牟夷.邾黑肱.以土地出 «Chou-k'i de Tchou, Meou Yi de Kiu et Hei-kong de Tchou ont émigré avec leurs terres (= se sont joints à une principauté étrangère)» ; *Tso tchouan* X, 31 (LEGGE V, p. 736, 738).

⁵⁸ MARX : op. cit., pp. 390–391.

⁵⁹ Vu le caractère non équivoque des sources, nous considérons toute citation comme superflue. Il nous faut cependant souligner qu'il ne s'agit point de contributions occasionnelles, mais — parallèlement au développement des principautés puissantes — de l'exécution de grands et vastes projets d'impôts. Il est très caractéristique pour l'époque Tcheou que la division des terres, en vue de leur mise à contribution fut reconnue comme un des mérites principaux de Yu, espèce de héros culturel. Cf. *Chou king*, Yu kong.

⁶⁰ Cf. notre étude citée plus haut : *Opuscula Ethnologica Memoriae Ludovici Biró Sacra*, pp. 293–295.

⁶¹ Pour la mise au pont détaillée de l'histoire politique de la deuxième moitié de l'époque Tcheou jusqu'à la victoire de Ts'in voir : MASPERO : *La Chine antique*, Paris 1927, pp. 281–425).

Nous possédons des données sur ce qu'entre certaines principautés l'aliénation de la propriété foncière pouvait être effectuée aussi par une voie pacifique. Dans le *Tso tchouan* par exemple nous lisons que lorsqu'une fois l'armée de Tsin fit irruption sur le territoire de Ts'i, le *heou* de Ts'i essaya d'acheter la paix par des chaudrons en bronze, des pierres sonores ainsi que l'offre de terres.⁶² Au début de notre analyse nous avons déjà cité un passage informant de l'échange de terres entre des communautés. Nous pouvons y noter que la différence de valeur des deux terres devait être égalisée par des pierres précieuses — ce qui indique l'état relativement développé du commerce de terres entre les communautés. Un passage fort intéressant du *Tso tchouan* en témoigne également, on y lit une réflexion chinoise sur les avantages des relations amicales avec les barbares voisins : 戎狄荐居. 貴貨易土. 土可賈焉 «Les barbares *jong* et *ti* changent souvent de domicile. Ils estiment très haut nos marchandises et échangent volontiers les terres. Ainsi nous pouvons leur acheter les terres».⁶³

Un échange de terres pouvait aussi avoir lieu à l'intérieur d'une principauté — à la base de la décision du prince. P. ex. Hiang T'oui de Song demanda à King *kong* «de lui donner Po en échange pour Ngan. Le *kong* répondit : „Ce n'est pas possible, car le temple de mes aïeux se trouve à Po” (宗邑 *tsong yi*),⁶⁴ sur quoi T'oui ajouta encore sept villages à Ngan».⁶⁵ Comme il ressort clairement du texte, il ne s'agit nullement d'un échange entre individus comme tels, tout ce que le possesseur demande au *kong* c'est de reprendre Ngan et au lieu de celui-ci, de lui faire don de Po.

La lutte entre les différentes communautés pour la propriété des terres donna également naissance à des litiges fort intéressants. Nous lisons : «Quand l'armée de Tch'ou revint après le siège de Song, Tseu-tchong demanda qu'on prenne Chen et Lu et qu'on les lui donne en tant que terres de récompense (賞田 *chang-t'ien*). Le *wang* y consentit. Wou-tch'en, le *kong* de Chen cependant de dire : «Cela ne sera point juste. Les terres constituant Chen et Lu payent des impôts et défendent les frontières septentrionales. Si tu prends ces terres, Chen et Lu n'existeront plus. Tsin et Tchong pourront avancer assurément jusqu'au Han.» Sur cela le *wang* ne lui donna pas les terres, et à partir de ce moment Tseu-tchong se mit à haïr Wou-tch'en.»⁶⁶ Avant de passer à l'interprétation du texte nous citons un autre passage : «Au début, le district (縣 *hien*) de Tchou était la terre de Louan Pao. Après le dépérissement de la famille Louan, Fan Siuan-tseu, Tchao Wen-tseu et Han Siuan-tseu voulaient

⁶² *Tso tchouan* VIII, 2 (LEGGE V, p. 340, 346).

⁶³ *Tso tchouan* IX, 4 (LEGGE V, p. 422, 424).

⁶⁴ Littéralement : «Po est le village où se trouve le temple des ancêtres». Dans la suite nous prouverons que dans les conditions de la Chine à l'époque Tchou, ce sont uniquement de tels villages que nous avons le droit d'appeler «villes».

⁶⁵ *Tso tchouan* XII, 14 (LEGGE V, p. 837, 839).

⁶⁶ *Tso tchouan* VIII, 7 (LEGGE V, p. 362, 363).

tous l'accaparer. Wen-tseu dit : «Wen est le *hien* de notre famille.» Les deux Siuan-tseu répondirent : «Depuis que (Tcheou) fut donné à K'i Tch'eng et séparé par là (de Wen) il a eu déjà trois (nouveaux possesseurs). Tcheou n'est pas le seul que Tsin ait séparé d'un *hien*. Qui est-ce qui pourrait le ravoir pour le gouverner à nouveau ?...»⁶⁷ Ces textes nous permettent de préciser ce que nous avons dit jusqu'ici. Jusqu'ici nous avons, en essence, identifié la communauté tribale avec le différente communauté en nous contentant de parler de la communauté tribale de jadis, de la forme modifiée de la communauté tribale primitive, sans mettre en cause l'essence de la modification. Il ne nous appartient pas ici d'entrer dans les détails, cependant à propos des textes que nous venons de citer nous pouvons relever un détail particulièrement intéressant. Nous avons cité tous les deux textes en vue d'illustrer la lutte que les communautés menaient pour la *propriété*. En même temps il s'agit dans tous les deux de la discorde à l'intérieur des principautés. Or, c'est sur la base de la représentation *suprême* de leur ancienne communauté patriarcale que le *kong* de Chen (le titre de *kong* est également de très grande importance) ainsi que la famille Louan détiennent leurs terres.⁶⁸ Leur usufruit n'est pas fondé sur ce que le chef d'une communauté plus grande les a affectés à des fonctions de représentation publique, mais ils sont chargés de la représentation suprême de leur propre communauté ancestrale. Nous voilà en présence du cas quand une communauté plus grande (originellement) tribale fait la conquête d'une plus petite (dans le premier cas la principauté Tch'ou de celle de Chen et de Lu, dans le second la principauté Tsin de celles des terres de la famille Louan) et les prive de leur propriété. La communauté conquérante s'acquiert la propriété des terres, c'est à elles que dorénavant les terres conquises reviennent de droit, et c'est le chef de la communauté conquérante qui décide de l'aliénation des terres et de la répartition de leur usufruit. Il n'est pas nécessaire d'obliger les communautés conquises à payer les impôts, vu qu'elles connaissent également l'ancien tribut patriarcal qui forme la base économique aussi de leur propre aristocratie. Il suffit donc de simplement retirer l'usufruit des terres, le plus commode c'est de laisser l'ancienne aristocratie à sa place, dans ses fonctions originales.⁶⁹

⁶⁷ Tso tchouan X, 3 (LEGGE V, p. 586, 590).

⁶⁸ La famille Louan à Tsin a longtemps conservé son indépendance. Nous rappelons ici l'événement cité dans notre étude antérieure, quand Siuan-tseu affranchit à titre de récompense un de ses esclaves, qui a tué «l'homme le plus fort de la famille Louan, Tou Yong, dont toute la principauté tremblait». Cf.: Opuscula Ethnologica Memoriae Ludovici Biró Sacra, pp. 301–302.

⁶⁹ C'est ainsi que par exemple les Tcheou conquérants laissèrent dans leurs offices les fonctionnaires Chang-Yin. Nous lisons p. ex.: 爾乃尙有爾土. 爾乃尙寧幹止 «Vous avez de la chance, vous pouvez détenir vos terres, travailler et vous reposer en paix.» Ailleurs: 今爾尙宅爾宅. 畋爾田 «Vous pouvez habiter dans vos maisons, cultiver vos terres.» C'est surtout sur le ton de menaces sanglantes que les Tcheou s'adressent aux fonctionnaires des peuples conquis, mais leur paroles ne manquent pas de promesses séduisantes non plus: 爾乃自時洛邑. 尙永力畋爾田. 天惟畀於爾.

Les deux passages du textes indiquent cependant clairement que la propriété primitive (originale) joue encore un certain rôle dans les litiges. Wou-tch'en, le *kong* de Chen s'en rapporte au service et la protection militaire de la communauté plus grande, la principauté Tch'ou, mais ses adversaires aspirant à ses fonctions ancestrales, ne peuvent l'en évincer que par l'extirpation de sa famille.⁷⁰ De même, ce n'est que par son extirpation que la famille Louan peut être arrachée à sa communauté primitive, et même Tchao Wen-tseu aspirant à Tcheou mentionne quelque titre ancestral communautaire. Dans les textes il ne s'agit donc en réalité pas d'une lutte pour la propriété entre les communautés, mais seulement d'une lutte menée pour la possession des terres, cependant cette lutte n'est pas indépendante des conditions de propriété originales précédant la situation donnée. C'est la lutte pour la propriété des terres, engagée par les anciennes communautés tribales qui se répercute dans les luttes menées pour la possession des terres. L'histoire politique de l'époque Tcheou est l'histoire de luttes engagées par les communautés plus fortes et plus grandes contre les plus petites en vue de les annexer et de devenir grâce à cette annexion de grandes principautés, des fédérations tribales, finalement des États. Par là nous avons en même temps indiqué la modification la plus importante des principautés par rapport aux communautés tribales primitives, et qui s'affirme de plus en plus au cours de l'époque Tcheou.⁷¹

C'est de l'incorporation d'une des survivances des anciennes communautés primitives à la communauté conquérante que nous informons aussi la donnée suivante : «Le *kong* nommé Yi de la principauté Ts'i lorsqu'il n'était encore rien de plus que le «fils du *kong*», contesta une terre au père de Ping Tch'ou, mais ne put remporter la victoire. Arrivé au pouvoir il fit enterrer le corps (du père de Ping Tch'ou) et lui fit couper les pieds. En même temps il nomma

我有周惟其大介賚爾.迪簡在王庭.尙耐事.有服在大僚 «Si à partir de maintenant ici dans la ville de Lo vous cultivez vos terres en ne ménageant pas vos forces le ciel vous sera clément et vous donnera du bonheur, tandis que nous, les princes Tcheou, nous vous aiderons et récompenserons. Nous vous élirons aux fonctions de la cour de *wang* et si vous les remplissez bien, vous pourrez accéder aux dignités les plus hautes.» Cf. Chou king, To che 23 ; To fang 21, To fang 28.

⁷⁰ Les lignes succédant au passage cité VIII, 7 du Tso tchouan qui relatent que quand Kong *wang* est parvenu au pouvoir, Tseu-tchong et Tseu-fan se lient, extirpent la famille de Wou-tch'en et partagent ses revenus entre eux (分其室).

⁷¹ Toute l'analyse précédente que nous avons donnée pour caractériser les conditions de propriété, prouve en même temps : quelle que soit la modification subie par la communauté tribale originale, elle restera — fût-ce dans la forme de «communauté imaginaire» (MARX) — dans son essence, la même communauté, et la condition première de la propriété est d'en être le membre. Un des traits caractéristiques des catégories que Marx a établies pour les trois formes de la propriété précédant le capitalisme, est que la transition par la forme antique a modifié le rapport de la propriété et de sa condition préliminaire, c'est à dire dans la forme germanique c'est déjà la propriété qui est la «condition préliminaire» de la communauté. L'anéantissement des communautés de parenté originales et la création des communautés fictives ne renverse pas ce rapport ; du point de vue des conditions de propriété nous avons donc à faire à la même communauté — condition première.

Tch'ou son conducteur de char (僕 *p'ou*). Il lui procura la femme de Yen Tcheu et éleva Tcheu dans la troisième fonction de son char.»⁷² On en voit bien le procédé du *kong* ; il arrache à la communauté le père par la violence et le fils en lui donnant une fonction dans son propre entourage, il le fait donc fonctionnaire de sa propre communauté.⁷³

La dispute suivante est également très intéressante : «Le *heou* de la principauté Hing incorporée à la principauté Tsin et le *tseu* de Yong se disputaient la terre de Hiu. La dispute durait longtemps et ne semblait pas vouloir finir. Che King-po (ministre de la Justice de Tsin) partit pour Tch'ou et c'était Chou-yu qui pendant ce temps vaquait à sa fonction. Han Siuan-tseu lui ordonna de trancher cet ancien litige. Il (Chou-yu) jugea coupable le *tseu* de Yong. Le *tseu* de Yong cependant envoya une de ses filles à Chou-yu et celui-ci condamna alors le *heou* de Hing. Le *heou* de Hing entra en fureur et tua Chou-yu ainsi que le *tseu* de Yong dans la cour. Han Siuan-tseu questionna Chou-hiang sur ce crime. Chou-hiang répondit : „tous les trois sont également coupables.”»⁷⁴

Le texte motive ensuite encore en détails la culpabilité des trois hommes et pour leur condamnation fait parler même Confucius illustrant clairement les aspirations de l'idéologie de l'époque Tcheou à justifier, aussi sur le plan moral, le pouvoir absolu du prince et ses droits exclusifs qu'il fait valoir dans les questions de la propriété et la possession. Le despotisme défend ici la propriété de la communauté plus grande lui servant de base, contre la résurrection des anciennes communautés plus petites. Et en ne pas permettant de réacquérir leur ancienne propriété, il étouffe dans leur germe les tendances à l'émancipation visant à la propriété privée. Défense contre l'ancienne propriété et défense contre la propriété privée — voilà les deux côtés d'une et même aspiration du despotisme fondé sur la propriété commune. Et le résultat en est : le raidissement ultérieur des conditions de propriété.

Les luttes menées pour la propriété foncières entre les communautés tribales agrandies et par conséquent transformées, les principautés — luttes dont fourmillent d'ailleurs les sources historiques ont également conduit à des litiges. Lors de l'examen des conditions de propriété, ces litiges méritent une attention particulière, les partenaires étant le plus souvent obligés à exposer leur arguments juridiques.⁷⁵ Dans le *Tso tchouan* nous lisons : 晉郤至

⁷² Tso tchouan VI, 18 (LEGGE V, p. 279, 281).

⁷³ Au même endroit les lignes suivantes racontent cependant que dans ce cas son plan ne réussit pas, car deux fonctionnaires de son char, offensés se lient contre lui et le tuent.

⁷⁴ Tso tchouan X, 14 (LEGGE V, p. 654, 656).

⁷⁵ Il va sans dire que cette argumentation juridique n'exprime pas toujours les conditions réelles, toutefois les disputes dramatisent pour ainsi dire le problème dans un certain sens, de différentes aspirations subjectives s'y heurtent, de sorte que le cours de la dispute et avant tout sa solution peuvent révéler beaucoup sur les circonstances objectives.

與周爭鄆田.王命劉康公.單襄公訟諸晉.郤至曰.溫吾故也.故不敢失.劉子.單子曰.昔周克商.使諸侯撫封.蘇忿生以溫爲司寇.與檀伯達封于河.蘇氏卽狄.又不能於狄而奔衛.襄王勞文公而賜之溫.狐氏.陽氏先處之.而後及子.若治其故.則王官之邑也.子安得之.晉侯使郤至勿敢爭 «K'i Tchen de Tsin a eu des démêlés avec la maison Tcheou sur les terres de Heou. Le *wang* ordonna au *kong* de Lion nommé K'ang et au *kong* de Chan nommé Siang de vider le procès à Tsin. K'i Tcheu (y) dit : «Wen (dont Heou était une partie) est la possession ancienne de notre famille, nous ne pouvons donc pas nous permettre de la perdre.» Le *tseu* de Liou et le *tseu* de Chan répondirent : «Jadis quand les Tcheou ont soumis les Chang, ils ont établi les frontières pour les princes. C'est grâce aux terres Wen que Sou Fen-cheng est devenu ministre de la Justice. Ses possessions ensemble avec celles du *po* de T'an s'étendaient jusqu'au Fleuve. Le chef de la famille Sou a passé chez les barbares Ti, ensuite ne pouvant plus rester chez eux, il s'est enfui à Wei. Lorsque Siang *wang* a dédommagé Wen *kong* (prince de Tsin) il lui a fait don de Wen. Ensuite (Wen) était dans la possession de la famille Hou, puis dans celle de la famille Yang et pour finir c'était le tour de ta famille, Seigneur. Si nous prenons pour base l'ancienneté (de la possession), ce sont des terres liées précisément à la fonction de *wang*. Comment pourrais-tu les obtenir à présent? «Alors le *heou* de Tsin ordonna à K'i Tcheu de ne plus oser se disputer là-dessus.»⁷⁶ En plus de ce que nous avons exposé (comme p. ex. la corrélation des fonctions et des terres) ce texte révèle un nouveau détail important. Dans la lutte des communautés puissamment agrandies se présente une communauté nouvelle encore plus grande : la communauté — encore plus modifiée — de la tribu la plus puissante, la tribu dominante, et cela se traduit dans la lutte du *wang* contre les princes pour l'hégémonie.

Dans un autre cas : «Les gens de Kan appartenant à la maison Tcheou se disputaient avec Kia de Yen appartenant à Tsin, sur les terres de Yen.»⁷⁷ Il va sans dire que — par une argumentation pareille à celles que nous venons de citer — ici aussi c'est la maison Tcheou qui remporte la victoire et Tsin est obligé de renoncer aux terres.⁷⁸ Cependant le *wang* se présentant avec la prétention de représenter la nouvelle communauté encore plus grande arrivait à restreindre l'indépendance des princes seulement jusqu'à certaines limites. Lors de l'analyse des donations de terres nous avons vu que le droit à l'aliénation du sol, à la donation et la confiscation de sa possession revenait au prince. Le prince était encore en mesure de priver de leur propriété les tribus dominées par sa propre tribu, de dégrader (la tribu conquise) de propriétaire en possesseur, mais le *wang* ne peut guère faire la même chose avec les princes. Le *wang* fait tout son possible : toute la littérature de l'époque Tcheou retentit de l'éloge

⁷⁶ Tso tchouan VIII, 11 (LEGGE V, p. 375, 376).

⁷⁷ Tso tchouan X. 9 (LEGGE V, p. 624, 625).

⁷⁸ Voir au même endroit les lignes suivantes.

de sa propriété foncière exclusive et de la justification idéologique de celle-ci. 普天之下. 莫非王土 «Sous le vaste ciel — Il n'y a pas de terre, qui ne soit pas la terre du wang» proclama-t-elle dans les formes les plus variées.⁷⁹ Mais il n'est guère facile de priver de leur propriété les organisations tribales solides, rendues despotiques par les princes, ce qui empêche de le faire ce sont les surfaces immenses et entre autres le fait que «la communauté encore plus grande» aspirant à l'hégémonie est elle-même une communauté tribale — plus ou moins modifiée — qui ne dispose d'aucun moyen efficace pour écraser l'organisation tribale communautaire. Aussi la principauté aspirant à l'hégémonie, quelque grandes que soient les terres (les impôts) qu'elle s'assure, la communauté ainsi créée — quoique soutenue par un grand appareil de la vie religieuse et idéologique ne peut être que le conglomérat lâche et instable des différentes tribus et principautés.

Quelque grande que paraisse la ressemblance du caractère des litiges à l'intérieur des principautés et de ceux qui se poursuivent entre elles, on y découvre des différences importantes. Dans les premiers il n'y a rien qui permette de supposer que le prince reconnaisse n'importe quel droit à autrui, au contraire le principe qui semble y dominer est que dans la principauté personne ne peut avoir de propriété, seulement de possession. Ce n'est pas le cas pour les litiges entre les différentes principautés. Dans tous les deux passages cités, le *wang* doit *chercher un prétexte*, il doit étayer ses droits par des événements très anciens (probablement inventés), déployer ses arguments au cours d'une procédure prolongée. Dans les premiers ce n'est pas le droit de propriétaire qui est contesté, seulement le droit de la possession, dans les derniers, c'est en effet le droit de propriété qui est mis en doute.⁸⁰

Ainsi, du point de vue des conditions de propriété, la communauté créée par la victoire et l'hégémonie périodiques de la principauté la plus forte, deviendra une communauté tribale de rang égal aux autres, n'en différant pas substantiellement (la différence n'est que quantitative). Quant à son essence (ses conditions de propriété) elle est plus proche de la fédération tribale (elle en est une forme despotique) que d'un État.⁸¹

⁷⁹ Che king 205, 7—8 (B. KARLGRÉN : The Book of Odes, Stockholm 1950, p. 157). Ces lignes furent, plus tard citées et expliquées à tout instant dans la littérature de l'époque Tcheou ; cf. p. ex. : Tso tchouan X, 7 (LEGGE V, p. 611, 616).

⁸⁰ Comme MASPERO, Études historiques, pp. 134 sqq., a indiqué, les principautés étaient assez indépendantes, leur sujétion au *wang* était vague. En examinant le facteur le plus important de la sujétion c'est à dire le système d'impôts, nous constaterons que la contribution à payer au *wang* consistait en objets rares et précieux ; cf. MASPERO : op. cit., pp. 141—142. La cour du *wang* et l'aristocratie ne vivaient donc pas des impôts des principautés, leur base d'existence ne pouvait être que l'impôt de la propre tribu (ou principauté constituée à base tribale) du *wang*. Ceci signifie que le droit de propriété du *wang* se rapportant à toutes les terres, aussi à celles des différentes principautés, est une fiction dépourvue de bases réelles, créée uniquement par les aspirations à l'hégémonie.

⁸¹ Quoique le développement de communautés de plus en plus grandes liquide successivement les relations originales de parenté consanguine, il ne peut pas créer une unité *populaire*, les conditions de propriété restant inchangées.

Nous estimons avoir prouvé par ce qui précède que les mots de Marx, par lesquels il a caractérisé sa catégorie, la forme asiatique de la propriété s'appliquent pleinement aux conditions de propriété à l'époque Tcheou : «In der ersten Forme dieses Grundeigentums — erscheint zunächst ein naturwüchsiges Gemeinwesen als erste Voraussetzung. Familie und die im Stamm erweiterte Familie, oder durch intermarriage zwischen Familien, oder Kombination von Stämmen . . . Jeder Einzelne verhält sich nur als Glied, als member dieses Gemeinwesens als Eigentümer oder Besitzer. Die wirkliche Aneignung durch den Prozess der Arbeit geschieht unter diesen Voraussetzungen, die selbst nicht Produkt der Arbeit sind, sondern als ihre natürlichen oder göttlichen Voraussetzungen erscheinen. Diese Form, wo dasselbe Grundverhältnis zugrunde liegt, kann sich selbst sehr verschieden realisieren. Z. B. es widerspricht ihr durchaus nicht, dass, wie in den meisten asiatischen Grundformen, die zusammenfassende Einheit, die über allen diesen kleinen Gemeinwesen steht, als der höhere Eigentümer oder als der einzige Eigentümer erscheint, die wirklichen Gemeinden daher nur als erbliche Besitzer. Da die Einheit der wirkliche Eigentümer ist und die wirkliche Voraussetzung des gemeinschaftlichen Eigentums — so kann diese selbst als ein Besondres über den vielen wirklichen besondren Gemeinwesen erscheinen, wo der Einzelne dann in fact Eigentumslos ist, oder das Eigentum — i. e. das Verhalten des Einzelnen zu den natürlichen Bedingungen der Arbeit und Reproduktion als ihm gehörigen, als den objectiven, als unorganische Natur vorgefundner Erb seiner Subjektivität — für ihn vermittelt erscheint durch das Ablassen der Gesamteinheit — die im Despoten realisiert ist als dem Vater der vielen Gemeinwesen — an den Einzelnen durch die Vermittlung der besondren Gemeinde. Das Surplusprodukt — das übrigens legal bestimmt wird infolge der wirklichen Aneignung durch Arbeit — gehört damit von selbst dieser höchsten Einheit.»⁸²

Les deux autres catégories dont Marx s'est servi pour désigner deux degrés ultérieurs des formes de propriété précédant le capitalisme, les formes de propriété antique et germanique ne peuvent pas être démontrées dans la Chine de l'époque Tcheou. Si nous soumettons les trois catégories de Marx concernant les formes de propriété précédant le capitalisme à un examen approfondi, il se déclare que ces trois formes de la propriété foncière désignent trois degrés *successifs* du développement de la propriété. Et en essence ce développement n'est rien d'autre que la séparation de la propriété avec la communauté en tant que condition première et son émancipation totale de celle-ci. Dans la forme asiatique la base est l'appartenance à une communauté, dans la forme antique la communauté définit d'une façon négative par l'exclusion d'une communauté, la propriété (devenue par là propriété privée), enfin

⁸² MARX : op. cit., pp. 375, 376—377.

dans la forme germanique cette émancipation de la propriété est parachevée, elle n'est plus liée à aucune appartenance à une communauté. Ce développement est donc en essence la voie de la formation de la propriété foncière privée et sur la voie du développement de la propriété foncière, à côté de ces trois formes, une quatrième est en principe inimaginable.⁸³

En examinant les donations de «terres», nous avons pu constater que la donation de la possession (de l'usufruit) de la terre renferme la possibilité de la transmutation de l'usufruit en propriété privée. Ce n'est toutefois qu'une possibilité de principe dont la réalisation nécessite l'existence de certaines conditions préalables historiques. La propriété privée du sol est un produit historique tel que par ex. le capital, et de même que l'accumulation d'immenses fortunes ne pouvait aboutir, dans l'antiquité à une production capitaliste, la donation de terres en soi n'a non plus pu, dans la Chine de l'époque Tcheou, amener la propriété foncière privée.

II. LA COMMUNAUTÉ DE VILLAGE — UNITÉ DE BASE ÉCONOMIQUE DE LA SOCIÉTÉ TCHEOU

La cause fondamentale de la survivance tenace de la propriété foncière communautaire et l'absence du développement de la propriété foncière privée ne peut donc être expliquée que par une différenciation de l'usufruit et de la possession directe. La possession des redevances foncières ne peut, en dernier lieu, pas se transmuier facilement en propriété foncière privée parce que l'usufruit n'est qu'une forme de la possession du sol, autrement dit une possession partagée, incomplète. En effet les possesseurs directs des terres sont évidemment les paysans qui les cultivent.

Dans une de nos études antérieures déjà mentionnée nous avons examiné quelques chants du *Che king* pour en conclure sur les conditions sociales des paysans, et nous avons trouvé qu'à l'époque Tcheou les paysans vivaient en communautés de village.⁸⁴ Une telle conclusion nous semble parfaitement fondée par les chants du *Che king*, ces chants révélant dans toute la littérature de l'époque Tcheou le plus de détails sur la vie des paysans. Ce sont uniquement ces chants qui parlent directement de la vie des paysans, ce qui est tout à fait naturel, vu qu'il s'agit — dans leur forme originale — de chants populaires

⁸³ Dans la forme de propriété asiatique la propriété foncière privée n'existe pas encore, dans la forme germanique elle est par contre, déjà d'importance décisive, entre les deux se trouve une forme caractérisée selon l'analyse de MARX justement par la dualité et la lutte de la nouvelle propriété en formation (propriété privée) et la propriété ancienne qui, en face du danger, s'était fait étatique. La forme de propriété antique selon MARX, n'est pas autre chose que — exprimé en termes abstraits — la lutte des formes asiatiques et germanique, leur coexistence spéciale, leur unité transitoire — après la désagrégation de laquelle, c'est la forme germanique qui sort victorieuse.

⁸⁴ Cf. : Acta Orient. Hung. 1955, 1—2, pp. 123—142.

de paysans.⁸⁵ Dans les autres textes de la littérature de l'époque Tcheou on ne trouve que de rares renseignements épars et bien souvent déformés sur les paysans.⁸⁶

En relation avec les conditions de propriété nous n'aurons pas à nous occuper ici des données relatives aux formes concrètes des communautés de village à l'époque Tcheou. Ces données sont rares et contradictoires, et pour examiner les conditions de propriété nous n'avons besoin que de celles qui jettent de la lumière sur les facteurs les plus importants.⁸⁷

Les paysans des chants du *Che king* vivaient dans des villages nommés *li* (里) qui étaient, selon le témoignage des chants des agglomérations de parents proches, probablement d'un clan.⁸⁸ Les chants gardent encore le souvenir de la semi-sédentarité, vu qu'on y lit qu'en été les paysans se construisent des cabanes sur les champs.⁸⁹ La terre était de temps en temps, potentiellement chaque année⁹⁰ partagée entre les différentes familles. Quelle que fût la forme de ce partage, soit que cela se fit selon le système *tsing-t'ien*, ou selon un autre, le partage même est si souvent mentionné dans les textes que le fait ne souffre aucun doute. Le passage souvent discuté du Meng-tseu est le suivant : 死徙無出鄉. 鄉田同井. 出入相友. 守望相助. 疾病相扶持. 則百姓親睦. 方里而井. 井九百畝. 其中爲公田. 八家皆私百畝. 同養公田. 公事畢. 然後敢治私事... « Ils ne vont en dehors du village ni pour mourir, ni pour demeurer. Ceux qui dans le village cultivent le même *tsing*, où qu'ils aillent, restent toujours amis. Ils

⁸⁵ C'est surtout depuis M. GRANET : *Fêtes et chansons anciennes de la Chine*, Paris 1929, que la sinologie tient en évidence les chansons populaires dans le *Che king* beaucoup trop interprété par les commentateurs confucianistes. On rencontre encore parfois la négation du caractère populaire des chansons, mais les savants chinois considèrent le problème comme résolu.

⁸⁶ Dans les théories philosophiques et les paraboles on fait parfois mention des paysans, mais presque toujours au sens abstrait, en tant que catégorie de quelque système théorique forcé. Ces données sont, bien entendu, également précieuses, leur analyse cependant ne fait pas partie des tâches de cette étude, vu que l'interprétation de ces abstractions rentre dans le domaine des différents systèmes philosophiques.

⁸⁷ Les recherches se sont jusqu'ici, plus d'une fois, égarées vers des impasses, parce qu'au lieu de corrélations importantes, elles ont voulu élucider ce qui n'est qu'une question d'aspect. Telles étaient par ex. les discussions engagées au sujet du système *tsing-t'ien* ; cf. *Acta Orient. Hung.* V, 1—2 pp. 126 sqq.

⁸⁸ Cf. GRANET : *Fêtes et chansons anciennes de la Chine*, pp. 73—75. A l'égard du nombre des familles de ces agglomérations, les sources sont très contradictoires : elles parlent de 25, puis de 50, 72, 80, 100 et 110 familles ; cf. Tseu-hai. En général on considère le nombre de 25 comme le plus vraisemblable, mais même si dans l'intérêt de l'appréciation approximative, nous tenons compte de toutes les données numériques, celles-ci ne dépassent jamais l'effectif d'un clan.

⁸⁹ MASPERO : *La Chine antique*, pp. 108—117. Voir certaines de nos remarques y relatives dans *Acta Orient. Hung.* V, 1—2, p. 126, 128.

⁹⁰ Quelques termes permettent de penser à un changement annuel du pâturage et ceci peut être la base de l'hypothèse sur l'éventuel partage annuel ; cf. *Acta Orient. Hung.* V, 1—2, p. 130. — Sur le partage avant le défrichement de la terre on possède de nombreuses données, en ce qui concerne le fait du partage. Il faut cependant prendre en considération le point de vue qu'une partie en était peut-être une espèce de division d'impôts. Ce serait une partie naturelle du développement au cours duquel le système *tsing-t'ien* basé originalement sur la communauté du sol, devient système d'impôts.

s'entr'aident dans la défense et dans la vigilance et se soignent mutuellement lorsqu'ils sont malades. C'est ainsi que tous vivent ensemble en se portant une affection comme celle des parents. Un terrain carré dont chaque côté a la longueur d'un *li* constitue un *tsing*. Un *tsing* correspond à 900 *mou*. Au centre se trouve le *kong-t'ien* et chacune des huit familles a ses «propres» (私 *seu*) cent *mou*. Ils cultivent le *kong-t'ien* en commun, et ce n'est qu'après avoir achevé le commun qu'ils osent vaquer à leurs propres travaux...»⁹¹ Nous n'avons aucune raison de considérer ce système comme une invention des confucianistes vu qu'il s'agit manifestement d'un système que les historiens ont retrouvé dans une forme ou l'autre dans l'histoire de presque tous les peuples.⁹²

Le *seu-t'ien* (私田) n'est autre chose que la terre qui a passé dans la possession familiale des paysans. Lors de la dissolution des communautés de village on n'entreprend généralement pas de nouveau partage et la terre détenue par ces familles devient propriété des familles.⁹³ La propriété de famille (petite famille) peut déjà être considérée comme la première forme de la propriété privée.⁹⁴ Cependant comme on sait, les communautés de village chinoises — en dépit d'une certaine tendance permanente à la dissolution — ne se sont pas dissolues, ont survécu aux transformations décisives de la société et se sont maintenues en essence jusqu'à l'époque T'ang, bien plus des survivances importantes en ont existé et agi jusqu'aux temps récents.⁹⁵ «Mitten im orienta-

⁹¹ Meng-tseu 3, I, 3.

⁹² Il s'agit de communauté de village dans l'acception la plus large du mot. C'est par ce mot qu'on désigne toute survivance ou reste de la communauté du sol primitive qui s'est conservé dans les cadres et les formes d'organisation de l'agglomération de village, indépendamment de l'étape qu'il représente dans le développement de la paysannerie vers la propriété foncière privée.

⁹³ C'est entre autres de cette manière-là qu'ENGELS traça, dans son article «Die Mark» la voie de la dissolution des communautés de village allemandes; ENGELS: Zur Geschichte und Sprache der deutschen Frühzeit (Ein Sammelband), Berlin 1952, pp. 156—172.

⁹⁴ Par la culture et la possession du sol par la petite famille, on fait, du point de vue formel, un pas vers la propriété foncière privée. Cependant ce pas fut la dernière phase d'une tendance en Chine et pour longtemps la dernière d'un développement. A cause de l'autarcie des communautés de village, même ce pas n'est pas inévitable, n'est pas conditionné par des lois générales. En esquissant la forme de la propriété asiatique, MARX mentionne également le défrichement de la terre en commun comme un phénomène accompagnant souvent (originellement toujours et comme condition sine qua non) cette forme de propriété; MARX: op. cit., pp. 376—377. Le fait que dans la forme chinoise la possession et probablement le défrichement de petite famille apparaisse, est dû à une cause spéciale: notamment que l'agriculture chinoise — quoique cette branche de la production, de par sa nature soit exposée aux intempéries etc., et de cette façon exige dans une certaine mesure la coopération assurée par les communautés de village — ne peut pas exiger en plus que le village coopère dans le défrichement des terres, puisqu'elle dispose d'excellentes conditions géographiques et (déjà à l'époque Tcheou) de traditions pratiques millénaires.

⁹⁵ En examinant l'histoire ultérieure des communautés de village chinoises, il faut prendre en considération entre autres la circonstance que de fréquentes conquêtes barbares ont apporté dans la plupart des cas des organisations communautaires de type plus ancien mais en même temps plus vigoureuses, contribuant par là à la conservation tenace

lischen Despotismus und der Eigentumslosigkeit die juristisch in ihr zu existieren scheint, — écrit Marx — existiert daher in der Tat als Grundlage dieses Stamm- oder Gemeindegut, erzeugt meist durch eine Kombination von Manufaktur und Agrikultur innerhalb der kleinen Gemeinde, die so durchaus self-sustaining wird und alle Bedingungen der Reproduktion und Mehrproduktion in sich selbst enthält. Ein Teil ihrer Surplusarbeit gehört der höheren Gemeinschaft, die zuletzt als *Person* existiert, und die Surplusarbeit macht sich geltend sowohl im Tribut etc., wie in gemeinsamen Arbeiten zur Verherrlichung der Einheit, teils des wirklichen Despoten, teils des gedachten Stammwesens, des Gottes. Diese Art Gemeindegut kann nun, soweit es nun wirklich in der Arbeit sich realisiert, entweder so erscheinen, dass die kleinen Gemeinden unabhängig nebeneinander vegetieren und in sich selbst der Einzelne auf dem ihm angewiesenen Los unabhängig mit seiner Familie arbeitet (...), oder die Einheit kann auf die Gemeinschaftlichkeit in der Arbeit selbst sich erstrecken, die ein förmliches System sein kann, wie in Mexico, Peru besonders, bei den alten Celten, einigen indischen Stämmen. Es kann ferner die Gemeinschaftlichkeit innerhalb des Stammwesens mehr so erscheinen, dass die Einheit in einem Haupt der Stammfamilie repräsentiert ist, der als die Beziehung der Familienväter aufeinander. Danach dann entweder mehr despotische oder demokratische Form dieses Gemeinwesens.»⁹⁶

Selon le témoignage non équivoque des textes, dans la Chine de l'époque Tcheou, il s'est développé une forme despotique de (l'ancienne) communauté tribale. Le fait que les communautés se sont successivement incorporées dans des communautés toujours plus grandes et plus élevées, c'est à dire le processus du développement du despotisme a apporté des modifications de plus en plus importantes à la structure des communautés originales. Que ces transformations ne puissent pas entraîner la destruction des organisations communautaires, c'est là l'intérêt vital primaire du despotisme engendrant ces modifications. Cet intérêt vital produit ainsi très tôt un type particulier des intellectuels chinois dont l'oeuvre, la littérature et la philosophie de l'époque Tcheou n'est rien d'autre que l'apologie des anciens idéaux patriarcaux et des organisations communautaires.⁹⁷

Le développement du despotisme a certainement causé de temps en temps et à certains endroits la dissolution de quelques communautés originales de moindre importance. Dans le *Che king* on lit par exemple les plaintes suivantes (adressées manifestement à l'aristocratie) : 人有土田·女反有之·人有民人·女覆奪之 «Les terres et les champs du peuple — C'est vous qui vous

des communautés de village. Plus tard, les communautés de village devinrent naturellement, au grande partie, des communautés de voisinage, mais la parenté ne perdit non plus entièrement son importance.

⁹⁶ MARX : op. cit., p. 377.

⁹⁷ L'auteur a l'intention d'écrire des études traitant spécialement le caractère apologétique de la philosophie de l'époque Tcheou.

les appropriiez. — Les “propres hommes” du peuple. — C’est vous qui vous en emparez.»⁹⁸ Le texte ne laisse aucun doute : il s’agit ici de la mainmise sur les fonctions dirigeantes de la communauté de village, sous le prétexte d’une plus haute communauté, ce qui signifie en même temps l’acquisition de la possession (l’usufruit) des terres.⁹⁹ Depuis les temps primitifs la communauté de village avait volontiers donné son plus-produit au chef issu de ses propres rangs, puisque c’était réellement la communauté que celui-ci représentait. Mais cette fois c’était une communauté plus haute qui réclamait ce plus-produit. Les lignes citées montrent également que cette dernière ne touche pas à l’organisation de la petite communauté, et se contente d’installer ses propres gens dans les fonctions. C’est là le point de départ du développement d’une organisation communautaire *secondaire*, artificielle. «Die gemeinschaftliche Produktion — lisons-nous chez Marx — und das Gemeineigentum, wie es z. B. in Peru vorkommt, ist offenbar eine sekundäre Form ; eingeführt und übertragen von erobernden Stämmen . . . Ebenso erscheint die Form, die wir bei den Celten in Wales z. B. finden, eine übertragene in dieselben, *sekundärem* von Eroberern bei den niedriger stehenden eroberten Stämmen eingeführt . . . Die Vollen dung und systematische Ausarbeitung dieser Systeme von einem *obersten Zentrum* aus, zeigt ihre spätere Entstehung.»¹⁰⁰

A certains endroits — sans aucun doute là où la force effective du despotisme était moindre (par ex. dans les régions des frontières, non compté les territoires sur lesquels les conquérants n’avaient même pas pénétré) — la forme plus ancienne de la propriété commune, par conséquent aussi celle plus démocratique de l’organisation communautaire s’était maintenue.¹⁰¹ Dans leur ensemble cependant les principautés chinoises de l’époque Tcheou sont déjà despoties, elles ont aboli la propriété foncière des petites communautés et ont rendu possesseurs aussi bien les clans paysans (habitants des villages *li*) que les clans et tribus aristocrates, les premiers possesseurs directs, les derniers détenteurs de l’usufruit de ces mêmes terres. Ce processus a entraîné la nécessité de créer de différentes formes secondaires de la communauté, et c’est ce qui explique la forme si élaborée et si achevée de ces systèmes,¹⁰² ainsi que

⁹⁸ Che king 264, 11—14 (KARLGREN, pp. 235—236).

⁹⁹ KARLGREN traduit le terme *min-jen* ‘commoner’ et il ressort de la note marginale, ibid. p. 238 : «The common people owned by the gentry».

¹⁰⁰ MARX : op. cit., p. 390.

¹⁰¹ Nous croyons qu’il suffit de rappeler ici combien la famille Louan à Tsin réussit à sauvegarder son indépendance. (Voir note 68.)

¹⁰² Les cérémoniaux attribués à l’époque Tcheou décrivent toute une série de ces systèmes communautaires achevés. Et comme ce sont précisément ces livres-là qui s’occupent de la façon la plus détaillée — et non par hasard — des différents systèmes, l’érudit pourrait être tenté de les tenir pour originaux. C’est ainsi que par ex. 李亞農 Li Ya-nong dans son oeuvre intitulée 周族的氏族制與拓跋的前封建制 «Le système de clan du clan Tcheou et le système féodal du clan t’o-pa» (Changhai 1954) utilise pour ses recherches sur les formes d’organisation de clan et de communauté, les cérémoniaux. L’auteur de cette étude approuve la conception historique générale se reflétant déjà dans

les différences et les contradictions qui cependant n'affectent que la forme.¹⁰³ Un trait commun à tous ces systèmes de partage de la terre et d'impôt c'est la tendance à s'approprier de la manière la plus simple et la plus sûre le plus-produit des paysans.

Déjà les textes les plus anciens témoignent de ce que même dans le partage temporaire des terres, les communautés de village ne peuvent pas intervenir elles-mêmes, c'est à dire que dans cette question non plus la communauté de village n'agit comme propriétaire : le partage des terres, la direction, le contrôle des travaux, ainsi que la perception des impôts sont confiés aux fonctionnaires du *wang*.¹⁰⁴ Les bases *communautaires* de l'incorporation des petites communautés dans des communautés plus élevées sont bien mises en relief par le témoignage des inscriptions selon lesquelles à l'époque Chang-Yin c'est dans la plupart des cas le *wang* — le réel chef de la réelle tribu encore à cette époque — qui pour la plupart des cas dirigeait les travaux en personne, qui était réellement l'incarnation de l'unité de la communauté tribale.¹⁰⁵ Les organisations secondaires qui à l'époque Tchou venaient d'être mises sur pieds entraînent naturellement en opposition avec les organisations originales — et cela en dépit du fait qu'elles avaient été développées par leur intermédiaire et bâties sur elles. Leur opposition résulte de ce que les représentants de la plus grande communauté finissent par ne plus défendre ni les intérêts de la plus petite communauté, ni ceux de la plus grande communauté (fictive), ils sont en somme, devenus des étrangers à la communauté. L'aristocratie de clan et de tribu a pris les traits d'une classe.¹⁰⁶

Dans un des chants du *Che king* plein des plaintes des gens de la communauté de village, les paysans menacent d'émigrer à cause de l'exploitation.¹⁰⁷ Dans un autre chant on lit : «Le peuple tombé dans la misère fuit des

le titre du livre, mais estime que sa démonstration est erronée. Les cérémoniaux, en plus qu'ils ont été écrits à l'époque Han foisonnent à un tel point de systèmes achevés et impeccables qu'on est obligé de douter de leur introduction secondaire, on ira même jusqu'à concevoir des soupçons quant à leur existence comme telle. Comme cela fut observé plus d'une fois, ces livres sont les oeuvres utopiques des confucianistes de l'époque Han et ne peuvent être utilisés que comme tels, ce n'est qu'ainsi qu'ils ont une valeur pour les recherches historiques.

¹⁰³ L'analyse des cérémoniaux et surtout des systèmes compliqués du Tchou serait impossible et surtout inutile ici. Pour les divergences entre les données numériques de l'agglomération *li*, voir la note 88.

¹⁰⁴ Ково Мо-жо : 青銅川字代 Ts'ing-t'ong che-tai, Pékin 1954, p. 97, cite pour les justifier quatre inscriptions de l'époque Chang-Yin ; cf. : Acta Orient. Hung. V, 1—2, p. 133.

¹⁰⁵ Les inscriptions témoignent des rapports relativement démocratiques du *wang* et des membres de la tribu. Dans la question d'une telle interprétation des données des inscriptions, nous sommes d'accord avec le point de vue de T. V. СТЕПУГИНА ; Т. В. Степугина : К вопросу о социально-экономических отношениях в Китае в XIV—XII вв. до н. э. : ВДИ 1950, 2, pp. 71 sqq.

¹⁰⁶ C'est le quatrième chapitre de cette étude qui s'occupe de l'analyse des conditions de classe.

¹⁰⁷ Che king 113 (KARLGREN, p. 72—74).

terres, — leurs agglomérations et leurs champs se transforment en désert». ¹⁰⁸ D'une part l'exploitation patriarcale qui prend des dimensions de plus en plus insupportables, d'autre part certaines catastrophes élémentaires (comme par exemple la sécheresse) ont plus d'une fois contraint les communautés de village à se dissoudre sur le lieu qu'elles avaient déjà occupé une fois. Ces forces cependant ne sont pas assez puissantes pour amener la dissolution des communautés de village, elles peuvent tout au plus avoir pour résultat que la petite communauté se met en route pour aller ailleurs, c'est à dire à l'époque Tcheou, elle va se placer dans la plupart des cas sous la protection d'une autre — plus grande — communauté, pour y continuer sa vie au milieu de formes d'organisation en essence inchangées. On ne dispose même pas de données sur ce que ces migrations auraient transformé l'organisation à base de parenté des communautés de village en organisation de voisinage, territoriale. Nous citons ici intégralement un des chants du *Che king* : «Oiseaux jaunes, oiseaux jaunes, — ne vous rassemblez pas sur le kou, — ne picotez pas notre millet ! — les hommes de cette région — ne nous pourvoient pas de céréales. — Nous retournons, nous revenons, — nous rentrons chez la tribu de notre région. — Oiseaux jaunes, oiseaux jaunes, — ne vous rassemblez pas sur le mûrier, — ne picotez pas notre millet ! — les hommes de cette région — n'arrivent pas à se faire comprendre par nous. — Nous retournons, nous revenons, — nous rentrons chez nos frères. — Oiseaux jaunes, oiseaux jaunes, — ne vous rassemblez pas sur le chène — ne picotez pas notre millet gluant ! — les hommes de cette région — ne peuvent pas habiter avec nous. — Nous retournons, nous revenons, — nous rentrons chez nos pères». ¹⁰⁹

Quelle est la raison de l'indestructibilité des communautés de village de la Chine à l'époque Tcheou ? Certainement la même circonstance que celle par laquelle Marx a expliqué l'indestructibilité des communautés de village aux Indes : l'unité primitive de l'agriculture et de l'industrie confondues à l'intérieur à ces petites communautés qui rend ces communautés entièrement autarciques. ¹¹⁰ Dans ces petites communautés «la deuxième grande division sociale du travail» n'a pas séparé l'agriculture et l'industrie. ¹¹¹ Nombre de données de la littérature témoignent de l'insuffisance du développement de la division du travail dans les villages. Les chants parlant de la vie des paysans nous apprennent que les paysans préparent eux-mêmes leurs «charrues» primitives, ¹¹² construisent et réparent leurs

¹⁰⁸ *Che king* 265, 4—5 (KARLGREN, pp. 237—238).

¹⁰⁹ *Che king* 187 (KARLGREN, pp. 128—130).

¹¹⁰ La communauté de village des Indes ne pouvait être détruite que par la pénétration de l'industrie anglaise comme cela a été démontré par MARX dans plusieurs articles connus.

¹¹¹ Cf. : *Acta Orient. Hung.* V, 1—2, p. 137.

¹¹² *Che king* 290, 11—12 : «Si nos "charrues" sont aiguisées, — Nous commençons le travail sur les terres du Sud.» — Nous ne pouvons pas nous étendre ici sur le problème fort discuté de la charrue, nous remarquerons seulement qu'il n'y a rien dans le matériel

maisons,¹¹³ leurs femmes tissent et filent,¹¹⁴ les hommes s'occupent aussi de chasse et les femmes de cueillette,¹¹⁵ le village se suffit donc à lui-même, l'agriculture et l'artisanat ne sont pas séparés.¹¹⁶

Il résulte du caractère autarcique de l'économie des villages que les produits servent en majeure partie à satisfaire les propres besoins, ainsi qu'à payer la redevance exigée depuis les temps primitifs (originellement pour la constitution des provisions communes), de sorte que la plus grande partie ne se transforme pas en marchandise. La «deuxième grande division sociale du travail» n'ayant pas affecté la communauté de village, les produits ne peuvent pas devenir marchandises à l'intérieur de la communauté. Marx et Engels ont démontré à plusieurs reprises que les produits deviennent marchandises pour la première fois dans l'échange effectué entre les différentes communautés.¹¹⁷ En étudiant l'aliénation de la terre nous avons constaté la même chose au sujet de la transformation de la terre en marchandise.

En effet nos sources ne contiennent pas une seule donnée à partir de laquelle on pourrait conclure sur l'existence ou le début d'un échange de marchandises, sur le commerce à l'intérieur des communautés. Ce qui précède nous permet d'assurer qu'un tel échange ne pouvait pas exister, vu qu'il aurait nécessairement entraîné la dissolution rapide de la communauté de village (même de communautés de toute espèce) et le développement de la propriété foncière privée. On ne trouve d'indications que sur le commerce entre les différentes petites communautés et encore sont-elles extrêmement rares. Le *Che king* ne mentionne le commerce que deux fois. Une fois il dit : 氓之蚩蚩·抱布貿絲 «Le peuple est simple et honnête, — il apporte des tissus et il les échange contre des soieries».¹¹⁸ Il ressort des lignes suivantes que le «marchand»

du *Che king* qui prouve que la charrue proprement dite ait été connue. Pour la question de la charrue à attelage cf.: *Opuscula Ethnologica Memoriae Ludovici Biró Sacra*, p. 296. Pour le résumé voir : W. EBERHARD : *Lokalkulturen im alten China II, Lokalkulturen des Südens und Ostens*, Peking 1942, pp. 76—78, 224—226.

¹¹³ *Che king* 154, 52—56 : «Nous obturons les trous et chassons les rats, par la fumée. — Nous obturons la fenêtre qui donne vers le Nord et calfeutrions la porte. — O, notre femme, nos enfants ! — Lorsque l'année tournera, — Nous entrerons dans la maison et nous y demeurerons».

¹¹⁴ *Che king* 154, 30—33 : «Dans le huitième mois nous filons, — Une fois du noir, une fois du jaune, — Mon rouge resplendit superbement.»

¹¹⁵ *Che king* 154, 38—39 : «Dans les jours du premier mois, nous sortons voir les blaireaux, — Nous capturons les renards». — Il est inutile de citer quoi que ce soit pour la cueillette des femmes, puis que le Kouo fong est plein des chants de cueillette des femmes et des filles.

¹¹⁶ On pourrait aussi dire que «la deuxième grande division sociale du travail» s'effectue sans le village, en dehors de lui, ce qui signifie qu'elle n'est pas vraiment sociale qu'elle s'effectue imparfaitement et qu'on ne peut pas la considérer comme achevée dans les dimensions sociales. Il en résulte — ce dont nous allons encore nous occuper — qu'il n'y a rien qui provoque la véritable séparation de la ville et du village (c'est à dire celle qui est basée sur la division sociale du travail), de sorte que dans la Chine de l'époque Tchou, la ville et le village restent «dans une unité indifférente» (MARX).

¹¹⁷ Cf. p. ex. ENGELS : *Anti-Dühring*, Berlin 1954, p. 197.

¹¹⁸ *Che king* 58, 1—2 (KARLGREN, p. 39, 40).

doit traverser le fleuve K'i, dont sans aucun doute le chant fait allusion à un échange entre différentes communautés. La seconde mention trahit encore moins : «Même un marchand (貨 *kou*) ne pourrait pas me vendre» — se lamente une femme gourmandée par son mari.¹¹⁹ Un troisième chant mentionne la monnaie de l'époque Chang-Yin, le cauri, illustrant par là également l'état arriéré des relations d'échanges.¹²⁰ Tous les érudits qui se sont occupés jusqu'à présent du commerce de l'époque Tchou ont été obligés de constater son manque de développement aussi en ce qui concerne l'ensemble de la société.¹²¹

Marx avait écrit des communautés de village aux Indes : «La plus grande masse du produit est destinée à la consommation immédiate de la communauté, elle ne devient point marchandise, de manière que la production est indépendante de la division du travail occasionnée par les changes dans l'ensemble de la société indienne. L'excédent seul des produits se transforme en marchandise et va tout d'abord entre les mains de l'Etat auquel, depuis les temps les plus reculés, en revient une certaine partie à titre de rentes en nature...» «L'ensemble de la communauté repose donc sur une division du travail régulière,¹²² mais la division dans le sens manufacturier est impossible, puisque le marché reste immuable pour le forgeron, le charpentier etc., et que tout au plus, selon l'importance du village il s'y trouve deux forgerons ou deux potiers au lieu d'un... La simplicité de l'organisme productif de ces communautés qui se suffisent à elles-mêmes, se reproduisent constamment sous la même forme, et, une fois détruites accidentellement, se reconstituent au même lieu et avec le même nom, nous fournit la clef de l'immutabilité des *sociétés* asiatiques, immutabilité qui contraste d'une manière si étrange avec la dissolution et la reconstruction incessantes des *Etats* asiatiques, les changements violents de

¹¹⁹ Che king 35, 36 (KARLGRÉN, p. 22, 23).

¹²⁰ Che king 176, 12 (KARLGRÉN p. 119, 120). — L'archéologie connaît les monnaies «couteau» — et autres, mais leur fonction économique n'est pas encore éclaircie pour le moment. Une tentative à leur mise au point historique est 彭信威 P'ENG SIN-WEI: 中國貨幣史 Tehong-kouo houa-pi che, Changhaï 1954, pp. 7—38.

¹²¹ Il y a lieu de noter que l'économie patriarcale n'exclut pas toute sorte de commerce. Au contraire les systèmes économiques patriarcaux offrent — précisément à cause de leur caractère autarcique — une possibilité spéciale à l'enrichissement des marchands. En effet le paysan de la communauté de village n'a aucune raison de se déplacer de son village, il lui vient bien à propos si quelqu'un se charge des fatigues des voyages entre les différentes communautés et lui achète l'excédent de ses produits. Ceci en soi ne conduit pas encore à la production de marchandises, l'échange des excédents ne disloquant pas encore l'autarcie des villages. — C'est surtout à l'époque Han que cette sorte de commerce à distance devint un métier lucratif. Que c'est un commerce caractéristique pour l'économie naturelle, est illustré par le fait qu'à l'époque Han il se confond souvent avec le transport à distance de l'impôt (en nature) que le commerçant transporteur poursuit professionnellement dans les pores de l'économie naturelle.

¹²² Il apparaît des passages non cités ici que Marx pense à la division de travail familiale qui signifie que dans le village les travaux agricoles et artisanaux ne sont pas effectués par les mêmes gens. Cette division de travail cependant n'est pas une division sociale, puisque dans le village, en tant qu'unité de base économique, l'agriculture et l'industrie gardent leur unité et ne peuvent pas exister l'une sans l'autre.

leurs dynasties. La structure des éléments économiques fondamentaux de la société reste hors des atteintes de toutes les tourmentes de la région politique». ¹²³ Il a défini par là de manière classique la raison fondamentale du développement ralenti des sociétés de l'Asie, et nous a fourni la clé du problème, à savoir pourquoi la société chinoise à l'époque Tcheou n'était pas capable de se développer de façon normale et saine.

Ainsi les communautés de plus en plus grandes ne pouvant — et ne voulant — pas dissoudre les petites communautés de village, ceci eut une réaction naturelle sur l'ensemble de la société et ne fit que renforcer et raidir le despotisme basé sur la propriété commune. Le manque de développement du commerce fut une conséquence naturelle de l'autarcie des villages, et le maintien des formes anciennes de l'échange devait entraîner le manque du développement de la civilisation urbaine. Ce n'est guère un hasard que les textes authentiques de l'époque Tcheou nous révèlent si peu sur les villes. ¹²⁴ Ce que nous en apprenons permet de tirer la conclusion que chaque ville de l'époque Tcheou était le centre d'une communauté tribale (principauté). C'est à la base de ce phénomène facile à reconnaître que Heou Wai-lou parle de «cités» de l'époque Tcheou. ¹²⁵ Ces capitales cependant possèdent des caractéristiques qui nous font penser bien moins aux «polis» de l'Antiquité qu'aux chefs-lieux des tribus. Ainsi par exemple le centre de la capitale est le palais du prince, dans son voisinage se trouvent le temple des aïeux, les trésors et les greniers, — toutes institutions (originellement) d'intérêt public. ¹²⁶ Ce ne sont pas des villes à proprement parler, mais les résidences des princes. La littérature non plus ne distingue les villes (villages) qu'au seul point de vue, si elles sont ou ne sont pas des chefs-lieux : 凡邑有宗廟先君之主曰都·無曰邑 «En général on appelle *ou* le village où se dresse le temple des aïeux, avec les tablettes des princes décédés, et *yi* celui qui ne possède pas de temple». ¹²⁷

A ce propos Marx écrit : «Die klassische alte Geschichte ist Stadtgeschichte, aber von Städten gegründet auf Grundeigentum und Agrikultur ; die asiatische Geschichte ist eine Art indifferenter Einheit von Stadt und Land (die eigentlich grossen Städte sind bloss als fürstliche Lager hier zu

¹²³ MARX : Le Capital, Livre premier, Paris 1948, II, p. 47, 48.

¹²⁴ Il est naturellement fort probable que lorsqu'on disposera dans une quantité satisfaisante de matériel provenant de fouilles concernant l'époque Tcheou, les données écrites dispersées permettront néanmoins de nous faire une image unie. Actuellement toutefois on parle des villes de l'époque Tcheou, soit à la base des cérémoniaux, soit à la base des fouilles de l'époque Chang-Yin.

¹²⁵ HEOU WAI-LOU : Tchong-kouo kou-tai chō-houi che, pp. 113—168.

¹²⁶ Cf. : *ibid.* Ceci apparente les villes de l'époque Tcheou à la capitale Chang-Yin, de même que certains détails de la méthode de construction. Cf. : Che king 189, 8—10, 13—17 (KARLGREN, p. 130). Sur la construction de Nganyang cf. : H. G. CREEL : The Birth of China, New York 1937, pp. 61 sqq.

¹²⁷ Tso tchouan III, 28 (LEGGE V, p. 114, 115).

betrachten, als Superfötation über die eigentlich ökonomische Konstruktion) ; das Mittelalter (germanische Zeit) geht vom Land als Sitz der Geschichte aus. . . »¹²⁸

Le mot «cité» ne désigne donc dans le cas des villes de l'époque Tcheou que la surface (à savoir que chaque principauté possède une telle ville), mais en même temps prête à confusion quant à son essence. En effet la cité (polis) saisit l'essentiel de la ville antique, notamment que la ville = Etat des propriétaires fonciers privés et inversement : l'Etat antique = ville des propriétaires fonciers privés. Sur la communauté (d'Etat) de la forme de propriété de l'antiquité citons une fois de plus les mots de Marx : «Die Gemeinde — als Staat — ist einerseits die Beziehung dieser freien und gleichen Privateigentümer aufeinander, ihre Verbindung gegen aussen, und ist zugleich ihre Garantie. Das Gemeindewesen beruht hier ebensosehr darauf, dass seine Mitglieder aus arbeitenden Grundeigentümern, Parzellenbauern bestehn, wie die Selbständigkeit der letzteren durch ihre Beziehung als Gemeindeglieder aufeinander, Sicherung des *ager publicus* für die gemeinschaftlichen Bedürfnisse und den gemeinschaftlichen Ruhm etc. besteht. Voraussetzung bleibt hier für die Aneignung des Grund und Bodens Mitglied der Gemeinde zu sein, aber als Gemeindeglied ist der Einzelne Privateigentümer. Er bezieht sich zu seinem Privateigentum als Grund und Boden aber zugleich als seinem Sein als Gemeindeglied, und die Erhaltung seiner als Solchen ist ebenso die Erhaltung der Gemeinde, wie umgekehrt etc.»¹²⁹

Nos analyses ont démontré que ce n'est pas cette forme de la possession qui est caractéristique pour l'époque Tcheou, il s'ensuit que le mot cité ne peut donc pas être appliqué aux villes de l'époque Tcheou, et pour la même raison on ne peut pas parler à cette époque de société antique (esclavagiste).

En caractérisant les villes de l'époque Tcheou comme des résidences de princes, on explique entre autres aussi le fait connu que les villes de cette époque sont relativement très petites par rapport au nombre des principautés et au nombre approximatif de la population.¹³⁰ Ces villes n'étaient habitées à l'origine que par le chef de la tribu ou par le prince et son entourage (aristocratie de clan et de tribu, clergé, «intellectuels» etc.), ainsi que par leurs esclaves.¹³¹ La vie littéraire, philosophique et politique se déroulait effectivement dans ces résidences — c'est ce qui motive la grande importance apparente de la ville — la production des biens matériels cependant s'effectuait dans les villages, dans les communautés des paysans. «Die eigentliche Städte bilden sich hier neben diesen Dörfern bloss da, wo besonders günstiger Punkt für aus-

¹²⁸ MARX : op. cit., p. 382.

¹²⁹ MARX : op. cit., p. 379.

¹³⁰ La population des principautés comptait environ un million d'habitants, cf. : W. EBERHARD : *Zur Landwirtschaft der Han-Zeit*, MSOS XXXV, 1932, pp. 95—96. Par contre la (capitale) Wei n'avait en 660 que 730 habitants ; *ibid.* p. 87.

¹³¹ Cf. : *Opuscula Ethnologica Memoriae Ludovici Biró Sacra*, pp. 311 sqq.

wärtigen Handel ; oder wo das Staatsoberhaupt und seine Satrapen ihre Revenu (Surplusprodukt) austauschen gegen Arbeit, sie als labour-funds verausgaben.»¹³²

A l'époque Tcheou, les champs n'étaient pas encore passés dans la propriété privée des paysans, c'est pourquoi la capitale n'est pas une ville du type antique et la société chinoise de l'époque Tcheou ne peut pas être considérée comme une société antique, c'est à dire esclavagiste.

Pourtant l'époque Tcheou connaît l'esclavage et elle s'en sert dans un domaine relativement étendu. Dans une étude antérieure nous avons démontré que l'époque Tcheou a considérablement développé l'esclavagisme primitif de l'époque Chang-Yin, tout en ne dépassant jamais les cadres de l'esclavagisme patriarcal.¹³³ Cet esclavagisme patriarcal ne signifie évidemment pas seulement les esclaves de la maison, mais — comme nous l'avons exposé en détail dans le travail cité — aussi le fait que la base de l'utilisation des esclaves est toujours la représentation de la communauté, c'est à dire il n'existe que la propriété communale (tribale) des esclaves, leur propriété privée n'est pas encore connue. Le caractère communautaire (c'est à dire patriarcal) de la propriété des terres et celui de la propriété des esclaves sont manifestement en étroite connexion et se complètent réciproquement.

A côté de cet esclavage proprement dit (patriarcal) il existe à l'époque Tcheou encore un autre esclavage : celui des paysans de la communauté de village. En conséquence de la propriété tribale, les paysans sont tenus à donner leur plus-produit en forme d'impôts au despote (et à ses fonctionnaires), et — également par le droit ancestral — ils sont obligés de fournir du travail public. Leur situation sociale touche ici à celle des esclaves, et souvent — et de différentes manières — elle se transforme en esclavage.¹³⁴ Mais en dehors de ceci, la situation des paysans libres, des paysans des communautés de village est aussi une espèce d'esclavage. Dans la famille patriarcale le chef de famille (dans le cas donné, toute une série de chefs de famille) exerce un pouvoir illimité sur chaque membre de la famille, il dispose même de leur vie et cela non comme individu, mais comme l'incarnation de l'unité de la communauté.¹³⁵

L'existence de ces types d'esclavage n'est cependant pas suffisant pour nous autoriser à parler de société esclavagiste à l'époque Tcheou. Aussi longtemps que l'esclavage ne dépasse pas les cadres de la propriété tribale, qu'il ne se développe pas d'esclavage privé, on ne peut parler que d'une phase peu développée de l'esclavage, quelque grand que soit le nombre des esclaves.

¹³² MARX : *op. cit.*, p. 377.

¹³³ Cf. : *Opuscula Ethnologica Memoriae Ludovici Biró Sacra*, pp. 291—318.

¹³⁴ *Ibid.*, pp. 298—300.

¹³⁵ Selon l'opinion de J. PRŮŠEK le terme 'paysan libre' ne peut être utilisé pour désigner la paysannerie organisée de manière patriarcale des communautés du village, étant donné l'absence complète de la réelle liberté individuelle ; cf. : *Archiv Orientální* 1954, p. 642.

L'esclavage devait nécessairement changer la forme de la propriété, et c'est précisément la forme asiatique qu'il arrive le moins à changer. «In der self-sustaining Einheit von Manufaktur und Agrikultur, worauf diese Form beruht, die Eroberung nicht so notwendige Bedingung als da, wo das *Grundeigentum*, *Agrikultur* ausschliesslich vorherrschend. Andererseits, da der Einzelne nie zum Eigentümer, sondern nur zum Besitzer in dieser Form wird, ist er au fond selbst das Eigentum, der Sklave dessen, (in) dem die Einheit der Gemeinde existiert, und Sklaverei hebt hier weder die Bedingungen der Arbeit auf, noch modifiziert sie das wesentliche Verhältnis.»¹³⁶ L'autarcie des communautés de village et l'économie de redevances foncières basée sur cette autarcie ne subissent pas l'influence de l'esclavage proprement dit (créé par la conquête), et les conditions de propriété communautaires ne sont pas violées par «l'esclavage» des paysans libres non plus — puisque c'est précisément sur elles que repose la forme asiatique.

Voilà que nous retrouvons la cause fondamentale de la subsistance tenace de la forme asiatique de la propriété dans la forme asiatique même de celle-ci. «Am zähsten und längsten hält sich notwendig die asiatische Form. Es liegt dies in ihrer Voraussetzung ; dass der Einzelne nicht der Gemeinde gegenüber selbstständig wird ; dass self-sustaining Kreis der Produktion. Einheit von Agrikultur und Handmanufaktur etc.»¹³⁷

III. LES POSSIBILITÉS DU DÉVELOPPEMENT DE LA PROPRIÉTÉ FONCIÈRE PRIVÉE A L'ÉPOQUE TCHEOU ET LES PRINCIPALES TENDANCES DU DÉVELOPPEMENT DE L'ENSEMBLE DES CONDITIONS SOCIALES

Nous avons examiné les problèmes les plus importants relatifs à l'absence de la propriété foncière privée et de la propriété foncière commune d'*en haut* (donations de terres etc.) et d'*en bas* (communauté de village), donc d'une part au point de vue de l'aristocratie, d'autre à celui de la paysannerie. Ces recherches nous ont conduits de tous les deux côtés au même résultat : dans la Chine de l'époque Tcheou, la propriété privée du sol est inconnue et pour l'aristocratie et pour la paysannerie.

Marx et Engels ont démontré que la condition première indispensable de la société esclavagiste grècque était la propriété foncière privée des paysans¹³⁸. Si nous constatons l'absence de celle-ci et continuons néanmoins de parler de

¹³⁶ MARX : op. cit., pp. 392—393.

¹³⁷ MARX : op. cit., p. 386.

¹³⁸ En dehors d'autres manifestations c'est ce qui ressort de la remarque suivante de MARX : «La petite culture et le métier indépendant qui, tous les deux forment en partie la base du mode de production féodal, une fois celui-ci dissous, se maintiennent en partie à côté de l'exploitation capitaliste, ils formaient également la base économique des communautés anciennes à leur meilleure époque, après que la propriété orientale originairement indivise se fut dissoute, et avant que l'esclavage se fût emparé sérieusement de la production». Voir : Le Capital, Livre premier, II, p. 27, note 1.

société esclavagiste, nous abusons de façon illicite des catégories scientifiques créées par Marx et Engels.

Aussi longtemps qu'ils ne peuvent pas constater l'existence des premiers germes de la propriété foncière privée à l'époque Tcheou, Kouo Mo-jo et Heou Wai-lou parlent d'une société esclavagiste dans laquelle les terres sont dans la propriété de l'État.¹³⁹ Dès qu'ils croient pouvoir décèler les premières traces de la propriété foncière privée, ils la considèrent comme propriété foncière féodale et parlent à la fin de l'époque Tcheou déjà du développement du féodalisme.¹⁴⁰

Tous ceux qui pensent pouvoir découvrir les conditions du féodalisme dans la Chine de l'époque Tcheou allèguent comme argument principal, où plutôt comme le fondement de tous leurs arguments les conditions de dépendance des paysans.¹⁴¹ En effet, il est connu que les paysans des communautés de village «libres» sont attachés au despotisme par les liens indestructibles de la dépendance patriarcale. Cette dépendance est avant tout d'ordre politique, étant donné que du point de vue économique, les communautés de village sont entièrement autarciques. Elle se traduit avant tout dans le fait que les paysans sont obligés d'entretenir par leurs impôts l'aristocratie avec tout son faste, de plus ils peuvent être contraints à faire des corvées régulières, également pour accroître la puissance et le bien-être de l'aristocratie. Il n'est pas douteux que ces formes de l'exploitation ressemblent beaucoup à celles connues des sociétés féodales. Substantiellement cependant cette dépendance n'est pas féodale, mais patriarcale, puisqu'elle ne repose pas sur la propriété privée, mais sur la propriété commune de la terre. Et c'est là précisément la différence entre les formes de la propriété asiatique et germanique.

Il ressort de ce que nous venons de dire qu'à l'époque Tcheou, la terre appartient à l'aristocratie détenant l'usufruit non en tant qu'individus, mais en tant que fonctionnaires, représentants d'un rang plus ou moins élevé de la communauté. Il est donc naturel qu'au moment où l'aristocratie ne remplit plus de fonction, elle perd — nous l'avons prouvé par nombreux passages cités des textes — aussi son droit à la possession,¹⁴² fait qui n'est nullement caractéristique du féodalisme, et ne peut s'y produire qu'exceptionnellement. Ce qui caractérise le féodalisme c'est, au contraire que si un seigneur féodal perd sa dignité dont il était revêtu à la cour et tombe pour une raison quelconque

¹³⁹ KOUO MO-JO : *Nou-li-tcheu che-tai*, pp. 44—45 ; HEOU WAI-LOU : *Tchong-kouo kou-tai chō-houi che*, pp. 56 sqq.

¹⁴⁰ KOUO MO-JO : *Nou-li tcheu che-tai*, pp. 20 sqq.

¹⁴¹ Ce point de vue est représenté de la manière la plus explicite et la plus nette par FAN WEN-LAN qui caractérise sur cette base-là comme féodale déjà la société de l'époque Tcheou occidentale ; *Tchong-kouo t'ong-che kien-pien*, pp. 65—72. — Il évite par là les difficultés que KOUO MO-JO et HEOU WAI-LOU se sont soulevés.

¹⁴² Il va de soi, puisque nous l'avons illustré — son office n'était rien d'autre que la possession d'un impôt déterminé et la réexpédition d'une partie de celui-ci aux fonctionnaires supérieurs du système de la perception d'impôts.

en disgrâce, il se retire simplement sur ses terres (qui se trouvent en sa propriété privée), la perte de sa fonction publique n'affecte donc aucunement sa propriété foncière.¹⁴³ Dans la Chine de l'époque Tcheou par contre, toute "retraite" signifie le renoncement à la fonction et au revenu (la terre). Par là cependant, le fonctionnaire qui prend sa retraite ne devient pas totalement privé de possession et de fortune, puisqu'il appartient à une (plus petite) communauté naturelle, dans le cadre de laquelle il a toujours le droit d'avoir sa part de la possession foncière. Ainsi dans la Chine de l'époque Tcheou, la retraite d'un haut-fonctionnaire signifie seulement que dorénavant — pour le cas qu'il remplisse de nouveau une fonction — il incarnera l'unité de la communauté à une échelle plus basse, ou — s'il devient paysan — il sera le possesseur direct d'un lopin de terre.¹⁴⁴ C'est par cela que se traduit le rapport indissoluble de l'individu et de la communauté. C'est pourquoi aussi les luttes menées pour la possession de la terre ne peuvent en général être décidées que par la *mort* d'un des adversaires. Les liens qui l'attachent à la communauté ne peuvent être détruits que par la *mort*.¹⁴⁵ Pour la même raison, en vue de la destruction artificielle des liens patriarcaux, l'exil était devenu en Chine une peine principale.¹⁴⁶ Les luttes pour la propriété foncière s'achèvent dans le féodalisme aussi souvent par la mort (peine de mort, assassinat, extinction de la famille), ou par l'exil, avec confiscation des biens, etc., mais là c'est toujours le lien de la terre et de son propriétaire qui est détruit. La différence fondamentale entre les deux se manifeste clairement dans l'inverse de cette opposition (et ressemblance) : le cas, où l'émigration a lieu «avec la terre».¹⁴⁷ Si ce phénomène semble avoir un caractère féodal, de tels cas ne se produisent jamais dans un Etat féodal. En effet, lorsqu'un seigneur féodal tombe en disgrâce au point de quitter le pays, le roi (propriétaire foncier lui-même) se procure toujours de quelque manière les terres de celui-ci. La communauté dans sa forme germanique «existiert nur in der Beziehung dieser individuellen Grundeigentümer als solcher aufeinander»,¹⁴⁸ c'est à dire que l'Etat féodal est la communauté de propriétaires fonciers privés comme tels, de sorte qu'un seigneur

¹⁴³ La perte de la fonction à la cour ne signifie en soi-même pas encore la perte de sa propriété à moins que sa cause ne soit aussi grave qu'à la base de vraies ou de fausses accusations on puisse décréter la confiscation de ses biens.

¹⁴⁴ Le fonctionnaire déchu ou démissionné ne peut, bien entendu, se faire paysan que s'il a sa propre communauté. Il peut arriver qu'entretemps son village ait été détruit par la guerre ou par une expédition punitive et en ce cas — s'il n'est pas en mesure de défricher une nouvelle terre — il doit émigrer pour offrir ses services à une autre communauté.

¹⁴⁵ Voir par ex. notre note 70.

¹⁴⁶ Déjà les Tcheou menacent les Yin conquis que s'ils se révoltent 離逃耐士 «Vous serez bannis de vos terres» ; Chou king, To fang 29.

¹⁴⁷ Voir note 57.

¹⁴⁸ MARX : op. cit., p. 384. — Un phénomène semblable se manifeste au cours du développement du féodalisme européen, dans la phase préféodale (c'est à dire avant le féodalisme !) ainsi que sur les territoires provinciaux du féodalisme, ou les conditions patriarcales survivent encore plus activement.

féodal ne peut émigrer avec sa terre justement parce que celle-ci est en sa propriété privée. S'il tentait de le faire, il se heurterait aux fondements de l'État et ses rivaux ne manqueraient pas de l'en empêcher.

Une circonstance qui apparemment permet de conclure sur l'existence du féodalisme à l'époque Tcheou est l'*introduction* de certains impôts, dont il est question dans quelques inscriptions.¹⁴⁹ Ces données ne prouvent cependant pas que les impôts viennent d'être introduits en général, puisqu'il existe des témoignages relatifs à l'impôt déjà de l'époque Chang-Yin, même, sous certaines formes, il est connu par chaque société primitive.¹⁵⁰ Au contraire, ces renseignements s'intègrent organiquement dans le tableau que nous venons de brosser. Il ne s'agit de rien d'autre que de l'introduction secondaire de certains systèmes de communautés par une communauté plus grande.

On est en droit de poser la question de savoir en quoi la dépendance des paysans — sur laquelle on a l'habitude de fonder la théorie du féodalisme de l'époque Tcheou, subit des transformations au cours de l'époque Tcheou. Ces conditions de dépendance ne se modifient pour l'essentiel en rien, et l'obligation de remettre le plus-produit n'est pas nouvelle (les paysans s'y sont obligés originalement eux-mêmes pour assurer leurs propres intérêts). En appelant cette forme de la dépendance, forme féodale, on n'étaye que la théorie selon laquelle la société chinoise n'a pas passé par la phase de la société esclavagiste.¹⁵¹ Si à la base des conditions de dépendance patriarcales on parle de féodalisme, on élargit de façon inadmissible la catégorie du féodalisme, au point qu'elle s'applique en ce cas à toutes les sociétés primitives et perd toute valeur scientifique. Cette forme de l'exploitation ressemble effectivement au féodalisme, mais il lui manque précisément la base de celui-ci, la propriété foncière privée. Seule la catégorie de forme asiatique permet donc de la définir convenablement. Marx et Engels qui cherchaient toujours à analyser les rapports essentiels, ont maints fois parlé de serfs dans l'antiquité, caractérisant comme tels par

¹⁴⁹ Sur les systèmes introduits à Lou voir : LIEN-SHENG YANG : Notes on Dr. Swann's Food and Money in Ancient China : Harvard Journal 13 (1950), pp. 537 sqq. Nous n'avons pas l'intention de contribuer ici à la discussion sur les détails ne voulant que faire ressortir un point de vue général : ce n'est pas maintenant que ces systèmes introduisent le paiement des impôts, ils ne font qu'en découvrir de nouvelles formes et ils le perfectionnent.

¹⁵⁰ En effet, depuis qu'il y a des communautés organisées (clan, tribu, groupe local, communauté de village etc.) elles ont toujours certaines fonctions publiques et il est évident que les fonctionnaires sont entretenus par la communauté. Il est clair qu'au point de vue formel, cette contribution est l'ancêtre, l'antécédent direct de l'impôt des sociétés de classe (particulièrement des despoties patriarcales).

¹⁵¹ Ce sont de telles conditions de dépendance que nous voyons au cours de toute l'antiquité de l'histoire mondiale — en Chine, mais également au Proche Orient. Ceux qui affirment l'existence du féodalisme de l'époque Tcheou ne veulent, en général, pas tirer cette conclusion, et placent la phase de la société esclavagiste dans des temps immémoriaux insaisissables, la majorité (FAN WEN-LAN, WOU Tsö et d'autres) à l'époque Chang-Yin. Pour la justification de ce procédé cf. l'ouvrage cité dans la note 105. de T. V. STEPUGINA.

ex. les hélotes de Sparte, sans avoir eu l'idée de parler, rien que sous l'effet magique du mot serf, de féodalisme antique.¹⁵²

Ce qui mit fin à la propriété d'Etat de la terre au cours de l'époque Tcheou, c'était, selon Kouo Mo-jo que les aristocrates ont accru les terres se trouvant en leur propriété au détriment des terres «d'État», de sorte que le *seu-t'ien* (signifiant selon lui la terre donnée en possession aux aristocrates) a évincé et englouti le *kong-t'ien* (à son avis terre d'Etat).¹⁵³ En effet, dans la littérature de l'époque Tcheou on lit souvent que le *seu*, l'intérêt privé prend le dessus sur le *kong*, l'intérêt commun,¹⁵⁴ ce qui signifie certainement que l'aristocratie propriétaire de la terre cherche à se détacher du despote et d'accroître son profit au détriment de celui du despote. Un des buts les plus importants de la littérature de l'époque Tcheou semble être — parmi les autres moyens employés pour défendre la despotie — de condamner moralement les exigences excessives du *seu* et d'insister sur la primauté du *kong*. Il se pose la question de savoir s'il est possible que de cette façon-là, par l'accroissement démesuré de la fortune et du pouvoir de l'aristocratie il puisse se développer la propriété foncière privée, s'il est possible que la possession dont on bénéficie à titre patriarcal communautaire se transforme en propriété privée aristocratique ?

Une courte réflexion sur ce qui vient d'être dit permet de tirer la conclusion que le développement de la propriété foncière ne peut en principe pas être imaginé de cette manière-là. Nous avons déjà relevé certains éléments de l'auto-défense de la despotie, mais en plus on conçoit mal pas un tel développement par cela même que l'enrichissement de l'aristocratie et l'expropriation de caractère privé du revenu de la terre ne peuvent, en elles-mêmes, pas annuler les conditions de propriété communautaires. La différenciation des conditions de fortune conduit au développement des conditions de classe (et ceci déjà au début de l'époque Tcheou), cependant que les conditions de propriété communautaires sur lesquelles repose le despotisme restent inchangées. Il est en effet évident que même si l'aristocratie utilise ses revenus dont elle bénéficie à titre patriarcal entièrement aux fins d'augmenter son propre pouvoir et son bien-être, il n'en reste pas moins que la terre ne lui appartiendra pas à titre personnel, mais comme à un membre de la communauté. Si l'aristocratie détruisait le lien (originellement naturel, plus tard fictif) qui l'unit à la communauté, elle se dépouillerait de la base de son existence, elle ne pourrait pas continuer à recevoir les prestations patriarcales, et même en tant que simple paysan elle ne pourrait pas posséder la terre. Se détacher de la communauté

¹⁵² Kouo Mo-jo argumente en faveur de l'état d'esclave des hélotes : Nou-li-tcheou che-tai, pp. 98—116.

¹⁵³ Kouo Mo-jo : Nou-li-tcheou che-tai, pp. 14 sqq.

¹⁵⁴ Presque toutes les écoles philosophiques chinoises de l'époque Tcheou se sont occupés du rapport des catégories (très vastes, abstraites) du *kong* et du *seu*. L'exposition des nuances de signification rentrerait cependant dans le domaine d'une étude de l'histoire de la philosophie. Les significations fondamentales dans cette étude indiquent le trait commun des différentes conceptions.

signifierait s'abolir elle-même, en tant que propriétaire des terres. On ne peut devenir propriétaire privé qu'en s'arrachant à la communauté et en se retournant contre elle, chose à laquelle personne ne peut prétendre de son propre gré, vu que cela semble être en opposition avec les intérêts vitaux les plus élémentaires. Aussi longtemps qu'au cours du développement des conditions sociales il ne se produit pas que quelqu'un (par exemple les plébéiens à Rome) devienne propriétaire foncier privé, c'est à dire encore plus riche et plus puissant, précisément parce qu'il est contraint à rester en dehors des communautés, il est presque impossible de se détacher du «cordon ombilical de la communauté» (Marx). Ainsi à l'époque Tcheou, la propriété foncière privée, c'est à dire l'anéantissement des anciennes conditions de propriété n'est voulu par aucune couche de la société. Il n'est pas voulu par le despote, puisque c'est ce qui constitue la base de son despotisme, il n'est pas voulu par l'aristocratie vivant des prestations patriarcales, il n'est pas voulu par la paysannerie des communautés de village, puisque l'organisation communautaire semble être une chose naturelle, ancestrale (elle l'est effectivement), capable d'assurer une certaine protection etc., et n'est pas voulu par les esclaves non plus, car ceux-ci étant également membres de la communauté (ou sa propriété ce qui revient au même), le despotisme individuel est limité aussi à leur égard. Sur la voie supposée, aucune loi économique ne hâte le développement au contraire le caractère autarcique des villages et en même temps leur capacité de s'acquitter des contributions rend la propriété foncière privée parfaitement inutile au point de vue social. Si les aristocrates s'enrichissent au détriment du despote, ils ne le font qu'en tant que membres de la communauté, s'ils réussissent à atteindre une certaine «indépendance», à devenir une espèce de petits despotes, ils ne deviendront pas pour autant — faute d'autres conditions préliminaires — des propriétaires fonciers privés.

Jusqu'à où l'exploitation patriarcale (despotique) de la paysannerie peut-elle être intensifiée, jusqu'à quelles limites la fortune de l'aristocratie peut-elle s'accroître sans que le développement ne transgresse les cadres de la forme de propriété asiatique ? En principe l'intensification de l'exploitation ne se heurte qu'à certaines limites naturelles. Ce sont la capacité de charge de la paysannerie et l'accroissement de la population. Ces deux facteurs sont étroitement liés. En effet une solution à tous les deux est donnée par l'existence éventuelle de grandes quantités de terres en friche, permettant de résoudre les problèmes de façon extensive. Marx et Engels ont écrit à ce sujet : «Die erste Form des Eigentums ist das Stammeigentum. Es entspricht der unentwickelten Stufe der Produktion, auf der ein Volk von Jagd und Fischfang, von Viehzucht oder höchstens vom Ackerbau sich nährt. Es setzt in diesem letzteren Falle eine grosse Masse unbebauter Ländereien voraus.»¹⁵⁵

¹⁵⁵ MARX—ENGELS : Die deutsche Ideologie, p. 18.

Cette condition de la survivance de la propriété commune étant également donnée dans la Chine de l'époque Tcheou, l'intensification de l'exploitation patriarcale n'a jamais permis à l'aristocrate de devenir propriétaire foncier privé, c'est à dire seigneur féodal.

A côté de ce que nous avons cité, Marx a encore indiqué en relation avec la fonction spéciale des Etats de l'Orient une condition géographique du développement des despoties, notamment qu'à l'Orient l'irrigation exigeait une coopération de travail importante qui ne pouvait être assurée à l'économie que par les formes patriarcales de la despotie.¹⁵⁶ De la Chine de l'époque Tcheou on ne possède cependant aucune donnée sûre concernant l'irrigation.¹⁵⁷ Seules des légendes racontent de travaux de régularisation des fleuves entrepris par des empereurs mythiques.¹⁵⁸ Ce qui est certain c'est que la conservation des communautés de village et des communautés tribales a été considérablement favorisée par les multiples sujétions de l'agriculture aux forces de la nature, puisque les communautés pouvaient assurer une protection contre l'inondation, la sécheresse et d'autres catastrophes. Cependant faute de données relatives à la Chine de l'époque Tcheou nous ne pouvons pas affirmer que parmi ces facteurs nécessitant la coopération de travail ce soit l'irrigation qui ait été d'importance primordiale.

La propriété foncière privée a dû pourtant se réaliser de quelque manière, puisque dans la littérature des époques Ts'in et Han on trouve déjà des données authentiques y relatives.¹⁵⁹ Quoique même après les époques Ts'in et Han la société chinoise ne se soit pas appuyée dans une si grande mesure, d'une façon si exclusive sur la propriété privée du sol que p. ex. les sociétés esclavagistes et féodales ou capitalistes d'Europe, il est incontestable que dans les premiers temps de notre ère, la propriété foncière privée existait déjà, par conséquent, quelques unes de ses conditions premières ont dû se réaliser déjà à l'époque Tcheou.

Parmi ces conditions effectivement réalisées nous indiquerons deux incidents d'importance primordiale formant en quelque sorte leur point crucial.

¹⁵⁶ Cf. par. ex. : MARX : Die britische Herrschaft in Indien : MARX—ENGELS, Ausgewählte Schriften I, Berlin 1952, p. 321.

¹⁵⁷ Il n'existe aucune donnée contemporaine, mais même dans le Che ki nous ne lisons que d'une seule canalisation plus importante ; cf. Opuscula Ethnologica Memoriae Ludovici Biró Sacra, p. 315.

¹⁵⁸ La régularisation des fleuves était manifestement une condition préliminaire indispensable du développement de l'agriculture et la coopération y nécessaire demanda tout au moins une unité tribale. C'est éventuellement la nécessité de la coopération qui peut expliquer le développement extraordinaire de la centralisation tribale déjà à l'époque Chang-Yin. Il ne faut pourtant pas surestimer son importance à l'époque Tcheou, vu que l'importance de ce besoin est en essence invariable à cette époque.

¹⁵⁹ On interprète les données provenant de l'époque Han qui nous renseignent sur l'étatisation des terres et des esclaves, comme les preuves de la propriété privée du sol et des esclaves ; cf. N. L. SWANN : Food and Money in Ancient China, Princeton 1950, p. 66. Il faut, bien entendu prendre en considération que la propriété privée que l'ancienne aristocratie pouvait encore étatiser devait être extrêmement peu développée.

De même que le capital n'est pas simplement de l'argent mais une relation sociale, la propriété foncière privée ne signifie non plus simplement la possession de caractère privée du sol, mais une certaine unité des conditions de production. Ces pourquoi les deux incidents dont il sera question, sont des facteurs du développement des conditions de production. L'un en est que déjà à partir de l'époque Chang-Yin il existe des données concernant certaines terres sacerdotales (religieuses), avant tout : 藉田 *tsi t'ien* qui étaient séparées des autres terres communes.¹⁶⁰ Ces terres avaient été séparées en vue de servir l'approvisionnement en produits des victimes tribales et c'était naturellement le grand prêtre de la tribu, le chef de la tribu qui en disposait. Ces terres étaient donc les incarnations matérielles de l'unité religieuse de la communauté tribale.¹⁶¹ Avec la modification de la communauté tribale primitive les victimes (et les terres) devinrent l'expression et le soutien religieux de l'unité fictive de la tribu ou de la principauté et bien entendu le despote garda sa compétence juridique et la puissance de sa fonction de grand prêtre — les augmenta même et les éleva sur le plan idéologique à des hauteurs tout à fait abstraites. Il chargea un fonctionnaire spécial du contrôle des terres sacrées, les fit cultiver par ses esclaves ou des paysans dans le cadre du travail public.¹⁶² De cette façon se sont constitués des territoires qu'on distinguait déjà des autres terres communes qui étaient des terres communes dans une plus grande mesure que les autres. Ces terres «sacrées» existant depuis des temps immémoriaux étaient potentiellement «ager publicus», c'est à dire des terres qui au moment où surgit pour la première fois la propriété privée (au cas de la séparation de l'individu d'avec la communauté) ont pu devenir immédiatement des terres «d'État» et remplir la fonction d'exclure de l'usufruit l'individu resté de quelque façon en dehors de la communauté. Ces terres communes montrent une ressemblance flagrante avec les terres nommées terres d'Église ou sacerdotales existant dans nombreux États antiques du Proche-Orient.¹⁶³ Le caractère sacré de ces terres n'est point fortuit, mais il est une conséquence directe de ce que les communautés de plus en plus grandes — ne pouvant pas créer une véritable unité d'État — exprimaient leur unité (leur état réellement communautaire) avant tout dans une forme religieuse.¹⁶⁴ Or si l'unité de la commu-

¹⁶⁰ Cf. Kouo Mo-jo : 甲骨文字研究 Kia-kou wen-tseu yen-kiou, Pékin 1952, pp. 38 sqq.

¹⁶¹ Cf. Opuscula Ethnologica Memoriae Ludovici Biró Sacra, pp. 307—308.

¹⁶² Cf. *ibid.* pp. 309—310.

¹⁶³ Sur le rôle spécial du clergé — et sous ce rapport sur le caractère sacramentel de toute la culture urbaine — cf. : W. RUBEN : Über den altindischen Staat, Archiv Orientalní 1951, pp. 481 sqq.

¹⁶⁴ «Warum *erscheint* die Geschichte des Orients als eine Geschichte der Religionen ?» — écrit Marx dans une lettre adressée à Engels, et répond ensuite à la question posée : «Bernier findet mit Recht die Grundform für sämtliche Erscheinungen des Orients — er spricht von Türkei, Persien, Hindostan — darin, dass *kein Privatgrundeigentum* existierte. Dies ist der wirkliche clef selbst zum orientalischen Himmel.» MARX—ENGELS : Briefwechsel I, pp. 574, 575—576.

nauté est en premier lieu une unité religieuse, l'exclusion de la communauté doit nécessairement aussi revêtir un caractère religieux. La religion étant en Chine, en essence, le culte des ancêtres, il est d'autant plus naturel que la forme de la religion soit l'expression et le remplacement de l'unité tribale, de la parenté de race. Et en effet des textes authentiques relatifs à l'époque Ts'in indiquent l'accroissement considérable des terres sacrées et d'autres terres d'État.¹⁶⁵ Si paradoxique que cela paraisse, c'étaient d'un côté les terres communes séparées des autres — en premier lieu les terres sacrées qui, à l'époque Tcheou, signifiaient la possibilité de la propriété foncière privée comme relation. De l'autre côté pour le développement de la propriété foncière privée, il fallait encore que l'individu puisse de quelque façon être s'exclu de la communauté.

Comme il ressort de ce qui précède, il n'était guère facile à l'époque Tcheou de s'exclure de la communauté, de se détacher du «cordon ombilical» de la communauté et ceci précisément en conséquence du développement excessivement lent de la propriété foncière privée. Ni les aristocrates, ni les paysans, ni même les esclaves n'étaient exclus de la communauté, tous les trois étant unis par les liens patriarcaux de la communauté. Originellement il n'y avait point de vie en dehors des communautés. Le seul moyen d'être exclu d'une communauté et d'être placé entre deux communautés c'était d'avoir été esclave et d'être *affranchi*. Et encore n'était-ce pas certain, puisqu'en beaucoup de cas, les despotes admirent des esclaves affranchis dans des hautes fonctions.¹⁶⁶ Si cependant on ne voulait pas élever l'esclave à une fonction et ce n'était que sa punition qu'il avait expiée, l'affranchissement l'excluait de la communauté.¹⁶⁷ Le sort des esclaves affranchis de cette manière-là, devait être encore pire qu'il n'avait été au temps de leur esclavage, puisqu'ils se trouvaient sans aucun appui vis à vis de l'immense force de la communauté. Une partie considérable des chants du *Che king* est constituée de lamentations

¹⁶⁵ Nous estimons suffisant d'alléguer ici que des livres tels que le chapitre Yue-ling du Li ki et la partie correspondante du Lu che tch'ouen-ts'iou, dans lesquels on lit uniquement sur l'activité sacramentelle cultique du roi et de son entourage ont pu voir le jour. Dans ces livres il n'est question que d'une seule espèce d'agriculture : le défrichement cérémonieux des terres sacramentelles, du magnanage sacramentel, de grandes chasses solennelles dans les parcs sacramentels, de pêches rituelles dans l'étang sacramentel etc.

¹⁶⁶ Les philosophes antipatriarcaux, surtout les légistes de la fin de l'époque Tcheou se réfèrent souvent aux célèbres Kouan Tchong, Yi Yin, Po-li Hi et d'autres comme à des modèles à suivre des temps passés, que les princes avaient élevés du rang d'esclaves dans de hautes position.

¹⁶⁷ La majorité des esclaves proprement dit, était des prisonniers de guerre issus de tribus étrangères dont la communauté originale n'était pas sur le territoire de la principauté. Toutefois il pouvait facilement arriver qu'une partie des esclaves condamnés à l'esclavage, lors de leur affranchissement ne retrouvassent plus leur communauté originale, parce que celle-ci avait été détruite entretemps. Il est connu qu'on réduisait souvent des villages entiers à l'esclavage détruisant par là aussi leur communauté originale. En outre, il faut considérer aussi qu'au moment de condamner «le pecheur» à l'esclavage, il est pour toujours exclu de son propre clan ou de sa tribu.

de tels esclaves affranchis sur leur solitude, leur abandon.¹⁶⁸ Ce sort qui — selon le témoignage des chants — était encore très amer à l'époque Tcheou, renfermait cependant d'immenses possibilités. Par le fait qu'ils étaient parvenus entre les communautés, les esclaves affranchis avaient la possibilité de faire du commerce entre les communautés, dans les pores de la société — de même que les Phéniciens le faisaient dans les pores de l'antiquité, ou les Juifs dans ceux du féodalisme.¹⁶⁹ Le commerce apporta la fortune et l'aristocratie communautaire vit surgir un ennemi dangereux : la nouvelle aristocratie qui commençait à se former.¹⁷⁰ La conséquence en était que les résidences princières s'engagèrent dans la voie de la transformation en villes véritables (cités).

L'état arriéré du commerce et des villes témoigne de la lenteur excessive de ce développement à l'époque Tcheou. Nous ne voulons pas en expliquer une fois de plus les raisons. L'accélération du développement et avec elle la transformation qualitative de la société ont été amenés — outre les modifications de caractère quantitatif des communautés — par l'élément le plus révolutionnaire des forces productrices, le développement par bonds de celles-ci ; l'invention du coulage de la fonte du fer.¹⁷¹ Les sources de l'époque Han témoignent de ce que l'aristocratie urbaine, devenue dangereuse s'est enrichie avant tout grâce au commerce et au coulage de la fonte.¹⁷² Les transports commerciaux, mais surtout les travaux industriels du coulage de la fonte nécessitaient des esclaves que cette aristocratie s'est, bien entendu, procurés, et de là il n'y avait — en principe — plus qu'un pas à faire pour se procurer également des terres.¹⁷³ Les esclaves et le sol ne leur appartenaient plus à titre patriarcal en tant que membres de la communauté, ayant été exclus par celle-ci, mais pour eux-mêmes (pour leur fortune) en tant que personnes privées qui se distinguaient de la communauté. C'est ainsi que prit naissance la propriété privée d'esclaves et de sol. La lutte s'engage entre les terres d'État (ainsi

¹⁶⁸ Che king 52, 119 et d'autres. Cf. *Opuscula Ethnologica Memoriae Ludovici Biró Sacra*, p. 300.

¹⁶⁹ Voir note 121.

¹⁷⁰ Il est connu qu'à l'époque Han le commerce est devenu un métier si lucratif que les idéologues professionnels ne se lassaient pas d'encourager la paysannerie de rester agriculteur, de ne pas abandonner le métier de ses aïeux.

¹⁷¹ La question de l'origine et de l'expansion du fer est pour le moment un problème mal élucidé et beaucoup discuté. Une chose est certaine, à savoir que dans la première moitié de l'époque Tcheou, nous n'avons aucune donnée sur l'existence du fer, tandis que dans la deuxième moitié de l'époque il est déjà connu, toutefois on ne peut pas le considérer comme répandu et utilisé sur une large échelle. Cf. EBERHARD : *Die Lokalkulturen des Südens und Ostens*, pp. 396 sqq.

¹⁷² Cf. Han chou 91, 4a, 4b.

¹⁷³ En principe — puisque l'examen du processus ne fait pas partie des tâches de cette étude. Nous estimons cependant très probable que la propriété foncière privée ait été acquise — au moins au début — par le défrichement de nouvelles terres. C'est ce dont témoignent les défrichements de grande envergure de l'époque Ts'in ; cf. Chang kiun chou II. Le problème cependant n'est pas élaboré sur le plan philologique.

que l'ancienne aristocratie communautaire et la nouvelle aristocratie urbaine mènent pour le pouvoir. Tout cela montre qu'on est parvenu au seuil de l'époque de l'histoire des cités antiques, du développement des anciennes formes de propriété. Le despotisme de l'époque Tcheou qui semblait être une impasse, aboutit finalement — à l'aide du fer — à la société antique.¹⁷⁴

L'exemple du développement chinois prouve que la voie du développement des formes de propriété, voie non seulement typique, mais — en principe — uniquement possible est celle que Marx a tracée. La propriété commune ne peut jamais se transformer en propriété féodale sans le concours de la forme de propriété antique, transitoire. A notre connaissance, l'histoire n'a pas produit de tels cas. Les sociétés ont passé ou elles-mêmes par la forme antique, transitoire (Grecs, Romains, Chinois), ou bien elles ont adopté cette conquête principale de la société antique qui est la propriété foncière privée, ou de l'antiquité (Germains, peuples hellénisés du Proche-Orient etc.), ou du féodalisme (les Hongrois du féodalisme européen, les Tibetiens du féodalisme chinois etc.), ou du capitalisme (Inde, certaines civilisations de l'Amérique et de l'Afrique etc.), mais il est certain que la transition ne pouvait être évitée qu'au cas où une des sociétés voisines offrait cette transition toute faite.¹⁷⁵ Les formes de propriété définies par Marx sont nécessaires, inévitables dans le développement de l'humanité. La Chine qui, à l'époque Tcheou se trouvait encore toute seule en Extrême-Orient marchant dans son entourage à la tête du développement, était obligée de devenir une petite humanité en elle-même. C'est pourquoi le développement de sa société — tout en conservant ses particularités asiatiques — indique dans ses lignes principales les phases typiques du développement de la société humaine. C'est pourquoi au cours de son évolution vers la propriété foncière privée elle s'est engagée inévitablement dans la voie de la société antique.

¹⁷⁴ Le terme de «société esclavagiste» signifie dans cette étude toujours le mode de production correspondant à la forme de propriété antique établie par Marx, laquelle dans les sociétés antiques grecque et romaine impliquait toujours la grande importance de l'esclavage (privé). A notre avis ceci résulte du fait que c'est en premier lieu par l'arme de l'esclavage privé que l'aristocratie urbaine cherchait à concurrencer l'ancienne aristocratie. Dans le cas de l'ancienne société chinoise, d'autres facteurs économiques, p. ex. le travail salarié ont également joué un rôle important dans l'essor de l'aristocratie urbaine. Si nous appelons esclavagiste cette société antique, c'est parce que dans le cas typique (en Europe) elle peut être appelée ainsi et parmi les conditions compliquées de la Chine ceci met en relief le facteur (à savoir l'esclavage privé) qui a pu activer le développement social après la stagnation millénaire patriarcale.

¹⁷⁵ Cette conception apparemment arbitraire est, en réalité, en harmonie parfaite avec la tendance historique bien connue selon laquelle l'histoire, si possible, ne gaspille pas ses forces, elle ne veut atteindre un résultat qu'une seule fois ou tout au moins pas souvent et le résultat obtenu à un ou tout au plus quelques endroits finit par *se répandre* (l'écriture, les différentes découvertes scientifiques etc.). C'est pourquoi nous estimons possible que dans toute l'antiquité ce ne furent que les Grecs, les Romains et les Chinois qui sur le chemin conduisant vers la société basée sur la propriété privée, c. à d. le féodalisme, aient passé par la forme typique de la transition : l'époque de la société antique, et encore le firent-ils de manières très différentes.

IV. QUELQUES PROBLÈMES DE LA FORMATION DES CONDITIONS DE CLASSE ET DE L'ÉTAT

A partir des recherches concernant l'aliénation du sol, la sphère d'intérêt de cette étude s'élargit progressivement. Cependant le problème de la propriété foncière étant un problème fondamental dans toutes les recherches historiques, sa solution est apte — elle est même la seule apte — à former la base de généralisations de plus grande envergure.¹⁷⁶ Nous voilà en présence de la question : que signifie, appliquée au caractère des formes sociales la constatation selon laquelle les conditions de propriété de l'époque Tcheou ne dépassent pas encore les cadres de la forme de propriété asiatique? Puisque la société de l'époque Tcheou ne peut être appelée ni féodale ni antique, pouvons-nous la qualifier de communauté primitive ou de communauté primitive en voie de dissolution?

La définition de Marx «asiatische Produktionsweise» a donné lieu à beaucoup de discussions.¹⁷⁷ A notre avis, parmi les érudits chinois l'opinion de Kouo Mo-jo mérite une attention particulière, opinion selon laquelle dans l'énumération connue de Marx, cette catégorie signifie la communauté primitive.¹⁷⁸ En effet, en ce qui concerne l'essence de l'«asiatische Eigentumsform» de Marx, Marx et Engels entendent toujours et d'une façon non équivoque la propriété communautaire primitive (tribale), c'est à dire la forme originale la plus ancienne de la propriété.

A propos de la division sociale correspondant à la propriété communautaire tribale, Marx et Engels ont écrit : «Die Teilung der Arbeit ist auf dieser Stufe noch sehr wenig entwickelt und beschränkt sich auf eine weitere Ausdehnung der in der Familie gegebenen naturwüchsigen Teilung der Arbeit. Die gesellschaftliche Gliederung beschränkt sich daher auf eine Ausdehnung der Familie : patriarchalische Stammhäupter, unter ihnen die Stammitglieder, endlich Sklaven. Die in der Familie Sklaverei entwickelt sich erst allmählich mit der Vermehrung der Bevölkerung und der Bedürfnisse und mit der Ausdehnung des äussern Verkehrs, sowohl des Kriegs wie des Tauschhandels.»¹⁷⁹ Il ressort clairement de ce qui précède que dans la Chine de l'époque Tcheou on doit tenir compte de la même division sociale. La question de savoir est, si cette division familiale de dimensions sociales et basée sur la division de travail familiale de dimensions sociales, peut être oui ou non appelée division en classes.

Avant tout il y a lieu de souligner qu'en partant du vaste matériel écrit de l'époque Tcheou, il ne se pose même pas le problème, si nous avons à

¹⁷⁶ Nous rappelons ici que les trois formes de propriété établies par MARX, signifient les trois types des conditions de production.

¹⁷⁷ Cf. MARX : Zur Kritik der politischen Ökonomie, Vorwort, Berlin 1951, p. 14.

¹⁷⁸ Cité au cours d'une confrontation instructive des différentes conceptions : LU TCH'EN-YU : Tchong-kouo chö-houi che tchou wen-t'i, p. 40.

¹⁷⁹ MARX—ENGELS : Die deutsche Ideologie, p. 18.

faire aux conditions sociales de la communauté primitive. Les sources écrites ne laissent aucun doute sur ce que dans cette société il y a déjà des contradictions flagrantes et qu'il serait ridicule de parler de communauté primitive.¹⁸⁰

Nous citons ici comme point d'appui théorique, la définition de classe de Lénine. „Классами называются большие группы людей, различающиеся по их месту в исторически определенной системе общественного производства, по их отношению (большей частью закрепленному и оформленному в законах) к средствам производства, по их роли в общественной организации труда, а следовательно, по способам получения и размерам той доли общественного богатства, которой они располагают. Классы, это такие группы людей, из которых одна может себе присваивать труд другой, благодаря различию их места в определенном укладе общественного хозяйства.”¹⁸¹ Dans le cas de la société de l'époque Tchou il ne saurait faire doute que l'aristocratie de clan et de tribu organisée autour du despote propre le travail des roturiers et des esclaves — et ceci n'est nullement en contradiction avec la propriété commune du sol, bien au contraire en est une conséquence. L'aristocratie exploite donc les roturiers et les esclaves et — comme nous l'avons vu — c'est une exploitation patriarcale, basée sur des titres communautaires fictifs. Nous n'avons aucune raison de mettre en doute que ceci signifie la scission de la société en classes exploitrices et exploitées, dominantes et opprimées.

L'aristocratie est en mesure d'exploiter les roturiers grâce à son rapport plus favorable avec les moyens de production — c'est à dire surtout avec la terre. Tandis que les roturiers possèdent la terre à la base de leur simple qualité de membres de la communauté, les aristocrates le font du fait de leur qualité de membres distingués de la communauté : en raison de l'incarnation, de la représentation sur un niveau plus ou moins élevé de celle-ci. C'est pourquoi dans la pratique de la vie quotidienne touchant leur personne, les premiers sont, en essence, privés de leur propriété, tandis que les derniers se conduisent — globalement — en propriétaire. Il se montre également une différence quant à leur rôle tenu dans l'organisation sociale du travail : les roturiers travaillent et les aristocrates organisent la production. La conséquence naturelle en est que les premiers vivent de leur propre travail et sont pauvres, les derniers vivent des impôts foncières et sont riches.¹⁸² Cependant ces critères

¹⁸⁰ A notre connaissance cette hypothèse n'a jamais surgi au cours des discussions très divergentes.

¹⁸¹ LÉNINE : Великий почин : Сочинения 29, Москва 1950, стр. 388.

¹⁸² Déjà ENGELS a pris en considération que l'opposition des pauvres et des riches peut être une opposition de classe et comme telle la contradiction fondamentale d'une époque discernable — même dans le développement si rapide des Grecs. Il écrit p. ex. : «Der Klassengegensatz auf dem die gesellschaftlichen und politischen Einrichtungen beruhten, war nicht mehr der von Adel und gemeinem Volk (souligné par l'auteur de l'étude présente), sondern der von Sklaven und Freien, Schutzverwandten und Bürgern». Cf. Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats, p. 118.

en eux-mêmes ne signifiaient pas encore une division en classes, car si l'aristocratie représente réellement la communauté, si elle organise réellement la production, alors — même si elle vit des impôts foncières, le plus-produit des roturiers se restitue indirectement et l'on ne peut plus parler d'exploitation. Ces circonstances ne mènent à l'exploitation et à la division en classes qu'au cas où l'aristocratie ne représente plus la communauté, n'organise plus réellement la production, devient parasite. Or, toute la littérature de l'époque Tcheou témoigne de ce que l'éloignement de l'aristocratie a eu lieu peut être même avant l'époque Tcheou, en tout cas c'est un facteur dont l'action constante se fait sentir dans l'histoire de toute l'époque. Au lieu de citations superflues dans cette question, il suffit de rappeler ici combien de fois les philosophes recommandent aux aristocrates les moeurs patriarcales, combien de fois ils les repriment à cause de leur dissipation ou parce qu'ils n'ont pas ouvert leurs greniers au peuple etc.¹⁸³ Toute la littérature de l'époque Tcheou dans son contenu, aussi bien que dans ses formes d'expression se constitue comme l'apologie de l'aristocratie, elle est appelée à justifier sur le plan idéologique, l'exercice de ses droits anciens.¹⁸⁴ On se demande pourquoi une société non encore minée par les contradictions de classes aurait elle besoin d'une littérature apologétique de si grande envergure ?

On ne peut pas manquer de mentionner ici qu'à l'époque Tcheou les grandes communautés «représentées» par l'aristocratie ne sont depuis longtemps plus que des communautés fictives, elles n'existent que d'en haut, du point de vue des intérêts du despote et de l'aristocratie. Du point de vue des roturiers, ces grandes communautés sont de pures abstractions ne servant qu'à assurer l'exploitation patriarcale et ce sont seules les petites communautés de village que constituent de véritables communautés. Les grandes communautés fictives n'existent qu'en tant que systèmes d'impôts, organisations d'exploitation cachées sous des formes communautaires, les réalisations de ces grandes communautés ne sont plus d'intérêt social, mais d'ordre symbolique (tours, églises), ou bien ouvertement parties du système d'impôts («capitales», routes).¹⁸⁵ Ces travaux sont en effet organisés et dirigés par l'aristocratie, mais les véritables communautés (de village) n'en ont nullement besoin. Les paysans des petites communautés et les fonctionnaires des grandes communautés fictives

¹⁸³ Il est connu que les catégories fondamentales sociales et morales de toute la littérature de l'époque Tcheou sont : «grandes gens», «petites gens»; «nobles», «communs».

¹⁸⁴ Les corrélations sociales exposées dans l'étude présente ne s'étant pas encore montrées dans cette forme dans les recherches concernant l'époque Tcheou, elle ne pouvait pas servir d'aide aux recherches de l'histoire de la philosophie et de la littérature; c'est pourquoi l'auteur se voit obligé de remarquer une fois de plus qu'il a l'intention d'écrire quelques essais sur l'histoire de la philosophie.

¹⁸⁵ Toutes les oeuvres philosophiques foisonnent de données convaincantes sur la contradiction entre la misère du peuple et les institutions fastueuses «d'intérêt public». Les plus révélatrices sont celles qui se trouvent dans le Yen-tseu tch'ouen-ts'iou, se rapportant p. ex. aux constructions de tours : II, 7, 11; V, 6.

se sont entièrement éloignés les uns des autres.¹⁸⁶ L'aristocratie — pour maintenir sa position — joue à un rite de grande envergure à dimensions sociales : à la communauté primitive. La contradiction fondamentale de la société de l'époque Tcheou, à savoir qu'il s'est développé une contradiction de classe à la base de la propriété communautaire tribale, entraîne d'autres graves contradictions et détermine toute une série de particularités de la société chinoise de l'époque Tcheou. C'est ainsi qu'on comprendra entre autres le rôle prépondérant des cérémonies, le caractère abstrait de la pensée et la littérature chinoises, le développement de la dialectique chinoise, etc.¹⁸⁷

L'exploitation patriarcale s'effectuant à la base de la propriété communautaire divise la société de l'époque Tcheou en deux classes principales : roturiers et aristocrates. À côté d'eux, les esclaves occupent une place spéciale. Leur exploitation est également patriarcale — sur ce point-là, ils sont donc apparentés aux roturiers «libres» — mais il arrive parfois que l'esclave devienne fonctionnaire, qu'il soit chargé par le despote ou le prince à remplir une «fonction publique», sans toutefois être affranchi.¹⁸⁸ Nous ne pouvons donc en aucune façon juger correct de caractériser les esclaves dans la Chine de l'époque Tcheou comme un troisième classe séparée. Quelle que soit la place qu'ils occupent dans la hiérarchie patriarcale, leur situation ne peut changer qu'à l'intérieur de l'ordre patriarcal et vis à vis de l'exploitation patriarcale ils ne représentent aucune autre forme d'exploitation.

Il est évident que cette division en classes n'est pas le premier type de la scission en classes de la société, mais — quant à son type — c'est une division transitoire qui ne se produit pas nécessairement partout. L'apparition des

¹⁸⁶ A titre d'illustration nous citons un chant du Che king : «Le travail du *wang* m'est incombé, — On m'accable des affaires du gouvernement. — Quand j'entre de dehors — Les habitants de la maison m'accablent de reproches.» ... «Le travail du *wang* m'opprime, — Les affaires du gouvernement m'incombent toutes. — Quand j'entre de dehors, — Les habitants de la maison m'écrasent de toutes part.» Che king 40, 8—11, 15—18. — Ceci dit, il se pose la question de savoir s'il est resté de fonction publique qui, à l'époque Tcheou aussi, correspond aux intérêts des petites communautés de village. Nous présumons, qu'à l'époque Tcheou il n'y en avait plus, toutes les fonctions publiques d'autrefois étant devenues symboliques et entrées au service de l'exploitation patriarcale. Par-ci par-là, il arrivait naturellement que l'intérêt des grandes communautés fictives ne s'opposât pas nettement à celui des petites communautés véritables. Un tel intérêt était par exemple le service militaire sur les territoires avoisinant directement ceux des barbares, qui garantissait une certaine défense. Mais pour juger de l'opinion du peuple sur le service militaire dû au *wang*, il suffit de citer les lignes suivantes : «Ici au bord du You — Je coupe les branches et les pousses... — Quand je reverrai mon seigneur — Il ne me quittera jamais plus. — La queue du brème est devenue rouge... — La maison du *wang* est devenue comme le feu flambant. — Mais même si elle est devenue comme le feu flambant, — Les pères et les mères n'en sont que plus proches.» Che king 10, 5—12.

¹⁸⁷ L'exposition de tout ceci demande, bien entendu, des articles séparés. Ici ce n'est que la corrélation générale qui importe, laquelle à notre avis peut — en fin de compte — réunir les phénomènes dont nous n'avons pas réussi jusqu'ici de révéler les rapports.

¹⁸⁸ Cf. Opuscula Ethnologiae Memoriae Ludovici Biró Sacra, pp. 305 sqq. — Ici nous devons également alléguer la question de «l'esclavage général de l'Orient» dans les conditions duquel il n'y a au juste, pas d'homme individuellement libre, l'affranchissement de l'esclave n'a donc pas d'importance pratique.

traits fondamentaux correspondant à la transition est, bien entendu inévitable dans toute société primitive en voie de dissolution, mais pour que la forme transitoire se stabilise pendant un certain temps et apparaisse sous la forme d'une société de classe constituant une phase séparée, il est besoin de certaines conditions premières spéciales. La particularité du développement chinois s'explique en fin de compte, à notre avis — et en nous servant d'une généralisation philosophique, par le fait que dans la Chine de l'époque Tcheou, les forces productrices étaient d'une part trop peu, d'autre part trop développées. Plus exactement, l'économie sociale chinoise à l'époque Tcheou n'était pas encore capable de créer une civilisation urbaine, basée sur une division développée du travail, c'est à dire d'entretenir une aristocratie urbaine en tant que classe dominante, d'autre part l'agriculture chinoise disposant d'excellentes conditions préalables, produisait déjà assez pour qu'une autre espèce de classe dominante, en ce cas tout naturellement l'ancienne aristocratie patriarcale en puisse vivre aisément. En théorie, cet état relativement développé et arriéré à la fois, a permis à la Chine de conserver une division sociale du type transitoire entre la communauté primitive et la société antique sans que cette époque de près de mille ans puisse être classée soit dans la catégorie de la communauté primitive, soit dans celle de la société antique.

Ni l'analyse des conditions de propriété ni celle des conditions de classe ne nous autorisent à considérer ce type de société comme la première étape de la société esclavagiste. Les recherches aboutissent dans tous les deux domaines au même résultat, notamment à ce que cette société est une forme transitoire entre la communauté primitive et la société antique et n'appartient à aucune d'elles. Si l'on tient donc à la rapporter à la société antique, on parlera plutôt de société pré-antique.¹⁸⁹ Nous n'estimons cependant pas nécessaire d'employer un autre terme spécial, l'expression : *société esclavagiste patriarcale* se prêtant parfaitement bien à désigner cette société.¹⁹⁰

¹⁸⁹ Nous risquons cette expression par analogie avec le terme de préféodalisme, mais non par hasard, étant donné que nous croyons voir une parenté étroite entre les deux sociétés. Citons comme le facteur le plus important la donation de terres par le roi qui à l'époque succédant aux migrations des peuples ne signifiait pas immédiatement et automatiquement la propriété privée de cette terre en Europe Occidentale. L'analyse des ressemblances et des différences des deux développements dépasserait les cadres de cette étude. Il faut souligner encore un fait qui expliquerait également l'aspect féodal de la société patriarcale de l'époque Tcheou, à savoir que le préféodalisme européen est une société encore plus ou moins patriarcale d'où sortira plus tard le féodalisme. En Europe c'est à partir des formes patriarcales que se développeront les formes féodales ; ce qui les précéda immédiatement ce n'était pas le patriarcalisme antique, mais le patriarcalisme germanique, et ceci n'est nullement en contradiction avec ce que nous avons exposé plus haut au sujet du rôle décisif de l'antiquité dans le développement du féodalisme.

¹⁹⁰ Ce terme est apte à réunir la multiplicité des formes d'esclavage de l'époque Tcheou, à partir de l'esclavage des prisonniers de guerre et des condamnés, jusqu'à celui des gens libres. (Notons que la façon dont nous avons appliqué le terme dans nos études antérieures laissait entrevoir que nous considérions la société esclavagiste patriarcale comme la première phase de la société esclavagiste. L'étude présente par contre la délimite nettement de la société esclavagiste, et ceci à la base de l'analyse des conditions de propriété foncière et des rapports de classes.)

En tant que conclusion de nos considérations, il y a lieu de poser encore la question suivante : peut-on déjà parler d'État dans la Chine de l'époque Tcheou ? Les communautés originellement tribales se sont-elles modifiées déjà au point de pouvoir être nommées État ou États ? La présente étude ne peut pas prétendre à donner une image même schématique du développement de l'État chinois, cependant nous ne pourrions pas éviter de placer aussi le problème de l'État dans les relations générales mises à jour par les analyses précédentes.

Au lieu d'une exposition détaillée du problème qui mériterait une étude spéciale, nous n'indiquerons ici que quelques détails de grande importance. En examinant à la lumière des critères formels de l'État, tels qu'ils ont été définis par Engels, les sources chinoises écrites, nous sommes amenés à conclure sur l'existence de certains systèmes qui à l'époque Tcheou divisaient la population non à la base de la parenté, mais du point de vue des territoires.¹⁹¹ De même il n'est pas douteux qu'il existait un système étendu d'impôts et de fonctionnaires, système si caractéristique pour l'État. On trouve contraire que les fonctions de ce type, liées au gouvernement central étaient très développées, étendues et élaborées. A la base de ce qui vient d'être dit, il est cependant clair que ce sont les moyens de l'exploitation patriarcale. Et ce système d'exploitation patriarcale non seulement admet, mais exige un système d'impôts et de fonctionnaires spécialement élaboré, et parallèlement à la modification originale des communautés — il entraîne nécessairement une certaine division territoriale. Ces critères de l'État résultent de l'essence du système d'impôts patriarcal. C'est un phénomène semblable qui se produit d'ailleurs dans le problème de la connaissance, de l'apparition de l'usage de l'écriture.¹⁹²

Parmi les critères formels, le plus important est peut-être « le pouvoir public armé, séparé du peuple. » À ce propos les sources révèlent déjà plus d'un problème, elles sont beaucoup plus équivoques. On y lit beaucoup du lourd service militaire des paysans, cependant ce service militaire a, tout comme l'impôt ou le travail public un caractère patriarcal. Kouo Mo-jo a également démontré que le travail public et le service militaire sont les deux côtés indivisibles d'une et même chose.¹⁹³ Cette armée est donc en ce qui concerne sa forme une sorte d'armée populaire. La contradiction si caractéristique pour l'époque Tcheou est que le despote et l'aristocratie utilisent cette armée populaire à des fins étrangères au peuple, parfois à des fins antidémocra-

¹⁹¹ Cf. Chou king, Yu kong.

¹⁹² Autant qu'on puisse juger des thèmes dominants des inscriptions sur os et sur bronze : on avait d'une part besoin de présages concernant la récolte et autres choses, d'autre part de la fixation des donations de terres et d'autres possessions (il y avait certainement encore d'autres buts, mais ces deux peuvent être constatés sans équivoque), — tous besoins créés par l'organisation patriarcale.

¹⁹³ Kouo Mo-jo : Tchong-kouo kou-tai chō-houi yen-kiou, pp. 127 sqq.

tiques.¹⁹⁴ L'aristocratie retourne l'ancien système du service militaire patriarcal contre le peuple de la même manière, que les autres formes héritées des temps primitifs.

Il y a certaines données qui permettent de conclure sur des aspirations tendant à la formation d'une force armée de carrière.¹⁹⁵ En même temps nous devons cependant constater qu'à l'époque Tcheou — à l'époque des guerres interminables — il ne pouvait pas se former une armée vraiment forte, réellement combattive, puisque c'est un fait historique qu'au cours des guerres incessantes, l'unification des principautés n'a pas eu lieu.¹⁹⁶ La première unification véritable était l'acte historique de Ts'in Che Houang-ti qui fit démolir les murs séparant ces principautés et exigea la remise de leurs armes.¹⁹⁷ Les véritables aspirations tendant à la création d'une armée à l'époque Tcheou se heurtaient inévitablement aux barrières patriarcales. Nous tenons à souligner encore le point de vue que l'aristocratie patriarcale n'avait non seulement pas de titre pour une armée de nouveau type mais elle n'en avait nul besoin puisque, en tant qu'organes de violence elle avait à sa disposition les cérémonies patriarcales, les sociétés d'hommes etc.,¹⁹⁸ tout comme cela peut-être observé dans d'autres jeunes sociétés de classe. Le passage suivant du *Louen yu* permet de se faire une certaine image des opinions de l'aristocratie sur l'armée : 子貢問政. 子曰. 足食. 足兵. 民信之矣. 子貢曰. 必不得已而去. 於斯三者何先. 曰. 去兵. . . «Tseu-kong posa des questions sur l'art de gouverner. Le maître (= Confucius) dit : Il faut qu'il y ait assez de nourriture, assez de soldats et que le peuple ait confiance (en son prince). Tseu-kong demanda : S'il est inévitable de laisser un de côté, lequel faut-il laisser de côté ? (Confucius) répondit : L'armée. . . »¹⁹⁹ La mise à profit absolue des formes existantes, héritées et pou-

¹⁹⁴ Telles sont par ex. les expéditions punitives entreprises contre certaines principautés. Les chap. 30 et 31 du Tao tō king expriment avec force l'horreur la paysannerie des communautés de village éprouvait vis à vis des armées et des guerres.

¹⁹⁵ Il n'est pas impossible par ex. que le chant 133. du Che king ait été une espèce de chant de recrutement. Nous en citons la première strophe : «Comment peux-tu dire que tu n'as pas de vêtements ? — Nous partageons nos vêtements avec toi. — Le *wang* lève une armée, — Nous arrangeons nos haches-poignards et nos lances *mao*, — Et tes ennemis sont aussi les nôtres ! ». A la différence de quelques mots, les deux autres strophes du poème disent la même chose.

¹⁹⁶ En tout cas dans la deuxième moitié de l'époque Tcheou, les princes font leur possible pour perfectionner l'armée patriarcale et les réformes réalisées ont tenu un grand rôle dans la conquête des hégémonies transitoires. Cf. par ex. MASPERO : La Chine antique, pp. 318 sqq.

¹⁹⁷ Et au lieu des murs des principautés il commença à faire construire le Grand Mur, et au lieu de l'armée populaire des principautés, il créa une forte armée entièrement distincte du peuple.

¹⁹⁸ Une question non encore élaborée est de savoir laquelle des cérémonies décrites dans les cérémoniaux, ou quelle partie de ceux-ci était à l'époque Tcheou un véritable système (voir note 102.). En général cependant il n'est pas douteux qu'à l'époque Tcheou il existait quelque chose de ces cérémonies, étant donné que les auteurs futurs des cérémoniaux s'appuieront lors de la mise au point de leurs oeuvres sur des textes de l'époque, mais dispersés pour en faire des livres.

¹⁹⁹ Louen yu XII, 7.

vant être commodément maintenues du pouvoir public armé était cependant dans l'intérêt de chaque prince, la propriété foncière du sol ne pouvant être accrue que par la guerre ou en premier lieu par la guerre. Les princes ne disposent que d'armées patriarcales, mais ils les emploient aux fins de conquêtes de plus en plus grandes et l'empire sur les territoires conquis doit être raffermi — voilà une autre contradiction qui — à coup sûr — est à l'origine des hostilités ininterrompues et de l'instabilité des conquêtes de l'époque Tcheou. C'est également grâce à cette contradiction que se créent dans la deuxième moitié de l'époque Tcheou, les efforts en vue de mettre sur pieds des formes plus grandes et plus efficaces de l'armée, efforts sur lesquels nous sommes renseignés par les textes de la vaste littérature militaire attribuée à l'époque Tcheou. La chute ou la conservation de l'hégémonie dépendait de la force militaire.²⁰⁰

On serait tenté de conclure que, quant à leur forme, les principautés de l'époque Tcheou ont été des États incomplets. Or, si nous considérons la question du point de vue des fonctions intérieures, nous sommes amenés à déclarer que l'organisation gouvernementale de ces principautés mérite absolument le nom d'État, puisqu'elle sert à assurer l'exploitation à perpétuer la domination d'une classe sur l'autre. Cependant la division en classes qu'elle est destinée à perpétuer, est elle-même de caractère transitoire et cela suffit à expliquer l'imperfection formelle. Le développement de l'État d'une société de classe, transitoire issue de la communauté primitive et tendant vers la communauté antique ne peut non plus être achevé. A notre avis il faut l'appeler État, mais avec la restriction que la formation d'un État étant partout un long processus et en Chine encore plus long qu'ailleurs — cet État est d'un caractère transitoire, peu développé, précoce, si l'on veut incomplet et qui devra encore passer par une phase aussi importante que la tyrannie de Ts'in Che Houang-ti.²⁰¹ Ts'in Che Houang-ti est le premier qui, à la base de la domination de classe de l'aristocratie urbaine, sera capable de créer un État parfait aussi au point de vue de sa forme.

Pour designer la forme constitutionnelle des États de l'époque Tcheou nous estimons pouvoir employer le terme : *despotisme patriarcal*.²⁰² Ce terme exprime que le développement a déjà largement dépassé la démocratie de la communauté primitive, les forces démocratiques nouvelles (basées sur la propriété foncière privée) ne sont pas encore entrées en jeu. Dans les conditions de la société de classe transitoire reposant sur la propriété commune du sol,

²⁰⁰ Sur le plus célèbre ouvrage militaire intitulé Ping-fa cf. J. PRŮSEK : Quelques remarques sur l'art de la guerre de Sun-tsi, Archiv Orientální 1951, pp. 409—427.

²⁰¹ Nous croyons savoir que dans le processus du développement de l'État grec on attribue, depuis peu, une grande importance, il faudrait même dire une importance décisive à la tyrannie comme à la dictature de l'aristocratie urbaine. Cf. P. OLIVA : Raná reeká tyrannis, Studie k otázce vzniku státu, Praha 1954.

²⁰² HEOU WAI-LOU qui a nettement reconnu, tout au moins les origines de la classe dominante de l'époque Tcheou, a nommé cette forme d'État «dictature de clan»; cf. Tchong-kouo kou-tai chō-houi che, pp. 169 sqq.

le pouvoir que l'État exerce sur l'individu est beaucoup plus grand et plus illimité que dans l'État proprement dit dont le développement est parfaitement achevé.

Voilà les corrélations générales que nous avons estimé nécessaire et permis d'esquisser en rapport avec le propriété foncière. En guise de conclusions nous constatons que l'analyse de la forme asiatique de la propriété donnée par Marx peut être appliquée, concrétisée et justifiée dans les conditions de la propriété foncière de la Chine à l'époque Tcheou. Marx et Engels ont considéré le manque de la propriété foncière privée comme la clef de la compréhension de l'Orient. Tout en cherchant de remettre, dans ses droits cette conception générale de cent ans, notre étude ne veut point entraver les recherches ultérieures. Au contraire, nous estimons que cette clef permettra de supprimer beaucoup de malentendus infructueux et questions erronées et de préparer le chemin aux recherches ultérieures.

Ф. ТЭККИ

ОТНОШЕНИЯ СОБСТВЕННОСТИ НА ЗЕМЛЮ В КИТАЕ В ЭПОХУ ДЖОУ

(Резюме)

В качестве отрицательной исходной точки автор устанавливает, что в эпоху Джоу купля-продажа земли частными лицами неизвестна, т. е. отсутствует один из важнейших формальных критериев частной собственности на землю.

Исследуя способы отчуждения земли, автор на основе анализа текстов приходит к выводу, что все формы отчуждения земли являлись общественными: завоевание, обмен между княжествами, дарование. Общественный характер этих форм отражается в том, что князь или высокопоставленный чиновник действует всегда как представитель данной общины, а никогда в качестве частного лица. Цитированные и анализируемые в статье тексты представляют множество доказательств тому, что связь между землей и индивидуумом осуществляется выполнением какой-то (раньше действительной) общественной функции, отказ же от должности во всех случаях однозначен и с отказом от земли.

Это означает, что подаренные земли не попадают в частную собственность одаренных, ведь они имеют право пользования лишь во время занятия своей должности. Подарение не означает отчуждения земельной собственности, ибо земля не находится в (частной) собственности князя-дарителя: речь идет лишь о передаче права пользования.

Непосредственными владельцами земли, обрабатывающими ее, в эпоху Джоу были крестьянские общины, которые основывались на первобытном единстве земледелия и мануфактуры, и замкнутому хозяйству которых не угрожала городская культура. «Второе большое общественное распределение труда» было половинчатым, уродливым, и не затронуло деревни. Не было и действительных городов, столицы княжеств были вроде княжеских резиденций, хозяйство всего общества было хозяйством патриархальным, включая сюда и «столицу».

Условия в Китае в эпоху Джоу характеризуются общими соображениями Маркса о трех формах собственности, существовавших до капитализма. На основе китайского материала мы не можем говорить об античной форме собственности, ибо нельзя обнаружить двойственность частной и государственной собственности на землю, но не можем говорить и о германской форме собственности, ибо земля принадлежит не к частным лицам, как таковым, и предпосылкой принадлежности к общине еще не является собственность, а наоборот, предпосылкой собственности является принадлежность к общине. К условиям земельной собственности в Китае эпохи Джоу можно применить то, чем Маркс характеризовал «азиатскую форму собственности».

Сама форма собственности соответствует собственности первобытной общине, но отличается от нее тем, что создались две формы владения : право аристократии на пользование землей и непосредственное владение ею крестьян. Итак общественная земельная собственность, после разложения действительных общин и превращения их в поводы эксплуатации, становится основой своеобразного классового общества. Двойное владение землей, — в зависимости от простого и представительного принадлежности общине, — ведет к образованию двух классов — бедноты и богачей, ибо упомянутые два способа владения заключают в себе двойственность отношения к основным средствам производства. Это классовое расслоение основывается лишь на семейном распределении труда, итак имеет переходный характер, несмотря на то, что оно на долгое время стабилизировалось в Китае при своеобразных условиях.

Эта общественная основа переходного типа может носить лишь надстройку переходного типа : в эту эпоху развитие государства еще не закончено, отсутствует сильная, действительно отделенная от народа армия. Из патриархального деспотизма эпохи Джоу китайское общество найдет выход лишь в тирании Цин Ши Хуан-ди, предвещающей дальнейшее развитие античного типа.