HAL open science

LES ASSASSINS DE CONFUCIUS Du négationnisme dans la sinologie américaine contemporaine

Jean Levi

To cite this version:

Jean Levi. LES ASSASSINS DE CONFUCIUS Du négationnisme dans la sinologie américaine contemporaine. 2018. halshs-01881797

HAL Id: halshs-01881797

https://shs.hal.science/halshs-01881797v1

Preprint submitted on 26 Sep 2018

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

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

LES ASSASSINS DE CONFUCIUS

Du négationnisme dans la sinologie américaine contemporaine

Jean Levi

En procédant à une création à partir d'un postulat contraire aux faits, on débouche sur la création d'un ensemble pseudo-réel d'axiomes qui sont, jusqu'à un certain point, l'inverse du réel.

Fredric Brown *Paradoxe Perdu*

SOMMAIRE

INTRODUCTION : DU MAUVAIS USAGE DES DECOUVERTES ARCHEOLOGIQUES.....
PREMIERE PARTIE : DOUTES SUR LES ECOLES DES ROYAUMES COMBATTANTS.....
I. Les écoles vues d'en haut
-L'inventaire bibliographique de l'histoire dynastique des Han
-Le faux panorama de Sima Tan
-La vision géographique de l'encyclopédie philosophique des Han, le *Huainanzi*
-Les descriptions polémiques du Légiste Han Fei
-Deux aperçus d'une encyclopédie cosmologique à l'orée de l'unification
-Les anathèmes de Xunzi
-Écoles du vice, vice des écoles
-Les leçons secrètes de « Ainsi va le monde » du *Zhuangzi*
-Écoles philosophiques des Royaumes combattants, non-écoles des Han
II. Les écoles vues d'en bas
-Les écoles à travers une dispute
-Signes distinctifs
-Les écoles dans la société
-Maîtres et disciples
-Transhumance
-Foyers culturels et brassage des idées
- Rhétorique et espace de liberté
-Livre, geste, parole, secret
-Quand le silence se fait parole
-Savoir total et recettes spécialisées
-Négationnisme et historiographie
DEUXIEME PARTIE : LA DÉCONSTRUCTION DE CONFUCIUS.....
I. Les Confucéens existent-ils ?
Le dossier à charge
Le dossier de la défense
- Les « Écoles Illustres » du *Hanfeizi*
-Le prosélytisme de Mencius et la généalogie de la « Forêt des Lettrés »
-Bons et mauvais confucéens chez Xunzi
-« Kong Machin » et les têtes de Turcs confucéennes chez Mozi
-Confucius et le Confucianisme en débat au 1er siècle av. J.-C. : La *Dispute sur le Sel et le Fer*
-Confucianisme et rites funèbres
II. Haro sur les *Entretiens* !
Confucius et les sources documentaires existantes
Stratégies négationnistes
Postulats négationnistes et leur critique
- Wang Chong contre Ban Gu
-La pertinence des critères
-La fable de la « décontextualisation »
-Citations et formes littéraires : un dialogue du Mencius
-La fausse preuve des dictons et des formules condensées
-Le monde à l'envers, ou depuis quand le sage confucéen est-il une femme enceinte ?

III. *Les Entretiens* au miroir des sources anciennes
Les parallèles avec les œuvres du début des Han
-Le *Hanshi waizhuan*
-Le *Xinyu*
Trois auteurs des Royaumes combattants
- Han Fei
- Xunzi
- Mencius
Le Zhuangz*i ou l'Anti*-Entretiens
Du bon usage du Mozi
La fausse manne négationniste des manuscrits nouvellement découverts
De quoi les Entretiens *sont-ils le nom ?*
ANNEXES
I. Tableau des passages parallèles au *Lunyu* dans le *Xunzi*
II. Tableau des passages parallèles au *Lunyu* dans le *Mencius*
GLOSSAIRE
BIBLIOGRAPHIE

Introduction
Du mauvais usage des découvertes archéologiques

Depuis maintenant quarante ans, en Chine, des découvertes archéologiques quasiment ininterrompues ont révélé des bibliothèques funéraires et ont fourni une riche moisson de documents écrits couvrant les champs les plus divers du savoir, canons rituels, traités divinatoires ou stratégiques, textes médicaux et préceptes d'hygiène taoïste, codes législatifs, prescriptions administratives, essais de philosophie ou de morale, etc.. Ces découvertes sont certes remarquables par les matériaux nouveaux qu'elles ont portés à notre connaissance ; mais elles valent peut-être plus encore par la masse impressionnante de documents recouvrés différant fort peu des éditions reçues et attestant la fiabilité de la transmission scripturaire, contredisant ainsi l'opinion couramment admise parmi les spécialistes que beaucoup de prétendus classiques sont des œuvres de basse époque. Ces rouleaux exhumés des tombeaux,---ou désormais de plus en plus souvent achetés par les grandes institutions académiques chinoises sur le marché des antiquités dans des circonstances mystérieuses--, fournissent des copies manuscrites écrites sur soie ou sur lamelles de bambous antérieures de plusieurs siècles voire de dizaines de siècles aux versions qui nous étaient parvenues jusqu'alors. Ils constituent des témoins qui peuvent être datés de façon exacte. Ainsi a été mis à la disposition des chercheurs un moyen de vérification objectif, rigoureux et précis des datations des documents écrits anciens obtenus par les méthodes de la philologie et de la critique textuelle traditionnelles. Il est apparu que la plupart de ces conclusions étaient fausses. Un grand nombre d'écrits que l'on pensait être des fabrications tardives avaient été déposés dans des tombes quatre ou cinq siècles avant la date de leur rédaction fixée par le monde savant. Ce constat aurait dû fournir l'occasion d'une remise en cause des postulats fondamentaux sur lesquels repose cette discipline dont l'archéologie venait de révéler la faillite. Il n'en a rien été. En Chine, les chercheurs ont continué à vaquer à leurs travaux paléographiques, le déchiffrement et l'interprétation de cette avalanche de nouveaux documents accaparant sans doute toute leur énergie. À l'étranger, au lieu d'une interrogation sur les méthodes et les pratiques de l'analyse des textes anciens en sinologie, par un mécanisme de refoulement et de transfert freudiens, c'est l'ensemble de la littérature transmise qui a été révoquée en doute, alors même que les fouilles

faisaient jour après jour la démonstration de sa solidité. Pour pasticher Brecht, les faits ayant donné tort aux sinologues, les sinologues ont dissout les faits et en ont inventé d'autres. Tout en continuant à user des mêmes procédés de la philologie et de la critique textuelle qui avaient pourtant montré pathétiquement leurs limites, ils ont clamé haut et fort que les découvertes archéologiques bouleversaient notre vision traditionnelle de la vie intellectuelle de l'époque des Royaumes combattants et que l'histoire des écoles et de leur production scripturaire était à réécrire. Les manuscrits nouvellement mis au jour auraient permis, selon ces audacieux refondateurs de la sinologie, de se faire une idée plus précise de la constitution des textes, de leur agrégation et de leur circulation.[1] Entre autres, on aurait découvert que les ouvrages ne formaient pas des entités figées et stables mais obéissaient à des processus dynamiques d'élaboration, de coalescence et de transformation, à la façon de cet animal fabuleux, polymorphe et protéiforme qu'est le dragon—emblème, on le sait, de l'empire du Milieu --, des fragments de textes ayant plus ou moins pour unité sémantique autonome la lamelle de bambou, autre symbole bien chinois, s'associant, se dissociant, se mariant, s'hybridant, se télescopant, se fécondant et se recomposant en ensembles labiles, ductiles, fluctuants et mobiles, en constante mutation au cours des âges. En sorte que le texte n'est pas un texte mais un *devenir-texte* ou plutôt un texte en devenir perpétuel. Force serait donc de réviser de fond en comble notre conception traditionnelle et anachronique du livre pour aborder ce type d'écrits. Ces proclamations tonitruantes ressassées désormais *ad nauseam* dans toutes les revues savantes de sinologie d'Amérique et d'ailleurs, sont un tissu de contre-vérités.

Tout d'abord dans notre propre culture (et sans doute dans toute culture) les livres n'ont jamais constitué des entités intangibles ; sans même parler de la Bible ou des Évangiles, encore au dix-neuvième siècle les livres étaient changeants et variaient en fonction des choix éditoriaux. La publication des romans sous forme de feuilleton ou

[1]Toutefois cette opinion n'est pas partagée par tous les sinologues ; elle est loin d'être admise par la majorité des chercheurs chinois ; on trouve par exemple la conclusion rigoureusement opposée dans un article de Zao Feng intitulé « Les documents exhumés exigent-ils la réécriture de l'histoire de la pensée en Chine ? » : « Les limitations propres aux documents eux-mêmes et aux difficultés de leur déchiffrement restreignent singulièrement la portée que les matériaux découverts pourraient avoir dans le développement de la discipline. Sans un long et ardu processus d'établissement et d'interprétation des textes, on ne saurait déclarer à la légère qu'ils remettent en question radicalement notre vision de l'histoire de la pensée en Chine ancienne » (*Chutu wenxian keyi gaixie sixiangshi ma ?* 出土文獻可以改寫思想史嗎？ » *Wenshizhi* 2007 n°5)

en volume avait un effet et sur les modalités de la lecture et sur la composition même de l'œuvre ; en outre les ouvrages parus en feuilleton subissaient des remaniements considérables d'une édition à l'autre, au point d' en être méconnaissables ; les recueils de nouvelles ou d'essais admettent des variations importantes suivant la sélection des écrits que l'auteur ou l'éditeur décide de réunir et l'ordre dans lequel il les fait figurer au gré des republications. Et ce choix n'est pas sans influer sur le sens et la portée de chacun des éléments. Les écarts d'une édition à l'autre peuvent être considérables. Il suffit de feuilleter les notes et variantes des grands romans tels *La Comédie Humaine* ou *La Recherche du temps perdu*, publiés dans la Pléiade, sans parler des *Mémoires de Casanova*, du *Manuscrit trouvé à Saragosse* et de *L'Homme sans qualités* de Robert Musil, pour se rendre compte qu'un livre n'est jamais un objet figé, mais une matière fluctuante, soumise qu'elle est à des décisions éditoriales plus ou moins judicieuses[2]. Par ailleurs, il est pour le moins étonnant de voir des chercheurs, dont les travaux circulent sous forme d'articles dans des revues avant d'être publiés sous forme d'ouvrages, s'étonner que des essais ou de courts traités (c'est ce que sont la plupart des écrits du temps des Royaumes combattants) d'un auteur puissent paraître sous forme indépendante et n'être réunis en volume, profondément remaniés, par les soins d'un éditeur que bien plus tard.

De surcroît, à la lecture des documents exhumés, on est frappé, tout au contraire, par l'extraordinaire stabilité des textes. On se demande ce qui, dans les manuscrits découverts ces dernières décennies, peut faire dire à ces savants que la littérature pré-Qin se signale par l'instabilité de la matière scripturaire et une extraordinaire plasticité autorisant toute sorte d'hybridations et de recompositions évolutives. Dans quels manuscrits voit-on des considérations éthiques interférer avec les principes cyniques de l'école des stratèges ? Que l'on me cite un seul document où les versets du *Laozi* se combinent avec les aphorismes du *Lunyu*[3], ou encore où les arguties mohistes viennent s'entremêler avec les prescriptions rituelles des Confucéens ? Où donc les

[2] C'est ce que montre le livre de Luciano Canfora, *Il copista come autore*, et en particulier son prologue « Cos'e l' "originale" », p. 9-14.

[3] On trouve bien, à partir des Han antérieurs, des ouvrages qui, visant au syncrétisme, citent les uns à la suite des autres aphorismes des *Entretiens* et sentences du *Laozi* afin de montrer que les deux pensées, bien qu'empruntant des voies divergeantes, se rejoignent sur l'essentiel. Tel est le cas du *Huainanzi* et du *Shiji* ; mais ils ne les entremêlent jamais, alors qu'ils télescopent allègrement les versets du *Livre de la Voie et de la Vertu* pris à des stances différentes et marient des aphorismes du Maître appartenant à des chapitres distincts ; et la pratique des citations conjointes du *Laozi* et de dits de Confucius est, à ma connaissance, inexistante sous les Royaumes combattants.

dits de Confucius se télescopent-ils avec des computs hémérologiques ou des recettes d'hygiène sexuelle ? Nulle part. Certes, on observe des écarts entre les manuscrits recouvrés dans les tombes et les versions transmises ; mais ils n'ont rien d'extravagant. En outre il faut toujours avoir présent à l'esprit que les documents exhumés ne sont que des versions parmi d'autres, souvent défectueuses, que le hasard a mis à notre disposition et qui ne constituent aucunement des *Urtexts* ; une copie unique, même ancienne, n'est pas un jalon permettant de retracer l'évolution d'un écrit[4]. Ainsi donc cette prétendue fluidité qui tiendrait à la structure, au mode de composition et aux conditions matérielles de la consignation est-elle en grande partie imaginaire.

Si l'on entend signifier que des formules, des idiotismes, voire des anecdotes se retrouvent diversement agencés, tantôt comme variation d'un même thème chez des penseurs de même obédience, tantôt affectés d'un sens opposé, dans des textes d'orientation antagoniste, ce n'est pas une découverte. Bien des érudits et des chercheurs en avaient fait la remarque il y a belle lurette : Marcel Granet parlait déjà à propos des écrits de la Chine ancienne d'une littérature de centons « constituées d'étoffes de luxe décorées au poncif de motifs éternellement plagiés. » Mais cela ne signifie nullement que ces essais, qui utilisent les mêmes dictons, les mêmes fables, les mêmes formules proverbiales, disent la même chose et se réclament d'une idéologie commune. Tout au contraire, les agencements de ceux-ci en de savants patchworks, libérant les potentialités multiples de formulations souvent amphiboliques, favorisent, pour chaque configuration, l'expression d'un contenu philosophique singulier. En un mot, les auteurs anciens étaient passés maîtres dans l'art du collage.

Mais il y a plus ; les productions littéraires des différentes écoles se signalent par des marques stylistiques et formelles qui les distinguent les unes des autres de la façon la plus tranchée, et celles-ci se retrouvent dans les manuscrits exhumées comme dans la littérature transmise : elles sont comme des sigles qui les frappent au sceau d'un système doctrinal. Ainsi, contrairement à ce qu'affirme de façon aussi péremptoire qu'erronée une Michael Nylan, les Cinq Classiques ne constituent nullement un fond

[4] C'est ainsi qu'un Paul Van Els se fourvoie du tout au tout sur la nature du *Wenzi* transmis, faute d'avoir compris que le manuscrit sur lamelles de bambous du *Wenzi* exhumé à Dingxian d'une tombe d'un des rois de Zhongshan scellée en 55 avant notre ère était une simple modulation ou variante du texte et non pas le texte lui même dans sa pureté originelle et n'est donc pas nécessairement plus fidèle au *Wenzi* primordial--- lequel est au demeurant une pure chimère—que le texte qui nous est parvenu. Cf. Paul Van Els, *The Wenzi : Creativity and Intertextuality in Early Chinese Philosophy* ; et pour la critique de ces arguments, J. Levi, *Écrits de Maître Wen*, p. XXXV-LXIII ; « Annexes », p. 195-232.

culturel commun à toutes les écoles[5]. Il est l'apanage des seuls Confucéens. Il n'y a qu'eux pour fermer un développement discursif par le tour de verrou canonique d'une citation du *Livre des Odes*, du *Livre des Documents*, ou du *Livre des Mutations*, plus tardivement du *Lunyu.* De sorte que l'on peut reconnaître l'appartenance à l'école confucianiste d'un morceau à la seule présence de vers du *Livre des Odes* ou de formules archaïsantes du *Livre des Documents*.[6] En revanche, les écrits des écoles rivales ne les citent pratiquement jamais. Les trente trois chapitres du *Zhuangzi* par exemple ne font qu'une seule citation du *Livre des Odes*. Elle est hautement significative ; elle ne sert en effet qu'à des fins ironiques et subversives : « Des Confucéens pillaient une tombe en s'appuyant sur les renseignements trouvés dans les classiques. Le Confucéen en chef demanda à ses assistants : "Eh ! Il commence à faire jour, où en êtes-vous ?" Les confuçaillons répondirent : "Nous n'avons pas encore défait la robe et la tunique, mais il porte bien dans la bouche une perle comme l'indiquent ces vers *des Odes* :' Ah, il verdoie le champ de blé qui pousse sur cette colline ! Pourquoi ce mort a-t-il une perle dans la bouche, lui qui n'a dispensé aucun bienfait de son vivant ?'" Sur ce, ils ouvrirent la bouche du cadavre en tirant les cheveux vers le haut et la barbiche vers le bas, puis ils lui écartèrent délicatement les mâchoires avec une tige de fer et retirèrent la perle en prenant soin de ne pas l'endommager. » La fable a des implications subtiles et profondes ; l'une des plus immédiates est que les classiques sont des choses mortes, et ceux qui les citent sont comme des détrousseurs de cadavres. Inutile de dire que la citation des vers du *Livre des Odes* ne figure pas dans le recueil transmis : il s'agit bien évidemment d'un pastiche.[7] Toutefois ces productions non confucianistes se recommandent par des traits stylistiques, des références livresques ou une phraséologie spécifiques. Il existe un mode d'expression propre à chacun des courants,

---

[5] « *…the Five Classics for exemple, could prove useful to many different persuaders promoting very different agendas*. » (*Cf.* « Constructing Lineages..., p. 65).

[6] Une étude de la courbe de fréquence des citations des canons dans les ouvrages confucéens des Royaumes combattants serait des plus instructives. Cela permettrait de délimiter des courants et des évolutions au sein du Confucianisme ancien. Les traités théoriques assignés à l'école de Zisi, tels le *Wuxing* « les cinq Vertus » ou le *Xing zi ming chu* « Les passions proviennent de la nature innée » se signalent par une quasi absence de citations des classiques, en dehors du *Lunyu*, alors que les traités rituels consignés dans le *Liji* comme « L'habit noir », « Fangji », ou « Confucius en son particulier » ainsi que le *Xunzi*, le *Mencius* et le *Zuozhuan* y recourent massivement. À ma connaissance, il n'existe pas d'études de ce type à ce jour. Cette carence en dit long sur l'indigence des études sinologiques et le manque de sérieux des tenants prétendument modernes de la nouvelle école.

[7] *Œuvres de Maître Tchouang*, XXVI, p. 229.

légiste, taoïste, stratégique ou Huang-Lao qui permet d'assigner à chaque auteur (réel où fictif) sa place dans une école. Il y a une parenté évidente entre des écrits cosmologico- stratégiques tels que le *Heguanzi*, « Le *Livre du Maître à la Crête de Faisan* », et les appendices au manuscrit B du *Laozi* exhumé à Mawangdui, conventionnellement identifié avec un ouvrage perdu rangé dans la catégorie « Huang-Lao », intitulé *Huangdi sijing*, « *Les Quatre canons de l'empereur Jaune* ». Il en va de même pour des ouvrages d'inspiration légiste, pourtant fort éloignés par le style et l'élaboration conceptuelle, tels le *Hanfeizi,* le *Shangjunshu* « *Le Livre du Prince Shang* » et le *Shenzi* ,--pour autant qu'on puisse en juger pour ce dernier par les fragments qui nous sont parvenus-- ; mais ils sont en quelque sorte reliés entre eux par une même perception du monde qui influe sur les figures du discours. Lorsqu'un penseur d'une école s'approprie certains tours de langage d'un auteur appartenant à un autre courant, ceux-ci forment le plus souvent des kystes étrangers qui ne parviennent jamais à s'harmoniser avec le flux de la pensée où ils se trouvent transposés artificiellement, comme si certaines manières de dire étaient incompatibles avec certaines manières de penser. Lorsque Xunzi, pour donner du souffle à sa prose, recourt à ces séries d'impressifs verbaux, qui font toute la magie des écrits de Zhuangzi, il donne le sentiment d'un phacochère qui essaierait de voler.

Pour qui a pratiqué assidûment la traduction de textes chinois ce sont là des évidences ; mais il va de soi que ces affinités formelles échappent aux chercheurs contemporains qui ne lisent pas les textes mais travaillent uniquement sur des tables de concordances ou des index. Ils ont beau avoir constamment à la bouche les mots « *rhetoric* » ou « *rhetorical* », ils ignorent tout du *fait littéraire*.

Cette réaction de remise en question de la vision antérieure de l'histoire intellectuelle de la Chine a été particulièrement sensible chez les chercheurs américains, probablement parce qu'ils étaient moins attachés à la préservation de ce passé que leurs collègues chinois pour lesquels il constitue encore un patrimoine vivant, et d'autre part parce que les milieux académiques d'outre-Atlantique ont été profondément influencés, parfois à leur insu, par les thèses sceptiques de Hayden White, pour qui le fait historique est une reconstruction rhétorique et ressortit à la fiction[8]. Il est possible qu'il faille y voir aussi l'influence de l'école de critique textuelle

[8] Sur le rôle de Hayden White, voir C. Ginzburg, « *Unus Testis*. Lo Sterminio degli Ebrei e il principio di realta ». Michael Nylan, dans un article intitulé « Sima Qian : A True Historian ? »

inspirée de l'exégèse biblique germanique pratiquée dans des milieux protestants, nombre de ces sinologues rattachés à des universités américaines étant d'origine allemande et ayant été formés à cette école [9]. Mais cette démarche exégétique n'aurait pu se développer dans cette direction, prendre un tour aussi radical, et connaître un si vif succès si elle n'avait trouvé un terrain déjà travaillé et ameubli par les thèses sceptiques de Hayden White. Au demeurant, il n'est pas exclu que la nouvelle orientation prises par les travaux d'un Hans Stumpfeldt--qui fut leur maître--, uniquement centrés désormais sur la question de l'authenticité du *Lunyu* et de l'existence historique de leur auteur présumé, Confucius , soit imputable à une espèce d'émulation avec ses élèves après leur passage dans des universités américaines[10]. De la même façon que c'est Xunzi qui a subi l'influence légiste à travers ses disciples Li Si et Han Fei, et non l'inverse[11].

Quoi qu'il en soit, il est significatif que dans les deux travaux séminaux qui ont donné le coup d'envoi à cette nouvelle approche du passé chinois pré-Han, l'étude stylistique et l'analyse des formes narratives jouent un rôle prépondérant. Dans sa monographie *The Stele Inscriptions of Ch'in Shih-huang : Text and Ritual in Early Chinese Imperial Representation*, Martin Kern s'emploie à retracer la filiation entre les proclamations inscrites sur les stèles érigées par le Grand Empereur au cours de ses tournées d'inspection dans la partie orientale de son empire, et les inscriptions archaïques sur bronze des ducs de Qin, ses devanciers. Au terme de sa recherche, le savant démontre la continuité entre les deux types d'écrits. Selon lui, à

---

paru dans la revue *Early China* en 1999, se réfère nommément à Hayden White, et en particulier à son ouvrage *Metahistory : The historical Imagination in Nineteeth Century Europe* dont elle retient avant tout qu'il a eu le mérite de souligner la porosité des frontières entre histoire et fiction. (p. 207). Certes, ainsi que l'ont compris des romanciers tels Alfred Döblin et Hans Magnus Enzenberger, les rapports entre roman et histoire sont beaucoup plus complexes que ne veulent l'admettre la plupart des historiens, à commencer par Krzysztof Pomian, mais les thèses de Hayden White ont servi d'alibi à un certain nombre d'universitaires d'outre-Atlantique pour annexer l'histoire à la rhétorique, et ce, en raison, non pas de positions idéalistes à la Croce, mais tout au contraire d'un positivisme à la Homais. En se réclamant de la démarche de White, Michael Nylan entend avant tout proclamer qu'elle adhère au tournant rhétorique post-moderne qui transforme les faits en tropes; en sorte que les documents ne sont pas des traces mais des réalités linguistiques qui ne renvoient qu'à eux-mêmes et se substituent à l'histoire qui cesse d'exister comme réalité propre.

[9] Anne Cheng a consacré son cours du Collège de France de l'année 2012-2013 aux méthodes et aux travaux de cette nouvelle école de philologie critique. Voir « Histoire intellectuelle de la Chine », *L'annuaire du Collège de France* 2012-2013, p. 493-511.

[10] En effet, jusqu'à une date récente les recherches de cet universitaire portaient essentiellement sur la pensée politique et l'organisation étatique des Han antérieurs.

[11] Telle est tout au moins la thèse, fort plausible, défendue par Léon Vandermeersch dans sa *Formation du Légisme*.

partir du moment où les seuls témoins matériels dignes de créance, loin de sanctionner une rupture avec les rites dont se réclamait Confucius en manifestent la parfaite conformité, la figure et l'action du Grand Empereur doivent faire l'objet d'une *révision radicale*. Tout ce que nous dit l'historien Sima Qian, notre unique source ancienne d'informations, s'entache d'irréalité. Par un simple exercice de poétique comparée, Martin Kern fait disparaître les persécutions, déportations, massacres, et autodafés perpétrés par le Grand empereur, de la même façon que les négationnistes les chambres à gaz.[12] Dans leur article « Constructing Lineages and Inventing Traditions through Exemplary Figures in Early China », Mark Csikszentmihalyi et Michael Nylan, (comme au demeurant Kidder Smith, dans un article paru quelques mois plus tôt, sur un sujet analogue), adoptent une perspective similaire. Démontant le caractère fabriqué et fictionnel de la présentation des « écoles » sous les Royaumes combattants par les sources historiques postérieures, ils en prennent prétexte pour mettre en question leur réalité même, allant jusqu'à parler de « mythe des écoles pré-Han »[13] . À la fin de leur enquête leur verdict est sans appel. Ces courants appelés « Confucianisme », « Taoïsme », « Légisme », « Mohisme », etc. sont des mirages. Projections de catégories historiographiques ou doxographiques sur une réalité antérieure qui ne leur correspond nullement. Le mot *jia,* au sens propre « famille », qui qualifie à partir de la seconde moitié des Han antérieurs les lignées, en quelque sorte patrimoniales,[14] de transmission textuelle désignait à l'époque des Royaumes combattants non pas un collectif « écoles philosophiques » ou « courants de pensées » mais des individus singuliers, des « spécialistes » ou des « experts » dans une discipline quelconque. Notons qu'à supposer même que les analyses de ces chercheurs soient justes, et qu'effectivement il y ait eu glissement sémantique--ce qui, malheureusement pour eux, n'est absolument le cas--, la démarche elle-même, consistant à traquer les fausses désignations et les homonymies perturbatrices, est *intrinsèquement* erronnée. Elle ressortit aux mêmes présupposés que ceux qui guident un Alfred Cobban se livrant à un travail de rectification linguistique à propos de la

---

[12] Sur la critique du caractère négationniste des thèses défendues par Martin Kern dans sa monographie sur les stèle du Grand Empereur, voir mon essai « De la dimension ontologique des Massacres » *in La Chine est un cheval et l'univers une idée*, p.143-149.

[13] L'un des paragraphes de leur article s'intitule : « The *Jia* of the *Shiji* and the Myth of the Pre-Han "Schools" » (*op. cit.* , p. 62).

[14] *Jiashi chuanye* 家世傳業 . Cf., par exemple, *Hanshu*, 88,« Rulin zhuan », p. 3613 ; 3615 ; 3621.

nomenclature dont usent aussi bien les acteurs de la Révolution française que ceux qui se sont donné pour tâche de la comprendre. Dans cette approche, le rapport du passé au présent porte nécessairement le stigmate du faux, par le hiatus qu'il implique entre les désignations et les objets qui leur sont assignés. Mais c'est précisément cette impropriété constitutive du langage humain à désigner de façon univoque les objets qui crée les événements et donne son épaisseur charnelle à l'histoire.[15]

Selon ces auteurs, les écoles—autant qu'on puisse employer un tel terme à propos d'une telle sorte de formation sociale-- ne sont en aucune façon centrées autour d'un texte fondateur ou d'un corps doctrinal d'écrits ou de préceptes. Elles ne constituent qu'une structure abritant la relation maître-disciples ayant pour unique fonction d'établir un rapport d'inféodation et d'appartenance, ou de « tisser du lien rituel », indépendamment de toute élaboration idéologique. Il n'y a pas d'écoles et donc pas de lieu de production d'écrits philosophiques en fournissant l'expression, si bien que la littérature se dissout dans une sorte de magma indifférencié et mouvant pouvant servir à toutes les fins et à des utilisateurs venant des horizons intellectuels et des milieux sociaux les plus divers. Surtout, ces écrits ne constituent pas des corps de doctrines bien structurées comme l'Académie de Platon ou le Lycée d'Aristote, mais des gisements de formules qui vont être réutilisées et rassemblés par des auteurs ultérieurs pour composer des ouvrages dans des circonstances tout à fait différentes de celles où les matériaux ainsi réemployés ont vu le jour. Les livres qui nous sont parvenus et auxquels on assigne une date antérieure aux Han, ne sont donc et ne peuvent être que des assemblages tardifs de phrases ou de sentences recyclées dont l'agencement fournit une orientation philosophique ou doctrinale qui ne saurait refléter autre chose que les préoccupations de ceux qui les réélaborèrent bien après en leur donnant la forme des ouvrages sous lesquelles ils ont été transmis à la postérité et sont parvenus jusqu'à nous. Dans ces conditions, les textes transmis, qui ne sont que les produits, dans la plupart des cas, de l'idéologie des Han postérieurs (Ier-IIe siècles de notre ère) et au mieux de celle de la seconde moitié des Han antérieurs (milieu du IIe siècle av. J.-C.), ne sont d'aucun secours pour comprendre le monde des Royaumes

[15] Cf. Alfred Cobban, *The Social Interpretation of the French Revolution*. Jacques Rancière, dans *Les Noms de l'Histoire* (p. 68-76), démonte assez bien les implications négationnistes—et ses conséquences suicidaires pour la science historique-- qui s'attachent à ce type de théorie. Il sera au demeurant question de façon plus explicite de ce paradoxe de l'histoire critique qui se détruit dans l'exacerbation de sa propre prétention critique un peu plus bas.

combattants ; seuls les documents découverts dans des tombes et dûment datables des IVe ou IIIe siècles avant notre ère permettent d'avoir un contact réel et direct avec l'espèce de soupe scripturaire produite par un système de représentations caractérisé par ce que l'on pourrait appeler une viscosité conceptuelle. Mais cette « soupe », étant donné le traitement « déconstructiviste » qu'elle reçoit de la part de ces chercheurs, ne renvoie à aucune réalité sinon celle de sa propre existence rhétorique. L'analyse elle-même des « documents authentiques et originels », reposant sur l'idée que les témoignages écrits n'ont qu'une existence linguistique, finit par désagréger les matériaux étudiés dans un miroitement kaléidoscopique de tropes, dans des formes sans contenu, et ce malgré ou en raison même de leur authenticité.

Caractéristique de cette démarche est une recherche de Martin Kern parue dans la revue *Early China* en 2000, sous le titre « Shi Jing songs as performance texts : a Case Study of "Chu ci"(Thorny Caltrop) » à l'issue de laquelle, après avoir prodigué une masse impressionnante de références érudites et conduit une savante comparaison avec les inscriptions Zhou sur bronze et les vers du poème, est démontré qu'un texte rituel obéit à des règles d'énonciation formelles qui, en tant que marques stylistiques d'un genre littéraire s'énonçant comme pure forme dépourvue de toute signification intrinsèque autre que de se signaler comme forme vide, en font un… texte rituel ! Et qu'en tant que tel, pour répondre à son essence, il ne vise à rien d'autre qu'à mettre en œuvre et à exhiber sa ritualité sans autre contenu que cette visée.[16]

Ce n'est pas la remise en cause radicale de la vision du passé élaborée par la tradition qui est blâmable en elle-même, bien au contraire. Les positions iconoclastes des historiens chinois modernistes, dont les essais ont parus, de 1926 à 1941, dans les huit volumes de la collection *Gushibian* « *Discussions critiques sur l'histoire ancienne* », ont

[16] « *Cast in the form of a ritual hymn, the highly formalized description of the ritual act is not only a self-referential element of the performance, it also--by virtue of its authenticity as an embodiment of speech and action—serves as the normative prescription for all such ritual acts to follow. As such, a text like "Chu ci " on the one hand transcends any single sacrifice by beeing the blueprint for all sacrifices, and in the other hand, this blue-print becomes reality, again and again, only through the actual use of the hymn within the singular sacrificial act of ceremonial communication.* » (p.76) et aussi : « *The intensity of rhymes in "Chu ci", the relative prominence of the rhythmic "A/X/A/Y pattern, and the coherence of formulaic language in the* guci *("auspicious") sections all suggest that the textual composition was guided by conscious choices of formal pattern that were conceived as separated from the level of everyday usage, as euphonic and particularly efficacious language which to adress the spirits and the ritual public. Not only through its contents and prayer formulae but also in its texture of acoustical patterns and shifting perspectives, "Chu ci" is manifestly a performance text according to the criteria given in the introductory historical and conceptual considerations that precede my translation.* » (p. 110)

conduit, dans les années trente, à une désacralisation de la tradition et de ses figures canoniques. Cette action a été des plus salutaire ; elle l'a été non pas parce qu'elle a abouti à la dissolution du passé comme passé, mais parce qu'elle a conduit à se poser des questions sur le passé qui n'avaient jamais été envisagées jusqu'alors. En abattant les vieilles statues érigées par la Tradition à la gloire de ses saintes icônes, Gu Jiegang a ouvert des perspectives nouvelles et a fait souffler le vent salubre de l'anthropologie, de l'histoire sociale et de la mythologie comparée sur une discipline devenue frileuse et rancie. Il a joué le même rôle positif dans le domaine de la Chine antique qu'un Renan dans les études bibliques et qu'un Louis Gernet, un peu plus tard, dans les études grecques. Quand, dans un article qui a fait grand bruit à l'époque où il fut publié, « Confucianistes et Magiciens sous les Qin et les Han »[17], Gu Jiegang rapproche le groupe des lettrés confucéens, les *rusheng*, des magiciens, les *fangshi*, à aucun moment ses conclusions de visent à réduire à néant la catégorie de lettrés confucéens et de la transformer en fiction rétrospective, même si l'on peut lui reprocher d'avoir forcé le trait et d'avoir minimisé les différences considérables qui permettaient de tracer une coupure entre les deux types d'hommes. Des pans entiers d'une histoire occultée par le rationalisme étriqué de l'idéologie lettrée se sont dès lors ouverts à l'investigation des savants. Sans cette attitude provocatrice et hypercritique vis à vis de la tradition confucéenne des essais comme ceux de Wen Yiduo, sur la mythologie de la Chine ancienne n'auraient pu voir le jour.

Loin de stimuler la recherche et favoriser le renouvellement de la démarche et de l'enquête sur l'antiquité chinoise, cette réaction américaine aux découvertes archéologiques a conduit à un repli sur des questions d'authenticité et de datation des plus traditionnelles tout en se parant du clinquant des théories post-modernes. Sous l'impulsion de ce courant, la tendance actuelle des travaux portant sur la Chine ancienne, au rebours de la période précédente, marquée au sceau de l'ouverture sur les autres disciplines et les autres aires culturelles, est au racornissement et à la fermeture aussi bien dans l'espace que dans le temps : la Chine des Han vue sous l'angle de la philologie et rien que cela. Caractéristique à cet égard est l'un des derniers travaux de Oliver Weingarten, qui porterait en soi sur un sujet intéressant : les différentes modulations de la célèbre anecdote, consignée dans le *Lunyu,* de l'homme intègre qui

[17] « *Qin-Han de fangshi yu rusheng* 秦漢的方士與儒生 »,

dénonce son père pour le vol d'un mouton. Toutefois, comme le chercheur tourne le dos à l'analyse structurale, qui déploierait les récits dans une combinatoire de réponses possibles à apporter à un conflit entre l'allégeance au clan et à l'État, comme il dédaigne la démarche historiographique qui s'intéresserait à l'évolution du droit et au renforcement de l'appareil d'État ainsi qu' aux mutations dans les mentalités qui en découlent, et comme il ferme aussi la porte à des perspectives comparatistes conduites dans l'optique d'une sociologie contrastive, son enquête, guidée par la seule préoccupation obsessionnelle de la déconstruction du *Lunyu*, aboutit à des conclusions indigentes. La dernière partie de l'article n'esquisse un parallèle avec un dialogue platonicien[18] que pour mettre en garde contre une surinterprétation de la réponse laconique de Confucius et emprisonner la recherche dans le cadre étriqué du contexte socio-politique de la fin des Royaumes combattants et des Han antérieurs et tout réduire à une question de datation et d'emprunt. Curieux procédé que celui consistant à se livrer à une comparaison absurde entre deux éléments de deux civilisations distinctes n'ayant que des rapports superficiels-- et dont on sait pertinemment qu'elle est aburde-- pour disqualifier la démarche comparative *dans son ensemble* !

Au demeurant le titre lui-même de l'essai vaut tout un programme : « Delinquent Fathers and Philology *Lun Yu* 13. 18 and Related Texts »[19] : son contenu administre avec éclat la preuve *de ce que ne peut pas* la philologie. Ce n'est pas tout à fait un hasard non plus si, en citant le titre du livre de Hayden White, Michael Nylan laisse échapper un lapsus ; elle écrit en effet *Metahistory : The historical Imagination in Nineteeth Century China* au lieu de *Metahistory : The historical Imagination in Nineteeth Century Europe.* Cela peut sembler n'être qu'un détail insignifiant, qu'il est trivial et mesquin de relever, mais Confucius, et Freud à sa suite, nous ont appris toute l'importance qu'il fallait accorder à ces symptômes, à ces manifestations ténues qui à

[18] Il s'agit d' *Euthyphron*, une œuvre de jeunesse de Platon, mettant aux prises Euthyphron, expert en choses religieuses, qui croit faire œuvre pie en poursuivant son père en justice pour le meurtre d'un meurtrier, et Socrate à propos de la piété. Le rapport entre les deux textes est des plus superficiels, leur seul point commun est la dénonciation par un fils d'un père ayant commis un délit; en réalité, la question traitée par Platon n'est pas celle des conflits de devoirs (*dikè*) – ici, dans le cas chinois, entre la fidélité à l'État ou au clan-- mais celle, sur le mode parodique, de la distinction entre le juste et le pieux, à savoir un problème de logique formelle, et s'inscrit dans le contexte de la religiosité grecque. Il eût été plus fructueux de conduire la comparaison avec la Grèce en prenant comme fil directeur les analyses de Jean-Pierre Vernant sur le héros tragique (cf. *Mythe et Tragédie en Grèce ancienne* I).

[19] *Early China*, vol. 37 (2014) p. 221-258.

première vue ne paraissent être que des vétilles sans importance, mais qui sont en réalité lourds de signification. C'est l'aveu involontaire d'une réclusion assumée dans les limites les plus étroites d'une discipline.

Dans leurs contributions à des œuvres collectives sur la pensée de Confucius, les tenants de cette nouvelle école s'emploient à mettre en garde ceux qui voudraient se lancer dans des travaux de philosophie comparée ou d'histoire générale des idées en se fondant naïvement sur les documents présentés comme authentiques. Ils doivent savoir qu'ils vont bâtir leurs théories sur une illusion, quelque chose comme le rêve d'un schizophrène maintenu en semi vie dans un *moritorium* phagocytant la réalité—elle aussi virtuelle-- des autres pensionnaires, dans un roman de science fiction de Philip K. Dick. Autant dire qu'ils entendent signifier que ce sont eux qui détiennent les clefs de la compréhension des ouvrages classiques chinois, clefs qui se résument à une analyse philologique réduite au positivisme le plus plat.

Le passé n'est jamais mort, aussi le traitement qu'on lui fait subir n'a-t-il rien d'anodin ; il est un enjeu d'importance pour les vivants ; comme le proclame le célèbre slogan de *1984* d'Orwell : « Celui qui a le contrôle du passé a le contrôle du futur ; celui qui a le contrôle du présent a le contrôle du passé. » Mais en réalité la manipulation du passé est déjà une traite tirée sur la domination du présent et un gage de la domination du futur. C'est la raison pour laquelle l'indifférence ou l'adhésion que rencontre les thèses de l'école sinologique américaine dans les milieux académiques d'une rive à l'autre de l'Atlantique a quelque chose d'inquiétant et n'est pas de meilleur aloi que l'acceptation de la logique révisionniste concernant les chambres à gaz par un grand nombre de personnes dans la France des années soixante-dix quatre-vingts.

Ce qui ne laisse pas de créer un profond malaise, ce n'est pas que ces chercheurs s'emploient à démonter le caractère idéologique –et d'une certaine façon factice de la réalité reconstruite par les auteurs ou penseurs ultérieurs quand ils brossent le tableau des siècles passés—c'est après tout la fonction même de l'historiographie de traiter l'histoire comme le produit socio-historique de circonstances et de facteurs déterminés par une époque donnée—mais, sous prétexte que cette réalité est travestie, d'en nier l'existence et de la considérer comme nulle et non avenue. Ni ils ne cherchent à atteindre aux faits cachés derrière le voile idéologique que tout présent projette sur le passé, ni ils ne se livrent à une véritable critique des mécanismes du travestissement

qui permettrait de comprendre l'époque où se produit cette réélaboration signifiante du passé. Ils en restent au simple constat déconstructiviste d'une tradition inventée ou rêvée qui ne fournit jamais que la projection d'une réalité inexistante. Toutefois pour l'historien d'aujourd'hui qui considère la marche de l'histoire, le monde des Han ou des Six Dynasties n'est pas suspendu en l'air comme le baron de Münchhausen se tirant par les cheveux ; il ne s'est pas créé tout seul, il est le résultat d'un processus historique. Il porte en lui la trace du moment précédent, ne serait-ce que par le regard rétrospectif qu'il porte sur lui, aussi biaisé et idéologique--c'est à dire historiquement daté et déterminé—soit-il. Ou comme le dit plus poétiquement Walter Benjamin : « Le passé est marqué d'un indice secret, qui le renvoie à la rédemption. Ne sentons-nous pas nous- mêmes un faible souffle de l'air dans lequel vivaient les hommes d'hier ? Les voix auxquelles nous prêtons l'oreille n'apportent-elles pas un écho de voix désormais éteintes ? Les femmes que nous courtisons n'ont-elles pas des sœurs qu'elles n'ont plus connues ? S'il en est ainsi, alors il existe un rendez-vous tacite entre les générations passées et la nôtre. Nous avons été attendus sur la terre. À nous comme à chaque génération précédente fut accordée une *faible* force messianique sur laquelle le passé fait valoir une prétention. Cette prétention il est juste de ne point la repousser. L'historien matérialiste en a conscience. » [20]

Mais eux, bien en deçà même de la méthode historiographique dénoncée par Benjamin, parce qu'elle est toujours empathie avec les maîtres de l'heure, se bornent à la négation de la réalité passée en alléguant qu'il ne nous en est fournie qu'une image, ce qui leur permet, en toute bonne conscience, de substituer au réel son reflet, sans voir que pour qu'il y ait image il faut qu'il y ait modèle, car à la différence du Tao, ce n'est jamais à partir de rien que les hommes créent des fictions. Elles s'élaborent sur des faits – même si ceux-ci relèvent du symbolique.

C'est en ce sens que l'on peut parler à leur propos de « négationnisme »[21] : ils ne proposent nullement une réévaluation ou une réinterprétation des événements passés,

---

[20] Walter Benjamin, « Sur le concept d'histoire », *Œuvres III*, p. 429.

[21] Eux-mêmes assument pleinement l'étiquette de « révisionnistes ». Le mot « révisionniste » est polysémique et ambigu en français. À l'origine il désignait les partisans de Dreyfus qui plaidaient pour une *révision* de son procès. Plus tard, il a désigné, au sein de la sociale-démocratie allemande, ceux qui appelaient à une remise en cause des dogmes marxistes, principalement Bernstein et Kautsky ; il a pris un sens injurieux dans la phraséologie maoïste où il a servi à stigmatiser l'ennemi soviétique au dehors et les adversaires « modérés » au dedans. C'est pourquoi, par un souci de clarté, j'ai préféré au terme « révisionniste » celui de « négationniste » ; il évite, dans le contexte chinois, la confusion avec les réformistes du Parti, tout en étant parfaitement adapté aux

mais s'acharnent à nier des faits dont l'existence est attestée par l'évidence propre à toute réalité ayant conditionné le cours du devenir. Ainsi en est-il de Oliver Weingarten, qui, marchant sur les brisées de Csikszentmihalyi, reprend sa thèse d'une élaboration tardive sinon apocryphe des *Entretiens* de Confucius, mais en l'étoffant de nouvelles « preuves », en sollicitant d'autres matériaux et en donnant une formulation encore plus radicale à ses conclusions. Csikszentmihalyi se proposait simplement de « couper l'herbe sous les pieds du discours habituel sur ce qu'il est convenu d'appeler l'histoire de la pensée, en minimisant le rôle de Confucius dans la rédaction des *Entretiens* »[22] ; Oliver Weingarten, lui, ne voit dans tout cela qu'une formidable supercherie : « *The history of early Confucianism needs to be rewritten first and foremost as a textual history that charts the mostly imaginary territory created in ancient times by anonymous authors and compilers.* »[23] Nous sommes bien là en présence d'un crédo négationniste affirmé haut et fort : Confucius, ses disciples et le *Lunyu* relèvent de la fiction. C'est un univers factice sorti des cerveaux fertiles d'un groupe d'hommes dont l'identité demeure cachée, mais dont on est assuré qu'ils ont fabriqué de toutes pièces une histoire inventée qui s'est substituée à une histoire réelle qui,elle, se résume à l'histoire d'une falsification. L'histoire du Confucianisme à date ancienne n'est rien d'autre que les péripéties de l'écriture d'une fausse histoire. Quant à la vraie, celle des individus qui sont en principe à la fois les protagonistes et les auteurs du drame dont on a tiré l'histoire inventée, elle s'est purement et simplement volatilisée. La tournure prise par les travaux des sinologues de l'école américaine nous fait toucher du doigt ce que cette méthode a de pernicieux, en ce qu'elle autorise, au nom même de la méthode scientifique, à faire du réel une illusion. Pour reprendre les propres mots de Pierre Vidal-Naquet : « Si parfois, leurs travaux présentent l'*apparence* d'une enquête critique, parée de tous les traits extérieurs qui définissent la recherche scientifique, ils leur manquent ce qui en fait le prix : la vérité. » L 'appareil érudit sert à camoufler la faiblesse de raisonnements qui se résument à des tautologies, supposant établi ce qui doit être prouvé. L'absence de courants de pensée nettement tranchés à l'époque ancienne en Chine est posée

---

positions adoptées par ces chercheurs qui *nient* la réalité et appellent mythe ce qui est histoire et histoire ce qui est mythe.

[22] Mark Csikszentmihalyi, *Material Virtue : Ethics and the Body in Early China*, Leiden, Brill, 2004, p. 25.

[23] O. Weingarten, *Textual Representations of a Sage*: *Studies of Pre-Qin and Western Han Sources of Confucius (551-479 B.C.)* PhD thesis, Cambridge University 2010, p. 201.

d'emblée comme un fait avéré, qui devrait se passer de toute démonstration, n'était l'égarement d'historiens attardés, encore sous l'emprise des clichés et des schémas conventionnels véhiculés par la tradition.

Une étude antérieure du même Oliver Weingarten---lequel s'évertue furieusement depuis une dizaine d'années à démontrer par la méthode intertextuelle, que les *Entretiens* de Confucius sont constitués d'un assemblage de courts fragments cueillis chez des auteurs divers et extraits de leur contexte-- en fournit, si l'on peut dire, un cas d'école. Emporté par sa rage déconstructiviste, il en vient à proférer des énormités. Il en arrive à écrire sans sourciller que les auteurs du *Lunyu* ont pris dans une source hypothétique du *Xunzi* une formule… qui n'y figure pas, mais qui aurait pu y figurer[24]. Notre chercheur ne s'arrête pas en si bon chemin. Ce n'est pas seulement des documents dont il fait fi, il piétine allègrement la vérité historique quand se fait sentir la nécessité d'appeler les faits extérieurs à la rescousse pour étayer une lecture particulièrement spécieuse des textes. C'est ainsi que l'on a la surprise d'apprendre que Han Fei, le célèbre théoricien du pouvoir autocratique, descendant direct de la famille royale du Han, a écrit son œuvre au Qin, alors que selon toutes les sources disponibles, il vécut au Han et ne se rendit au Qin que pour être jeté en prison avant d'être exécuté pour trahison, à la suite d'une sombre machination ourdie par son

---

[24] « *This and the use of* ke yi wei shi *indicate a close textual connection between the two passages. They may both go back to a longer catalogue, while the* Zhongyong *is a secondary derivation that uses characteristics of the ideal teacher to describe the superior man*: Cela (le fait de répondre à la structure syntaxique) et l'emploi de la formule *ke yi wei shi* (« il peut être un maître ») indiquent une étroite connexion textuelle entre les deux passages. Ils doivent probablement tous deux puiser à une énumération plus prolixe, tandis que le *Zhongyong* serait une dérivation secondaire qui se sert des caractéristiques propres au pédagogue idéal pour les appliquer à l'homme de bien. » Il s'agit de la célèbre assertion de Confucius : « Il est digne d'enseigner (*keyi wei shi* 可以為師) celui qui tire du nouveau du ressassement de l'ancien. » (*Lunyu*, II.11) On trouve dans le *Zhongyong* la formule «tirer du nouveau du ressassement de l'ancien » agencée avec une autre expression stéréotypée, dans l'énumération des conduites de l'homme de bien, (trad. S. Couvreur, t.II.2, XXVIII, *Zhongyong* II. 40, p. 468) ; quant au membre de phrase *keyi wei shi* « il peut être un maître » ou « il est digne d'enseigner », il figure dans un développement du *Xunzi* où, s'employant à démontrer que l'érudition n'est pas la qualité essentielle du pédagogue, il énumère les quatre conditions qui permettent à un individu d'enseigner et dont la vertu mise en avant par Confucius : « tirer du nouveau en ressassant l'ancien » brille par son absence (*Écrits de Maître Xun*, XIV, p. 190). La supposition de la présence, en filigrane, de la caractéristique prêtée par Confucius à un véritable maître dans un autre texte, condensé par Xunzi, ne repose sur aucune preuve tangible, sinon le postulat que la notation du *Lunyu* doit *nécessairement* être un emprunt. Cf. Oliver Weingarten : « The Master and that they Made Him Say : Observation on the *Zi Yue* paragraphs in the *Lunyu*. » , p. 11, intervention à un colloque organisé par les deux chefs de file allemands de l'école négationniste américaine, Martin Kern et Oliver Weingarten, qui s'est tenu en 2011 sur le thème : *The Analects : A Western Han Text ?*

consiciple Li Si, qui, lui, avait émigré au Qin et avait su se gagner l'oreille du prince. Bien qu'il ait étudié sous le même maître, Han Fei n'est pas Li Si ; et mourir dans un endroit n'est pas la même chose qu'y vivre ! Il se peut que cette version des faits soit sujette à caution, mais il n'en reste pas moins que l'assertion de notre chercheur est parfaitement gratuite et ne repose sur rien. Elle contredit tout ce que nous pouvons savoir de la vie de Han Fei. Mais qu'importe ! Il était nécessaire pour les besoins de la démonstration de le faire séjourner au Qin afin d'établir une filiation, par ailleurs des plus problématiques, entre la version de l'anecdote de l'homme probe qui dénonce son père rapportée par le *Hanfeizi* et celle relatée par les *Printemps et les Automnes de Messire Lü*, somme cosmologico-philosophique compilée au Qin sous le patronnage de Lü Buwei, premier ministre de cette principauté, qui lui permette-- but ultime de la manœuvre--, d'établir que la version du *Lunyu*, loin d'en être la source, a été construite à partir de l'historiette des *Printemps et des Automnes de Messire Lü*.[25] Il y a là une désinvolture vis à vis de la vérité historique d'autant plus choquante qu'elle s'accompagne d'une attention vétilleuse et tatillonne aux détails lexicaux les plus futiles, comme des variantes graphiques ou des écarts insignifiants d'expression dans

[25] Cf. Oliver Weingarten, « Delinquent Fathers and Philology.. » : « *Like the texts collected in* Han Feizi, *the* Lüshi chunqiu *was written at the court of Qin, and it was composed at approximately the same time.* » (p. 237). « *Nevertheless, the structure of the extant narratives indicates that the* Han Feizi *version was conceived prior to* Lüshi chunqiu, *and in this instance, the influence might have been fairly direct given that both texts originated around the same time and in the same milieu at the court of Qin. Anyone who balks at the thought that the* Lüshi chunqiu *should have utilized the* Han Feizi *or a source closely related to it should contemplate the explanatory power of this hypothesis. First, it does not contradict the known external facts about the origins of the two books; on the contrary, it accords with them. Second, it offers an explanation that plausibly accounts for the formal differences between the two parallel versions.* » (p. 239) La fin dramatique de Han Fei figure dans la biographie que l'historien des Han, Sima Qian, lui consacre au chapitre de ses *Mémoires Historiques* conjointement à Laozi (*Shiji*, 63, p. 2147-2156). Son récit ne souffre pas la moindre ambiguité. Han Fei avait déjà rédigé son œuvre au Han quand deux de ses essais « Rage d'un solitaire » et « Les cinq vermines » tombent entre les mains du roi de Qin ; celui-ci, brûlant de s'entretenir avec son auteur, fait des préparatifs militaires contre le Han, pour que le roi de cette principauté lui dépêche à sa cour Han Fei en ambassade afin de le dissuader de l'attaquer. Les chapitres I et II des œuvres de Han Fei réunissent au demeurant un ensemble de documents ayant trait à cette affaire ; il en est aussi question dans le *Zhanguoce*, *Les Stratagèmes des Royaumes combattants*, Qin V, p.293-296. Han Fei y a pour unique protagoniste un rhéteur du nom de Yao Jia et non pas celui-ci et Li Si comme dans les *Mémoires Historiques* ; bien que *Les Stratagèmes des Royaumes combattants* fournissent une version différente des événements, rien n'y autorise à penser que le philosophe a rédigé son œuvre à la cour des Qin au temps où Lü Buwei était Premier ministre ; il apparaît donc de la façon la plus claire que, selon toutes les sources dont nous disposons, Han Fei n'a jamais séjourné au Qin avant d'y avoir été envoyé comme émissaire par son prince. Cette ambassade devait lui être fatale. C'est une pure invention de la part de Weingarten que la rédaction des essais de Han Fei à la cour du Qin.

des passages parallèles. Quand on se pique d'être rigoureux et ne cesse de dénoncer chez les autres les imprécisions et les à-peu-près, il faut l'être soi-même jusqu'au bout. Même mépris, au reste, des circonstances historiques chez un Mark Csikszentmihalyi, pour lequel la chronologie ne semble pas exister. Ne le voyons-nous pas expliquer la formation des *Entretiens* par des aléas politiques qui se déroulent cinquante ans au moins après la date où le livre est censé avoir été composé[26].

Toutefois, pour ce qui est de l'interprétation biaisée et spécieuse des textes, la matriarche des négationnistes, Michael Nylan, n'est pas en reste avec sa jeune couvée. Car ce ne peut être, j'ose l'espérer, par ignorance de la langue chinoise classique que la chercheuse se méprend du tout au tout sur la signification, parfaitement évidente, d'un passage du *Xunzi*, mais parce qu'il lui faut à toute force plier les documents, au prix des pires contresens, à la thèse absurde qu'il n'y a aucune différence entre les sectateurs de Mozi et les Confucéens. Voici la traduction de la version fournie par le *Hanshi waizhuan*, compilation du début des Han de morceaux divers servant à illustrer des couplets du *Livre des Odes*, à laquelle Michael Nylan se réfère : « Ils portent d'amples robes serrées par de minces ceintures, professent des théories erronées et des doctrines confuses ; ils se montrent incapables dans leurs actes de prendre modèle sur les antiques souverains et d'unifier les institutions et les règlements ; ils ne savent ni promouvoir les rites et les convenances ni approfondir le sens du *Livre des Odes* et du *Livre des Documents* ; leur mise et leur maintien ne diffèrent en rien de celui du commun sans qu'ils en éprouvent la moindre honte ; leurs propos et leurs discours

---

[26] Le *Lunyu* aurait été mis à l'honneur, selon Csikszentmihalyi, lorsque, sous le règne de l'empereur Yuan (r. 49-33 av. J.-C.), la cour passe d'une idéologie « moderniste » à une idéologie « réformiste », substituant le modèle institutionnel (mythique) des Zhou à celui (effectif) des Qin, se trouvant ainsi en phase avec l'exaltation du ritualisme Zhou, exprimée en maint et maint passage du *Lunyu*, au détriment du gouvernement par les lois. Certes, on pourrait arguer que c'est là un mauvais procès que je fais à l'auteur ; celui-ci se borne après tout à souligner que le pouvoir central a utilisé à certaines fins politiques l'admiration pour les Zhou qui transparaît à chaque page du *Lunyu* ; toutefois comme dans l'article il n'est fait mention qu'ici des circonstances de la rédaction de l'ouvrage, dont il nous est affirmé d'emblée par ailleurs qu'il a été spécialement fabriqué pour des usages pédagogiques : « *This text was the Analects, and during the Han it was cast as an éducational text to be used in training ritual officials and the Heir Apparent, a context that may even have influenced its formulation* » (Cf. Csikszentmihalyi, « Confucius and the Analects in Han », p.144), force est d'en conclure que ce sont ces péripéties-là, ne remontant pas plus tôt que la seconde moitié du Ier siècle avant notre ère, qui ont présidé à sa formation. En sorte que l'on a le sentiment que M. Csikszentmilhaly en appelle, insidieusement, à des faits postérieurs pour expliquer un événement qui les a précédés puisqu'il est avéré que, même dans la perspective négationniste la plus outrancière, le *Lunyu* devait exister sous sa forme actuelle vers 80 avant notre ère.

ne se distinguent pas de ceux des Taoïstes et des Mohistes, incapables qu'ils sont de faire la différence entre des doctrines opposées. Tels sont les confucéens vulgaires »[27] Le morceau est glosé de la sorte par notre historienne : « Aussi étrange que cela puisse paraître pour un lecteur moderne baignant dans les schismes politiques et les sectes religieuses, l'étiquette de « lettré vulgaire—*suru*--accolée par Xunzi à Mozi exprime moins une condamnation de Mozi et de son enseignement que le souhait que tout homme d'études et de culture accepte la supériorité manifeste d'un consensus théorique ».[28]Alors que, pour qui sait lire, c'est l'idée inverse qui est exprimée : un Confucéen sera qualifié de « vulgaire » précisément parce qu'il n'est même pas capable de faire la différence entre des courants aussi opposés que le Confucianisme et le Mohisme. Est donc souligné non pas la similitude entre les deux doctrines, mais leur antagonisme. En un mot, ce ne sont pas les Mohistes qui font partie des Confucéens de bas-étage, ce sont les Confucéens de bas-étage qui s'apparentent aux Mohistes et c'est pour cette raison même qu'il convient de les stigmatiser. Ce qui n'est pas du tout la même chose. L'étiquette de « Confucéen vulgaire » accolée à Mozi par Xunzi relève de l'affabulation. De même, l'historienne fausse le sens du texte quand elle prête à l'auteur des tendances œcuméniques en se référant à un développement du chapitre VI du même ouvrage « Critique de Douze Maîtres ». Xunzi proclame au rebours que la seule doctrine universelle est le Confucianisme et que toutes les autres doctrines doivent disparaître. Tel serait au reste d'après lui l'un des principaux bienfaits de l'avènement d'un Saint : museler les théories rivales et mettre un terme à la pluralité des opinions. Il y a bien là rejet total de toutes les autres écoles à l'exclusion du Confucianisme, hypostasié en système de savoir absolu.[29]

Le sujet, en apparence anodin de l'article de Michael Nylan, qui semble traiter de la question annexe du sens à donner au binôme *Ru-Mo* (Confucéens – Mohistes) à

---

[27] « 逢衣博帶， 術謬 學雜，舉不知法先王而壹制度，不知隆禮義而殺詩書， 其衣冠行為已同於世俗， 而不知其惡也，言談議說已無異於老墨， 而不知分， 是 俗儒者也。 *Hanshi waizhuan*, V, 5, p. 172. Voir aussi *Xunzi*, VIII « Modèle lettré », *Écrits de Maître Xun*, p. 84, qui donne un texte plus disert et écrit au lieu de « ne diffèrent pas de ceux des Taoïstes et des Mohistes (ou bien de ceux de Laozi ou de Mozi) » ne « diffèrent pas de ceux de Mozi 無異於墨子矣»

[28] « *Odd as it may seen to modern readers attuned to political schisms and religious sects, Xunzi's labelling of Mozi as a « vulgar* ru » (suru) *need not reflect total condemnation of Mozi and his teachings as much as Xunzi's desire for all men of learning and cultivation to accept the manifest superiority of the theoretical unity* . » Cf. Michael Nylan « Kongzi and Mozi… », p. 9.

[29] *Ibid*, XXI, p. 293. Sur les positions intransigeantes de Xunzi à l'égard des autres courants, cf. *infra,* p. xx.

l'époque Han, sert en réalité de tremplin pour avancer en tapinois la thèse négationniste qu'il n'y a aucune différence originaire entre les Confucéens et les Mohistes et que l'on passe sans solution de continuité d'une doctrine à l'autre de façon en quelque sorte insensible, puisqu'elle déclare : « Mais pouvons-nous encore persister à affirmer que dans la période tardive des Royaumes combattants--sans parler des Qin et des Han antérieurs--, les disciples de Mozi se distinguaient vraiment de ceux de Confucius ou des autres maîtres ? » [30] Pour étayer cette idée loufoque, démentie par toutes les sources dont nous disposons, elle est obligée de torturer les textes et de les falsifier en quelque sorte en feignant de les interpréter de travers.

Le plus surprenant est peut-être que ces âneries puissent figurer dans des revues académiques, jouissant d'une réputation internationale sans avoir été relevées par les rapporteurs, en principe des spécialistes de la discipline, auxquels ces contributions ont été soumises pour évaluation. Voilà qui ne devrait pas manquer de jeter le trouble sur le sérieux de ces « garanties scientifiques » que se targuent de mettre en œuvre les grandes revues universitaires d'outre-Atlantique et qui leur assurent la prééminence sur toutes les autres.[31]

Les écrits de l'école négationniste américaine nous font évoluer dans un monde inverti ; tout y est à l'envers ; les causes deviennent des conséquences et les conséquences des causes ; l'avant devient l'après et l'après l'avant. On se croirait projeté dans ce « Domaine de la Suprême Vanité » auquel accède en rêve Zhen Shiyin, un des héros du *Rêve dans le Pavillon rouge*, univers fallacieux des faux semblants et des leurres, où « tenant le faux pour le vrai, le vrai à son tour devient faux , où du néant faisant l'être, on précipite l'être dans le néant ».

Pour qualifier ce genre de travaux, on ne peut que reproduire les réflexions que Pierre Vidal-Naquet ajoute à la critique par Marshall Sahlins du livre d'Arens, un universitaire américain spécialiste en anthropologie, sur l'inexistence du cannibalisme, en guise de préambule à son essai sur les négationnistes : « Disons les choses autrement : soit un personnage mal connu de l'histoire ancienne dont l'existence a été jusqu'ici acceptée sans problème : par exemple le législateur athénien Clisthène, fin du

---

[30] « *But can we even continue to assume that by late Zhanguo – not to mention Qin and Western Han—the followers of Mozi would have been so very distinct from those of Kongzi or the other masters ?* » Michael Nylan, « Kongzi and Mozi …», p. 2.

[31] Sur la misère des éditions universitaires et les problèmes posés par l'évaluation par des pairs on consultera utilement le livre de Lindsay Waters, *L'éclipse du Savoir*.

VIe siècle av. J.-C.. Je décide un beau jour qu'il n'a pas existé et je le prouve : Hérodote n'était pas en position de savoir ; Aristote répétait des sources elles-mêmes peu dignes de foi. Mais mon objectif est autre : il s'agit d'imposer un clivage entre historiens selon mes propres termes. J'appellerai "clisthéniens " tous les historiens mes prédécesseurs ; moi-même et ceux qui me suivent nous seront les anticlisthéniens. Chacun saura que ma théorie est absurde, mais comme j'aurais respecté les règles du jeu, ma considération n'en souffrira pas. »[32]

Il suffit, dans le cas présent, de remplacer "Clisthène" par "Confucius" "législateur athénien " par "sage chinois" ; Hérodote par Sima Qian et Aristote par Mencius pour avoir un tableau exact de ce qui se passe dans le domaine des études chinoises anciennes. Toutefois il me semble qu'on peut pousser plus loin l'analyse que ne le fait Vidal-Naquet, y décelant avant tout un goût malsain pour le paradoxe dévoyé à des fins politiques. La posture révisionniste contemporaine est dangereuse parce qu'elle travestit une visée idéologique—le plus souvent réactionnaire-- en science. Et cela non pas en faisant de la pseudo-science, mais en poussant les exigences de la science historique à un point de rigueur paroxystique qui l'annihile comme histoire et partant comme science ; car une science qui récuse la matière de son investigation cesse d'être une science, pour la bonne raison qu'on ne peut appeler « science » une discipline sans objet. Ainsi en est-il des réinterprétations radicales de la Révolution de 1989 d'Alfred Cobban en Angleterre et de François Furet en France[33]. Toutes ces démonstrations reposent sur le postulat que l'événement historique est une illusion qui tient à l'anachronisme- c'est à dire en dernier ressort à l'inadéquation entre les mots et les choses—aux fausses désignations en quelque sorte--, impropriété du lexique inhérente à la langue naturelle elle-même. En sorte que se produit une double inadéquation : celle des noms que les acteurs du drame historique donnent aux choses ou aux phénomènes auxquels ils se trouvent confrontés, et celle de la description de ces événements ou plutôt de ces pseudo-événements passés, fournie par les historiens ultérieurs qui se laissent duper par les catégories inadéquates des protagonistes et les reproduisent dans leurs analyses. Ainsi que le souligne Jacques Rancière : « Le révisionnisme en histoire est le terme de cette politique du soupçon par lequel les

[32] Pierre Vidal- Naquet, *Les Assassins de la Mémoire*, *« Un Eichmann de papier » et autres essais sur le révisionnisme*, p. 19-20.
[33] Alfred Cobban, *The Social Interpretation of the French Revolution* ; François Furet, *Penser la Révolution française*.

sciences sociales doivent exhiber leur appartenance à la science avec d'autant plus de force qu'elle est davantage contestée. Et la particulière fragilité de l'histoire l'expose à la limite de ce soupçon : la déclaration de l'inexistence de son objet. Le noyau de la formulation révisionniste en général tient en une simple formule : *il ne s'est rien passé de tel que ce qui a été dit*. La version nihiliste de la formule en déduit qu'il ne s'est *rien passé de ce qui a été dit*, ce qui revient à dire qu'il ne s'est rien passé du tout. (...) La pratique positiviste du révisionnisme opposée à sa pratique nihiliste se contente donc d'incliner le *non-tel* vers le *presque rien* de son effet ou le *non-lieu* de sa cause. » [34]

À cette tendance inhérente à la pratique savante de l'histoire quand elle est soumise à des arrière-pensées idéologiques plus ou moins avouées, s'ajoute un facteur nouveau lié aux vicissitudes socio-historiques contemporaines et à l'environnement intellectuel inédit crée par le développement de l'informatique. Dans son article sur le *Shijing* Martin Kern, passant en revue les recherches de ses prédécesseurs sur le *Livre*

---

[34] Jacques Rancière, *op. cit.* p. 77-79. Toutefois l'analyse de Rancière souffre de se déployer dans le cadre d'une théorie du *témoin muet*. Celle-ci, loin de soustraire le sujet historique à la tyrannie du « royal-empirisme » de la critique historique savante qui le voue au néant, le soumet à une tyrannie plus grande encore, dans la mesure où elle s'apparente au système impérial chinois. En effet, dans le système impérial chinois, le peuple se confond avec des indices à déchiffrer, n'ayant pas connaissance lui-même de ce que sa parole et ses actes signifient, car sa conscience est en dehors de lui-même ; elle naît de l'acte de déchiffrement. À la façon des phénomènes naturels, il est un simple sémaphore sur lequel le Maître des hommes se guide afin de conformer son action au cours du monde. Le peuple n'y peut donc être entendu que préalablement dépouillé de la parole. Le discours argumenté en tant que manifestation d'une volonté singulière (qu'elle soit individuelle ou collective) ne peut en aucun cas dévoiler la tendance historique, qui par essence transcende toute intentionnalité du sujet. S'il existe une sorte de « démocratie », une expression populaire tout au moins, ménagée dans les replis des institutions autocratiques, et ce, à la faveur même du postulat cosmologique qui les fonde, le cours nécessaire et inflexible du cycle naturel dans lequel elle s'insère la vide de sa charge libératrice. De la même façon, l'historien, selon Rancière, redonne sens et vie au véritable acteur de l'histoire, le Peuple, en le faisant taire, pour lui substituer sa propre parole de vérité, élaborée à partir du déchiffrement des bégaiements ou de l'excès logorrhéique du verbiage des humbles. Nous avons là, transposée sur le plan de la pratique historienne, la conception léniniste du rapport entre le prolétariat et l'intelligentsia. Qu'on en juge : « Leur parole est toujours pleine de sens. Simplement, ils ignorent ce sens qui les fait parler, qui parle en eux. Le rôle de l'historien est de délivrer cette voix. Pour cela, il doit annuler la scène où la parole des pauvres déploie ses accents *aveugles* pour l'amener sur la scène de la visibilité. Il doit l'amener au silence pour que parle la voix muette qui s'exprime en elle et pour que cette vois rende sensible le corps véritable auquel elle appartient. » (*ibid*., p. 97). Il aurait été plus fructueux de poursuivre la réflexion sur la hantise de l'histoire savante de l'impropriété des mots à nommer correctement les choses inhérente à la matière historique qui conduit au suicide de la science historique, en croisant la question de l'anachronisme (qui est la manifestation de l'écart entre désignations et classifications) avec celle de la dichotomie entre *émique* et *étique*, non parce qu'elle est particulièrement pertinente, mais parce qu'elle permettrait de la soustraire à toute emprise idéologique en la renvoyant à un problème de *traduction*, ou si l'on préfère de transcription d'un système de signes dans un autre système de signes.

des Odes, relevant la perspective anthropologique et sociologique adoptée par les *Fêtes et chansons anciennes de la Chine,* les qualifie, de façon condescendante, de « filles de leur temps », pour signifier qu'elles sont « datées ». On peut se demander si plus encore que Marcel Granet, Martin Kern lui-même et ses pareils ne sont pas les produits de leur époque, et sont eux aussi déjà dépassés, au moment même où ils écrivent, dans la mesure où « rien ne se démode plus vite que la modernité » pour reprendre l'expression d'Adorno. Il est naturel que les historiens d'un temps où les choses et les événements ont été dévorés par leur représentation spectaculaire en viennent à croire que le réel, le passé (qui a un moment a été ne serait-ce que pour engendrer le moment présent) n'a jamais existé puisqu'il n'est que la projection rétrospective d'images fantasmatiques. Comme dans un univers où les idéologies n'existent plus, puisqu'il est inutile de fabriquer des visions du monde différant du monde réel, quand le cours du monde réel est lui-même désormais fabriqué, -- en d'autres termes, quand « mentir devient superflu quand le mensonge est devenu vrai »[35]-- , sans que pour autant des systèmes de pensée ou des théories critiques les aient remplacées, en sorte que règne partout l'uniformité de la non-pensée, il est inévitable que ces mêmes historiens en viennent à concevoir la rédaction des écrits de l'époque ancienne sur le modèle des assemblages littéraires sur Internet, les textes n'étant pas figés mais susceptibles d'être réorganisés et réécrits par les utilisateurs en fonction de leur propres besoins-- lesquels diffèrent dans le menu détail mais non pas sur le fond[36].

À cela s'ajoute des facteurs plus circonstanciels. On pourrait y voir comme un contrecoup un peu dérisoire et secret de la rivalité sino-américaine pour la pseudo hégémonie mondiale sur un univers de déchets. Les universitaires US cherchant à miner les bases d'un passé prétendument immémorial sur lesquelles la Chine s'emploie à fonder ses nouvelles prétentions nationalistes et à se créer une stature de civilisation universelle au moment même où la culture et la civilisation disparaissent de la planète. La « déconstruction » américaine de la figure de Confucius doit alors se comprendre comme une sorte de réponse dialectique, probablement inconsciente, au mouvement de retour à la tradition, et aux valeurs du Confucianisme conduisant à

[35] Günther Anders, *L'Obsolescence de l'homme* : « Le monde comme fantôme et comme matrice », p. 225.

[36] Cf, par exemple, Oliver Weingarten, « Le Mystère des *Entretiens* », in *Le Point, Hors série—Les Maîtres Penseurs* : Confucius, juin-juillet 2012, n° 12, p. 23.

faire du Maître l'icône de la culture chinoise, qui se produit actuellement en Chine. Que le passé chinois soit l'expression sur le plan académique de la lutte entre les deux superpuissances, rien ne le montre mieux que cette remarque de l'érudit nationaliste Li Ling, remarque faite en passant dans la préface d'un ouvrage où il se fait fort de retrouver le « véritable Confucius » derrière les oripeaux de Saint dont l'a affublé la tradition, mais qui ne laisse pas de trahir un certain agacement : « Il y a des gens qui prétendent que le vrai Confucius n'existe pas. Et que même s'il existait c'est sans intérêt. Je considère, quant à moi, que c'est discuter avec ce genre de gens qui n'a pas d'intérêt. »[37] Les universitaires américains de leur côté ne sont pas en reste : ils ne cessent de dénoncer dans leurs travaux le caractère traditionnel et convenu des recherches de leurs collègues chinois, qui n'ont pas su prendre le train de la modernité et persistent à bâtir leurs hypothèses sur les sables mouvants d'une documentation irréelle[38].

La chose serait plutôt risible, si ces individus ne formaient un groupe puissant détenant des positions clefs dans le système universitaire d'outre-Atlantique, et s'ils ne jouaient un rôle prépondérant dans les plus prestigieuses revues de sinologie anglo-saxonnes. En outre leur influence se répand comme une lèpre à travers le monde ; elle semble avoir déjà contaminé certaines têtes faibles de la sinologie européenne. Ainsi peut-on lire sous la plume d'un professeur helvétique que l'on eût pu croire doté d'une raison plus solide ces étranges formules dans un article récent : « *This absence* (de terme pour nommer les confucéens) *calls into question the very notion of discrete "schools of thought" in early China, as others have observed.* »[39] Des termes tels que Confucéen, Confucianiste ou Confucianisme (pour rendre les expressions chinoises *ru*,

---

[37] Li Ling : *Qu sheng nai de zhen Konzi* 去聖乃得真孔子 « Ôtez la sainteté et vous trouverez le vrai Confucius », p. 6.

[38] Cf. John Makeham, « The Formation of *Lunyu* as a Book » Monumenta Serica, 1996, p. 2 ; « A Critical Overview of Some Contemporary Chinese Perspectives on the Composition and Date of *Lunyu* », communication à un colloque organisé à Princeton en 2011 dont l'intitulé était « The *Analects* : A Western Han Text ? » et qui devrait paraître prochainement chez Brill sous le titre *The Analects Revisited : New Perspectives on the Dating of a Classic* ; et Mark Csikszentmihalyi : « Mode of Affiliation in *Lunyu* and proto-*Lunyu* texts » p. 24 (communication au même colloque de Princeton et à paraître dans le même volume que le précédent article sous le titre « Interlocutor Collections, the *Lunyu* and Proto-*Lunyu* Texts »), qui ne peut s'empêcher d'envoyer une pique à Ding Yuanzhi, en dénonçant le caractère obsolète de ses travaux, alors que ceux-ci, conduits avec une rigueur exemplaire, sont autrement plus fructueux que les fariboles modernistes de ses homologues américains.

[39] Cf. « On the *Ru* and Confucius » in *Confucius -- The Analects*, Michael Nylan (ed), sl. W.W. Norton & Company, 2014, p. 129-140.

ruzhe, *rusheng* ou *rujia*) sont désormais proscrits des articles savants, seul a droit de cité l'affreux néologisme « Ruïste » forgé il y a quelque vingt ans par le mal inspiré Robert Eno, et qui ne veut rien dire ; et le terme de substitution « classicist » proposé par Michael Nylan est à peine plus heureux ; parler d'écoles philosophiques à date ancienne vous expose à un refus de publication dans la plupart des revues. Leurs thèses commencent à infiltrer le grand public à travers des ouvrages de vulgarisation ou des numéros spéciaux sur la Chine de magazines à grand tirage qui se font un devoir de présenter ces inepties comme autant de développements intéressants de la recherche érudite voire d'avancées prometteuses de la science liées aux nouvelles découvertes archéologiques.

Ainsi donc, ce qui est grave ce n'est pas seulement qu'un petit groupe d'universitaires associés en une sorte de confrérie ou de secte se permette de vaporiser ainsi les faits passés, mais que leurs thèses ne rencontrent aucune opposition dans les milieux savants ; mieux, qu'ils trouvent de plus en plus de collègues pour relayer leurs travaux en Amérique comme à l'étranger ; en sorte que leur version dévoyée des événements est en passe de se substituer à une perception juste de la réalité et devenir l'histoire officielle de la Chine en Occident, tandis qu'en Chine même s'élabore une autre histoire tout aussi falsifiée, mais d'une autre façon[40]. Si bien que le monde va se trouver coupé en deux ; d'un côté il y aura en Chine la troupe des dévots de Confucius qui le hissent sur le piédestal de plus grand sage de tous les temps ; de l'autre le parti de ceux pour qui, en Europe et en Amérique, il n'est qu'une formule de rhétorique se résumant à ces trois mots, « Le Maître a dit » : un Confucius de papier, en somme. Aussi la parodie de Pierre Vidal- Naquet ne prend-elle pas tout à fait la mesure du phénomène. Ce qui est consternant, ce n'est pas simplement que l'on se tienne coi tout en sachant que tout ça est un tissu d'absurdités, c'est qu'on finisse par être persuadé de la véracité de telles absurdités. Paradoxalement, à une époque marquée par une régression dans tous les domaines, social, politique, intellectuel, artistique et scientifique, la plupart des gens vivent dans la hantise de passer pour rétrograde ; et l'école négationniste joue habilement de cette peur. Michael Nylan et ses émules exercent sans arrêt un chantage à la surmodernité ; brandissant comme un étendard de croisés les prétendues avancées de la science et les trouvailles archéologiques, ils ne

[40] Sur ce double mouvement, mais exposé dans des termes plus diplomatiques, voir Anne Cheng « Histoire Intellectuelle de la Chine », *L'Annuaire du Collège de France* 2008-2009 et 2012-2013.

cessent d'opposer la vieille garde des historiens surannés, qui croient à ces vieilles lunes que sont la rivalité des écoles sous les Royaumes combattants, le triomphe du Confucianisme devenu idéologie d'État sous les Han, l'existence d'un Confucius historique et autres calembredaines, à cette relève des sinologues innovants, au fait des découvertes les plus récentes et qui, eux, savent de quoi il retourne[41]. Si les trois vocables, *rhetoric*, *ritual* et *lineage*, à quoi se résume la trame de leurs articles, leur fournissent la trinité de leur signe de croix, l'expression « maintenant nous savons que… » dont ils usent à tout bout de champ est leur formule imprécatoire ; et tous les chercheurs opinent, tremblants de peur d'être rangés dans la catégorie des universitaires désuets et d'être mis au rebus, comme ces ordinateurs à l'obsolescence programmée, remplacés au bout d'un ou deux ans par la nouvelle série plus performante. Voilà qui en dit long sur l'état de délabrement de la science sinologique aujourd'hui, mais aussi plus généralement de notre univers intellectuel.

C'est pourquoi il m'a paru nécessaire -- bien que j'aie en même temps le sentiment de la vanité de l'entreprise, en donnant à ce courant un crédit et une importance qu'il ne mérite pas--- de faire justice de ces théories. Mais, curieusement, autant il est facile de nier l'existence de ce qui existe, autant il est difficile de démontrer la fausseté de thèses qui nient l'existence de ce qui existe ; c'est au demeurant l'aporie à laquelle Pierre Vidal-Naquet s'est trouvé confronté quand il a cherché à combattre les thèses négationnistes de Faurisson et de ses semblables en recourant à une démonstration logique et en se servant d'arguments rationnels dans son ouvrage *Les Assassins de la Mémoire*. Aussi je montrerai leur inconsistance non pas en les réfutant – on ne peut réfuter le néant --; mais en produisant les données qui peuvent être tout aussi bien

---

[41] Mme Nylan ne cesse de distribuer bons et mauvais points et de délivrer des certificats de « modernité » à ses collègues ; ainsi peut-on lire sous sa plume les admonestations suivantes : « *Some historians of early China, recognizing these obstacles, have sensed that the word* jia 家 *does not mean only " school" or " scholastic lineages" (as it is typically translated)… A majority however, continue to treat the terms "Ru" and "Dao" as direct and unproblematic references to two scholastic "ism", Confucianism and Daoism, and to ignore discrepancies among the rhetorical constructions in early sources.* » Suit en note la liste des bons élèves, qui auront probablement droit à une sucette. (Cf. Constructing Lineages…, p. 59) ou encore : « *Historical revisionism, starting with Gu Jiegang's* Gushibian*, current archaelogy, and our post-modern sensibilities should all conspire to compel responsible scholars to query a host of "facts" recorded in Sima Qian's "history ", beginning with those marvelous tales drawn for the dawn of Chinese civilization. »* Cf. « Sima Qian : A true historian ? » p. 207. Et pour finir : « *Now, with a postmodern generation intent upon discerning suitably blurry boundaries for Ju belief and practice, it seems time to question the most cherished of historical assumptions regarding Han –the assomption that there was a recognizable confucian synthesis considered orthodox at the time..* » (« A problematic Model », p. 17)

des *fictions* attestant a) qu'il y avait des écoles à l'époque des Royaumes combattants et qu'elles apparaissent *avec* Confucius ; b) qu'elles cessent d'exister au profit de chaires académiques quand le Confucianisme est promu au rang de seule idéologie officielle sous le règne de l'empereur Wu des Han ; c) que les Confucéens et les prétendus « Ruïstes » sont une seule et même chose.

Enfin, je m'attacherai à démontrer que les *Entretiens* de Confucius ne sont pas une élaboration tardive, fruit d'une sélection de morceaux choisis grappillés dans la littérature existante par des pédagogues royaux à l'usage de leurs élèves princiers au temps de l'empereur Wu des Han. Tout au contraire ils constituent l'un des rares fils qui permet de remonter à ce point de basculement de l'histoire chinoise où le monde des Zhou, marqué par l'idéal du guerrier noble, se transforme, en à peine plus d'un siècle, en une société de masse qui en est la négation, sous l'effet de l'invention, par Confucius, de la relation de maître à disciple censée préserver les valeurs de l'antique aristocratie. Autrement dit, sans le postulat d'un moment confucéen de l'histoire, dont les *Entretiens* fournissent l'expression exemplaire, le cours des événements qui se sont déroulés entre le VIe siècle et le IIe siècle avant notre ère serait incompréhensible.

En me livrant à ces démonstrations, il me faudra certes asséner des évidences et répéter des faits archiconnus, cette entreprise de « remise au point » s'avérant hélas indispensable, mais j'espère aussi qu'elles permettront, par le biais de la polémique, d'opérer un changement de perspective et d'offrir ainsi une image neuve, décapante, et synthétique de la société chinoise durant la période cruciale des Royaumes combattants, période qui fut réellement déterminante pour le cours de son histoire jusqu'à aujourd'hui.

Première Partie :
Doutes sur les écoles des Royaumes combattants.

Dans la vision « classique » que l'on a de la période dite des Royaumes combattants (Ve-IIIe siècles av. J.-C), celle-ci apparaît tout à la fois comme le théâtre de guerres sans merci entre puissances et le creuset fécond permettant l'éclosion d'une myriade d'écoles philosophiques se réclamant chacune d'un maître à penser, en polémique les unes avec les autres. Lorsque le président Mao lança en 1956 le fameux slogan « Que cent fleurs s'épanouissent, que cent écoles rivalisent » pour encourager la critique avant de déclencher une violente campagne de répression contre les contestataires, il ne faisait de doute pour personne qu'il avait en tête l'effervescence intellectuelle de cet âge d'or de la pensée. Les écoles philosophiques en sont la marque distinctive. Elles apparaissent avec eux et disparaissent avec l'unification de la Chine et l'avènement de l'empire centralisé. Les écoles sont un *fait* ou plutôt même *le fait* des Royaumes combattants. Elles découlent nécessairement des conditions historiques et les déterminent en retour. La principale contribution de cette époque à l'histoire de la civilisation est d'avoir été le ferment intellectuel qui a permis l'émergence des grands courants philosophiques : Confucianisme, Taoïsme, Mohisme, Légisme, etc. Mieux, cette époque est unique par la liberté de pensée et par la diversité des opinions qui s'y fait jour. Moment singulier qui voit des individus échafauder des systèmes philosophiques originaux et proposer des doctrines qui se distinguent et de leurs devanciers et de leurs contemporains. Temps de libération de la parole aussi. Après l'unification il n'y a plus de véritables systèmes inédits, simplement des commentaires. S'impose alors l'interdit d'un discours indépendant, qui ne s'érigerait que sur ses propres présupposés. La pensée ne se développe plus qu'en prenant appui sur un texte dont elle fournit la glose tout en se constituant sur l'interprétation (souvent dévoyée) de l'auteur parasité.

Cette division de l'histoire de la philosophie chinoise en deux grands moments, un temps très court d'inventivité et de création et une longue période de stagnation où il n'y a plus que des scoliastes est bien entendu schématique. Ainsi que le montre le

sinologue Rudolf G. Wagner dans son étude des gloses de Wang Bi au *Laozi*, le commentaire loin d'être un aveu d'impuissance intellectuelle apparaît dans sa forme même comme la réponse adéquate à la question philosophique posée par les penseurs de la période précédente sur la valeur d'un discours ayant pour objet une entité que son obscurité constitutive rend impossible à cerner. De même que pour Theodor Adorno l'essai est la forme de la catégorie critique de l'esprit, pour Rudolf Wagner le commentaire est la forme de sa catégorie heuristique. Il n'en reste pas moins qu'à partir de la fin des Han, du *point de vue formel*, la glose devient le mode privilégié de l'expression philosophique.[42] Et toute forme est la manifestation stylistique d'un contenu qu'en même temps elle modèle.

Certes, on pourrait arguer qu'il s'agit là d'une reconstruction *a posteriori.* Toutefois ce jugement repose sur des preuves solides et est étayé par une tradition de recherches historiques fort ancienne disposant de sources écrites et rompue à l'analyse philologique des documents depuis des siècles. La Chine est sans doute l'Empire du faux, mais c'est aussi la culture où se développa le plus tôt une approche critique des textes considérés comme canoniques et où furent élaborées des méthodes qui se voulaient rigoureuses pour détecter les falsifications et les interpolations.

Au début du XXe siècle des chercheurs comme Gu Jiegang, Qian Mu, Feng Yulan, Hu Shi, etc., se sont employés à dresser les contours des différents courants, à retracer les filiations , et à essayer de reconstruire les modalités de la diffusion du savoir, entre autres, à travers les académies et les cours princières – telle la fameuse académie Jixia, pépinière de sophistes, de dialecticiens de moralistes et de métaphysiciens. Pour cela ils se sont servis d'un ensemble assez consistant de données et de matériaux qui avaient déjà été passés au crible durant des siècles par la critique érudite et lettrée.

Nous disposons de deux sortes de témoignages provenant des sources anciennes concernant les écoles à l'époque des Royaumes combattants. Les premières sont des relevés, des listes, des catalogues ou des répertoires des principaux courants accompagnés d'une brève description de leur doctrine et d'un jugement fournis par des ouvrages historiques ou philosophiques, les autres sont des anecdotes, des notations ou des récits fictionnels nous faisant saisir si l'on peut dire sur le vif les pratiques et

[42] Rudolf G. Wagner *Langage, Ontology, and Political Philosophy in China—Wang Bi's Scholarly Exploration of the Dark (Xuanxue)*.

les polémiques des différentes écoles, consignés dans les différents ouvrages des penseurs des Royaumes combattants.

I. Les écoles vues d'en haut

Les spécialistes américains de la pensée antique chinoise ou les historiens des mentalités ne recourent jamais qu' à des inventaires dressés par les auteurs anciens, qu'ils considèrent à tort comme des panoramas généraux de la vie intellectuelle de cette époque. Ces prétendus exposés, en effet, ne visent pas à fournir un tableau objectif des courants de pensée mais ont été élaborés dans des buts pragmatiques ou à des fins que l'on pourrait qualifier de militantes. Cette méprise sur la nature véritable des matériaux qu'ils étudient est une des raisons de l'incapacité de ces spécialistes à saisir le phénomène des écoles en Chine ancienne.

Mais tout d'abord examinons ces fameux documents, toujours les mêmes, cités et recités, disséqués et redisséqués, examinés et réexaminés sous tous les angles—sauf le bon-- sur lesquels ils s'acharnent.

--L'inventaire bibliographique de l'Histoire dynastique des Han[43]

En remontant dans le temps des ouvrages les plus récents aux plus anciens, la première liste est fournie par le *Yiwenzhi*, l'inventaire raisonné et annoté des ouvrages de la bibliothèque impériale du *Hanshu* composé par Ban Gu (32-92) d'après les notices de Liu Xiang (79-8 av. J.-C.) et de son fils Liu Xin (46 av. J-C.-23 apr. J.-C.). Il nous est donné là un classement de bibliothécaire, qui répond avant tout à des critères de commodité, même s'il n'est pas complètement vierge d'arrière-pensées idéologiques. Les ouvrages sont classés en six grandes sections obéissant à des critères de formes et de contenu. La production littéraire des différentes écoles a été placée dans la section des *zi* des Maîtres à penser ou « philosophes », considérés comme des « auteurs » *jia* répartis en courants *liu* (au nombre de neuf)le nombre d'auteurs et de chapitres étant fourni pour chacun d'eux. Même si un certain nombre de courants répond à la nomenclature traditionnelle antérieure des écoles tels que les Confucéens (*Rujia*), les Mohistes (*Mojia*), les Logiciens (*Mingjia*) les Taoïstes (*Daojia*) ou les Légistes (*Fajia*), la préoccupation première de l'auteur du catalogue n'est pas de fournir une analyse du paysage philosophique sous les Royaumes combattants mais

[43] « Yiwenzhi », *Hanshu* XXX, p. 1701-1784.

d'établir une liste des ouvrages produits par ce moment historique et de proposer un système de classement rationnel.

Un tel inventaire ne nous dit pas grand chose sur la vie intellectuelle à date ancienne ni sur le fonctionnement des écoles, et tel n'est pas au reste sa mission ; en revanche il peut être précieux pour comprendre le développement de la doxographie à la fin des Han antérieurs. Se donnant pour ce qu'il est, il ne saurait être considéré comme une projection rétrospective du présent sur le passé ni ne devrait la favoriser.

--Le faux panorama de Sima Tan (fin du IIe siècle av. J.-C.)[44]

Le second exposé sur les écoles est fourni par le « Précis des principes fondamentaux des six écoles » mince essai dû au pinceau de Sima Tan, le père de Sima Qian, exerçant la fonction de grand historiographe à la cour des Han, avant que son fils n'assure sa relève après sa mort, vers 110 av. J.-C.. Pieusement recueilli dans la postface autobiographique de l'historien qui vient clore ses *Mémoires Historiques*, ce bref écrit de quelques pages poursuit un double but : apologétique et polémique. Il s'emploie à démontrer la supériorité du Taoïsme sur le Confucianisme ; à la différence de ce dernier, selon Sima Tan, il a su accomplir non seulement la synthèse des différents courants (Mohistes, Confucianistes, Légistes, Cosmologistes et Logiciens), mais effectuer leur dépassement et réaliser un système de savoir total, à même de fournir à l'empire unifié ses principes de gouvernement, ce dont le Confucianisme, confiné dans un savoir spécialisé et des pratiques rituelles compliquées s'est révélé bien incapable. Le texte de Sima Tan n'est pas un panorama de l'univers intellectuel de l'époque antérieure ; ni il n'est la projection de catégories mentales de l'époque Han sur une réalité passée. Il est un effort de systématisation dans des buts partisans ; à aucun moment il n'a cherché à « inventer » de nouvelles écoles, comme le prétend Kidder Smith, car après tout les Mohistes et les Confucéens existaient depuis belle lurette comme catégories d'attitudes mentales et de comportements sociaux dûment repérées et répertoriées ; et même les Taoïstes, les Légistes ou les Sophistes forment des courants à l'intérieurs desquels se reconnaissent des affinités entre penseurs. Han Fei revendique l'héritage de Shen Dao, Shang Yang et Shen Buhai ; Zhuangzi se réclame de Laozi, tout comme Wenzi. Le mot *jia* « famille » que Sima Tan emploie pour désigner les « écoles » n'a rien de nouveau ; il est emprunté à un Confucéen tardif et

[44] *Shiji,* 130, p. 3288-3292.

atrabilaire, Xunzi, qui l'utilisait déjà dans cette acception un siècle et demi plus tôt. On le retrouve au demeurant dans le chapitre XXXIII du *Zhuangzi* qui lui aussi s'emploie à dresser un catalogue hiérarchisé des écoles, tout au moins en apparence[45]. On peut bien sûr s'interroger sur l'objectivité de Sima Tan et sur l'exhaustivité de sa liste (on remarquera entre autres l'absence de l'école épicurienne de Yang Zhu), mais rien n'autorise à le considérer comme un cadre vide projeté sur une réalité fantasmée.

-La vision géographique de l'encyclopédie philosophique des Han, le *Huainanzi*[46]

Dans le « Sommaire » qui vient clore cette somme philosophico-anecdotique qu'est le *Huainanzi* achevée vers 140 av. J.-C., est fournie une liste de doctrines politiques ou philosophiques. Moins étudiée que la précédente, elle est pourtant fort intéressante, car l'auteur associe l'apparition des courants de pensée avec des principautés spécifiques et des circonstances particulières. Ou plutôt, l'apparition d'une doctrine est, selon l'auteur, le produit de la nécessité historique ou des particularités régionales. Ainsi Confucius continue-t-il la tradition ritualiste du duc de Zhou dans la principauté de Lu dont ce dernier avait façonné les mœurs ; Mozi, dans la même principauté, marque une réaction contre le raffinement excessif des rites lettrés et un retour à l'austérité inaugurée par Yu le grand, fondateur des Xia. Dans la principauté de Qi, les écrits de Guanzi s'inscrivent eux aussi dans le cadre géopolitique de restauration de la grandeur des principautés du centre contre les empiétements barbares, comme ceux de Yanzi doivent se lire à la lumière des frasques du duc Jing. L'école des ligues

---

[45] Le *Yinwenzi*, dans les lignes inaugurales du premier chapitre, évoque cinq écoles en utilisant la même nomenclature : le Tao, l'école des Noms, les Légistes, les Confucéens, les Mohistes. Toutefois le Taoïsme n'est indiqué qu'en filigrane, le recours au Tao rendant les quatre autres méthodes caduques, alors que l'emploi des recettes prônées par chacune des quatre écoles ne peut faire l'économie du Tao. « 大道治者，則名，法，儒，墨 自廢；以名，法，儒，墨治者，則不離道 : « Lorsque qu'on gouverne par le Grand Tao, les différentes écoles des noms, des lois, confucianiste et mohiste disparaissent, mais quand on gouverne au moyen des méthodes prônées par l'école des noms, des lois, des confucéens ou des Mohistes, on ne peut à aucun moment faire l'économie du Tao. » (*Yinwenzi*, « Dadaoshang » coll. *ZZJC*, VI, p . 1). Yin Wen est un nominaliste proche des Mohistes, qui aurait gravité autour de l'académie Jixia et serait un peu plus âgé que Gongsun Long. Sur l'essentiel de ses thèses, on se reportera au jugement porté sur elles dans le chapitre XXXIII du *Zhuangzi*, cf. *infra*, p. xx. Cet *incipit* ferait ainsi la preuve que, déjà sous les Royaumes combattants, les écoles avaient été répertoriées et reçu leurs dénominations, qui furent simplement reprises par les auteurs Han. Toutefois l'ouvrage actuel pose de tels problèmes d'authenticité et de datation, qu'on ne peut en faire état comme document ayant valeur de preuve. (Cf. *Gushibian,* VI, p. 220-257)

[46] *Huainanzi,* XXI, 8b-10a, Le Blanc & Mathieu, p. 1028-1031.

est née dans le contexte d'un monde éclaté et multipolaire, où de grandes principautés en guerre permanente les unes contre les autres retournaient perpétuellement leurs alliances ; de même, le légisme de Shen Buhai s'explique par l'instabilité institutionnelle du Han, principauté issue du démembrement de l'antique royaume de Jin, et celui de Shang Yang par la brutalité des mœurs de l'État à demi barbare de Qin et ses visées expansionnistes. Il s'agit moins de brosser un tableau complet des écoles (on note en effet l'absence de nombreux courants comme les Sophistes, les Épicuriens, les Taoïstes, etc.) que d'un choix d'auteurs ou de maîtres à penser à des fins apologétiques : justifier l'entreprise de compilation du *Huainanzi*, qui, tout comme les devanciers qui viennent d'être cités, répond elle aussi aux nécessités du moment, mais en même temps se promet de dépasser leurs recettes partielles. Trait remarquable : la naissance d'un courant de pensée ou d'une théorie politique, ou d'un système législatif (pour le compilateur Liu An c'est tout un) se concrétise dans une école et se manifeste aussi par une production textuelle ou une innovation rituelle ou institutionnelle. Ce sont des écrits qui sont au centre de la transmission du savoir des écoles inaugurées par Confucius, Guanzi et Shen Buhai. Même si cette description ne répond à aucune réalité historique, elle est elle-même un fait historique ; elle constitue un témoignage sur la façon dont les écoles étaient pensées par un homme vivant au début de la dynastie des Han. Les écoles sont, d'après lui, des lieux de production d'attitudes morales, d'institutions politiques et de livres qui en transmettent la doctrine et les règles de vie.

-Les descriptions polémiques du Légiste Han Fei[47]

Han Fei (exécuté en 233 av. J.-C.) dans le chapitre L « Les écoles illustres » de ses œuvres complètes ne se concentre que sur deux écoles : les Mohistes et les Confucéens, dont il se plaît à en mettre en exergue les divisions : les Mohistes se sont scindés en trois branches rivales et les huit chapelles dans lesquelles s'est fragmenté le Confucianisme s'entredéchirent. Tout en se réclamant du même maître ils ne sont d'accord sur rien. Han Fei remonte encore avant dans le développement de la discorde: Mozi et Confucius eux-mêmes, tout en revendiquant le même héritage des saints rois Yao et Shun ont élaboré des systèmes opposés. Le philosophe se sert de ces exemples à

[47] *Hanfeizi*, L, *Han-fei-tse ou le Tao du Prince*, p. 528-530 et *Hanfeizi*, XXXII, *Han-fei-tse ou le Tao du Prince*, p.312-313 et 321-322-323.

des fins purement polémiques : il veut discréditer le recours à un savoir livresque au profit de l'expérience concrète et de la vérification pratique. Néanmoins même s'il n'est que partiel (et partial) le tableau qu'il brosse des querelles qui faisaient rage à l'intérieur même des courants est très vivant et précis ; Han Fei a été l'élève de Xunzi, qui fut partie prenante dans ces luttes fratricides entre Confucéens, et dut en être lui-même le témoin.

Ailleurs, au chapitre XXXII, dans ses « Charades extérieures », Han Fei procède à un regroupement original d'un stock particulièrement fourni de penseurs et d'hommes politiques dans un développement où il s'emploie à exalter la classe des administrateurs compétents disposant des techniques de gouvernement adéquates (c'est-à-dire légistes) au détriment de tous les autres songe-creux. Il les répartis en trois groupes : les vitres peintes, les dessins de démons et les courges incomestibles : « Par leurs propos subtils et abstrus sans utilité pratique, les Ji Liang, les Huizi, les Song Xing et les Mozi ressemblent à une vitre peinte. Les théories grandioses et les vastes projets le plus souvent impraticables des Wei Mou, Shen Dao, Zhan He, Chen Pian et Zhuangzi les apparentent aux dessins de démons et de diables. Quant à Pian, Bao, Jie et Tian Zhong avec leur conduite qui heurte le bon sens et leur obstination inflexible et stérile ils me font penser à des courges trop dures. » On pourrait procéder à une comparaison avec les listes fournies par « La Critique des douze maîtres » et « Dissiper les obnubilation » du *Xunzi* , dont il sera question plus bas, constater des disparités et des similitudes, et disserter doctement sur la réalité des courants philosophiques ; si l'on établit les équivalences : les vitres peintes sont les Sophistes, les dessins de diables les Taoïstes et les courges immangeables les Hommes Vertueux ; on s'étonnera de l'appariement de Ji Liang et Huizi avec Mozi et Song Xing (ou Bing) et mettra en doute la réalité d'une école sophiste, sans comprendre que pour Han Fei il ne s'agit pas de dresser un inventaire des penseurs et de leurs écoles à la manière de Mendeleïev le tableau périodique des éléments, mais de disqualifier sur le plan de l'efficacité pratique d'autres théories que la sienne, voire des attitudes morales en les décrétant coupées de la réalité. Cela est si vrai qu'il estropie et déforme à dessein le nom des philosophes figurant sous la rubrique des peintures de diables et démons comme pour fournir une image graphique de la déformation du réel par leurs

élucubrations. Ainsi Wei 魏 devient Wei 畏 ; Shen 慎 Zhen 震 ; Zhan 詹 Zhan 瞻 ; Chen 陳 Che 車 ; Zhuang 莊 Zhuang 狀 .

Deux aperçus d'une encyclopédie cosmologique à l'orée de l'unification[48]

La somme philosophico-cosmologique compilée sous le patronage du ministre du roi de Qin, le futur empereur Qin Shi huang, vers 240 avant notre ère, *Les Printemps et Automnes de messire Lü*, recèle deux notations fort instructives sur les écoles. Là encore l'exposé n'a pas pour but premier de fournir une description objective des différents systèmes de pensée professés par les maîtres qui arpentaient la Chine ; il n'est prodigué qu'à des fins illustratives.

La première description, à l 'instar des « Écoles illustres » de Han Fei, se concentre sur les deux principales, les Mohistes et les Confucéens ; voulant illustrer l'importance déterminante des influences sur les individus, qui agissent à la façon des teintures sur les fibres textiles, l'auteur retrace la filiation des deux écoles depuis Confucius et Mo Di, qui grâce à l'heureuse influence de Laozi pour le premier et d'un descendant du grand astrologue des Zhou pour le second, purent acquérir de la vertu et faire rayonner leur influence bénéfique à leur tour autour d'eux, imprégnant ainsi une génération de disciples, disciples qui à leur tour transmirent cette influence bénéfique à leurs élèves. Zigong, Zixia et Zengzi, disciples de Confucius, instruisirent respectivement Tian Zifang, Duan Ganmu et Wu Qi ; Mozi enseigna Qin Guli qui enseigna Xu Fan lequel enseigna Tian Xi , tant et si bien que leurs disciples firent resplendir leur doctrine à travers tout l'empire. Ici nous est fournie, au lieu d'un aperçu synchronique des écoles, une coupe diachronique de la transmission du savoir et de la vertu.[49]

La seconde produit une liste plus complète. Dans un bref paragraphe appelé « Méfaits de la pluralité » qui forme diptyque avec le suivant appelé « Tenir l'Un » l'auteur du morceau défend la thèse totalitaire de la nécessité d'un centre unique de

[48] *Lüshi chunqiu* II-4 « Dangran » ou « Des bonnes influences », p. 95-96 et *Ibid*. XVII-7 « Bu er » ou « Des méfaits de la pluralité, p. 1123-1132.

[49] Le développement sur la bonne imprégnation des souverains de la première partie trouve son parallèle dans un chapitre du *Mozi*, dont l'intitulé est au demeurant fort proche « *Suo ran* » : « Ce par quoi on est imprégné », *Mozi jiangu*, III, p. 7-11. Mais la seconde partie concernant l'influence des maîtres sur les disciples diffère du *Mozi*, ne serait-ce que parce qu'il n'y est nullement question du rôle bénéfique des Confucéens.

décision contre l'idée de choix politiques faits à l'issue d'un débat contradictoire entre opinions divergentes. Pour illustrer son propos il recourt à l'exemple des différents chefs de file des principaux courants philosophiques qui soutenant chacun des opinions opposées ne pourraient jamais tomber d'accord et prendre une décision commune en dépit de leur indéniable génie personnel. Et de relever pour chacun le concept qui constitue sa marque distinctive : la souplesse pour Laozi, la bonté pour Confucius, l'abnégation pour Mozi, la pureté pour le Gardien de la passe, le vide pour Liezi, l'égalité pour Chen Pian, le moi pour Yang Zhu, la position stratégique pour Sun Bin, l'anticipation pour Wang Liao et la temporisation pour Ni Lang. Si les courants les plus notables de l'époque des Royaumes combattants sont évoqués à travers leurs représentants les plus éminents, ces derniers ne sont pas regroupés selon des affinités doctrinales, le propos de l'auteur n'étant pas, là encore, de fournir un exposé véridique et fidèle de la réalité historique mais d'illustrer sa thèse en insistant sur la diversité des opinions et des concepts mis en avant par chaque maître, en dépit des liens qui existent entre certains d'entre eux (en particulier entre Laozi, le Gardien de la Passe et Liezi). En outre l'énumération mêle personnages dont l'existence historique est attestée à des figures quasiment légendaires, comme Liezi, le Gardien de la Passe voire Laozi qui ne sont probablement que la cristallisation charnelle, si je puis dire, d'un ouvrage ou d'un corps doctrinaire. Pour finir, le développement est remarquable par l'acuité, doublée de l'extrême concision, de la caractérisation de chaque système, défini d'un seul maître mot. Cette précision taxinomique des doctrines, toute arbitraire qu'elle est en réalité, est significative, sur le plan des représentations, d'une perception des écoles comme formant des totalités antagonistes et professant des vérités contradictoires, même lorsque ce sont, en fait, des courants apparentés ; comme si, dans la perception de l'époque, tout maître à penser était un fauteur de discorde et de dissensions ; l'école se définit tout autant comme lieu et vecteur de la contradiction que comme instance de la transmission d'un savoir ; ou plutôt la transmission d'un savoir particulier, frappé au sceau d'un concept unique qui en enveloppe la substance comme une effigie sur une pièce de monnaie, se double nécessairement d'un effet dissociateur, car elle est dès lors en opposition et en rivalité avec toutes les autres—même celles dont elle peut sembler voisine. Cette situation a quelque chose de comparable – avec toutes les précautions qui doivent être prises quand on se livre aux analogies historiques—aux écoles philosophiques

contemporaines ; et il serait instructif de se livrer, en le pastichant, au même travail taxinomique sur la psychanalyse, le marxisme, le structuralisme, l'existentialisme, le libéralisme, etc. On pourrait écrire : le freudisme met l'accent sur l'inconscient, le marxisme sur la lutte des classes, le structuralisme sur les oppositions binaires, l'existentialisme sur l'absurdité, le libéralisme sur le profit, etc.

-Les anathèmes de Xunzi [50]

C'est précisément cette question des luttes doctrinales constantes entre les courants et les écoles rivales, lesquelles semblent reproduire sur le plan des idées, les rivalités des puissances guerrières qui se disputent l'hégémonie dans un monde profondément divisé et éclaté, qui tarabuste ce vieux ronchon confucéen de Xunzi. Mécontent de son siècle et des hommes, il est exaspéré par les divergences d'opinions entre les tenants des différents courants et y voit à la fois la cause et l'expression du désordre dans lequel se trouve plongé l'empire. Il y revient à maintes et maintes reprises. Deux chapitres sont particulièrement significatifs : « Critique de douze maîtres » et « Dissiper les obnubilations », le premier étant une référence quasiment obligée pour tout chercheur qui se penche sur cette question des écoles.

Dans la « Critique de douze maîtres » Xunzi y invective douze penseurs associés par paires, représentant six doctrines, mais aussi des comportements moraux. Ainsi dénonce-t-il pêle-mêle les Taoïstes sous les espèces de Tuo Xiao et du prince du sang Mou de Wei, coupables de vouloir retourner à l'état sauvage ; les Sophistes dans la paire Deng Xi et Hui Shi, accusés de fouler au pied les rites et la justice pour satisfaire leur goût des arguties ; les Intransigeants dans le couple de l'historiographe Poisson et de Chen Zhong, chez lesquels il dénonce la volonté de se singulariser ; des Confucéens dans la paire Zisi et Mencius, qui dénaturent par des théories extravagantes l'enseignement du Maître et les institutions des anciens rois ; les Légistes à travers la paire Shen Dao et Tian Pian, qui ruinent la loi par trop de lois ; les Mohistes à travers la paire Mozi et Song Xing, dont l'égalitarisme menace l'autorité des supérieurs.

Même si Xunzi porte des jugements à l'emporte-pièce, cet inventaire des doctrines pernicieuses montre chez le polémiste un souci d'apparier les doctrines et de distinguer des familles d'esprit.

[50] *Xunzi,* VI, « Fei shi'er zi » *Écrits de Maître Xun*, p. 53-61 ; *Ibid,* XXI « Jiebi », p. 288-292.

Le second morceau, lui aussi polémique, traite de la question des causes de l'aveuglement des humains qui se retrouve à tous les niveaux de la vie sociale du haut en bas de l'échelle et en profite pour dénoncer les errements de ces penseurs, qui obnubilés par un point particulier du fonctionnement des choses, sur lequel ils échafaudent leurs théories le prennent pour la totalité du réel et laissent de côté l'essentiel ; et d'énumérer la liste des esprits embrumés par l'erreur qui tombèrent dans ce travers : l'utile fit oublier à Mozi la culture, le contrôle des passions fit oublier à maître Song la satisfaction des désirs, la loi fit oublier à Shen Dao la compétence ; l'avantage positionnel fit oublier à Shen Buhai l'intelligence, le naturel fit oublier à Zhuangzi l'humain. Il se peut que dans cet inventaire les personnages cités doivent être, comme dans l'exemple précédent, regroupés par paire : en effet Mozi et Songzi ont des affinités certaines, même si Songzi ne fait pas partie à proprement parler de l'école mohiste; Shen Dao et Shen Buhai sont souvent considérés comme des précurseurs du Légisme ; certes Zhuangzi et Huizi ne partagent pas les mêmes orientations philosophiques, l'un est Taoïste l'autre est Sophiste, mais Huizi est l'interlocuteur privilégié de Zhuangzi dans l'ouvrage qui porte son nom et ils y forment une paire d'amis soudés par leur relation conflictuelle.

Le chapitre se signale aussi par l'emploi du mot *jia* 家 « famille » dans l'acception spécialisée « d'école philosophique » et non pas, comme le soutiennent les négationnistes, de « spécialistes » ou d'« experts ». Tout d'abord l'expression dissyllabique *baijia* 百家 « les cent écoles » est mise en parallèle avec le binôme *zhuhou* 諸侯« les princes feudataires » ou « les principautés » qui est un terme collectif : *zhuhou* ne désigne pas un prince particulier et individualisé mais le détenteur d'un droit héréditaire sur un royaume : « Les principautés (ou les princes) appliquent des politiques opposées et les écoles professent des doctrines contradictoires. » Cette symétrie est encore reprise et accentuée dans la phrase suivante par le balancement rhétorique où deux formules parallèles désignant les États d'un côté les Écoles de l'autre se font pendant : « Les princes des pays en proie au désordre 亂國之君 et les

sectateurs des écoles de désordre 亂家之人... » [51] Dans une telle construction grammaticale le mot *jia* ne peut pas signifier « expert » ou « spécialiste », puisque déterminant du mot *ren* 人 homme, individu, il désigne l'ensemble auquel appartient l'être singulier qu'il détermine. Il renvoie à un groupe ou une collectivité structurée dont font partie les individus (les hommes – c'est à dire les membres qui composent l'école et la font exister comme école, soit en tant que maître soit en qualité de disciple). En outre le mot *jia* n'a pas été choisi au hasard ; dans la langue classique le binôme *guojia* 國家 « pays et famille) est d'un emploi courant pour désigner un pays ou une principauté comme collectivité soudée réunie sur un territoire. En mettant les écoles en balance avec les États, le philosophe insinue que les écoles sont devenues des États dans l'État ; en même temps qu'il met en relief l'intime solidarité entre la situation politique erratique de la Chine d'alors et l'existence de structures, de corps organisés, au sein de la société qui reproduisent cette confusion sur le plan de la pensée et aggravent de la sorte le chaos. Les *baijia* sont hissées à la dignité d'instances intermédiaires entre la structure étatique et l'individu, à la façon du clan -- ou de la famille dans le système hégélien. Elles jouent un rôle fondamental dans la société et influent sur le cours de l'histoire. Pour Xunzi elles ne sauraient être qu'un ferment de corruption, et il ne les a hissées à cette dignité de corps organique que pour en souligner la nocivité.[52]

---

[51] *Ibid*. XXI-2, 3, p. 288. Cf. aussi un peu plus loin la même antinomie : « Pour peu que quelqu'un ait trouvé la Voie, il se heurtera, en haut, à l'opposition des princes dont les royaumes sont en proie aux désordres et, en bas, aux sectateurs des écoles pourvoyeuses de troubles. », *ibid.*, p. 289.

[52] La même terminologie est reprise et déclinée dans le corps du chapitre : auparavant il a déploré le sort de « celui qui, détenteur de la Voie, se trouve en haut, en butte aux critiques de ces princes d'Étatsen proie aux désordres, et en bas aux attaques des sectateurs des écoles qui sèment le trouble ». Un peu plus loin il oppose la multiplicité chaotique des cent écoles qui ne sont plurielles que parce qu'elles n'embrassent qu'un aspect infime de la totalité du réel à la singularité de l'école fondée par Confucius. Celle-ci est Une face au multiple, parce qu'elle embrasse la Voie dans sa totalité, totalité représentée par la Voie des Zhou, dynastie qui porte l'universalité dans sa désignation même de Zhou : *zhou* pouvant signifier totalité ou complétude. Au chapitre XXV il évoque, dans une sorte de mise en abyme, en un chant versifié au rythme enfantin, la capacité de la comptine à dissiper tous les égarements et en particulier celui des « cent écoles » dont les principales sont constituées par celles de Shen Dao, Mozi, Ji Liang et Hui Shi et à opérer le retour aux principes de gouvernement des premiers rois Zhou. Au chapitre XXVII il utilise une expression quadrisyllabique formée d'un double binôme pour désigner « les fariboles des écoles et les doctrines pernicieuses : *jia yan xiexue* 家言邪學».

Le chapitre XXI « Dissiper les obnubilations » du *Xunzi* est certes important parce qu'il administre la preuve incontestable, par l'usage qui y est fait du mot *jia* « école », inséré dans des constructions grammaticales où la symétrie rhétorique avec le mot *guo* « pays », interdit de lui assigner un sens autre que collectif, et qu'il manifeste on ne peut plus clairement que pour l'auteur le terme dénotait un lieu ou une structure—Foucault dirait un dispositif---de production idéologique. Mais il est remarquable aussi par la connaissance intime des doctrines mises en cause dont il témoigne. Après avoir relevé pour chacune des doctrines qu'il pourfend le concept responsable de son obnubilation, il explique en une formule lapidaire, mais précise et incisive, le danger d'une telle obnubilation : « Réduire le réel à l'utile c'est hypostasier l'intérêt ; réduire le réel au désir c'est hypostasier la satisfaction ; réduire le réel à la loi c'est hypostasier les normes ; réduire le réel à la propension c'est hypostasier la commodité ; réduire le réel à la rhétorique c'est hypostasier le discours ; réduire le réel au naturel c'est hypostasier la spontanéité. »[53] De fait, les termes choisis par le polémiste trahissent une grande familiarité avec les doctrines qu'il critique. Les mots *tian* 天 et *yin* 因 sont des concepts clefs chez Zhuangzi ; et Xunzi lui-même dans la suite du chapitre quand il se pose la question s'il est possible--et si oui, comment--de connaître la Voie, se livre à une argumentation où il recourt largement à des concepts repris de Zhuangzi : « L'homme comment connaît-il la réalité ? Je répondrais par l'esprit. Et l'esprit comment connaît-il ? Je répondrais par le vide, la concentration et le calme. L'esprit accumule, mais il y a néanmoins en lui ce qu'on appelle le vide ; l'esprit est dispersé mais il y a néanmoins en lui de la concentration ; l'esprit est agité mais il y a néanmoins en lui le calme. »[54] De la même façon il poursuivra sa critique de la philosophie « stoïcienne » de Song Xing de la restriction des appétits dans le chapitre suivant en en démontant l'inanité, en distinguant dans la psyché deux instances : le désir et la raison ; il ne sert à rien de restreindre ses désirs car le contrôle des moyens par lesquels on les satisfait se trouve ailleurs, dans une autre instance régulatrice qui est la raison (*xin* 心). [55]

Les noms propres qui figurent dans les listes des personnes à combattre ou à abattre ne sont donc pas de simples étiquettes : derrière eux se dessinent des

[53] *Ibid*, p.292
[54] *Ibid.*, p. 294.
[55] *Ibid.*, XXII, p.315-316.

doctrines dont leur contempteur a analysé le contenu, disséqué les articulations et jaugé les faiblesses. Il y a donc débat philosophique et dialogue avec des doctrines rivales parfaitement singularisées et distinguées les unes des autres. Mozi, Zhuangzi, Huizi ne sont pas des mots vides, mais des systèmes de pensée qu'il faut éliminer parce qu'ils sont l'émanation non pas d'un quelconque hurluberlu mais de sectes puissantes et organisées, et dotées d'une grande force persuasive.

-Écoles du vice, vice des écoles[56]

Les spécialistes déconstructivistes de la pensée pré-Qin ont coutume de produire comme preuve à charge de l'inexistence ou de l'inconsistance des écoles une liste de neuf causes de ruine, court paragraphe d'un écrit politique intitulé « l'Instauration du gouvernement » recueilli dans le *Guanzi*, ouvrage composite remontant au IIIe siècle avant notre ère[57]. Le morceau énumère neuf facteurs de désordre dans un État dont seulement trois sont dues à des écoles, dont les maîtres ne sont pas nommés mais que l'on peut parfaitement identifier en raison de leur préconisation : « remiser les armes » est un slogan pacifiste propre à Song Xing et Yin Wen[58] ; « l'amour universel » renvoie à Mozi ; et la « préservation de la vie » à Yang Zhu ; les six autres « doctrines » n'ont rien à voir avec des penseurs isolés ou des écoles ; ce ne sont que des pratiques sociales ou des habitudes politiques néfastes qui entravent la bonne marche du gouvernement : le goût des plaisirs, la flagornerie, le favoritisme, l'amour de l'or, les coteries, etc., ne sauraient être érigés en principes philosophiques ni en maximes de gouvernement, ainsi que semblent le croire Mark Csikszentmihaly et Michael Nylan ! Un tel inventaire en dit fort peu, à première vue et pris au pied de la lettre, sur les différents courants philosophiques, mais il montre néanmoins d'emblée que les lecteurs de l'époque étaient capables de mettre le nom d'une personne ou

---

[56] *Guanzi*, I, 4 « Lizheng », *ZZJC*, V, p. 12-13.

[57] *Cf.* Mark Csikszentmihalyi et Michael Nylan « Constructing lineages… », p. 62 note 6 : « *A nomber of texts in the fourth and the third centuries BC contrast individual persuaders or their ideas. (…) The "Jiubai"*九敗 *(Nines Losses) chapter of the Guanzi which illustrates the problems with adopting each of nine different maxims for governing, has been dated by Allyn Rickett to the middle of the third century.* »

[58] À en croire tout au moins le chapitre XXXIII du *Zhuangzi* : « Song Xing et Yin Wen demeuraient persuadés que l'on pouvait instaurer la concorde à l'intérieur des quatre mers par la douceur et la conciliation, tout en insistant sur la nécessité de réduire les appétits et les désirs. Ils prônaient le pardon des offenses afin de faire taire les querelles. Ils voulaient interdire toute agression et réclamaient la destruction des armes (*qin bing*) » (*Les Œuvres de Maître Tchouang*, XXXIII, p.286.)

d'une école sur une maxime ou un mot d'ordre qui constituait le cœur doctrinal de leurs théories. À travers ces trois expressions : *qin bing* 寢兵 « repos des armes », *jian'ai* 兼愛« amour universel » et *quan sheng* 全生 « préserver sa vie » se déployaient dans leur totalité des systèmes doctrinaux tandis que derrière eux se profilaient les contours de leurs créateurs, de même que, pour nous, les mots « inconscient », « aliénation » et « non-violence » évoquent immédiatement, en même temps que des systèmes, les inventeurs de ces systèmes.

Pour peu que l'on n'en reste pas à une analyse mécanique et superficielle, ce n'est pas seulement la figure des promoteurs de ces doctrines évoquées par une devise qui se dessine, mais par l'amalgame même des trois slogans, insérés dans une liste de pratiques perverses sapant les fondement de l'État, c'est, sinon l'identité, tout au moins la position idéologique de leur détracteur qui se trahit. Ce bref paragraphe du *Guanzi* doit être mis en parallèle avec des essais consignés dans *Les Printemps et Automnes de messire Lü* aux sections « Tang bing », « Vive la Guerre ! » et « Zhen luan » « Répression des troubles »[59] où sont stigmatisées les positions pacifistes des sophistes Gongsun Long et Huizi prônant une politique d'apaisement militaire *yan bing* 偃兵 (synonyme de *qin bing*). Le chapitre « Vive la guerre ! » non seulement dénonce le caractère chimérique d'une politique de désengagement militaire, et soutient, avec des accents qui ne sont pas sans évoquer certains discours contemporains sur le « droit d'ingérence », que ne pas intervenir en certaines circonstances est se faire le complice de meurtriers, mais encore il fait du conflit le moteur de l'évolution et du progrès. Il n'hésite pas à voir dans l'institution impériale, couronnement de la civilisation, l'aboutissement de la guerre de tous contre chacun : « Les hommes taillèrent des bouts de bois pour se faire la guerre et les vainqueurs des conflits furent institués chefs, mais comme les chefs n'étaient pas à même d'assurer la paix, furent institué des seigneurs, et comme les seigneurs n'étaient pas capable d'instaurer l'ordre, il fut établi un empereur. Il apparaît donc que l'institution du Fils du ciel est issue de celle des seigneurs, celle des seigneurs des chefs et celle des chefs des conflits »[60]. Pour tout un courant militariste, qui réunit sous une même bannière l'école des stratèges et celles des Légistes (opposées par ailleurs sur nombre de

[59] *Lüshi chunqiu, op. cit* , VII-2, 3, p.383-393 ; 393-400.
[60] *Lüshi chunqiu,* p. VII.2, p. 383.

questions), la guerre est justifiée parce que le conflit est l'essence même de l'humanité. La guerre commence avec la pensée.[61] Ainsi se révèle, derrière ce qui semble n'être que des étiquettes interchangeables de doctrines mal définies que chacun peut manipuler en fonction des nécessités rhétoriques du discours, un univers complexe et ondoyant de systèmes philosophiques antagonistes se composant, se décomposant et se reconfigurant en différents ensembles, en fonction des problèmes ontologiques, moraux ou politiques auxquels ils se trouvent confrontés.

Que les différents chefs de file des écoles philosophiques puissent se trouver regroupés en constellations variables n'est pas la manifestation d'une indétermination constitutive de doctrines aux contours flous et quasiment interchangeables, ainsi que veulent nous le faire croire les tenants de l'école négationniste, mais est l'expression d'une nécessité de l'intellect aux prises avec la réalité historique. Plutôt que de se contenter de jeter un regard distrait et blasé sur les inscriptions à demi effacées des étiquettes des vieux flacons de la pensée rangés dans le placard moisi des siècles révolus, « plein de l'odeur du temps, poudreux et noir », l'historien doit savoir en faire jaillir toute vive l'âme d'une époque. C'est pourquoi cette approche consistant à en rester à la lecture des étiquettes pour n'en repérer que la distribution ne peut jamais atteindre à la substance de la réalité historique. Elle ne caresse que le vide de formules dont elle n'essaie jamais de savoir à quel contenu elles renvoient. N'étreignant que des fantômes de la réalité, elle impute aux signes eux-mêmes une gratuité qui n'est que de son fait puisqu' elle les a elle-même dépouillés de toute signification, incapable de comprendre qu'ils étaient non pas la réalité elle-même mais sa trace, et qu'il fallait, si l'on voulait remonter jusqu'à la cause de la trace, ne pas prendre le gibier pour l'empreinte de ses pas.

-Les leçons secrètes du chapitre « Ainsi va le Monde » du *Zhuangzi* [62]

Le dernier chapitre du *Zhuangzi* intitulé *Tianxia* 天下 le « Monde » et qui pourrait être traduit « Ainsi va le monde ou les écoles au temps de Zhuangzi » est sans doute l'un des plus étudié de la littérature chinoise ancienne –c'est aussi l'un des plus controversé. Il est en général considéré par la plupart des spécialistes comme l'un des principaux filons de données documentaires sur les écoles philosophiques à l'orée de

[61] *Ibid.* p. 384.
[62] *Les Œuvres de Maître Tchouang*, XXXIII, p. 281-292.

l'unification de l'empire. De fait, à première vue, l'exposé semble fournir une version étoffée du poncif de la fragmentation du savoir total des Anciens en écoles qui prétendent chacune détenir la vérité dans sa totalité alors qu'elles n'en possèdent qu'une infime parcelle. Mais en réalité pour peu qu'on l'étudie avec attention, le morceau présente un schéma autrement plus complexe. Aporétique et contradictoire, il se prête à une multiplicité de grilles de lecture, favorisée par ses rapports d'intertextualité avec d'autres passages de l'œuvre, qui en réveillent les potentialités polyphoniques.

Le chapitre fait défiler plusieurs séquences qui narrent, dans un double mouvement, une chute et la possibilité d'une rédemption, possibilité tout à la fois niée et esquissée et qui se construit sur sa propre négation. En ce sens, il n'est pas sans évoquer certaines modulations antérieures de l'œuvre, telles ces interrogations du chapitre II : « Se peut-il que la Voie s'obscurcisse au point de laisser la place à la dichotomie entre le vrai et le faux ; se peut-il que la parole s'obscurcisse au point de laisser la place à l'opposition entre affirmation et négation ? Se peut-il que la Voie puisse cesser d'être ? Se peut-il que le langage puisse subsister et que tout soit faux ? La Voie s'altère dans les réalisations partielles, le Verbe dans les fleurs de la rhétorique. Ainsi se développent les querelles entre Confucianistes et Mohistes, entre Mohistes et sectateurs de Yang Zhu, entre sectateurs de Yang Zhu et Confucianistes. Les uns tiennent pour vrai ce que les autres tiennent pour faux et inversement. Plutôt que de défendre l'un ou l'autre de ces points de vue, le mieux est de revenir à l'illumination. » [63]

Autrefois la connaissance était universelle et unanimement partagée, parce que tous étaient fondus dans la totalité confuse du vécu et faisaient corps avec le Tao, nous dit le chapitre final du *Zhuangzi*. De cette science totale des Anciens, nous pouvons avoir une idée à travers ces vestiges légués par la tradition que sont les antiques institutions et les Classiques. Toutefois, témoins fossiles d'une époque révolue, ils ne sauraient se confondre avec le savoir total de jadis et ne constituent pas un chemin menant jusqu'à la Voie en tant que plénitude absolue. Ce sont les traces de leurs lumières ; les traces ne peuvent éclairer la Voie. Sous une forme euphémistique le texte ne dit rien d'autre que ce que Laozi disait déjà à Confucius dans des termes autrement brutaux à la fin du chapitre XIV du même ouvrage : « Les Six Canons ne sont que les empreintes laissés par les pas des anciens souverains, comment pourraient-ils être la cause de ces

[63] *Ibid.*, II, p. 22

traces ? Vos discours sont à leur image : l'empreinte a beau provenir de la chaussure, elle ne saurait être confondue avec elle. »[64] En sorte que dans un même mouvement la tradition confucéenne est à la fois exaltée comme dépositaire des restes de la sagesse des anciens et disqualifiée comme école philosophique, puisqu'elle ne saurait favoriser la recherche de la vérité. Cette place subalterne du Confucianisme est encore réaffirmée de façon implicite dans la hiérarchie de l'appréhension de la Voie ; l'auteur distingue sept degrés de sagesse dans un monde coupé en deux ; dans l'univers transcendant évoluent les Taoïstes qui se sont conjoints au Tao, répartis en trois degrés : les hommes célestes, les hommes divins, les hommes accomplis[65] ; dans l'univers sublunaire, pourrait-on dire, et humain --au sens zhuangzien d'opposé au céleste, c'est-à-dire au spontané et par là au transcendant--, celui de la société organisée, l'homme de bien, le *junzi* 君子 parangon des vertus confucéennes, vient en couronner la hiérarchie terrestre et besogneuse, apportant la piètre consolation des vertus d'humanité et de justice à la société, régie par l'administration étatique sur laquelle veillent les fonctionnaires, tandis que, tout en bas, les simples particuliers, le *vulgum pecus*, vaquent à leurs occupations et pourvoient aux besoins. Entre les deux mondes se situent les *shengren* 聖人, les Saints, qui en marquent la frontière, dans la mesure où le terme fait partie tout aussi bien du vocabulaire taoïste que confucéen, tout en se situant du côté du Ciel et non des Hommes puisqu' à la différence du Saint confucéen, représenté par les sages monarques de l'Antiquité, occupés à apporter paix et bonheur à leur prochain, le saint de cette liste se soucie avant tout de se fondre dans

---

[64] *Ibid.*,XIV, p. 124-125.

[65] Ou plutôt qui ont su faire corps avec le *texte* du *Laozi* comme expression de l'absolu ; car à travers les définitions : « Est homme céleste celui qui ne s'est pas détaché de l'ancêtre primordial (*zong* 宗), homme divin celui qui ne s'est pas détaché des essences subtiles (*jing* 精), homme accompli celui qui ne s'est pas détaché de l'authenticité (*zhen* 真) » sont évoqués les aspects ou moments de la Voie tels que les décrit la stance XXI du *Livre de la Voie et de la Vertu* : « …Indistincte et obscure, la Voie recèle en son sein une essence (*jing*). Cette essence est très réelle (*zhen*), car la Vérité est en elle. De jadis à aujourd'hui le Nom jamais ne faillit, permettant grâce à lui de remonter aux patriarches des êtres (*zhong fu* 眾父) » L'expression *zhong fu* est synonyme de *zong*, « aïeul », « origine » comme dans la stance IV : « Ô Tao vide jaillissant où chacun peut puiser et qui jamais ne déborde, Ô insondable gouffre qui semble être l'ancêtre des choses (*wanwu zhi zong* 萬物之宗) ».

la totalité inconditionnée : « Il a pris le Ciel pour ancêtre, la Vertu pour fondement, le Tao pour porte et s'est détaché de la ronde des transformations. »[66]

La Voie a été démembrée. Sur les ruines de la totalité détruite se sont développées des écoles rivales qui s'entre-déchirent, chacune croyant posséder la vérité alors qu'elle n'en détient qu'un infime fragment. La situation est, semble-t-il, irrémédiable, aucun retour en arrière n'est possible, et il paraît chimérique de vouloir recoller ensemble les morceaux de la vérité éclatée. Toutefois le discours qui tient ces propos n'offre-t-il pas un démenti à ces assertions puisqu'il est capable de s'élever jusqu'à une hauteur où il lui est loisible de juger sereinement de la situation et mesurer l'ampleur de la catastrophe, en ayant cette vision globale qui est le propre de l'intelligence des Anciens ? Et la hiérarchie de l'appréhension du Tao, égrenée en ordre décroissant, insérée dans le développement sur le savoir des Anciens, qui sert de prémisses au tableau sur la déchéance des écoles, n'est-elle pas là pour montrer qu'il est encore possible, ne serait-ce que sur le plan individuel, de retrouver l'authenticité ? La suite du texte, en classant par ordre croissant les différentes écoles selon leur degré de proximité avec la Vérité, Vérité à laquelle trois maîtres taoïstes ont accédé, montre bien qu'il s'agirait plutôt d'une éventualité que d'un fait accompli[67]. La déploration aurait donc un rôle avant tout rhétorique et l'aporie serait en trompe-l'œil.

Subsiste toutefois une interrogation qui n'est jamais posée explicitement mais que l'agencement du texte incite à formuler : pourquoi la Voie s'est-elle fragmentée ? Sans doute le chapitre final de l'ouvrage n'a-t-il pas besoin de s'étendre sur des péripéties qui ont été longuement développées en différents endroits et modulées de différentes façons. Il suppose la réponse connue du lecteur et l'engage, par des marques d'intertextualité, à se les remémorer. Celles-ci sont inscrites en creux, si je puis dire, dans les programmes politiques des écoles énumérées, qui portent la marque de la catastrophe à laquelle ils entendent précisément remédier.

Formes d'organisation sociale et catégories mentales interagissent les unes sur les autres, chacune n'étant que l'expression d'une même réalité manifestée sur les deux registres extérieur et intérieur. Dans de nombreux passages, sous des formes diverses, il y a été question de la perte de l'indistinction par l'humanité primitive sur le double

---

[66] *Œuvres*, XXXIII, p.281

[67] On remarquera qu'il y a *trois* maîtres taoïstes, le Gardien de la Passe, Laozi et Zhuangzi, qui ont eu l'intuition du Tao, comme il y a *trois* degrés ou modalités de l'appréhension de la Voie transcendante.

plan social et psychique. L'homme s'est alors trouvé précipité dans l'univers du séparé: séparation des sexes et des classes, distinction du tien et du mien, et découpage opéré par la raison discriminatrice en catégories et en contenus de conscience préfabriqués dans le tissu mouvant, fluide et confus du monde élémentaire. Le langage, avec ses catégories classificatoires, a été le vecteur et le produit de ce processus dissociateur. Ce pouvoir néfaste de la faculté de nommer et de qualifier, qui aboutit à l'asservissement et à la domination, s'incarne dans le personnage de Huizi, avec qui l'auteur se trouve éternellement aux prises.

Que ce thème fondamental de la destruction du communisme primitif et de ses liens avec l'activité séparatrice de la pensée soit le noyau caché du chapitre, son cœur secret, rien ne le prouve mieux que le choix exclusif, pour établir le classement des écoles en fonction de leur degré de compréhension de la Voie, de systèmes de pensée qui reposent sur des présupposés égalitaristes, pacifistes et universalistes, les rapprochant de l'utopie communiste de l'indistinction des premiers âges, chère aux Taoïstes. C'est aussi une des raisons pour lesquelles la critique des thèses de Huizi occupe une place singulière dans l'économie du chapitre : tout à la fin, après l'exposé de la philosophie de Zhuangzi qui devrait être le couronnement de la recherche de la Voie et conclure normalement le chapitre. Huizi fournit l'exemple exacerbé de la confrontation polémique, et, dans un mouvement contraire à celui de Zhuangzi, offre le point d'aboutissement de l'activité séparatrice de l'intelligence analytique et logique à l'aide des catégories dissociatrices du langage. Il est aussi tout au long de l'ouvrage son adversaire privilégié ; toutefois, grâce à l'affrontement dialectique, il a fourni à Zhuangzi le moyen de s'élever par degré vers l'inconditionné, en se penchant sur les opérations logiques mises en œuvre par les syllogismes du sophiste, pour prendre la mesure des étonnantes possibilités dissolvantes du langage humain. Grâce à ce retour critique, celui-ci a su créer un langage nouveau soustrait à la malédiction des catégories dissociatrices et s'ébattre avec les entités transcendantes. Bref, cette place répond parfaitement au jugement porté par Zhuangzi sur le sophiste quand il passe devant sa tombe au chapitre XXIV : « Depuis la mort du Maître j'ai perdu mon partenaire et je n'ai plus personne avec qui discuter. »[68] Mais en assignant ainsi aux thèses du sophiste cette position privilégiée, comme pour montrer à quel point elles sont indissociables de la doctrine du maître taoïste, comme si elles en constituaient le

[68] *Œuvres,* XXIV, p.207-208.

moteur nécessaire, le chapitre XXXIII révèle le caractère stéréotypé de la déploration de la fragmentation du savoir des anciens qui sert de préambule. Les développements ultérieurs en sapent subrepticement les présupposés confucéens en sorte qu'elle n'est là que pour servir à la déconstruction du poncif.

Les « regroupements » effectués par le chapitre final entre les doctrines de certains maîtres obéit donc à des considérations d'ordre philosophique et s'insère dans le système général du *Zhuangzi* tel qu'il est perçu tout au moins par l'auteur de « Ainsi va le monde »; on ne saurait donc isoler l « 'inventaire » des écoles de son contexte et le considérer comme une simple liste à comparer avec d'autres listes plus ou moins équivalentes fournies par d'autres penseurs. Ces agencements ont valeur d'arguments dans un raisonnement dialectique et ne prennent sens que dans leurs rapports avec les autres éléments du discours. Ce qui fait qu' on commet un contresens en lisant comme un organigramme la liste de penseurs fournie par « Ainsi va le monde ». On aura remarqué qu'elle se signale en effet par une absence surprenante. Si le Confucianisme y figure sous les doubles espèces des lettrés de Lu et de Zou gardiens des restes fossiles de la Voie des Anciens et de la place très subalterne accordée dans l'échelle des êtres à l'homme de bien confucéen, le *junzi*, et par voie de conséquence aux valeurs d'humanité, de justice et de respect des formes rituelles qu'il prône, il n'y est nulle part question, en revanche, de Yang Zhu. Or Yang Zhu, avec ses thèses épicuriennes (ou hédonistes), est une figure centrale du *Zhuangzi.* Il y est omniprésent ; il est en premier lieu immanquablement évoqué quand il s'agit de dénoncer les disputes stériles entre écoles sur le vrai et le faux. Il est en outre le protagoniste principal de trois anecdotes. Mais surtout on trouve dans de nombreux chapitres du *Zhuangzi* des développements qui portent sa marque. À tel point que selon A. C. Graham le célèbre passage de la rencontre de Zhuangzi et de la pie géante, placé tout à la fin du chapitre XX, juste avant l'anecdote qui met en scène (est-ce un hasard) maître Yang Zhu, rendrait compte d'une expérience réelle et cruciale. Sa visite au parc de Diaoling où il aurait été à la fois témoin et acteur de la ronde cruelle des proies et des prédateurs s'entredévorant aurait été à l'origine de la crise spirituelle qui lui aurait fait prendre conscience des apories des thèses de l'école de Yang Zhu dont il était un adepte et l'aurait poussé dans le giron du Taoïsme.[69] Je ne sais s'il faut suivre A.C Graham dans ses conjectures. Il n'en reste pas moins que le thème de la personne

[69] A. C. Graham, *Chuang-tzû, the Seven Inner Chapters*, p. 117-118.

comme bien le plus précieux de l'univers et du devoir de tout homme d'en assurer la préservation se trouve disséminé dans toute l'œuvre (et pas seulement dans ceux que A.C Graham distingue comme caractéristiques de l'école de Yang Zhu, à savoir les chapitres IV, V, VI et XXVIII à XXXI). Or ce même thème occupe les sections de l'encyclopédie philosophique, les *Printemps et Automnes de Messire Lü*, dévolues aux soins nécessaires à apporter à la préservation du moi, préoccupation caractéristique de l'école de Yang Zhu. Ce sont principalement les chapitres, aux titres évocateurs : « Faire de la Vie le fondement » (*Ben sheng* 本生) ; « Veiller sur son moi » (*Zhong ji* 重己) ; «Accorder du prix à la Vie » (*Gui sheng* 貴生) ; « Des désirs » (*Qingyu* 情欲) ; « Donner le pas à sa personne » (*Xian ji* 先己) ; « Examiner les actes » (*Shen wei* 審為)[70].Toutefois, ces thèmes ont été intégrés dans la philosophie de Zhuangzi pour être réinterprétés de façon à cadrer avec l'ensemble de ses vues, en sorte que les notions de *zhen* , d'« authenticité », en tant que souci de l'élan vital, de *quansheng* d'accomplissement de la personne, ou encore de *wang* 忘 d'« oubli » font partie intégrante de sa philosophie et ne constituent plus dès lors des catégories empruntées à un système étranger y formant comme des kystes.

S'il n'est pas nommé, Yang Zhu est en réalité bien présent dans le tableau d'évaluation des doctrines fourni par le chapitre final. En effet, la critique des thèses mohistes aboutissant à la mortification de la personne et à la restriction des plaisirs est conduite au nom de la morale du bonheur et des devoirs que tout homme doit apporter à son moi. L'auteur se fait le porte –parole de Yang Zhu, tout au moins au Yang Zhu intégré dans le *Zhuangzi*, quand il s'exclame : « Ces gens là font violence à la nature humaine ! Triste doctrine qui préconise une vie de labeur et une mort à la sauvette. Elle ne peut que développer la morosité et la mélancolie. Qui aimerait la voir mise en pratique ? »[71] Si bien que les thèses de ce philosophes qui semblent avoir été évacuées du tableau, s'y trouvent consignées, mais de façon secrète, un peu comme en une anamorphose. Ce qui répond au demeurant à la place qu'elles occupent *réellement* dans la philosophie même de Zhuangzi ; cette absence qui n'en est pas une joue le

[70] Cf. *Lüshi chunqiu*, I.2, p. 20-33 ; I.3, p. 33-44 ; II.2, p. 74-84 ; II.3, p. 84-95 ; III.3, p. 144-159 ; XXI.4 , p. 1453-1462.
[71] *Œuvres*, XXXIII, p. 284.

même rôle stratégique dans l'économie du dispositif mis en place par le chapitre XXXIII que la position singulière assignée à la critique de Huizi.

En sorte qu'à se contenter de constater des disparités entre ce qui n'est perçu que comme des « listes » de « spécialistes » on passe à côté de l'essentiel. Des remarques telles : « *Moreover, such pre-Han comparisons may group several masters, but these groupings do not appear to have been fixed : for instance , the* Zhuangzi *places Mozi and Song Bing in different categories, while the* Xunzi *lumps them together* »[72] ou encore: « *The pre-Han texts reveal no apparent consensus on which master's social policies where deemed worthy of mention. Though " Under Heaven" mentions Guan Yin and Lao Dan, the* Xunzi *'s "Condemning the Twelve Masters" chapter does not, whereas both the* Xunzi *chapter and the* Zhuangzi *chapter mention such figures as Mozi, Song Bing, Tian Pian, Shen Dao and Hui Shi. Such disparities suggest that the mention of a given master was determined more by the author rhetorical purpose than by regard for lineage fidelity*»[73] manifestent une incompréhension totale de ce qu'est la vie intellectuelle d'une époque et de la façon dont s'articulent les systèmes doctrinaux entre eux. À suivre le raisonnement jusqu'au bout, cela revient à affirmer que les catégories de Mohistes et de Confucéens n'ont de réalité que rhétorique puisqu'on peut décider soit de ne pas les faire figurer dans les inventaires des penseurs ou de leurs systèmes (comme le fait le chapitre final qui ne mentionne dans sa liste ni l'école de Yang Zhu ni celle de Confucius, tout au moins explicitement) soit de procéder à différents arrangements. Comme s'il était obligatoire pour tout auteur des Royaumes combattants de fournir la liste complète des maîtres, à la façon d'un élève un jour d'examen. À ce compte là, on peut tout aussi bien soutenir que le marxisme n'existe pas, sous le prétexte que, selon certains auteurs, il partagerait avec le libéralisme le même économisme selon lequel l'homme est un animal seulement soucieux de défendre (marxisme) ou de maximiser (libéralisme) ses intérêts ! La position n'est pas tenable. De fait, nos négationnistes sont bien obligés de reconnaître du bout des lèvres, dans des notes de bas de page, l'existence des écoles confucianistes et mohistes, identifiables à leurs pratiques sociales, et dont les sectateurs étaient soumis à des systèmes rituels et des règles institutionnelles particuliers. Les contradictions entre la liste de Xunzi qui classe Song Xing parmi les mohistes et celle de Zhuangzi

[72] Mark Csikszentmihalyi et Michael Nylan, *op. cit.* , p. 63.
[73] *Ibid.*, p. 64.

qui lui assigne une école distincte ne font pas disparaître ces derniers ! Ils sont là bien solidement en place, les uns affublés de hauts bonnets et de longues robes, grattant de la cithare et chantant des hymnes liturgiques, les autres organisés en une secte soudée de frères jurés, près à verser leur sang pour leurs compagnons. Ce qui prouve bien que les fluctuations dans la catégorisation des auteurs ne préjuge en rien de l'existence ou non d'une école et ne présente, abordées sous cet angle, aucun intérêt.

Non seulement une telle approche fournit une vision extrêmement pauvre et réductrice des textes, mais elle aboutit en outre à des absurdités. Pour prendre un exemple contemporain, le célèbre helléniste Jean-Pierre Vernant a reçu une formation marxiste et a longtemps été membre du Parti ; une bonne part de ses recherches, notamment sur le travail et la pensée technique en Grèce ancienne, est conduite dans la perspective du matérialisme historique ; mais, à l'instar d'un grand nombre d'intellectuels de sa génération, il a aussi été profondément marqué par le structuralisme, et sa période la plus féconde, du point de vue scientifique, a été celle de sa collaboration avec Marcel Détienne, quand il a appliqué aux mythes grecs la grille d'analyse mise au point par Claude Lévi-Strauss sur les mythes amérindiens. Où le classer : parmi les marxistes ou les structuralistes ? La difficulté à assigner à un intellectuel une place définie parmi les courants philosophiques d'un époque ne les font pas disparaître, pas plus qu'ils ne font s'évaporer le penseur qu'on ne sait situer. Jean-Pierre Vernant a réellement existé-- il y a même un lycée qui porte son nom--, et ni le marxisme ni le structuralisme ne sont des inventions de doxographes. On pourrait citer le cas encore plus troublant d'Ernesto de Martino, en la personne de qui se nouent en une théorie unitaire de type marxiste, sans qu'il y ait schizophrénie ni double jeu, des influences aussi diverses et en apparence contradictoires que l'historicisme idéaliste inspiré de Croce et Gentile, le marxisme gramscien, le métapsychisme et la philosophie de Heidegger[74]. Le même raisonnement pourrait être tenu pour les individualités rassemblés dans cet infâme fourre-tout qu'est la *French Theory* ; le fait d'être réunis dans le même sac rétrospectif ne gomme pas leurs oppositions ni ne rend caduques les écoles philosophiques antérieures dont ils se réclament ; ou encore les liens ambigus de certains penseurs tels Habermas avec la « légendaire » École de Francfort et la théorie critique—lesquelles ne se recouvrent pas-- ne remet pas en

[74] Cf. la postface de Silvia Mancini au *Monde Magique* de Ernesto de Martino, Paris, Sanofi-Synthélabo, 1999 , p.285-554.

question la réalité de la dialectique négative d'Horkheimer. On pourrait certes arguer que les analogies historiques sont suspectes et que les parallèles entre des phénomènes distants de plusieurs siècles voire dizaines de siècles n'ont aucune valeur scientifique ; toutefois il s'agit là d'un prédicat contestable. Car c'est le privilège du véritable matérialisme historique d'effectuer le « saut du tigre » dans le passé ; il fait éclater le *continuum* de l'histoire pour favoriser les noces morganatiques du passé avec son futur dans ce que Walter Benjamin appelle « l' à-présent ».[75]

Même dans cette perspective réductrice où les écoles sont considérées comme des formes vides, de simples rubriques dans des listes, il était possible de tirer davantage d'enseignements que le plat constat que le panorama du *Zhuangzi* ne répond pas à l'inventaire du *Xunzi* de manière à pouvoir, sur ce seul indice, les dissoudre dans le néant.

En effet non seulement l'auteur du chapitre XXXIII énumère des noms de penseurs, mais il fournit des listes de transmissions doctrinales ; il y a tout d'abord celle, très détaillée, de l'école mohiste qui vient recouper la liste fournie par Han Fei. Mais il y a en outre la « filiation lignagère » de l'école de Tian Pian : celui-ci a eu pour maître Peng Meng, lequel a eu un maître dont le nom n'est pas donné, mais de qui son disciple tient certains de ses préceptes sur l'impossibilité de proférer un jugement. En revanche, le texte prend soin de distinguer cette filiation de maître à disciple de l'école de Shen Dao qui leur est proche par les idées mais ne fait pas partie de cette lignée. On trouve au demeurant dans un dialogue du chapitre VI du même *Zhuangzi* une parodie de généalogie qui fournit la preuve que bien avant les Han il existait des filiations de maîtres à disciples. Car les pastiches n'existent que par la réalité qu'ils entendent brocarder. Interrogée sur le maître qui lui a transmis sa science, Nü Ju, la Dame-qui-s'en-va-toute-seule, lui fait la réponse suivante : « Ah, je l'ai apprise du fils d'Encre-auxiliaire, lequel la tient du petit fils de Rabâchages-répétés, lequel la tient de Vision-lumineuse, qui la tient de Consentement-murmuré, qui la tient de Service-nécessaire, qui la tient de Litanie-bredouillée ; Litanie-bredouillée la tient d'Obscure-indistinction, Obscure-indistinction la tient d'Immensités -vagues et Immensités-vagues de Débuts -incertains . »[76] Dans une étude très fouillée, Romain Graziani commente de la sorte le passage : « Par la restitution étourdissante de cette filiation du savoir de la Voie,

[75] Walter Benjamin, « Sur le concept d'histoire », *op. cit.* , p. 439, 442, 443.
[76] *Œuvres* VI, p. 58.

Dame-Torve procède formellement comme les membres des sectes et écoles de l'époque des Royaumes Combattants, qui se targuaient d'avoir été formé par tel Maître, ce dernier pouvant lui-même prétendre au titre de dépositaire privilégié d'un enseignement remontant en ligne droite au Maître fondateur, à l'ancêtre ultime d'une tradition textuelle. »[77] Enfin, le *Zhuangzi* contredit l'assertion déjà citée plus haut, selon laquelle aucun regroupement de penseurs de l'époque pré-Han ne s'effectue en fonction d'une transmission textuelle : certes il n'est nulle part affirmé que l'auteur du chapitre a organisé les écoles autour de textes qu'elles auraient produits et qui en seraient en quelque sorte la bannière. Mais l'évocation de la scission de l'école mohiste en plusieurs branches montre bien que la question de la transmission textuelle est primordiale puisque le *Zhuangzi* fait remarquer : « Si les sectateurs de Xiangli Qin, les disciples de Wu Hou, et les Mohistes de la branche du sud tels les zélateurs de Ku, Huo, de Ji Zhi, de maître Deng Ling rabâchent le même canon mohiste, ils n'en font pas moins des interprétations divergentes. » On voit donc que c'est à partir d'une même source livresque qualifiée de *jing*, de canon, dont chacun des chefs de file des différentes branches croit détenir l'interprétation correcte que se produit la fracture. En réalité, à la lecture de l'ouvrage transmis qui recueille les différents écrits de l'école, les dix thèses fondamentales du Mohisme énoncées par le maître font l'objet de trois rédactions différentes, voisines mais non identiques de la part de chacune des branches rivales. On ne saurait trouver source documentaire plus claire. Et il faut une insigne mauvaise foi ou un extraordinaire aveuglement pour prétendre comme le font Michael Nylan et Csikszentmihalyi que : *Until we have unambiguous proof that the acquisition or transmission of a particular text or set of texts was the main factor defining authority in the master-disciple relationship extending over generations, it is best to assume that the same corpus of texts, the Five Classics for example could prove useful to many different persuaders promoting very different agenda.* »[78] Puisque c'est bien de l'autorité d'un texte que chacune des branches du Mohisme tardif se réclame pour affirmer sa qualité d'héritière légitime et authentique de l'enseignement du maître, déclarant les autres sectateurs hérétiques, et il ne s'agit là nullement des Cinq

[77] *Fictions philosophiques du « Tchouang-tseu »*, p. 253. Il est intéressant de confronter cette filiation avec celle fournie par Sima Qian à propos des descendants du général Yue Yi, dont il sera question plus bas, p.xx

[78] *Op. cit.*, p. 65. Pour la réfutation de l'argument de Nylan et Csikszentmihalyi concernant plus spécifiquement les « Cinq Classiques », voir Introduction *supra*, p. xx.

Classiques ! Mais il y a mieux, lorsque « Ainsi va le monde » expose les thèses de ceux qui ont réussi à renouer avec le savoir de l'homme authentique, il se réfère à des ouvrages, tout au moins de façon certaine pour Laozi et Zhuangzi, les écrits du Gardien de la Passe s'étant perdus. Il illustre son exposé des thèses centrales de Laozi par des maximes tirées du *Livre de la Voie et de la Vertu* ; quant à Zhuangzi, il se livre à une analyse du style de ses essais : « Bien que ses écrits se signalent par la singularité et leur démesure, sa prose ample et fluide n'a rien de heurté. Son style incongru, émaillé de formules paradoxales et énigmatiques, est d'un intérêt puissant. »[79] Ainsi donc, bien avant l'avènement des Han, les écoles ne sont pas simplement le théâtre de la relation maître-disciples, elles tissent des filiations et constituent des foyers de production textuelle. Certes, on peut remettre en question le schéma par trop simpliste imaginé par Geoffrey Lloyd pour qui l'étymologie du mot *jia*, « famille » désignant les écoles en Chine trahit le caractère patrimonial du savoir et l'organisation hiérarchique des écoles, de même que mériteraient d'être nuancées les thèses un peu caricaturales de Mark Edward Lewis, selon lesquelles le maître tire son prestige de la foule des disciples lesquels bénéficient de son aura, et que cette gloire c'est la tradition textuelle qui la garantit.

Écoles philosophiques des Royaumes combattants, non-écoles des Han

Si des chercheurs tels Michael Nylan, Mark Csikszenmihalyi ou Kidder Smith réussissent à donner vaguement le change, cela tient à un certain flou, savamment entretenu, dans la terminologie adoptée, et qui transparaît assez maladroitement dans l'article de Kidder Smith. Car jamais n'est défini avec précision ce que nos auteurs entendent par « école » ou plutôt ils en ont une conception normative et préétablie, mais se gardent bien de l'énoncer clairement. Pour eux, le modèle de l'école dont ils ne retrouvent pas les caractéristiques ailleurs, ce sont les chaires d'enseignement académique mises en place sous l'empereur Wu des Han, et dont la monographie sur la tradition confucéenne du *Hanshu* fournit la liste des filiations, à la façon de la *Pravda* la *nomenklatura* du Polit-bureau[80]. Cette nouvelle institution sanctionne la fin de ce que je tiens, moi, pour des « écoles » dans un sens philosophique. À ce moment là, la transmission d'un savoir autour d'un canon

[79] *Œuvres*, XXXIIII, p. 289.
[80] *Hanshu*, 88, p. 3593-3621.

spécifique, de maître à disciple s'opère dans un cadre institutionnel rigide, sous contrôle impérial, avec des lignées de maîtres chargés d'en fournir l'exégèse stéréotypée. Les écoles philosophiques de l'époque des Royaumes combattants et les lignées de doctes désignés par le trône fournissent deux modalités de transmission des savoirs et de fabrication des idées opposées ; l'une, structure libre, spontanée et mobile est l'expression de forces sociales contradictoires échappant au contrôle des autorités et se déploie dans un univers multipolaire dont il est la manifestation intellectuelle ; l'autre est un dispositif institutionnel, dépendant d'un pouvoir centralisé et ne propose l'étude que des spécialités dont se compose un corps doctrinaire unique, devenu orthodoxie d'État, dispensées dans des lieux fixes[81]. Cette transformation radicale qui aboutit à des formes pédagogiques codifiées et rigides ne signifie nullement qu'il faille dénier à la formation sociale antérieure le titre d'« écoles », car si les mots ont un sens, il s'agit bien d'écoles, dans la mesure où elles forment des *dispositifs* chargés de transmettre et de développer des savoirs et des idées par l'instauration d'une relation sociale spécifique, celle qui se noue au sein de cette structure informelle et mobile créée par les interactions complexes entre maître et disciples, entre disciples, et entre écoles rivales. Ces corps non-institutionnels, qui sont les lieux privilégiés de la parole, sont aussi les lieux par excellence de la production scripturaire. La pédagogie vient concurrencer l'activité administrative de l'État comme génératrice d'écrits.

À cette première indétermination sémantique autorisant toutes sortes de glissements terminologiques et factuels, s'en ajoute une autre : l'école négationniste opère un amalgame constant entre les deux notions voisines mais distinctes d'écoles et de courants de pensée. Ou plutôt considérant que les deux concepts ne se

[81] N'en déplaise à Mme Nylan, il y a bien une « victoire » du Confucianisme sous les Han ; promu au rang de doctrine officielle, il devient, en tant qu'idéologie dominante, l'horizon indépassable de toute pensée et reçoit appui et encouragement du pouvoir en place au détriment des autres courants ; ceux-ci ne sont peut-être pas persécutés, mais ils sont mis sous le boisseau. Le fait qu'il existe des tensions et des conflits entre les factions et les groupes se définissant comme confucéens (*ru* pour parler comme les révisionnistes) au sein de l'appareil dirigeant ne signifie pas qu'il y ait pluralisme. Ces conflits et ces luttes se traduisent par des oppositions doctrinales dans le cadre d'un confucianisme entièrement refaçonné par l'aspiration à l'unitotalité propre à l'idéologie impériale; toute opinion contraire à la norme se trouve rejetée sur les marges, et la diversité des points de vue ne peut se déployer qu'en dehors du système. Nous avons là quelque chose d'assez semblable à ce qui se passe dans les sociétés totalitaires : les rivalités personnelles à l'intérieur du Parti se travestissent en combats d'idées, qui restent circonscrits dans les limites imposées par le Dogme, sans que cela signifie pour autant que le centre directeur, en dépit de ses efforts, dispose d'un contrôle absolu sur l'ensemble du corps social.

recouvrent pas complètement dans la réalité chinoise ancienne, elle les décrète fictifs ou inventés. Ainsi pour Kidder Smith Sima Tan « invente » l'école Yin-yang. Pourtant les écoles, dans la mesure où elles ne sont pas de simples lieux de transmission d'un savoir, mais des centres actifs et vivants d'échanges polémiques ou dialectiques sont des creusets où s'élaborent des doctrines et se créent des systèmes de pensée originaux. On ne peut donc opposer de façon aussi tranchée les deux réalités posées comme antithétiques, les unes obéissant à l'ordre diachronique de la transmission et l'autre synchronique des affinités, alors qu'elles sont indissociables. La relation de maître à disciple n'est pas un cadre vide qui ne viserait qu'à produire du lien social, par la mise en scène spéculaire de ce rapport, en sorte que la doctrine enseignée elle-même ne serait qu'un sous-produit fortuit de cette activité, mais tout au contraire elle nécessite un support idéologique ; elle a un contenu autre que formel. Ce ne sont pas simplement les lois très sévères qui s'appliquent à ses membres et les soustraient à la justice ordinaire qui font exister les Mohistes, ou la « distribution rituelle de viande »[82] (parfaitement chimérique au demeurant) entre ses sectateurs qui fournit sa raison d'être aux Confucéens, mais une construction intellectuelle et aussi, bien entendu, des attitudes comportementales et des pratiques sociales. L'enseignement dispensé dans les écoles mohistes, confucianistes et de Yang Zhu, en tant que production idéologique de ces groupes coïncide avec les courants qui s'y rattachent.

---

[82] Cf. Mark Csikszentmihalyi, « Confucius » in *Rivers of Paradise*, p. 266-274. En réalité la « Confucian master-disciple "meat economy" » n'a rien de « confucéen », elle s'inscrit dans la pratique sacrificielle de la noblesse Zhou où la distribution des parts sacrificielles circonscrit le groupe des « mangeurs de viande » c'est à dire des Grands officiers, *Dafu* 大夫, qui sont seuls habilités à participer aux affaires du gouvernement et assure de la sorte l'adéquation entre les trois ordres hiérarchiques, familial, religieux et politique (voir Jean Levi, *Hiérarchie et Sacrifice en Chine ancienne*). Confucius entrait donc dans cette « économie de la distribution des parts de viande sacrificielle » dans la mesure où, revendiquant son appartenance à la noblesse, il se proclamait d'un rang égal à celui de Grand officier, et non pas en ce qu'il était à la tête d'une école. Quant au cadeau rituel de viande séchée requis pour être admis dans l'école, il s'agit là d'un « mythe » pour user de la terminologie négationniste en la retournant contre elle-même. En effet l'expression à laquelle a recours Confucius, *shuxiu* 束修 est ambiguë. Elle est glosée habituellement de trois façons par les exégètes anciens : pour les uns il s'agit d'un cadeau rituel de dix tranches de viande séchée liées ensemble, *xiu* étant mis pour *xiu* 脩 ; pour les autre, il s'agit de l'âge auquel un aspirant disciple peut se présenter de sa propre initiative devant le maître, le binôme *shuxiu* étant la contraction de *shudai xiushi* 束帶 修飾 « la taille bien serrée et la mise soignée », métonymie désignant l'âge de quinze ans, lequel marque le passage à l'âge adulte où l'individu pubère peut commencer à prendre des initiatives ; enfin une troisième explication, qui est une variante de la précédente, y voit non pas une indication de maturité, mais de correction : il suffit que le néophyte se présente avec la componction et la correction requises pour être accepté. On ne peut bâtir, en toute rigueur scientifique, un système sociologique sur une expression à la signification aussi incertaine.

Encore qu'il existe des cas limites, tel celui de Song Xing tantôt assimilé aux Mohistes, tantôt rangé avec Yin Wen dans une école à part d'inspiration taoïste ; il en va de même de Xunzi qui se proclame Confucéen, mais n'a jamais pu être intégré à aucune filiation de maître à disciple d'un groupe confucéen quelconque. La situation est plus complexe concernant les rapports des autres écoles avec les courants correspondants. Néanmoins, même si le courant taoïste se dilue dans ce qu'on pourrait appeler une « mouvance » recouvrant un spectre très large de croyances et de pratiques, si le Légisme se concrétise avant tout dans un mode de gouvernement, si la cosmologie Yin-yang se diffracte dans toutes sortes de techniques divinatoires, il n'en reste pas moins qu'ils possèdent un noyau conceptuel fédérateur. Dans un article précurseur de la démarche négationniste postmoderne, mais qui reste malgré tout mesuré et prudent, intitulé : « On the Word 'taoist' as a Source of Perplexity with special reference to the Relations of Science and Religion » paru en 1978, Nathan Sivin s'interroge sur le bien fondé de l'emploi d'un concept aussi vague et élastique que celui de Taoïsme, et il a cette formule malheureuse : « *We do not, after all, assume that rice was Taoist because Taoists ate it* » pour se gausser de l'emploi abusif du terme[83]. En réalité s'il n'est effectivement pas licite d'affirmer que le riz est taoïste parce qu'à l'instar de tous les Chinois, les Taoïstes en consommeraient, il l'est en revanche de dire que ne pas en manger est une pratique taoïste, parce que, contrairement à l'ensemble des Chinois, les Taoïstes se refusent d'en consommer. Et cette abstinence des céréales s'inscrit parfaitement, grâce à un jeu d'équivalences symboliques, dans le système philosophique taoïste, dont elle est la transcription sur le plan des pratiques diététiques. Contrairement à ce qui est souvent affirmé par les sinologues d'aujourd'hui, le terme occidental « Taoïsme » ne recouvre pas des réalités diverses et variées, même si la langue chinoise utilise des mots distincts pour désigner différents aspects pris par le Taoïsme au cours des siècles – mais aussi parfois concomitants au sein d'un même groupe. Il n'y a pas de solution de continuité entre Taoïsme philosophique, pratiques de longue vie, et Taoïsme religieux. Tout au plus sont-ce différentes modalités d'appréhender la Voie, conçue sous les espèces d'un non-être éternel et immuable extérieur à toute réalité, pour employer les termes mêmes de la définition que donne le chapitre XXXIII du *Zhuangzi* de la doctrine de Laozi. Quand Nanrong Chu, l'homme du souci existentiel, s'en va trouver Laozi pour qu'il le

[83] Nathan Sivin, « On the word "Taoist"… », p. 319.

débarrasse de ses doutes et le conduise sur la vraie Voie, c'est tout d'abord dans l'« art de préserver sa vie » qu'il est instruit, or celui-ci se résume à des pratiques de méditation et de concentration spirituelle de type chamanique[84] ; de même, au chapitre VI, la maîtrise de la Voie par la Dame-qui-s'en-va-toute-seule se manifeste dans le visage d'enfant qu'elle conserve alors qu'elle est une vieillarde.[85]

II. Les écoles vues d'en bas

Les écoles à travers une dispute

Il est une autre source où puiser des renseignements sur la nature et le fonctionnement des écoles et qui permet de les saisir sur le vif, de façon plus concrète et sans doute plus véridique, parce qu'elles ne sont pas vues d'en haut ni prises dans un tableau panoptique répondant à des arrières pensées apologétiques, polémiques ou rhétoriques, mais mises en scène familièrement dans des anecdotes ou des fables. Même s'il s'agit de récits fictifs, ceux-ci contiennent des indications sur la perception qu'on en avait ; toute construction imaginaire est doublement conditionnée par un système de représentations et un contexte social réel. Or dans la littérature de l'époque des Royaumes combattants, constituée essentiellement d'essais philosophiques ou moraux et de recueils d'anecdotes, tirées de la réalité ou des chroniques, sous une forme ou sous une autre, les écoles et la relation de maître à disciple y tiennent une place prépondérante. Grâce à ces documents il est possible de brosser un tableau précis, exact et vivant de l'activité des écoles entre les Ve-IIIe siècles avant notre ère.

Un dialogue entre Huizi et Zhuangzi figurant dans le chapitre XXIV du *Zhuangzi* fournit une manière de transition entre les deux types de documents. Il n'est jamais pris en compte par les chercheurs dans leurs études sur les rapports entre maîtres et écoles philosophiques. Il serait cependant, même dans leur optique, hautement significatif. Sans doute n'est-il pas jugé digne d'intérêt en tant que document historique sérieux et fiable, parce qu'il se présente sous forme d'une fiction. Il est vrai aussi que le sens en est ambigu et qu'il se prête à des interprétations divergentes.

Zhuangzi et Huizi se trouvent à discuter ; Zhuangzi ouvre les hostilités en demandant dans la plus pure veine sophiste si on est en droit d'affirmer (*ke*) que faute

[84] *Zhuangzi,* XXIII, *Œuvres,* p. 196-197.
[85] *Ibid.*, VI, p. 57-58.

de cible comme critère, tous les tireurs seraient des Yi l'archer, Huizi ayant décrété la proposition recevable, Zhuangzi pose la même question sur le plan plus abstrait de la Vérité : sans critère commun pour décider du vrai et du faux, n'est-il pas licite d'affirmer que tous les hommes ont toujours raison et sont donc des Yao (c'est à dire des parangons de sagesse). Hui ayant derechef opiné, Zhuangzi, fort de cet acquiescement, demande alors au sophiste : « Confucéens, Mohistes, sectateurs épicuriens de Yang Zhu et disciples sophistes de Gongsun Long cela fait quatre courants de pensée opposées ; avec toi cela fait cinq[86]. Y en a-t-il un qui ait raison ? » Si Gongsun Long affirme que oui, que lui a raison, il se contredit, car il a admis l'assertion que « sans critère commun pour décider du vrai et du faux tous les hommes ont toujours raison. »

Sur ce, Zhuangzi enchaîne sur une anecdote :

Un des disciples de Lu Ju lui ayant déclaré que maintenant qu'il était capable de faire bouillir un chaudron en plein hiver et de fabriquer de la glace en plein été, il l'avait égalé dans son art, le maître lui avait répondu qu'il n'avait fait qu'appeler le yang par le yang et le yin par le yin. Et pour lui démontrer sa supériorité, il le fait assister à une expérience. Il accorde deux cithares, en place une dans la grand' salle et l'autre dans une chambre. Lorsqu'il fait vibrer la note *gong* sur la première cithare, la même note résonne sur la seconde ; le même phénomène se reproduit pour la note *jue* et ainsi de suite. Puis il modifie l'accord d'une des cordes pour qu'elle ne se trouve plus correspondre à aucune des cinq notes de la gamme pentatonique. Lorsqu'elle est frappée, les vingt-cinq cordes vibrent toutes à la fois.

« Toutefois, conclut Zhuangzi, Lu Ju reste prisonnier des sonorités, même si chaque note résonne de son propre chef. » [87]

Le morceau nécessiterait une étude approfondie qui dépasse le cadre de mon propos.[88] Il ne sera ici question que de quelques points qui concernent la question des écoles et de la transmission des savoirs. Ce ne sont pas en réalité cinq maîtres qui sont énumérés dans ce dialogue mais sept ; car il faut y adjoindre Zhuangzi, adepte de la

---

[86] On remarquera que Zhuangzi range dans des écoles différentes des gens que l'on a l'habitude de regrouper ensemble : après tout Gongsun Long est tout comme Huizi un sophiste auteur de paradoxes fameux. Cela ne veut pas dire que les écoles philosophiques n'existent pas, mais qu'au sein d'un même courant il existe des différences, des tensions et des polémiques.

[87] *Œuvres,* XXIV, p. 206-207

[88] Une étude plus approfondie du passage est fournie dans mon ouvrage *Le Petit Monde du Tchouang-tseu*, p. 242-248.

doctrine de Laozi, en train de ferrailler avec son ami et adversaire mais aussi Lu Ju dont les démêlés avec son disciple et les expériences d'acoustique transcendantale sont utilisées comme parabole visant à démontrer l'inanité des disputes de Huizi avec les quatre autres philosophes.

Zhuangzi entend manifester, par l'anecdote de la compétition entre le maître et le disciple, de façon imagée et concrète, le ridicule de courants qui se disputeraient tout en disant la même chose. Le maître croit démontrer par sa prouesse musicale qu'il est supérieur à son élève, mais en réalité son art ne diffère en rien du sien : il ne fait lui aussi qu'appeler le yin par le yin et le yang par le yang, et le phénomène de la résonance est simplement transposé du domaine des températures à celui des sons. Toutefois la parabole est double, car l'expérience du maître qui fait vibrer les cordes d'abord séparément à l'unisson dans la première expérience, puis, dans la seconde toutes ensemble dans la cacophonie, est, elle aussi, à l'image des cinq écoles : soit, en dépit de leurs prétendues différences, elles disent toutes la même chose en s'appelant l'une l'autre, soit ce ne sont plus des voix qui disent toutes la même chose en croyant se contredire, mais des gens qui parlent tous à la fois et tiennent chacun des soliloques produisant un concert de sons discordants. Zhuangzi entendrait dire : ou bien vous dites tous la même chose et à quoi bon alors ces disputes, ou bien vous dites des choses différentes et il n'en résulte qu'une cacophonie dans laquelle il est impossible de distinguer la vérité. Si l'on compare cet échange avec un développement du *Huainanzi* , dans lequel l'encyclopédie philosophique ressert la même métaphore musicale pour illustrer la thèse inverse de l'harmonie et de la collaboration des différents courants de pensée, on mesure tout le chemin parcouru des Royaumes combattants aux Han :
« Bien que les cent écoles proposent des enseignements contradictoires, dans la mesure où elles s'accordent au Tao, elles forment un seul et même corps doctrinal, à la façon des cordes, bambous , cloches et lithophones dans un concert ; tout en fournissant des modulations différentes, chaque famille d'instruments s'intègre dans l'ensemble. »[89]

[89] *Philosophes taoïstes* II, XI, p. 14b. Dans deux autres passages, l'encyclopédie philosophique des Han reprend la seconde expérience d'accoustique du *Zhuangzi* en en changeant légèrement la formulation de façon à lui donner une signification syncrétique. Si l'on suit cette version, Zhuangzi opposerait la résonance restreinte—celle des théories de Huizi et de ses adversaires des autres écoles--à la résonance généralisée de celui qui détient le Tao (lequel trouve sa transcription auditive dans le silence) et subsume toutes les doctrines. Voir *Philosophes taoïstes* II, VI, p. 6b-7a ; XI, 15b-16a.

En même temps qu'il attaque son ami à l'aide d'une expérience de physique transformée en allégorie, Zhuangzi nous fournit des détails d'autant plus instructifs et précieux sur le savoir et sa transmission à l'époque des Royaumes combattants, que tel n'est pas son propos. Bien que les trouvailles évoquées par Zhuangzi ne figurent dans aucun des ouvrages laissés par les Mohistes, elles ne sont pas sans rappeler les phénomènes d'optique et de dynamique dont A. C Graham a montré qu'ils sous-tendaient certains axiomes des canons mohistes.[90] Toutefois, dans la mesure où l'expérience décrite vient illustrer les présupposés de la résonance sur lesquels se fonde l'école des Cosmologistes, et qu'elle est mise en œuvre par un mage qui recourt aux catégories du yin et du yang, il y a tout lieu de penser que c'est plutôt l'école Yin-yang qui est visée. Mais l'essentiel est ailleurs : la notation de Zhuangzi a le mérite de nous faire entrevoir qu'il n'y a pas de frontière définie entre savoirs techniques (*fang* ou *fangshu*) et systèmes philosophiques (*dao*, ou *daoshu*) ; on passe insensiblement des uns aux autres. L'école Yin-yang, à travers son système d'oppositions binaires s'articulant sur la théorie des Cinq Phases ou Éléments, et reposant sur le postulat des correspondances entre les divers plans du réel, embrasse la totalité physique et ontique. Elle n'est pas cantonnée dans les prescriptions oraculaires, les manipulations calendériques et l'observation des dérèglements du cycle naturel. L'attention portée à toutes les manifestations sensibles de l'alternance du yin et du yang et de la succession des cinq éléments conduit à des développements techniques qui peuvent avoir des prolongements métaphysiques. En astronomie, en musique, où les tuyaux sonores servent à des pronostications et à l'établissement du calendrier, dans l'art de la guerre, où les configurations yin-yang aussi bien topographiques que sidérales sont fondamentales, mais aussi en médecine où la théorie des cinq éléments joue un rôle prépondérant. Les écoles en viennent à empiéter les unes sur les autres et à se recouvrir partiellement dans certains domaines particuliers, en même temps que les domaines particuliers et certaines sciences spécialisées qui en traitent acquièrent une portée générale. Ainsi en est-il de Zou Yan, célèbre cosmologue de Qi dont la théorie des neuf continents et des cinq éléments contient en réalité un message politique ; ou de Zou Ji dont les compétences musicales l'habilitent à prendre la tête du gouvernement du Qi. Les pratiques gymnosophistes, diététiques et alchimiques des Taoïstes recoupent le savoir médical,

[90] A. C. Graham, *Later Mohist Logic, Ethics and Science*, p. 25-72 ; 369-400.

lequel repose sur les présupposés de l'école Yin-yang. En raison de leur ingéniosité technique Mozi et ses émules se trouvent parfois en rivalité avec de simples artisans tel Gongshu Ban. Tous les Sophistes, grâce à leur habileté rhétorique et à leurs capacités persuasives jouent un rôle de premier plan dans les relations diplomatiques entre puissances. De sorte que l'école des ligues et l'école des logiciens interfèrent et se trouvent parfois en compétition sur le plan politique avec les sectes mohistes qui elles aussi interviennent sur la scène politique en tant que pacifistes. D'autant que les petites principautés font souvent appel à leurs services pour assurer la défense de leurs places, tant et si bien qu'ils semblent faire double emploi avec l'école des stratèges. Savoirs spécialisés et systèmes généraux de compréhension du monde se recoupent, comme les écoles empiètent les unes sur les autres dans certains compartiments du savoir, dessinant des configurations infiniment plus complexes et plus changeantes que ne le laissent supposer des tableaux statiques, interprétés en outre de façon fautive.

Mais il est encore une autre leçon que l'on peut tirer de l'anecdote satirique que Zhuangzi sert à son ami. Les écoles sont des lieux d'émulation entre maître et disciples en leur sein comme elles se nourrissent de leurs rivalités au dehors, contrairement à ce qu'affirme Geoffrey Lloyd quand il oppose les écoles grecques (*hairesis*) et les écoles chinoises (*jia*) de l'époque des Royaumes combattants, les premières étant caractérisées selon lui par le goût de la discussion et de l'affrontement dialectique, les autres se donnant pour tâche la préservation patrimoniale d'un savoir transmis par le maître et jamais soumis à discussion[91], et contrairement aussi à ce que soutiennent les sinologues négationnistes, pour une fois d'accord avec celui-ci, qui pensent eux que les maîtres ne cherchent pas à faire triompher leurs doctrines mais seulement à maintenir la relation maître-disciple par des gestes protocolaires et des règles rituelles. Lu Ju est en compétition avec un élève, persuadé de l'avoir égalé dans la maîtrise des deux forces qui régissent l'univers ; Huizi se vante de toujours triompher de ses rivaux dans les discussions sur la place publique ; et le dialogue met aux prises Zhuangzi et Huizi, chacun cherchant à avoir le dessus sur l'autre réitérant et subsumant le débat d'idées généralisé qui transforme la Chine du temps en une pétaudière.

[91] Geoffrey Lloyd, *Adversary and Authority, Investigation into Ancient Greek and Chinese Science*, p. 74-75.

Signes distinctifs

Il n'y a pas que le livre qui fait fonction de signe distinctif d'une école. Elles se singularisent, certes, par une doctrine dont l'essentiel est consigné dans des écrits en assurant la diffusion et la pérennité, mais aussi elles se recommandent par des marques vestimentaires et un style de vie particulier. Les Confucéens portent un bonnet rond, à l'image du Ciel, des souliers carrés, à l'image de la terre, et une large ceinture où sont suspendues des pendeloques de jade tintinnabulantes pour évoquer l'harmonie qui doit régner entre Ciel et Terre. C'est au demeurant sur cette question que le duc Ai de Lu interpelle Confucius venu lui rendre visite, à en croire un dialogue entre le Souverain du Lu et le roi des pédagogues[92]. Les Mohistes se doivent de se vêtir sobrement de socques de bois et d'une robe de toile grossière ; Yin Wen et Song Xing avaient pour signe de ralliement un bonnet en forme de mont Hua aplati en son sommet proclamant hautement par leur couvre-chef leurs idéaux égalitaires ; les Taoïstes qui prônaient le retour à la vie sauvage, se vêtaient d'une peau de bête serrée à la taille par une simple ficelle et refusaient d'ingérer les céréales. Une description « phénoménologique » des courants ou des sectes en fonction de leur mode de vie et de leur régime alimentaire en dit tout autant sur leur programme que les résumés de leurs thèses qui accompagnent certains inventaires et sur lesquels se fondent exclusivement nos savants négationnistes. On en trouve des notations dans le chapitre XV du *Zhuangzi.* Y sont stigmatisés pêle-mêle la secte des ermites qui, réfugiés au fond des ravins ou sur les cimes « éprouve un plaisir pervers à se précipiter dans des gouffres ou à sécher sur pied » ; les lettrés qui se plaisent à dispenser des leçons, soit en voyageant soit en professant du haut d'une chaire ; les gymnosophistes et les hygiénistes qui pratiquent la respiration du fœtus, se dandinent comme les ours et

[92] *Liji* , 38, « Ruxing » (la Conduite du lettré), S. Couvreur, *Mémoires sur les bienséances*…, II-2, p. 600, 601. Dans sa réponse au souverain, qui a posé cette question parce qu'il a vu paraître le Maître affublé d'une robe à larges manches et d'un bonnet spécial en toile noire lustrée appelé *zhangfu*, caractéristique de la secte, Confucius nie qu'il existe une manière spéciale de s'habiller dans son école : « Ayant vécu dans mon enfance à Lu, j'adoptai la robe à larges manches qui y était en usage ; devenu grand, je demeurai au Song et pris le bonnet *zhangfu* qui s'y portait. Tant il est vrai que le sage, en raison de son expérience est capable d'adapter sa mise au pays où il séjourne. » Sa défroque ne serait que le fruit des circonstances et de son adaptabilité au milieu ; en un mot Confucius ne ferait que se conformer à sagesse populaire contenue dans le proverbe : *paese che vai usenza che trovi*.

étirent le cou comme l'oiseau dans l'espoir de prolonger leurs jours [93] . Le *Xinyu* composé par Lu Jia juste après l'unification de l'empire par les Han (206 av. J.-C) vitupère le comportement asocial des Taoïstes qui dépenaillés et hirsutes, revêtus de méchantes hardes de toile ou de peau, vivent coupés du monde, renoncent aux céréales et s'aventurent dans les montagnes à la recherche des dieux et des immortels.[94] Toute doctrine se traduit par une manière d'être ou de vivre ; et toute manière d'être ou de vivre s'apparente, dans l'esprit du temps, à l'appartenance à une secte ou une école.

Robert Eno fait remarquer dans *The Confucian Creation of Heaven* qu'un observateur naïf, ignorant tout de Confucius et des canons confucéens, surprenant les membres de l'école vaquant à leurs exercices quotidiens, aurait le sentiment d'avoir affaire à des Rama-Krishna sautillant en cadence au son aigrelet des tambourins et des cymbales dans leurs vêtements exotiques.[95] C'est d'ailleurs le regard que les Mohistes portaient sur eux : « Les confucéens se comportent comme des mendiants, font des provisions sur le dos des autres comme des rats, ont l'œil aux aguets comme des chèvres, et se précipitent comme des porcs châtrés (...) Au printemps et en été, ils quémandent du grain. Une fois que les récoltes ont été engrangées, ils s'agglutinent autour des grandes funérailles, suivi de leur *smala* et s'en mettent plein la panse » [96] Quand à la toute fin IIIe siècle avant notre ère, Liu Bang, le fondateur de la dynastie des Han, au cours de sa compagne contre son rival Xiang Yu, assiégea la capitale du Lu, patrie de Confucius, il fut frappé par les accents des hymnes liturgiques qui s'élevaient de l'intérieur des murs. On eût dit que la ville toute entière était en oraisons[97]. Certes, les Mohistes jettent un regard malveillant sur leurs rivaux. Toutefois, débarrassée de ses traits polémiques, la vision qu'ils nous offrent est exacte.

Dans l'école de Confucius, on répétait les gestes cérémoniels, on se perfectionnait dans le chant, on s'exerçait à la liturgie, on s'adonnait aux exercices physiques, essentiellement le tir à l'arc et la conduite du char, bien que ces deux disciplines dussent assez tôt tomber en déshérence. Confucius tout autant qu'un maître à penser fut un maître à danser, car danser était pour lui une manière de penser.

---

[93] *Œuvres*, p. 126-127.
[94] Lu Jia, *Nouveaux Préceptes de Politique*, VI, p. 64 ; p. 65.
[95] Robert Eno, *The Confucian Creation of Heaven*, p. 33.
[96] *Mozi*, XXXIX , « Fei ru xia », *ZZJC*, p. 180-181 ; traduction en Anne Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, p. 100-101.
[97] *Shiji,* 121, p. 3117.

Les Écoles dans la société

À la lecture des écrits que nous a laissés l'époque des Royaumes combattants on ne peut manquer d'être frappé par la place prépondérante que les écoles occupent dans la société. Elles y jouent un rôle fondamental sur tous les plans, non seulement culturel et politique, mais encore psychique dans la formation de la personnalité et la perception du monde. Elles sont une véritable manière de vivre et constituent l'un des modes de structuration de la société, du haut en bas de l'échelle. Maîtres, disciples et écoles sont omniprésents. Cela s'explique en partie par la nature même de la documentation, constituée essentiellement de la littérature émanant de ces écoles. Mais le fait même que la production littéraire se confonde plus ou moins avec l'activité pédagogique en dit long sur l'importance de cette dernière. L'enseignement, à cette époque, se signale par certains traits singuliers qui, le distinguant de ce qu'il a été et de ce qu'il sera par la suite, en font un phénomène tout à fait spécial dans l'histoire de la Chine. Il porte la marque de l'époque comme en même temps il en a façonné les contours.

Dans un chapitre entièrement consacré à la glorification des maîtres, l'encyclopédie philosophique de Lü Buwei insiste sur la nécessité de l'assiduité à l'étude sans laquelle il ne saurait y avoir de possibilité d'accéder à la sagesse.[98] Mais cette étude ne se conçoit pas autrement que sous la conduite d'un mentor. Étudier c'est se former auprès d'un autre plus éclairé et plus avancé dans la compréhension de la Voie et avec lequel on instaure des rapports de sujétion équivalents à ceux d'un père et d'un fils ou d'un souverain et d'un sujet. L'équation entre perfectionnement des connaissances ou accomplissement du moi et apprentissage auprès d'un maître, présentée comme une règle est tout autant le constat d'un état de fait. Tout enseignement requiert la présence d'un maître. Xunzi dans le chapitre qui ouvre ses essais, intitulé « Incitation à l'Étude » déclare d'emblée que l'étude en solitaire est non seulement inutile mais nuisible[99]. En cela, il se montre fidèle à l'enseignement de Confucius ; pour le Maître en effet le but de l'étude n'est pas d'acquérir des connaissances mais d'accéder à la sagesse ; or celle-ci étant tout autant agie que pensée ne se peut atteindre que par le contact intime avec l'homme de bien qui se doit d'être un modèle de conduite : « Une

[98] *Lüshi chunqiu*, IV.2 « Quanxue » , p. 195-204
[99] *Écrits de Maître Xun*, I-2, p. 2.

heure d'étude auprès d'un maître est plus enrichissante qu'une vie de méditation solitaire » confie-t-il dans les *Entretiens*.[100] Mou, prince du sang de la principauté de Wei est un fervent admirateur de Gongsun Long, ce qui ne laisse pas de lui attirer les piques du maître de Musique Ziyu, un Confucéen bon teint. Sommé par le prince de dire ce qu'il a à reprocher au philosophe, le maître de musique explique : « C'est un homme dont aucun maître ne règle la conduite et qui étudie en solitaire. »[101]

De qui a-t-on été le disciple --ou mieux qui a-t-on eu pour maître, est une question que chacun peut se voir légitimement poser. Tant il paraît naturel que l'on tienne sa science ou sa sagesse de l'instruction reçue d'autrui. C'est cette question que se voit poser Zigong sur son Maître Confucius par un Grand officier du Wei et à laquelle il ne peut répondre qu'avec embarras ; car à la vérité, Confucius, le premier de tous les pédagogues, n'a étudié auprès de personne ; le disciple explique néanmoins : chacun possède grâce aux reliques des institutions des anciens souverains des bribes de leur enseignement ; aussi comment le maître n'aurait-il pas étudié ; mais d'un autre côté quel besoin aurait-il eu d'un maître attitré ?[102] Toutefois, la postérité ne pouvant se contenter de cette réponse de Normand, trouve moyen de lui en fournir ; ainsi Sima Qian nous dit dans la monographie sur ses disciples : « On compte au nombre des maîtres que Confucius révéra : Laozi de Zhou, Qu Boyu de Wéi, Yan Pingzhong de Qi, Lao Laizi de Chu, Zichan de Zheng et Meng Gongchuo de Lu. »[103] Le chapitre XXI du *Zhuangzi*, s'ouvre sur un entretien entre un Sage et un monarque. Le sage s'étant permis de citer à plusieurs reprises les propos d'une même personne avec un certain respect ; le monarque croit deviner qu'il s'agit là de son maître, son interlocuteur l'ayant détrompé le souverain s'étonne : « Vous n'avez donc pas eu de maître ? » Et le sage de le rassurer : il a naturellement eu un maître mais d'une vertu trop grande pour qu'il puisse seulement songer à reproduire ses paroles. [104]

Tout homme désireux d'apprendre que ce soit pour son perfectionnement intérieur ou dans des buts intéressés, avec l'intention d'acquérir la formation nécessaire à

---

[100] *Entretiens*, XV.30
[101] *Liezi* IV ; *Fables de Maître Lie*, p. 68.
[102] *Entretiens*, XIX.22.
[103] *Shiji*, 67, p. 2186. On notera que Sima Qian prend soin de signaler la principauté dont chaque maître est originaire et qu'il en ressort que tous viennent d'une région différente : le Zhou, le Wei, le Chu, le Zheng, le Qi, le Lu, etc, dont il est en quelque sorte l'expression culturelle ; si bien que Confucius se trouve avoir recueilli l'ensemble des influx civilisateurs de l'empire du Milieu.
[104] *Œuvres*, XXI, p. 169.

l'obtention d'un poste dans l'appareil d'État, ou s'acquérir du renom et attirer à lui une clientèle de disciples et d'admirateurs, doit se mettre en quête d'un maître. L'aspirant étudiant quitte sa province natale pour se rendre là où professent les meilleurs maîtres et se dispensent les meilleures leçons. C'est nécessairement l'élève qui doit aller vers le maître et non l'inverse. Les auteurs anciens condamnent de la façon la plus ferme les précepteurs qui partent à la recherche d'élèves, car celui qui enseigne ne saurait s'abaisser s'il veut que ses leçons soient de quelque profit.

L'étudiant se met donc en quête d'un docte auprès duquel apprendre. Il lui faut parfois franchir des lieues et des lieues pour trouver celui qui convient ; soit que celui-ci est un sage caché, qui retiré dans quelque ermitage en haut d'une montagne cultive sa vertu loin du monde ; soit qu'engagé dans le siècle, il se déplace de province en province afin de répandre la bonne parole auprès des princes. S'instruire suppose voyager, se déplacer. Le terme consacré est d'ailleurs *youxue* 遊學; on pourrait le traduire par « partir étudier à l'aventure ». [105]

Maîtres et disciples

Qui peut donc être un maître et comment le choisit-on ? Comme il n'existait à l'époque des Royaumes combattants ni cursus universitaire ni examens ni diplômes, n'importe qui peut décider de devenir un maître et d'instruire des élèves dans la spécialité de son choix. Parfois ce n'est même pas le maître qui décide de sa vocation mais il le devient malgré lui ; sous la pression des circonstances et de la foule de ses admirateurs. Confucius, le roi des pédagogues, aurait confié à un disciple être entré dans la carrière faute d'avoir pu trouver un poste dans l'administration ; le préposé aux frontières de Yi fait lui aussi remarquer aux disciples du grand homme : « Pourquoi vous affligez-vous que votre guide soit en deuil d'un poste ? Voici beau temps que l'empire a perdu la Voie. Il pourra enfin servir de cloche de bois pour ramener les hommes dans le droit chemin. »[106] C'est son *aura* qui attire à lui à son corps défendant les disciples autour de Liezi comme « l'odeur rance du mouton les fourmis». Il suffit de quelque trait remarquable pour que les disciples s'agglutinent. Ou bien autour d'une

[105] Sur le caractère itinérant des écoles, voir mes travaux : « Éducation et mobilité à l'époque des Royaumes Combattants », p. 5-22 ; « Les "circulateurs de savoirs" au temps des Royaumes combattants (V^{e}-IIIe siècles av. J.-C.) », p. 805-823 ; « Les lieux de débats en Chine ancienne », p. 39-75.

[106] *Entretiens*, III.24.

conduite singulière ou de l'habileté dans un art particulier se crée une réputation qui ne tarde pas à faire accourir les foules. Le *Zhuangzi* abonde en anecdotes qui illustrent cet attrait parfois inexplicable ou miraculeux qu'exerce un individu sur autrui ; des populations entières demandent à suivre et servir comme disciple un être disgracié que rien ne semble, à première vue, destiner à pareille gloire. Ainsi en est-il de Wang Tai, l'amputé, qui en dépit de son infirmité rameute les foules au point de rassembler autour de lui une cohorte de disciples plus nombreux que ceux de Confucius sans même l'avoir voulu.[107] Certes il s'agit d'une fable ; mais les fables, surtout chez Zhuangzi, jouent sur des poncifs sous-tendus par des structures mentales prégnantes. Ziyu (appelé aussi Dantai Mieming) était très laid ; sa laideur avait indisposé à tel point Confucius que celui-ci avait hésité à l'accepter dans son école ; mais il se peut que ce soit justement son aspect repoussant qui ait été au contraire responsable de ses succès dans les provinces du Sud, les habitants y voyant un signe d'élection.[108] Toute singularité physique vous recommande comme maître ; ce peut être aussi des traits de comportements ou un mode de vie. Des agrariens groupés autour de la personne de Xu Xing prônant le retour à la société champêtre du Divin laboureur, venus s'installer au Teng, attirent des disciples d'autres maîtres au grand dam de Mencius qui considère l'homme comme un charlatan.[109] Ce peut être tout simplement pour l'éloquence, la hâblerie, ou l'entregent de celui qu'on choisit ; il est tentant pour un ambitieux de se mettre au service d'un maître bien en cour. Ce peut être aussi la longévité. Xunzi, qui s'éteignit plus que centenaire, n'a commencé à jouir d'une certaine réputation que lorsqu'il reçut le titre de libateur de l'académie Jixia en raison de son grand âge. C'était une recommandation : qui sait vivre vieux est un sage.

Les écoles n'étaient pas des sociétés secrètes ni des sectes ni des couvents où une fois entré le fidèle ne peut plus en sortir. Les élèves, souvent versatiles, passent facilement d'un maître à l'autre et s'essaient à des doctrines diverses. Xu Xing, l'agrarien dont il a été question un peu plus haut, s'était vu allouer par le prince du minuscule royaume de Teng une terre pour y réaliser avec ses fidèles son utopie égalitariste et autarcique ; enthousiasmés par cette expérience inédite, deux frères, disciples d'un maître

---

[107] *Zhuangzi*, V, *Œuvres*, p. 45.

[108] *Shiji,* 67, p. 2205-2206. Toutefois le point est controversé : d'après certaines sources tel le *Kongzi jiayu*, cité par le commentaire *suoyin*, il aurait eu au contraire la prestance d'un gentilhomme mais sa conduite ne répondait pas à sa mine.

[109] *Mencius,* III A/4.

confucéen, Chen Liang, se joignent à eux et renient leur foi. Mencius tente alors de les convaincre de l'absurdité des thèses de leur nouvelle idole (sans doute dans le secret espoir de les amener dans son giron).[110] Nous voyons au demeurant, en une autre occasion, le même Mencius circonvenir un disciple de Mozi du nom de Yi Zhi qui semble manifester une certaine curiosité pour ses thèses.[111] Mencius aura à propos de cette propension des élèves à aller d'un maître à l'autre, cette formule brutale mais bien frappée : « Les transfuges du Mohisme se réfugient nécessairement chez les sectateurs de maître Yang, les transfuges de Yang finissent nécessairement dans les bras des Confucéens. Ceux qui viennent à nous il faut les accueillir mais c'est tout. Car vouloir discuter avec ces nouveaux convertis serait comme de lier les pattes d'un goret échappé de sa bauge après l'y avoir ramené. »[112] Et il justifie de la sorte son prosélytisme : Les principes de Yang Zhu et de Mo Di sont répandus dans tout l'empire. Quand on ne se tourne pas vers les thèses de Yang Zhu on adopte celles de Mo Di. Yang Zhu ne pense qu'à son moi, c'est la négation du souverain ; Mo Di prône l'amour universel, c'est la négation du père. Qui ne connaît ni prince ni père est ravalé au rang des animaux. Si l'on ne les fait taire et ne redonne tout son lustre à la doctrine de Confucius, les hérésies égareront le peuple, faisant obstacle au triomphe de la bonté et de la justice. Faire obstacle à la bonté et la justice, c'est inciter les animaux à dévorer les hommes ; c'est faire en sorte que les hommes finissent par se dévorer entre eux (…) Dans cette crainte, je cultive la Voie des anciens sages ; je combats Yang et Mo et tente de proscrire leurs propos extravagants afin d'enrayer les effets de leurs doctrines perverses. » [113] Zigong lui-même est fort tenté par les discours du vieux jardinier adepte de la doctrine de maître Chaos dont les propos et la conduite l'ont profondément remué ; et il faut tout l'art de la persuasion de Confucius pour le ramener à la raison[114]. Réfractaire à l'enseignement de son maître Gengsang Chu, dont les paroles sont pour lui un bruit qui frappe ses oreilles comme un bourdonnement de mouche mais dont le sens échappe à son entendement, Nanrong Chu est envoyé par Gengsang Chu chez Laozi, de qui il tient sa science[115]. Impressionné par les dons de

---

[110] *Ibid.*
[111] *Ibid.*, III A/5.
[112] *Ibid.*,VII B/26.
[113] *Ibid.*, III B/9.
[114] *Œuvres*, XII, p.100-102
[115] *Ibid.*, XXIII, p. 193-197.

voyance du devin Jixian, Liezi est ébranlé dans sa foi dans les pouvoirs miraculeux de son maître, et sans doute se serait-il détaché de lui si celui-ci ne lui avait administré la preuve éclatante de sa supériorité et fait comprendre qu'il n'avait même pas « commencé à commencer d'apprendre ».[116] Certes, ce sont des fables ou des inventions d'un auteur taoïste, mais elles ne font que reproduire sur un autre mode les réflexions de Mencius.

Par ailleurs tous les élèves ne viennent pas étudier auprès d'un maître par conviction. Bien souvent ils poursuivent des buts opportunistes. Avoir suivi l'enseignement d'un professeur réputé pouvait être une recommandation pour un poste élevé dans le gouvernement. Déjà Confucius se lamentait que « rares étaient ceux qui en trois ans d'études n'avaient pas pensé à un emploi.»[117] Le *Zhuangzi* rapporte l'histoire de deux frères dont l' exemple de l'aîné devenu riche et célèbre « après avoir rabâché ses classiques trois années durant dans la patrie des gens qui portent pelisse »[118] incite le cadet à étudier auprès d'un maître, mais de l'école rivale des Mohistes[119]. Une des fables du *Liezi* mettant en scènes deux couples de frères dont l'un choisi la carrière des armes et l'autre des lettres semble impliquer que l'étude doit déboucher, pour peu qu'on sache s'y prendre, sur des fonctions ministérielles[120]. Wu Qi, un ambitieux féru de stratégie et qui devait s'illustrer comme chef de guerre et homme d'État, étudie auprès de Zengzi, non parce qu'il est séduit par sa doctrine de la piété filiale-- il ne retournera même pas dans son pays pour les funérailles de sa mère (ce qui au reste le fera exclure de l'école), mais parce qu'il pense que cela peut lui ouvrir des portes. Pour obtenir un poste de général de la principauté de Lu, laquelle était en conflit avec le Qi, il ira jusqu'à éliminer sa femme qui en était originaire[121]. Il en va de même de Han Fei, le plus remarquable des théoriciens du système de gouvernement légiste, et de Li Si qui sera premier ministre du futur Premier empereur des Qin-- tristement

---

[116] *Œuvres,* VII, p. 67-68.

[117] *Lunyu*, VIII.12. Mais il semble s'en être fait une raison puisque, dans un autre chapitre des *Entretiens*, constatant que son disciple Zizhang étudiait en vue d'un poste bien rétribué, il lui prodigue des conseils pour s'acquitter avec honneur d'un emploi dans l'administration (II. 18).

[118] C'est à dire le Lu, patrie des Confucéens : « les gens qui portent pelisse ».

[119] *Œuvres*, XXXII, p. 275.

[120] *Fables de Maître Lie*, VIII, p. 120-121.

[121] *Shiji*, 65, p. 2165. On pourrait arguer que c'est là une invention de l'historien Sima Qian pour brosser le portrait exemplaire d'un ambitieux ; mais d'autres sources plus anciennes mentionnent elles aussi le fait que Wu Qi aurait fréquenté l'école de Zengzi ; entre autres le *Lüshi chunqiu*, voir plus haut, p. xx

célèbre pour avoir fait brûler les livres confucéens et enterrer vifs des centaines de lettrés-- tous deux gagnés aux thèses légistes, qui étudieront néanmoins auprès de Xunzi, gloire de l'académie Jixia et Confucéen convaincu. À en croire la biographie que Sima Qian lui consacre, il y aurait eu sans doute une part de calcul dans le choix d'un tel maître de la part de Li Si. En effet après s'être instruit de « l'art de gouverner des empereurs et des rois » , c'est à dire des principes de gouvernement confucianistes, sentant venir son heure, il prend congé de son maître, et lui déclare, non sans une pointe d'impertinence : « J'ai entendu dire qu'il fallait savoir sauter sur l'occasion. Vous connaissez la situation politique : les grands États s'entredéchirent. Il s'ouvre des perspectives inespérées pour les vagabonds de tous poils et de tous bords. Le Qin s'apprête à dévorer la Terre-sous-le Ciel ; d'ici peu son prince prendra le titre d'empereur et régentera le monde. Il est temps pour les ambitieux de se hâter car les rhéteurs itinérants vivent leurs derniers beaux jours. Ceux qui se satisfont de leur sort sans chercher à grimper dans la hiérarchie sont des bêtes à visage humain dressées sur leurs deux jambes. Quant à moi, je ne sais honte plus grande que de vivre dans la roture et plus terrible malheur que d'être pauvre. »[122]

Les écoles peuvent donc remplir plusieurs fonctions. Elles visent avant tout à la diffusion des doctrines professées par les différents maîtres à penser ; mais elles servent en outre à la formation des futurs cadres dirigeants, comme elles assurent l'instruction des jeunes gens. Ce sont donc aussi des « écoles » au sens le plus courant et le plus trivial du mot. Tel semble avoir été tout au moins le cas de l'enseignement de Confucius, tant on est frappé par la différence d'âge entre le Maître et la plupart de ses disciples : entre trente et quarante ans d'écart, voire plus.[123] Le commentaire de Zuo aux *Annales des Printemps et des Automnes* rapporte au demeurant qu'un haut dignitaire du Lu, Meng Xizi , se repentant amèrement de n'avoir pas su exécuter les rites

---

[122] *Shiji,* 87, p. 2539. Là encore on pourrait objecter que c'est un discours fabriqué par l'historien pour composer son portrait et charger un personnage historique qu'il n'aime guère. Le ton prémonitoire des paroles de Li Si porte la marque d'une reconstruction à *posteriori*. Mais il n'empêche que Li Si a été l'élève de Xunzi et que dans les œuvres de ce dernier on trouve un dialogue entre Xunzi et Li Si où Li Si contredit son maître et exalte la politique légiste menée par le Qin. Par ailleurs Xunzi lui-même a été influencé par certains thèmes légistes, sans doute au contact de ses deux disciples.

[123] Cf. *Shiji*, 67, p. 2185-2226. Par exemple Yan Hui est de trente ans son cadet ; Ran Qiu de vingt-neuf ans, Zigong de trente et un ans ; Ziyou de quarante-cinq ans ; Zixia de quarante-quatre ans ; Zizhang de quarante-huit ans ; Zengzi de quarante-six ans ; Zigao de trente ans, etc. Il est possible que ce soit la jeunesse de la troupe dont s'était entouré Confucius qui a valu à l'école son nom de *ru* 儒, mot souvent employé comme substitut phonique de *ru* 孺, jeune enfant : « les galopins ».

convenablement lors d'une visite de son prince dans la principauté de Chu, avait demandé, sur son lit de mort, à ses grands officiers de confier l'éducation de ses fils Meng Yizi et Nangong Jingshu à Confucius pour qu'eux, au moins, soient à la hauteur de leurs dignités.[124] Meng Xizi, même s'il pressentait la supériorité de Confucius, voyait malgré tout en lui non pas le promoteur d'une véritable « chorégraphie existentielle » mais un expert en science rituelle capable de donner la meilleure des formations à ses enfants dans cette discipline. En ce sens, son attitude n'est pas très différente par un certain côté de celle de cet habitant du bourg de Daxiang, évoqué par les *Entretiens* qui regrette que Confucius, en dépit de tout son génie, ne se soit pas spécialisé dans une discipline particulière.[125] Bien sûr, la plupart de ces notations relèvent de la fiction, mais ce qui importe n'est pas tant que ces histoires soient vraies ou inventées, mais qu'il y ait de tels récits en circulation.

Transhumance

Mobilité des élèves donc, mais aussi et surtout mobilité des pédagogues eux-mêmes. Maîtres et disciples forment des caravanes, des troupes errantes, parfois même des hordes, rassemblant un public divers et hétéroclite, adolescents de bonne famille envoyés se former aux six arts libéraux, hommes d'âge mûr en quête de sagesse ou de règles d'étiquette, jeunes ambitieux, soudards , illuminés, amis ; ils suivent le sage, qui va prêchant sa doctrine, sa vérité ; ils connaissent des fortunes diverses. Tantôt endurant la faim, ils sont en butte aux rebuffades d'une population hostile ; tantôt hébergés par un prince ou logeant chez quelque mécène, ils vivent dans l'abondance et connaissent la prospérité; tantôt ils exercent un métier, tantôt ils s'abandonnent à l'oisiveté. Les Mohistes sont connus pour avoir formé des bandes armées -- à telle enseigne qu'on les confond souvent avec les *youxia*, les chevaliers errants. Non seulement le Maître s'abstrait de tous liens d'inféodation à un État particulier, mais se permet d'édicter son propre code, allant jusqu'à renverser les liens de subordination entre prince et sujet. Véritables États dans l'État, à la façon d'une armée en campagne, les écoles en déplacement forment des troupes fortes de plusieurs centaines de personnes. L'arrivée de Mencius dans une province était aussi

[124] S. Couvreur, *La Chronique de la principauté de Lou*, 7e année du duc Zhao, t. III, p. 146-148.
[125] *Lunyu,* IX.2. D'où la réflexion ironique du Maître : « Me spécialiserais-je dans le tir à l'arc ou la conduite du char ? »

calamiteuse qu'une invasion de sauterelles. Au point qu'un de ses disciples peut lui demander si ce n'est pas « vivre en parasite que de parcourir les provinces avec une suite nombreuse et s'engraisser aux frais des principautés ».[126] Après avoir reçu l'enseignement de Confucius, Ziyu se rend dans la principauté méridionale de Chu où son enseignement rencontre un vif succès ; il est bientôt entouré d'une cohorte de plus de trois cents disciples. Liezi, au dire du livre éponyme, aurait réussi à rameuter dans la capitale du Zheng des centaines d'adeptes sans se faire remarquer des autorités et on le voit rendre visite à un autre sage habitant la ruelle d'à côté à la tête d'un cortège de quarante apprentis.[127] Ce sont cent quatre-vingts frères mohistes qui suivront dans la mort le commandeur de la secte Meng Sheng lequel s'est lui-même sacrifié pour son protecteur, le prince de la place de Yangsheng. [128]

Cet enseignement itinérant a des implications, tant sur les rapports entre maîtres et disciples que sur le contenu de l'enseignement. De même que, ainsi que l'a montré Michel Foucault dans *Surveiller et punir*, les systèmes disciplinaires se concrétisent nécessairement dans des formes matérielles spécifiques, de même les formes matérielles de la pédagogie influent sur son orientation et ses visées. À partir du moment où il se déplace, ce que tend à instaurer le maître, c'est, plus qu'un simple rapport de maître à élève, une véritable relation de loyauté et de fidélité qui double celle qui existe entre le prince et le vassal et le père et le fils. Mais aussi et surtout l'enseignement est un enseignement pratique ; la matière de l'instruction n'est rien d'autre que celle offerte par l'occasion. Le disciple apprend à répondre aux circonstances, à tirer parti d'un incident, à faire face aux aléas. Les rencontres de hasard sont certes prétexte à édification morale, à perfectionnement rituel, mais elles permettent de tremper le caractère, d'exercer l'esprit de repartie, autant qu'elle font la preuve de la virtuosité rhétorique du maître. Grâce au voyage, le disciple se forme à la vie, au contact du maître qui lui indique comment se comporter et quel profit tirer de ses lectures et de ses leçons en *situation*. Tout incident de voyage est instructif ; en sorte que c'est moins le maître qui parle que le chemin lui-même qui prodigue ses leçons. Particulièrement éloquent est à ce titre l'épisode dramatique de la famine endurée par la troupe de Confucius et sa suite entre Chen et Cai. L'épreuve,

---

[126] *Mencius* 3 B /4
[127] *Fables de Maître Lie*, IV, p. 62-64.
[128] *Lüshi chunqiu,* XIX. 3 « Shang de », p. 1257-1258.

révélant la force d'âme du Maître est une leçon qui les marque sans doute peut-être plus profondément que ses préceptes moraux. Même si en réalité il s'agit là d'un poncif – presque d'une légende—elle a valeur paradigmatique. Les aléas du chemin soudent les membres de la troupe entre eux, trempent les caractères et révèlent la vraie nature de chacun : Zhuangzi rapportant sa propre version de l'épisode fera dire à Confucius, pastichant les *Entretiens* : « Faisant mon examen de conscience je ne me trouve nullement arrêté dans la compréhension du Tao ; face au danger je n'ai pas perdu ma force morale. C'est seulement au cœur de l'hiver, quand, avec les frimas, le givre et la neige recouvrent la campagne que se révèle la constance du pin et du cyprès. » Après l'épreuve, la foi des disciples dans la sainteté du maître s'en trouve renforcée.

Brassage des idées et foyers culturels

Autre conséquence de la transhumance des écoles : le brassage culturel et la circulation des idées. Certes, quelques pays restent des centres privilégiés de traditions intellectuelles et d'enseignements particuliers : le Lu est le berceau du ritualisme confucéen ; le Qi et le Yan sont réputés pour leurs cosmologues et leurs magiciens, tandis que le Chu aurait favorisé l'éclosion du taoïsme, l'art stratégique demeurant la spécialité du Qi. Il n'en reste pas moins que les différentes doctrines dispensées par des maîtres ont essaimé à travers tout l'empire, et qu'il n'y a pas véritablement de contrée ou d'institution détenant le monopole d'un enseignement. Les cours princières sont des foyers faisant rayonner la culture ; ce sont aussi et surtout des points de ralliement pour les différents rhéteurs et maîtres à penser de l'empire qui y trouvent le gîte et le couvert et une tribune. Là, dans cette arène choisie, rompant les lances de la dialectique avec d'autres champions sur les sujets les plus divers, les maîtres des différentes écoles trouvaient l'occasion de démontrer leurs dons oratoires et de faire la preuve de la supériorité de leur doctrine.

Entre tous ces hauts lieux de culture et foyers d'intenses débats intellectuels, l'académie Jixia brille d'un éclat tout particulier. À vrai dire ce qu'est en réalité l'académie Jixia et quelle était au juste son fonctionnement en tant qu'institution nul ne le sait précisément[129]. D'après les maigres sources, souvent tardives, que nous avons à

[129] Qian Mu s'est employé à réunir toute la documentation disponible concernant Jixia ; il fournit un relevé presque exhaustif des sources et tout ce que l'on a pu ajouter par la suite à ces

notre disposition, elle aurait été créée par le duc Huan de Qi (r. vers 380) s'inspirant de l'exemple du marquis Wen de Wei (vers -400) qui pour faire oublier qu'il devait son trône à une usurpation avait mené une politique active de recrutement des talents et de promotion des sages. Toutefois c'est sous le roi Xuan de Qi (vers 343 av. J.-C.) ou peut-être sous son prédécesseur le roi Wei qu'elle fut véritablement fondée ; elle devait connaître encore de beaux jours sous le roi Min (r. 301-284 av. J.-C.). Elle tient son nom de Jixia « en bas de <la porte> Ji » de sa localisation, car elle se trouvait sise en effet à proximité de la porte Ji, qui s'ouvrait dans le mur ouest de la capitale du Qi, Linzi 臨淄 . Suivant les sources, elle consistait soit en salles de classe ou d'études, soit en logements pour abriter les rhéteurs itinérants, soit en un simple hall qui accueillait les discussions. Lieu de débats, elle était aussi pour certains un organisme institutionnel puisque ses pensionnaires étaient appointés par le souverain, avaient droit au titre honorifique de Dafu « grands officiers » et se voyaient octroyer un domaine. Des chercheurs tels Qian Mu ont cru même pouvoir distinguer des grades et des appellations chez les sociétaires de l'Académie ; il y aurait eu en bas les *youxue* 游學, « les docteurs itinérants » simples hôtes de passage , puis à un rang intermédiaire les *xiansheng* 先生 les « docteurs seniors » et tout en haut les *laoshi* 老師, les « maîtres ». Appelé *youxue* au début de sa carrière, Xunzi aurait terminé avec le titre prestigieux de *laoshi*. Déchargés de toute responsabilité administrative, ces savants avaient pour unique fonction de pérorer, de débattre avec d'autres pensionnaires permanents ou temporaires et d'émettre des idées. C'est ce qui explique qu'en raison du temps libre laissé à ses membres, l'académie Jixia ne fut pas seulement un foyer de discussion, mais aussi un grand centre de production littéraire. Toutefois lorsqu'on lit les documents de l'époque, si le nom même de l'académie est omniprésent, il ne nous est fourni pratiquement aucun renseignement ni sur son fonctionnement, ni sur la façon dont étaient organisés les débats ni encore moins sur la disposition architecturale des lieux. Les débats étaient-ils publics ? Et si oui qui y était admis : le souverain et les gens de sa suite y assistaient-ils, de simples particuliers y avaient-ils libre accès, existait-il un protocole qui réglait les discussions ? Les sources sont muettes sur ces points essentiels, et les chercheurs en sont réduits aux conjectures. Les textes contemporains

---

renseignements est pure extrapolation, aucun matériau inédit n'ayant été extrait des bibliothèques funéraires mises au jour ces dernières décennies. Cf Qian Mu, *Xian-Qin zhuzi xinian kaobian*, ch. III, 75, p. 231-235.

de la période d'activité de l'académie ou légèrement postérieurs se contentent de mentionner les sophistes et les philosophes qui s'y sont succédés[130]. Bien souvent le terme Jixia vaut comme épithète et est synonyme d'habile orateur, de sophiste hors pair. Jixia y renvoie non pas à l'appartenance à une école, mais connote simplement la virtuosité dialectique[131]. Aussi Anne Cheng commet-elle un anachronisme, ou tout au moins projette sur l'époque des Royaumes combattants une grille d'interprétation rétrospective quand elle affirme : « L'établissement de l'académie Jixia marque l'apogée de la reconnaissance par le pouvoir politique du prestige moral et intellectuel des *shi*. Dans le cadre de cette institution, ces derniers acquièrent un statut clairement défini de détenteurs du savoir, honorés de l'appellation de "maîtres". Bien que n'ayant aucune charge gouvernementale, ils occupent un rang équivalent à celui d'officiers supérieurs dans la hiérarchie bureaucratique et sont payés et entretenus pour confronter leurs différentes conceptions du Dao avec pour seule fonction de "discuter et non de gouverner". Avec l'institutionnalisation du statut des *shi*, on assiste à la mise en place d'un dispositif pour le moins paradoxal : l'aménagement d'un espace de désengagement du politique par le pouvoir politique lui-même[132]. » Cette vision de la fonction de l'académie est une reconstruction faite à partir du témoignage de Sima Qian, lequel analyse les institutions des deux siècles précédents à la lumière du système administratif des Han. À s'en tenir aux documents plus anciens, l'académie ne semble être, tout au moins à ses débuts, que la prolongation et le point d'aboutissement de la voie publique, lieu privilégié des débats. Sa localisation semble le prouver à l'évidence : elle a été instituée aux portes de la ville et non jouxtant le palais du roi de Qi ni même à l'intérieur des murs de la cité ; c'est un simple abri laissé à la disposition des discoureurs par le pouvoir royal. Elle est définie par certains auteurs comme une station devant la porte d'accès à la capitale pour des docteurs itinérants ou bien parfois comme une auberge. Elle est lieu de passage et d'échanges et non pas une structure hébergeant des membres permanents, à la façon de l'Institut ou de l'Académie

[130] Qian Mu , *op. cit.* p. 232-33 qui donne toutes les références (essentiellement le *Shiji*, ch. 46, p. 1895 ; ch. 74, p. 2346-47 et les commentaires des Tang qui citent des ouvrages comme le *Bielu* et le *Xinxu* de Liu Xiang).

[131] Ainsi on trouve dans le *Hanfeizi* la proposition : « Ni Yue était un habile sophiste du Song qui aurait été capable de clore le bec à tous les dialectitiens de l'académie Jixia en soutenant le paradoxe qu'un cheval blanc n'est pas un cheval[131]. » dans laquelle la formule « *Jixia zhi bianzhe* 稷下之辯者 (les ergoteurs de l'académie Jixia) » ne doit pas être prise au pied de la lettre mais signifie de façon plus générale les meilleurs rhéteurs de l'empire.

[132] Anne Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, p. 201-202.

Française. En un mot elle porte en elle quelque chose de cette mobilité sophiste caractérisée par la transhumance spatiale et par la ductilité verbale. Dans les textes anciens, le terme Jixia est presque toujours associé à des sophistes se déplaçant d'une principauté à l'autre. Lieu d'accueil des sages de tous poils et de tous bords venus des quatre coins de l'empire, il est clair qu'elle avait pour fonction de manifester tant la largeur d'esprit des roi de Qi que leur considération pour les doctes et les sages. Elle visait par ailleurs aussi à éclipser la réputation de mécènes des princes et des seigneurs, mais elle a aussi favorisé, à travers les rencontres, les échanges et les controverses, les emprunts et des infléchissements doctrinaux ; il est possible que c'est de ces disputes qu'est issu le courant Huang-Lao et certaines concessions aux thèses adverses de la part de Confucéens comme Mencius ou Xunzi.

Rhétorique et espace d'égalité

Homme de parcours, le maître est aussi homme de discours. Tous les lettrés, quelle que soit leur doctrine, doivent consacrer une large place à l'art de la persuasion, car dès lors que l'enseignement se donne pour la réponse opportune aux sollicitations du moment et des retournements de circonstances, il est inévitable que se développe un art de la repartie, art d'autant plus nécessaire que le but ultime de l'enseignement de beaucoup d'écoles vise à former un personnel politique. D'où le rôle fondamental que devait jouer l'éloquence durant la période des Royaumes combattants. Même s'il entre une part de pathos et de rhétorique, la diatribe de Mencius contre les deux sectes rivales des Mohistes et des épicuriens de Yang Zhu fait mesurer la gravité des enjeux. Mencius défend une cause : celle de la civilisation ; il demeure persuadé que, porteur des valeurs du Confucianisme, il constitue l'unique rempart contre le triomphe de la sauvagerie. Et à ce titre, pour vaincre l'adversaire et débaucher ses partisans, tous les moyens sont bons, même le recours à ses propres armes, tels les sophismes et l'art retors de la persuasion : « Je voudrais moi aussi rectifier le cœur des hommes, juguler les hérésies, proscrire les conduites inconvenantes, et bannir les propos fallacieux, afin de poursuivre l'œuvre de ces trois grands sages que furent Yu le Grand, le duc de Zhou et Confucius. Comment aimerais-je la dispute ? Je le fais par nécessité. Qui par sa parole fait barrage aux doctrines de Mozi et de Yang Zhu est le disciple des Saints. »[133]

[133] *Mencius* III B/9.

Xunzi, qui affirme pourtant ailleurs que la parole est inférieure à la conduite par sa force persuasive, entonne la même antienne : « Un sage doit nécessairement savoir argumenter. Il n'est personne parmi les hommes qui ne se complaise à disserter sur les choses qui lui tiennent à cœur, à plus forte raison le sage. Cependant tandis que l'homme de peu ergote sur des affaires d'intérêt, le sage, lui, s'étend sur la bienveillance. Quand les propos ont pour objet la bienveillance, il va sans dire que toute la supériorité revient à l'habileté oratoire et ceux qui ne savent pas s'exprimer sont inférieurs à ceux qui la possède, car rien n'est plus sublime que des discours conformes à la bienveillance. »[134]

Cet enseignement transhumant a libéré la parole. Nous voyons les élèves polémiquer avec le maître au sein des écoles, les maîtres polémiquer entre eux sur la place publique où dans des lieux spécialement affectés à cet effet comme la fameuse académie Jixia au royaume de Qi. Je n'insisterai pas sur cet aspect des écoles déjà abordé plus haut et traité en détail ailleurs.[135]

L'école vient certes se surimposer à la double structure d'inféodation du fils au père dans la famille et du sujet au prince au sein de l'État, mais elle la réitère d'une façon infiniment plus souple et y admet une part d'improvisation—de jeu pourrait-on dire--qui en fait un espace de liberté et d'invention. Les membres de l'école se trouvent affranchis de l'ordre hiérarchique qui impose sa loi dans la société ; les titres et les rangs cessent d'exister ; la plus stricte égalité règne dans son enceinte, le seul critère de classement étant celui de l'état d'avancement dans la Voie. Sur ce plan, un repris de justice ou un gueux peut être au dessus d'un ministre. L'école est aussi, en principe, un lieu de libre discussion des élèves entre eux mais aussi des élèves avec le maître, pourvu que les formes soient respectées. S'y expérimentent donc des formes de démocratie, et ce au sein même de régimes absolutistes sinon dictatoriaux. Un dialogue du chapitre V du *Zhuangzi* rend compte de cet état d'esprit. Il met aux prises le célèbre Premier ministre du Zheng, Zichan, et un amputé du pied du nom de Shentu Jia, qui tous deux assistent aux leçons dispensées par le maître taoïste, Oncle-hébété-qui-n'est-personne. Ne voulant pas qu'on le remarque à côté d'un repris de justice au moment de la sortie du cours, le ministre commande à Shentu Jia, d'attendre que lui-

[134] *Xunzi,* V, « Fei xiang », *Écrits de Maître Xun*, p. 49-50. Sur l'éloquence à l'époque des Royaumes combattants, cf. mon article : « L'art de la persuasion à l'époque des Royaumes combattants », p.49-89.

[135] « Les lieux de débats en Chine ancienne : écoles, routes, académies, palais », p. 39-75.

même soit sorti avant de quitter à son tour la demeure du maître : « Aujourd'hui je pense sortir avant, alors peux-tu me faire le plaisir de patienter dans la salle un moment. Ou bien est-ce trop te demander ? Car je vois que tu ne daignes même pas t'écarter en présence du chef du gouvernement. Sans doute monsieur se croit-il l'égal d'un Ministre ! » Shentu Jia lui rétorque : « Comment à l'intérieur de cette enceinte pourrait-il être question de ministres et autres titres ronflants dont tu te gargarises pour rabaisser autrui ? » Et il conclut : « Voilà dix-neuf ans que je suis les leçons du maître et jamais il ne m'a fait sentir que j'étais un amputé. Nous sommes censés évoluer ici dans la pure intériorité, et tu me cherches chicane sur mon apparence extérieure. N'est-ce pas une faute ? »[136] Certes la scène est purement imaginaire et jamais un haut dignitaire comme Zichan n'a suivi les leçons d'un maître de l'espèce de Oncle-hébété-qui-n'est-personne, assis côte-à-côte d'un repris de justice. D'autant que les écoles de cette sorte n'existaient pas du temps de Zichan. Néanmoins la fable, parce que précisément elle est une fable, touche à quelque chose d'essentiel dans cet enseignement dispensé librement ; elle en fait ressortir l'une des caractéristiques fondamentale et souligne ce que le phénomène a d'unique, et dont aucune liste de doctrines ou de noms de maîtres, pour réels qu'ils soient, ne sauraient rendre compte : le caractère égalitaire et démocratique des écoles ; même si le chapitre « Assiduité à l'Étude » des *Printemps et Automnes de Messire Lü* insiste sur le respect dû au maître, il n'en reste pas moins que dans cet espace les rapports hiérarchiques et d'inféodation propre à l'ordre monarchique sont abolis.

Livre, geste, parole, secret

Les paroles et les discours finissent toujours par être consignés par écrit, car il est nécessaire de les fixer si l'on veut les répandre autour de soi ou qu'ils ne sombrent pas dans l'oubli. On transcrit les paroles du maître, on rédige des commentaires des textes canoniques. Lieux de production de la parole, les écoles-–tout au moins les plus notables—sont aussi des lieux de production d'écrits. Et particulièrement les écoles confucéennes. Tout d'abord parce qu'en même temps que Confucius a développé ce qu'on peut appeler une chorégraphie existentielle et mis l'accent sur le geste rituel, il a placé au centre de son enseignement un corpus de textes canoniques censés porter la trace des anciens. Cette activité d'archivage des reliquats scripturaires de la parole

[136] *Œuvres*, V, p. 46-47.

vive des Saints de jadis est l'un des traits spécifiques du Confucianisme et est souligné tant par ses partisans que par ses adversaires. Ainsi le *Xinyu* porte au crédit de Confucius « d'avoir établi les Cinq canons et propagé les Six arts libéraux. » [137]; dans le *Zhuangzi* nous voyons le Maître, auteur de nombreux écrits, tenter de persuader Laozi de les déposer dans les archives du palais des Zhou.[138] Toujours dans le même ouvrage, à la fin du chapitre XIV, Confucius se plaint que nul souverain de veuille prêter attention aux leçons dispensées par les Six Canons dont il a pris soin.[139] Sima Tan, dans la même veine, reproche aux Confucéens de se régler sur les Six Classiques dont toute une vie ne permet d'épuiser la lecture, avec leurs commentaires pléthoriques de centaines et centaines de milliers de mots[140]. Mais en réalité ce ne sont pas seulement les Confucéens qui déversent des flots d'encre. Nous avons vu que les Mohistes se disputaient à propos de leurs canons. Sima Qian, au chapitre LXXIV de ses *Mémoires Historiques*, dévolu à la monographie sur Mencius et Xunzi, mais qui porte plus largement sur l'activité de l'académie Jixia, et de la production littéraire de ses principaux pensionnaires (Shen Dao, Huan Yuan, Tian Pian et Jiezi --rattachés curieusement au courant Huang-Lao--) note l'abondance de leurs écrits et fournit des indications sur le nombre de chapitres de leurs œuvres.[141]

Mark Edward Lewis dans son étude consacrée au statut de l'écrit en Chine ancienne, *Writing and Authority in Early China* soutient que le livre est une marque de statut ; il est comme l'enseigne d'une école. Le maître n'existe comme maître que par les disciples, de même que ce sont les commentaires qui confèrent au livre son caractère canonique ; la fonction du disciple consiste à préserver les propos ou les faits et gestes du maître afin d'en perpétuer la mémoire dans une longue filiation de maître à disciple[142]. Le passage par l'écrit est donc primordial dans la fondation des écoles dont il garantit, en principe, la pérennité. Les maîtres eux-mêmes d'ailleurs se servent de l'écrit comme moyen de se signaler à l'attention des seigneurs ou d'autres sages. Sunzi aurait offert ses ouvrages stratégiques au prince de Wu pour obtenir de lui une entrevue. C'est la lecture des deux essais de Han Fei, *Rage d'un*

---

[137] *Nouveaux Principes de Politique*, I, p. 24.
[138] *Œuvres,* XIII, p. 111-112.
[139] *Œuvres,* XIII, p. 111-112 ; XIV, p.124-125.
[140] *Shiji*, 130, p. 3290.
[141] *Ibid.*, 74, p. 2347-2350.
[142] Voir essentiellement le chapitre II « Writing Masters ».

solitaire et *Les Cinq vermines* qui donne envie au roi de Qin de rencontrer leur auteur afin qu'il lui expose ses vues de vive voix .[143] Il est vrai que le trait est rapporté par Sima Qian dans les bibliographies respectives des deux hommes, et l'on pourrait arguer qu'il s'agit là d'une invention de l'historien se conformant à un *topos* plus tardif. Néanmoins la présentation d'un livre à un souverain s'inscrit dans la thématique des discours et des écrits porteurs de recettes de gouvernement comme étant les vrais trésors d'un royaume (*guobao*) et qu'un sujet loyal se devait d'offrir à un prince[144] ; et les bibliothèques funéraires découvertes dans des tombes de hauts dignitaires manifestent qu'il n'y avait rien d'incongru à ce que le prince Zheng de Qin ait entre les mains deux essais de Han Fei, si l'on songe en outre que son ministre Lü Buwei avait réuni autour de lui une pléthore de penseurs de divers courants chargés de la rédaction, sous sa direction, d'une encyclopédie philosophique.

Toutefois la place du livre dans les écoles est plus paradoxale et ambivalente que ne veut le croire Mark E. Lewis. Cela tient au caractère ésotérique de l'enseignement d'une part et au statut même de l'écrit tout à la fois exalté et dévalué d'autre part.

Toute école veut l'emporter sur les autres et imposer sa loi ; elle cherche donc à attirer à elle le plus grand nombre de disciples. L'écrit est un moyen de se faire connaître d'un vaste public, en dehors du petit cercle de ses adeptes. C'est aussi assurer sa perpétuation à travers les siècles. D'un autre côté, l'attrait d'une doctrine, dans le contexte agonistique de l'époque, tient à ce qu'elle propose des recettes qui d'une façon où d'une autre promettent la prééminence. Si l'enseignement suppose une certaine publicité, s'agissant de techniques de domination, leur transmission doit être occulte, car toute domination repose sur le secret des moyens qui l'assurent. L'acquisition d'un savoir ou d'une compétence y a valeur initiatique. La connaissance n'est pas accessible d'emblée ; elle se mérite. Il en va ainsi de l'enseignement de Confucius, tel du moins que les *Entretiens* nous le font connaître. Les formules du Maître denses et compactes comme des proférations pythiques ne constituent que des amorces. Confucius dira lui-même : « Je ne répète jamais, si, ayant soulevé le coin d'une question, on n'a pas été capable de répondre par les trois autres. »[145] Cet aspect

---

[143] *Ibid*., 65, p. 2161 ; 63, p. 2155.

[144] Sur cette notion de « trésor du pays » cf. Max Kalternmark, « *Ling- pao* : note sur un terme du taoïsme religieux », p. 568-575 ; Anna Seidel « Imperial Treasures and Taoist sacraments », p. 291-313 ; « Kokuro : Note à propos du terme "trésor national" en Chine et au Japon », p. 230-239.

[145] *Lunyu* VII.8

quasi occulte transparaît encore quand il s'exclame après que son disciple Zigong a montré qu'il entendait son maître à mi-mot : « Ah, maintenant mon petit on peut commencer à parler des *Poèmes* avec toi. On te donne les tenants et tu comprends les aboutissants. »[146] Yan Hui, le disciple le plus doué avait le sentiment frustrant que les propos du maître recelaient un mystère qui lui échapperait toujours : « Plus je la considère, plus elle me paraît élevée ; plus je la creuse, plus elle me résiste. Je crois la voir devant moi et, soudain, elle est déjà derrière ! » [147] À quoi fait écho cette constatation de Zigong : « S'il nous a été donné de prendre connaissance de l'enseignement du Maître sur les formes rituelles, nous n'avons pu avoir accès à sa conception de la nature humaine et de ses ressorts célestes. »[148]

L'enseignement du Tao s'y déploie sur plusieurs niveaux. Il est à double ou même à triple entente. Sous des abords souvent anodins, voire triviaux, il recèle une profondeur cachée. Le message n'est pas dans les mots eux-mêmes, mais au delà des mots, dans ce qu'ils impliquent et qui n'est jamais réellement exprimé. La signification véritable n'est accessible qu'à des auditeurs dignes d'être instruits. Ou pour dire les choses autrement, le pédagogue est moins un « maître de vérité » que celui qui fournit au disciple le fil qui permet d'y accéder.

La nécessité de l'obscurité du message assurant la sélection de ses destinataires explique le statut pour le moins ambigu de l'enseignement livresque et la valorisation de la transmission orale. Dans la mesure où le livre consigne, pour reprendre la formule du *Huainanzi* « ce qui appartient au monde du visible » il contient un enseignement dévalué puisqu'accessible à tous.

En ce sens, le *Zhuangzi* énonce une évidence quand il affirme que les livres sont les « déjections des anciens ». Cette méfiance vis-à-vis du livre, qui ne contient jamais que des traces figées d'un savoir qui pour être vivant doit se déployer en situation et passer par l'expérience unique et inimitable de la transmission orale, se manifeste de mille manières chez Zhuangzi. Ce peut être sous forme d'apologues, comme dans le dialogue du prince et du charron où celui-ci explique au prince qu'il y a dans tout acte, même le plus simple, tel la fabrication d'une roue, un ineffable intransmissible ; ou dans celui entre Confucius et Laozi du chapitre XIV dans lequel Laozi fait valoir à

---

[146] *Ibid.,* I.15.
[147] *Ibid.*, IX.11.
[148] *Ibid.*,V.13.

Confucius que les livres portent les traces de l'activité et non le pourquoi ou la cause efficiente de cette trace ; mais ce peut être aussi sous la forme de développements théoriques, comme dans le passage qui précède l'apologue du charron et du prince, où il est dit : « C'est uniquement dans la mesure où il est consigné par écrit que le vulgaire apprécie un discours. L'écriture n'excédant jamais la parole, c'est donc cette dernière qui est précieuse ; ce qu'il y a de précieux en elle n'est rien d'autre que l'idée exprimée. L'idée s'attache toujours à quelque chose d'ineffable. Ainsi le monde apprécie les mots et les transmet par les livres. Bien qu'ils soient hautement révérés, je les juge indignes d'estime. Car ce que l'on vénère en eux ne saurait me les rendre précieux. »[149]

La tradition livresque est aussi critiquée chez les penseurs pragmatiques parce que l'écriture est incapable de traduire les situations comme les intentions. L'homme d'État pour agir doit s'intéresser au concret et non chercher dans les livres poussiéreux des modèles périmés. C'est non seulement vain mais néfaste. Toutefois la parole, à son tour, dans la mesure où elle est toujours impuissante à rendre compte d'une expérience pratique est elle-même sujette à caution. Très tôt la capacité du langage à transmettre la sagesse et les principes d'action des Anciens a été mise en question. Le véritable enseignement, celui qui est porteur de sagesse ne se diffuse pas au moyen du langage mais du geste ; et quand il y a parole, elle exerce son pouvoir persuasif de façon invisible. S'abolissant dans la gratuité de son sens, elle ne vaut plus comme exposition raisonnée, mais prise dans une chorégraphie existentielle, se pose en modèle de comportements ; c'est dire que chez les Confucéens, elle se fait rite. Xunzi oppose à une parole dévaluée, sans véritable impact sur les comportements et les pensées des hommes, le rôle éducatif des gestes et des attitudes. « Le sage fixe dans son cœur ce qu'il entend. Il le transmet à tous ses membres et il l'exprime dans ses attitudes. En sorte que sans vraiment parler, sans vraiment agir, il fournit la norme, le modèle, sur lequel tous peuvent et doivent se calquer. Mais il en va autrement de l'homme de peu. Ce qui lui rentre dans l'oreille lui sort immédiatement par la bouche, la distance entre l'oreille et la bouche n'étant que de quatre pouces, comment cela serait –il suffisant pour policer un corps de sept pieds. »[150]

L'écriture, ombre de la parole qui n'est elle-même que l'ombre du geste efficace, parce que rituellement correct, ou plus généralement expression adéquate du

[149] *Œuvres*, XIII, p. 113-114.
[150] *Écrits de Maître Xun*, I, p. 6.

fonctionnement des choses, est donc doublement dévaluée. Toutefois certains ont cherché à sauver le livre, en élaborant une herméneutique de la parole des Anciens consignée dans les œuvres canoniques. Ces stratégies de lecture sont possibles parce que, d'après eux, les sages ont pressenti la difficulté. Tout en se servant du langage adéquat pour parler de l'ineffable, ils ont veillé à couler leurs discours dans des formes particulières qui permettent la transmission d'une expérience vivante et non d'un savoir livresque ; mais cette forme, pour être efficace, doit faire du langage autre chose qu' un moyen de transmission d'une pensée par les mots. Le langage du sage est au delà des mots, qui ne valent jamais pour ce qu'ils disent mais pour ce qu'ils taisent. Sitôt qu'on a saisi les clés du décodage des écrits des sages, le sens du message peut alors être appréhendé comme trace d'une réalité dont ils permettent de remonter la piste. C'est sans doute cette théorie des paroles subtiles *weiyan* 微言, censée sauver malgré tout *in extremis* l'héritage légué par la tradition sur laquelle repose l'enseignement lettré, qui explique le paradoxe que, bien que dévalué, le livre apparaît comme essentiel dans l'enseignement ; il vient doubler de façon constante la transmission orale, en même temps que l'oralité appuie la lecture herméneutique des textes qui seraient sans elle incompréhensibles.[151] Les ouvrages canoniques, tels le *Livre des Odes*, le *Livre des Documents,* le *Livre des Mutations*, les *Printemps et les Automnes* de la principauté de Lu, et dans une moindre mesure le *Livre des Rites* et le *Livre de la Musique* ne valent pas par le texte en soi, mais par l'interprétation particulière qui en est faite et qui confère une toute autre signification aux mots les plus ordinaires. En bref, nous sommes en présence d'une littérature qui nécessite un *décryptage* ; et seul le Sage—c'est à dire le maître confucéen-- détient la grille qui en permet le déchiffrement, donnant ainsi accès au sens véritable, sinon, si l'on se contente d'effleurer la surface des mots sans dépasser la lettre pour accéder à la valeur allusive du message, tous ces ouvrages, riches d'une signification cachée, n'offrent jamais que le mur lisse et impénétrable de la trivialité : le *Livre des Odes* se résume en grande partie à un recueil de chants d'amour paysans, le *Livre des Mutations* consiste dans ces formules oraculaires cryptiques qui se peuvent interpréter de n'importe quelle manière selon la convenance des devins ; le *Livre des Documents* n'est qu'un

[151] Sur ces liens complexes entre canons rituels, oralité et herméneutique voir Rudolf G. Wagner, *op. cit.* p. 5-43 ; Anne Cheng « paroles des sages et écritures sacrées en Chine ancienne » in *Paroles à dire, paroles à écrire*, p. 139-155.

compendium de proclamations royales au style archaïsant plus ou moins authentiques suintant l'ennui, et les *Printemps et les Automnes* une sèche chronique des événements survenus dans la principauté de Lu depuis la décadence de la maison des Zhou jusqu'à Confucius, sans grand intérêt tout au moins pour le philosophe ou le moraliste. Le cas des *Printemps et des Automnes* est particulièrement significatif. L'indigence de la chronique, sa sécheresse événementielle laissant supposer par son vide même un message ésotérique, a généré une herméneutique qui s'est traduite par une double tradition orale transmise de maîtres à disciples durant deux siècles, les commentaires Gongyang et Guliang, jusqu'à ce que ceux-ci soient couchés par écrit au début des Han antérieurs. En sorte qu'écriture et oralité s'interpénètrent inextricablement. Le texte écrit est fondamental car il appelle le commentaire oral qui a pour objet d'en révéler la signification occulte, celui-ci est donc induit ; mais le commentaire en retour opère la sacralisation du texte, dont il dévoile la nature ésotérique et la dimension mystique. C'est donc par le commentaire que se constituent les Classiques.[152]

Quand le silence se fait parole

Chez les Taoïstes le silence devient à la fois le moyen de la transmission et le contenu de l'enseignement. Mais après tout ils ne font que suivre la voie indiquée par Confucius. N'est-ce pas lui qui s'est exclamé le premier : « J'aimerai ne plus parler ! »[153] en sorte que c'est non seulement l'écriture mais la parole elle-même qui doit être proscrite. Si la notion « d'enseignement sans paroles » et « de discours dont la perfection abolit la parole » est longuement développée en de nombreux passages du *Zhuangzi*, les illustrations concrètes sans être complètement absentes, sont assez chichement dispensées. Nous relèverons celle-ci parmi les plus significatives : Pressé de confier au duc Wei du royaume de Zhou ce qu'il avait retenu des leçons de son maître Zhu Shen « Invocateur des Reins », Tian Kaizhi répondra, certes par modestie, mais aussi parce que cela correspond à une réalité, qu'il n'a fait que manier le balais et n'a reçu aucun enseignement particulier, avant d'avouer qu'il a néanmoins pu surprendre quelques propos échappés de la bouche de son instructeur[154]. Le *Liezi*, est plus disert que le *Zhuangzi* sur les situations d'apprentissages taoïstes. Les anecdotes qu'il consigne

[152] Cf. Anne Cheng, *op. cit.* p. 147-150.
[153] *Entretiens,* XVII.19.
[154] *Œuvres*, XIX, p. 153.

présentent ceci de remarquable qu'elles font du mutisme la condition nécessaire de la transmission du Tao. Rupture de la communication avec autrui et accession à la sainteté deviennent concomitantes, si bien que la pédagogie en tant que telle apparaît comme aporétique. En effet, toute relation de maître à disciple vise à instaurer un rapport d'échange entre celui qui dispense le savoir et celui qui le reçoit, or si l'apprentissage du Tao n'a pour autre objectif que le retour sur soi, il présuppose la dissolution de tout échange interpersonnel. Au rebours de l'enseignement confucéen qui se résume, en fin de compte, à l'acquisition d'un savoir, bien qu'il prétende à l'origine dispenser un savoir-être, l'initiation taoïste consiste tout au contraire à se dépouiller de ce qu'on sait. Toutefois, il convient de préciser que, pour celui qui a su s'identifier à la Voie, le silence se fait parole et la parole silence. À cet égard, les petits récits du *Liezi* sont particulièrement éloquents, si je puis dire. Le maître s'y caractérise par un mutisme absolu et un refus total et obstiné de délivrer le moindre enseignement. Le sage taoïste est comme un sac refermé sur lui-même et gardant jalousement son savoir, autant qu'on puisse appeler savoir la vacuité. Lorsqu'il détaille l'enseignement qui lui fut dispensé par son maître à un disciple qui s'impatiente qu'il ne lui ait jamais donné aucune instruction après être revenu plus de dix fois à la charge et l'avoir servi des mois et des mois, Liezi, excédé, lui cite alors en exemple son propre cursus pour lui faire honte : au bout de trois ans de perfectionnement constant du moi, le maître daigna enfin jeter sur lui un regard ; deux ans furent encore nécessaires pour qu'il en tire un sourire, ce n'est que la septième année que celui-ci fit le geste de l'inviter à prendre place sur sa natte.[155] Au moment où il prend congé de ses disciples, ceux-ci supplient Liezi de leur transmettre quelque leçon, ne serait-ce que les paroles de son maître. Et celui-ci de s'exclamer: « Maître Calebasse nous a-t-il jamais parlé ? ». Puis, prenant ses malheureux élèves en pitié : « Néanmoins, j'ai pu surprendre une conversation entre lui et son ami Hébété-qui-n'est-personne».[156] Dans les récits de l'acquisition de l'art du tir à l'arc par Liezi, le maître ne lui montre rien. Il se contente de constater où il en est de sa maîtrise intérieure. Le disciple de Yin Wen n'a droit à la révélation de son art qu'au moment où il le quitte, quand, désespérant de ne rien apprendre de son maître, il lui fait part de sa décision, et encore, les conseils qui lui sont prodigués ne concernent pas sa technique

[155] *Fables,* II, p. 32.
[156] *Fables*, I, p. 19.

proprement dite, mais les principes généraux permettant d'appréhender le fonctionnement des choses.[157]

L'enseignement d'un maître taoïste n'est jamais dispensé, il est arraché, dérobé par le disciple, comme s'il s'agissait de surprendre un secret. Mais en fait il s'agit bien d'un secret.

Si le maître, soit parce qu'il a déserté le monde pour se conjoindre à l'Inconditionné, soit parce qu'il est conscient de la vanité de tout effort didactique pour transmettre la vraie Voie, abandonne le disciple à sa propre solitude, il en résulte que l'apprentissage du Tao s'identifie à une quête personnelle ; et c'est donc à l'élève qu'il appartient de frayer sa propre voie, de la créer de toutes pièces. C'est dire que la pédagogie taoïste s'apparente à un accouchement, mais le processus et les buts en sont fort éloignés, si ce n'est à l'opposé, de ceux de la maïeutique socratique. Un passage du chapitre VI du *Zhuangzi* qui met aux prises Zikui seigneur du Sud, avatar probable du maître de la muraille sud (Nanguo zi) du *Liezi*, et une certaine Nü Yu est particulièrement révélateur de ce parallèle. L'adepte est, en dernier ressort, le seul et véritable maître ; si bien que le cursus initiatique consiste avant tout dans sa propre naissance – ou plutôt sa renaissance sous la forme d'un retour à l'origine. L'acquisition du Tao est une affaire qui se règle entre soi et soi. Buliang Yi, l'adepte digne d'être instruit, et Nü Yu, la Dame Solitaire, ne forment qu'une seule personne, ils sont deux désignations synonymes d'un même être à des moments différents. Nü Yu s'accouche elle même et accouche d'elle-même, mais sous une nouvelle forme, sublimée, parce qu'au terme de sa gestation, toute dichotomie se trouve abolie, toute dualité surmontée et anéantie par la fusion dans le grand tout du monde avec lequel elle ne fait plus qu'un. L'immortelle veut faire comprendre à mots couverts à Zikui qu'il ne saurait y avoir de Tao que dans la réalisation pratique, et que cette réalisation pratique dépend de ses propres efforts et non de l'exposé d'une doctrine ou même de recettes par un maître. Même si elle nécessite l'impulsion d'un guide, c'est toujours pour finir le disciple qui enfante la Voie. Le maître, dans ce type d'instruction, reste toujours silencieux. Il ne dit pas un mot, et c'est à l'apprenti de trouver tout seul le chemin du Seul--c'est à dire du Tao.[158] Ces récits d'initiation ne renvoient certes à aucune réalité ; ce sont des inventions. Cependant il faut toujours avoir présent à l'esprit que le réel est tissu de l'imaginaire. Les cadres

[157] *Ibid.*, III, p. 51-52.
[158] *Œuvres*, VI, p. 57-58.

mentaux structurent les conduites en imposant des schèmes de comportements, en même temps que les conduites en retour déterminent des contenus de conscience. Ces historiettes fantaisistes mettant en scène des personnages à l'existence improbable, et qui font hausser les épaules à la clique des historiographes positivistes, sont au même titre que les écoles, les disputes réelles entre maîtres, les tentatives de classification des courants par les différents chefs de file des sectes rivales, les prescriptions rituelles réglant la conduite des membres au sein d'une école, etc., des éléments de ce dispositif qu'est la diffusion du savoir (ou du non-savoir) à travers les écoles itinérantes. Ces fictions manifestent les tensions entre des exigences contradictoires au cœur de la transmission de la connaissance dont les enjeux sont en dernier ressort la Domination, quelle soit sur autrui ou sur soi-même-- la domination sur soi étant, au demeurant, généralement la condition de celle sur les autres et sur le monde. Ces tensions confèrent à la relation pédagogique initiée par Confucius sa configuration et sa structure et commandent, dans la société globale, des conduites spécifiques. Ces récits même inventés, sont donc une réalité, car ils structurent des comportements effectifs en même temps qu'ils en sont le reflet. Négliger la dimension imaginaire d'une pratique sociale qui est comme l'ombre portée donnant consistance aux formes et en attestant la matérialité, c'est émasculer les faits historiques, c'est les vider de leur substance de faits, c'est adopter la démarche d'un Faurisson pour qui expliquer un poème revient à le débarrasser de sa dimension poétique et le « traduire en prose » pour ne garder que le contenu du message et y voir là sa vérité.

Savoir total et recettes spécialisées

Même si les historiettes du *Zhuangzi* et du *Liezi* mettent en scène des personnages inventés, comme le font des romans, elles recèlent néanmoins une vérité. Elles ne sont rien d'autre qu'un regard différent porté sur la réalité, une modification de l' angle de vue qui, parce qu'il opère un changement de perspective, en fournit une appréhension moins convenue et partant sans doute plus juste. Dans le cas présent, elles font apparaître et donnent à voir de façon saisissante le substrat qui conditionne le savoir et le légitime comme savoir. Est manifesté le caractère problématique du langage dans toute transmission dans un univers où le geste joue le rôle dévolu au *logos* dans la tradition grecque, puisqu'il se trouve investi d'une valeur structurante primordiale sous les espèces du Rite. Réplique et véhicule privilégiés des lois organisatrices du

cosmos, il en révèle, dans son déploiement symbolique, les linéaments cachés. C'est la raison pour laquelle en même temps qu'est affirmée la volonté de renouer avec un savoir total subsumant dans une doctrine unique toutes les spécialités parcellaires, une technique particulière, dès lors qu'elle parvient à sa pleine efficacité, suppose un savoir total. Chez les Confucéens le tact rituel dans l'exécution du plus infime geste protocolaire est la manifestation de l'osmose avec la marche du monde. Chez les Taoïstes, le geste technique exécuté dans sa perfection est le signe d'une parfaite régulation du corps propre qui va de pair avec la connaissance intime de la Voie. Telle est la leçon donnée par le cuisinier Ding au prince Wenhui qui, après les explications de son serviteur sur l'art de la découpe s'exclame : « je viens enfin de découvrir l'art de nourrir sa vie »[159] Tel est encore le sens de l'anecdote du nageur défiant la cataracte de Lüliang, de celles du passeur du gouffre de Coupe-profonde, ou de l'attrapeur de libellules consignées dans le *Zhuangzi*.[160]

En sorte qu'il n'est discipline qui n'implique la connaissance globale du fonctionnement des choses, c'est à dire en fin de compte du Tao. L'auteur du *Liezi* en était tout au moins intimement convaincu, lui qui raconte de savoureuses histoires d'apprentissages d'arts mineurs qui s'avèrent déboucher sur la compréhension du Principe inconditionné qui conditionne toute chose. On y découvre que l'art de l'illusionniste que Lao Chenzi se proposait d'apprendre de Yin Wen (lequel se révèle avoir eu pour maître Laozi en personne) repose sur le postulat taoïste du caractère second de la réalité qui n'est qu'une illusion, dans la mesure où elle est supportée par un principe transcendant dont elle n'est que l'émanation éphémère. L'apprentissage du tir à l'arc, de la conduite du char ou de la cithare, par la maîtrise du geste qu'ils nécessitent, implique une connaissance qui est l'une des plus fondamentale qui soit ; mobilisant toutes les ressources du corps propre, il permet d'accéder, sans la médiation de la pensée réflexive, au fonctionnement des choses partout à l'œuvre, dans le moi comme dans le monde[161]. Le travail sur le corps est aussi un travail sur l'esprit, car il existe une intelligence du corps qui est intelligence cosmique. Ainsi qu'il a été noté en passant un peu plus haut, il n'y a pas d'opposition entre connaissances générales et compétences techniques, tout au moins dès lors que l'on se place dans

---

[159] *Ibid.*, III, p. 32.
[160] *Œuvres*, XIX, p. 152-153 ; p. 156.
[161] *Cf. Fables*, V, p.79-86.

une certaine optique, celle de l'homothétie entre les deux ordres microcosmique et macrocosmique. Si bien que toute différence entre musique, gymnastique, art culinaire et art de gouverner s'efface, au profit de leur substrat commun qui est l'harmonie. Cette vision unitaire de tous les savoirs est en contradiction avec celle, séparatrice, véhiculée par les lamentations convenues sur la fragmentation de la connaissance globale des Anciens en sciences parcellaires qui accompagnent immanquablement les tableaux synoptiques des écoles, elle n'en sous-tend pas moins le système général des connaissances et œuvre souterrainement au sein même du *topos*, puisque celui-ci implique qu'un moins une des écoles particulières détient une compétence spécialisée qui a valeur universelle , que ce soit le Rite, la Loi ou la Voie. Cette conception d'un savoir technique et particulier reposant sur une théorie générale de l'ordre des choses et ayant des implications universelles s'est perpétuée tout au long de l'histoire de Chine ; elle s'est diffusée au Japon où elle a un rôle prépondérant ; elle est à la base du *taijiquan*, des arts martiaux, de la calligraphie et de la cérémonie du thé. Elle a exercé et continue d'exercer une puissante fascination sur les Occidentaux qui y voient l'un des traits culturels spécifiques majeurs de l'Extrême-Orient, alors qu'on retrouve les mêmes idées en Grèce chez les Orphiques, les Cyniques et surtout chez les Pythagoriciens, dont la tradition s'est maintenue jusqu'à nos jours, principalement en Russie, dans des écoles de gymnastique qui s'emploient à imprimer aux gestes du corps l'harmonie de la musique des sphères. Cette situation, du reste, n'est pas propre à l'antiquité ; on la retrouve dans le monde moderne. La psychanalyse est à l'origine une simple thérapie des maladies mentales. Elle s'est transformée en un système d'explication total et « scientifique » de l'univers, embrassant tous les stades de l'évolution et tous les aspects de la vie, de la cellule à la guerre atomique, tout en fournissant des règles normatives de comportements. Il en va de même du marxisme, mais par un processus inverse ; héritier du système de savoir total hégélien, dont il effectue le renversement et le dépassement, il se diffracte, chez les Staliniens, dans toutes les branches du savoir, de l'économie à la génétique en passant par l'histoire, la sociologie et la physique nucléaire tout en prétendant fournir le modèle de la société future et une règle pour les conduites. Le structuralisme s'est constitué tout d'abord comme une méthode d'analyse spécialisée du discours, oral ou écrit, mais il est devenu très vite une théorie générale de la nature humaine.

Tel est le véritable tableau offert par les écoles à l'époque des Royaumes combattants ; il présente un paysage contrasté et changeant en raison de l'instabilité des configurations institutionnelles et de l'armature conceptuelle qui les supporte et qu'en retour elles conditionnent : on voit s'évanouir de la façon la plus inexplicable, comme si soudain elles avaient été aspirées par le néant, deux écoles parmi les plus brillantes, les Mohistes et les sectateurs de Yang Zhu, et dont l'une puissamment structurée et disposant de nombreux adeptes fanatisés semblait sur le point de triompher[162]. C'est à elles que les Confucéens, les considérant comme la menace la plus sérieuse, adressaient leurs traits les plus acérés. Encore vers 240 avant notre ère nous voyons le vieux Xunzi tenter de les exorciser, comme un prêtre les suppôts de Satan. Et soudain elles cessent d'exister. L'avènement des Qin leur a été fatal. Toutefois, même après leur disparition, « Mo et Yang » sont vilipendés comme s'ils représentaient un réel danger. Tandis que se constitue à l'orée de l'unification, cet étrange mouvement qui n'est ni une école ni un courant de pensée à proprement parler, désigné par l'oxymore « Huang-Lao » (doctrine de l'empereur Jaune et de Laozi) et qui tente de réaliser la synthèse monstrueuse du Légisme et du Taoïsme avec le ciment de la cosmologie yin-yang, comme pour doter le pouvoir centralisé et totalitaire qui se met en place de sa justification idéologique avant de s'effacer aussi vite et mystérieusement qu'il était apparu, non sans avoir produit une curieuse littérature stratégico-mystique dont *Le Livre du maître à la Crête de faisan*[163] et les appendices au manuscrit B du Laozi de Mawangdui, assimilés conventionnellement à un ouvrage

[162] Sur le destin de l'école mohiste, on peut se reporter à l'article de Benjamin E. Wallacker, « Han Confucianism and Confucius in Han » in David T. Roy et Tsien Tsuen-Hsuin, eds, *Ancient China Studies in early civilisation*, p. 215-228 ; et à la monumentale étude sur l'école mohiste de Zheng Jiewen, *Zhongguo Moxue tongshi* (« Histoire générale de l'école mohiste »). Le premier soutient que le Mohisme s'est progressivement dilué dans le Confucianisme si bien que vers le milieu des Han antérieurs il avait pratiquement cessé d'exister. Pour le second le déclin fut beaucoup plus lent et les Mohistes avaient encore leurs adeptes à la fin des Han de l'Est et jouaient un rôle non négligeable dans la société. En réalité si les Mohistes et leurs idées sont encore présents dans l'imaginaire littéraire des Han, ils ont disparu de la scène politique et leurs théories ne sont plus que des épouvantails ou des fantômes, à la façon du communisme après le triomphe du libéralisme.

[163] Pour des études de ce texte, *cf.* Carine Defoort, *The Pheasant Cap Master—a Rhetorical Reading* et A. C. Graham, « A neglected Pre-Han Philosophical Text : He-kuan-tzu » *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 52.3 (1989) p. 497-532 ; et la traduction : Jean Levi, *Le Ho-kouan-tseu : Précis de Domination*.

perdu, intitulé les *Quatre canons de l'empereur Jaune* sont les plus parfaits exemples.[164] Il est symptomatique que Csikszentmihalyi et Nylan consacrent autant de place à ce mouvement, auquel Sima Qian dédie trois lignes incidentes au détour de la biographie du général du Yan, Yue Yi[165], qu'aux écoles pré-Han et la vision qu'en a Sima Tan. Et à cette occasion ils se livrent à un véritable travail d'historiographie, c'est à dire que, faisant abstraction de la question de la réalité et de la nature véritable de ce qui se cache derrière les mots de « Huang-Lao » ou de « doctrine de l'empereur Jaune et de Laozi » ils analysent les mobiles qui ont conduit l'historien à établir cette filiation, même si à mon sens la réponse qu'ils donnent est tirée par les cheveux.[166] Mais il faut dire qu'il est plus intéressant de faire disparaître ce qui a une existence réelle que ce qui n'en a pas vraiment.

On pourrait, en confrontant mon rapide exposé de l'univers intellectuel à l'époque des Royaumes combattants avec les articles des savants que j'incrimine, m'accuser de leur faire un mauvais procès. Ne pourraient-il pas arguer en effet qu'il n'était nullement dans leur intention de traiter de la question spécifique des écoles et encore moins du mouvement des idées sous les Royaumes combattants. Il se serait agi pour eux de conduire une étude classique d'historiographie consistant à analyser la façon dont l'histoire est réélaborée au fil des âges en fonction des circonstances politiques

---

[164] Pour une traduction de ce texte et une présentation succincte, voit Jean Levi, *Le Lao-tseu suivi des Quatre Canons de l'empereur Jaune.*

[165] *Shiji*, 80, p. 2436. Voici ce que nous dit Sima Qian en tout et pour tout : « Parmi les descendants du général Yue Yi figuraient maître Yue Xia et maître Yue Chen. À la suite de la destruction du Zhao par le Qin ils s'enfuirent au Qi dans la province de Gaomi. Maître Yue Chen était ferré dans la doctrine de l'empereur Jaune et de Laozi. Il s'acquit du renom dans la principauté de Qi et devint un maître réputé. Le duc Grand Astrologue dit : "…Le maître originaire auquel remontait la doctrine de l'empereur Jaune et de Laozi étudiée par maître Yue Chen s'appelait le Vieillard du Bord du Fleuve ; nul ne savait d'où il venait. Le Vieillard du Bord du Fleuve enseigna Anqi sheng, lequel instruisit maître Mao Xi, lequel instruisit maître Yue Xia, lequel instruisit maître Yue Chen, lequel transmit sa doctrine à maître Ge, maître Ge dispensa son enseignement dans les régions de Gaomi et de Liaoxi du Qi. Il fut le maître du Premier ministre de Gaozu des Han, Cao Shen." » Au chapitre 94 du même ouvrage, Anqi sheng (ou Anqi xiansheng) est le contemporain de Gaozu des Han : grand ami de Kuai Tong, il offre ses services à Xiang Yu, le rival du fondateur des Han, qui ne sait pas l'utiliser (p. 2649). Il y a donc une contradiction dans la chronologie. Quant au Vieillard du Bord du Fleuve, il est, dans certains recueils de *mirabilia* un sage caché qui explique le *Livre de la Voie et de la Vertu* à l'empereur Wen des Han (r.179-156 av. J.-C.) ; Anqi sheng lui-même est une figure légendaire. Dans le *Liexianzhuan*, *Biographie des Immortels légendaires de l'antiquité*, âgé de plus de mille ans, il a une entrevue mémorable avec l'empereur Qin shihuangdi (cf. Max Kaltenmark, *Le Lie-sien Tchouan*, p. 115-118). Cette filiation de maître à disciple est parfaitement imaginaire. Il est étrange que nos auteurs si enclins à voir partout des mythes fassent silence sur cet aspect fictionnel de cette lignée.

[166] « Constructing Lineages… » p. 80-87.

et des cadres idéologiques du moment. Ils ne font pas disparaître les écoles sous les Royaumes combattants ; ils se contentent de montrer comment l'image qui en été donnée est une image reconstruite à travers les cadres mentaux et la problématique d'époques différentes.

Pierre Vidal Naquet, dans une série d'enquêtes réunies dans un volume intitulé *La démocratie Grecque vue d'ailleurs*, s'est attaché à retracer les transformations de la perception de la Grèce antique et d'Athènes, de la veille de la Révolution à la fin du XIX siècle. L'objet de la recherche de l'historien n'est nullement la Grèce ancienne, bien que Pierre Vidal-Naquet soit helléniste, mais les cadres mentaux des hommes de la Révolution et de la bourgeoisie européenne du XIX siècle. La Grèce n'est qu'une pierre de touche ; elle n'a de valeur que comme projection d'un imaginaire qui rend lisibles certaines lignes de force idéologiques propres à l'époque qui se mire dans un passé qu'elle a reconstruit à son image. Il n'est question à aucun moment pour le chercheur de statuer à partir du caractère anachronique et idéologique des reconstructions révolutionnaires ou bourgeoises du monde grecque et athénien sur la réalité de telle ou telle institution ou sur l'exactitude de tel ou tel fait historique du Ve siècle avant notre ère. Tel n'est pas le cas des articles de Kidder Smith et de Mark Csikszentmihalyi et Michael Nylan. Si à première vue leur démarche semble bien relever de l'historiographie et avoir pour objet l'étude non pas des écoles des Royaumes combattants mais des perceptions divergentes que trahissent leurs tableaux synoptiques et leurs rapports avec l'environnement politique et idéologique, en réalité ce n'est là qu'un biais, ou un moyen détourné, pour mettre sournoisement en question la réalité des écoles philosophiques en Chine, si l'on prend en compte la définition implicite qui est donné du concept d'école ; c'est cette question-là qui constitue le véritable sujet des deux articles. Cela est si vrai que la conclusion de ces études ne porte pas sur l'idéologie des Han antérieurs et postérieurs que permettent de circonscrire les modalités organisationnelles de liste de penseurs, ou le reflet spéculaire de la réalité présente fourni par un passé réinventé, ou même encore dans l'article de Csikszentmihalyi et Nylan, l'alternative Huang-Lao proposé par Sima Qian au modèle bureaucratique de la transmission des classiques sous contrôle étatique, mais sur les écoles des Royaumes combattants et les doctrines qui étaient dispensées en leur sein, alors même que l'analyse –pour autant qu'on puisse parler d'analyse-- des documents et des témoignages qui les concerne n'occupe qu'un cinquième des articles. C'est sur

ces mots que se conclut l'article de Mark Csikszentmihalyi et Michael Nylan : « *The implication of the foregoing discussion for early history, prior to and including the Western Han, is clear : the ascription of philosophical "schools" is an anachronistic imposition of a set of Eastern Han and post-Han concerns into earlier periods.* »[167] Que le véritable enjeu de ces essais ne soit rien d'autre que d'évacuer toute l'idéologie pré-Qin et de réduire à néant une réalité vivante, riche, foisonnante et contradictoire pour lui substituer une sorte de magma scripturaire indifférencié d'où émergent, seules structures vaguement cohérentes, des formes rituelles et des règles institutionnelles qui ne renvoient qu'à elles-mêmes, rien ne le montre mieux que les conceptions fantaisistes prêtées par nos auteurs à des historiens contemporains « dépassés » qui soutiendraient que les écoles de l'époque des Royaumes combattants étaient organisées autour d'une filiation textuelle créant des lignages de maîtres se transmettant de génération en génération un patrimoine doctrinal. Aucun savant à ma connaissance n'a jamais soutenu une thèse semblable. Ils ont tous reconnu une évidence. Il existait à l'époque des Royaumes combattants des écoles rivales, bien identifiées, conscientes de leur différences doctrinales et polémiquant entre elles. Tels sont les faits. En imputant à leurs devanciers des idées absurdes, les négationnistes visent à jeter le discrédit sur une réalité incontestable, en établissant un amalgame entre les deux propositions : comme si soutenir qu'il y avait des écoles distinctes en rivalité revenait à dire qu'elles étaient nécessairement organisées sur le mode d'une filiation textuelle ainsi qu'il adviendra sous les Han.

La manœuvre n'a d'autre but que de faire disparaître la notion d'école de l'horizon pré-Qin en ne laissant qu'une coquille vide d'où toute élaboration conceptuelle est absente et où ne se déploient que des comportements symboliques et des formes rhétoriques dissociés de tout contenu idéologique-- un monde décérébré, projection de l'Amérique contemporaine, mais probablement aussi de l'ensemble de la planète.

A vrai dire, nos chercheurs n'ont que trois mots pour rendre compte des événements historiques ou des faits sociaux : *rhetoric*, *ritual* et *lineage* ; mais ce sont des mots magiques : à la façon d'un *abracadabra* ils exorcisent la complexité du réel et font disparaître tout ce qui pourrait gêner. De la sorte, en supprimant les écoles et la pensée on libère le terrain et fait place nette pour l'entreprise de déconstruction

[167] *Op. cit.*, p. 99.

totale qui va s'acharner sur le Confucianisme et tenter de faire disparaître jusqu'au malheureux Confucius.

Deuxième Partie
La déconstruction de Confucius

I. Les Confucéens existent-ils ?

Le dossier à charge

Les choses ont débuté de façon à peine perceptible ; l'attaque s'est faite d'abord en catimini. On a pris prétexte, assez habilement, d'une bizarrerie lexicale pour mettre en doute le bien fondé de l'équivalence qui jusqu'alors allait de soi entre la doctrine élaborée par Confucius et le mot *ru* 儒 par lequel on désigne les partisans ultérieurs de cette doctrine. S'il n'y avait pas de mot pour la désigner cela ne voulait-il pas dire, ont commencé à argumenter certains savants, que son existence même était problématique, ou tout au moins n'avait pas les assises qu'on lui prêtait. Il y aurait donc les héritiers de Confucius et les *ru* qui ne sont pas forcément Confucéens, les Confucéens n'étant qu'une espèce particulière de *ru*. Les *ru*, au dire des tenants de cette thèse, ne sont rien d'autres que des spécialistes versés dans les opérations rituelles ou la récitation des Classiques[168]. Ce sont parfois, en raison de leur maîtrise du cérémonial et des chants liturgiques, tout simplement des ordonnateurs des pompes funèbres ; et même, étant donné la place des rituels de deuil dans la société chinoise, ce serait là leur attribution principale. Les *ru* : des croque-morts ! Confucéens et *ru*, deux entités distinctes donc. Mais alors cela veut dire qu'il n'y a pas de nom pour désigner les Confucéens. Et s'il n'y pas de nom pour désigner les Confucéens, continuent à raisonner nos chercheurs, est-ce que cela ne signifierait pas que l'école Confucéenne n'est pas une vraie école, voire qu'elle n'a pas de réalité.

---

[168] Dans sa monographie sur les stèles du Grand Empereur, Martin Kern, pour étayer sa théorie que la persécution des lettrés confucéens par Qin Shihuangdi est une fable forgée de toutes pièces par la postérité, avance la thèse d'une absence de frontières entre les différents courants, les *ru* n'étant pas des Confucéens mais simplement « des spécialistes de la chose écrite et des performances rituelles » qui s'employèrent à le servir avec loyauté dans ces deux domaines. « *The* ru *of the Warring states and early imperial times were essentially professionals in the ritual and textual tradition* » (*op. cit*., p. 9).

Le lièvre avait été levé, il est vrai, il y a bien longtemps. Dès 1910 Zhang Taiyan, érudit contestataire, dans le contexte d'une remise en cause radicale de la tradition lettrée et du refus de toute restauration impériale centrée sur le culte à Confucius, dans un bref article sur l'origine des « *ru* », en distinguait trois sortes, ou plutôt croyait reconnaître trois acceptions différentes sous ce vocable de *ru*, recouvrant des réalités plus ou moins extensives : au sens large, *ru* désigne le personnel religieux subalterne de la royauté archaïque « capable de danser et de réciter des invocations pour faire venir la pluie » ; au sens spécifique, le terme s'applique aux clercs versés dans les arts libéraux et spécialisés dans la diffusion des savoirs utiles à l'aristocratie Zhou ; c'est de ce groupe qu'est issu Confucius, et enfin, au sens étroit, il désigne ceux qui, versés dans les procédures rituelles et arts libéraux, adhèrent aux idéaux éthiques dispensés par Confucius : ce sont les Confucéens proprement dits[169]. Hu Shi, quelques décennies plus tard, prolongeant la réflexion de Zhang Taiyan et lui donnant un tour encore plus iconoclaste, dans un essai paru en 1934, intitulé « Commentaire sur les *ru* », en faisait des clercs de la dynastie des Shang devenus, avec la chute de la dynastie et leur allégeance aux Zhou, des agents de culte inférieurs—magiciens ou shamans-- et ayant développé une culture de la soumission et de l'humilité, d'où leur appelation de *ru* (les « faibles » les « mous »). À Confucius reviendrait l'insigne mérite d'avoir rassemblé autour de lui cette classe de spécialistes et d'avoir su leur conquérir le statut de responsables de l'éducation canonique des élites.[170] Cette interprétation novatrice des Confucéens et du Confucianisme devait faire l'objet de débats passionnés au sein de l'intelligentsia chinoise. Comme l'ont montré Qian Mu et Guo Moruo, les preuves avancées aussi bien par Zhang Taiyan que Hu Shi pour étayer leurs théories sont plutôt inconsistantes.[171] Sans pour autant que leur propre interprétation soit plus convaincante. En revanche, ces théories ont leur importance dans le cadre de l'effervescence politique qui s'empare de la Chine au tournant du siècle. Ce sont des récits au passé du drame vécu par la Chine depuis la fin de la dynastie des Qing. À travers les aléas des *ru*, et le rôle joué par Confucius dans leur rédemption, se lit, au miroir de temps révolus, les aspirations des intellectuels chinois à une reconquête de la dignité culturelle perdue. Certes, la « relecture critique des plus lointaines origines

---

[169] Zhang Taiyan, « Yuan ru », recueilli dans *Guogu lunheng*, in *Zhang Taiyuan juan*, p. 99.
[170] Hu shi, « Shuo ru », in *Hu Shi wenji*, p. 32-70.
[171] Qian Mu, « Bo Hu Shi zhi "shuo ru" » in *Qian Binsi xiansheng quanji* , Taibei, Lianjing, 1998, p. 299-318 ; Guo Moruo, « Bo *shuo ru* » ; « Lun rujia de fasheng ».

doit permettre un dépassement de la tradition »[172], mais elle va de pair avec un programme politique et une conception nouvelle de l'organisation sociale. Aussi, extraire ces thèses de leur contexte historique pour n'en conserver que le cœur académique, si je puis dire, c'est, d'une certaine façon, les dénaturer. De fait, les buts poursuivis par les tenants « autochtones » d'une pluralité de « *ru* » et l'école moderne de sinologie révisionniste sont aux antipodes ; alors même que cette dernière utilise les conclusions de ses devanciers, elle en pervertit l'esprit. Hu Shi avait construit son scénario à partir de deux brèves indications fournies par les sources historiques. Le père de Confucius aurait été un descendant d'une branche colatérale de la maison ducale du Song émigré au Lu à la suite d'une sombre affaire de vendetta. Or les Song sont les descendants de la dynastie vaincue des Shang-Yin apanagés dans cette petite principauté par les Zhou pour qu'ils puissent perpétuer le culte à leurs ancêtres. De là on peut en déduire que le Maître était l'héritier de la tradition propre à l'ethnie vaincue, Hu Shi faisant un constant amalgame, comme nombre de ses contemporains, entre nation, culture et race. Par ailleurs *les Annales de la Principauté de Lu* font référence à une inscription sur un vase rituel porté par l'un des ancêtre de Confucius, Zheng Kaofu, à la suite d'une promotion à une haute dignité où il fait preuve de la plus grande humilité : plus il monte en grade, plus il courbe l'échine et rase les murs. Il n'en fallait pas plus à Hu Shi pour repérer dans ces formules de modestie cette culture de l'humilité propre à cette caste religieuse déclassée. Au rebours de l'école négationniste américaine qui procède toujours à une fictionnalisation des événements historiques, les historiens chinois contemporains-- qu'ils se réclament de Marx ou de Dewey --ont tendance, suivant la pente du réalisme naïf, à transformer les figures de style en matériaux historiques et à donner la consistance de phénomènes socio-politiques à de simples hyperboles.

Toutefois, il n'en reste pas moins, en effet, que le mot *ru* qui sert à qualifier les partisans de la doctrine de Confucius ne renvoie ni étymologiquement ni sémantiquement à aucune de ses caractéristiques doctrinales ou idée force, ni au nom de son auteur comme c'est en revanche le cas pour toutes les autres écoles sans exception : Le Mohistes et les adeptes de Yang Zhu se reconnaissent dans le nom des

[172] Pour reprendre la formule utilisée par Joël Thoraval à ce propos dans sa contribution « La tentation pragmatique dans la Chine contemporaine » au volume collectif, *La pensée en Chine aujourd'hui,* p. 120.

fondateurs de la secte Mo Di et Yang Zhu, le Légisme, *Fajia* 法家, renvoie au concept fondamental de ce courant de pensée, la Loi, diffraction dans la société du principe qui œuvre dans l'univers ; l'école des Noms, *Ming jia* 名家, s'occupe de l'adéquation des dénominations à la réalité des choses, les taoïstes mettent le Tao au centre de leur philosophie ; les Stratèges, *Bingjia* 兵家, font de la guerre et de la stratégie l'objet de leur réflexion, etc. Mais le mot *ru* ne renvoie ni à un concept ni à un nom propre. Alors à quoi donc le vocable *ru* renvoie-t-il ? De quoi est-il le nom ? dirait Alain Badiou. C'est là que le bât blesse : il ne renvoie à rien. Il n'a nulle part, à date ancienne, l'acception de lettré (*classicist*) que lui assignent nos sourcilleux gardiens de la rigueur lexicale. Il existe au demeurant déjà un mot pour désigner les « lettrés » à l'époque des Printemps et des Automnes et au début des Royaumes combattants, c'est le mot *shi* 士 ; mot ambigu certes, puisqu'il peut désigner un combattant, un noble ou un officier, mais dont l'une des acceptions usuelles est celle de « clerc ». Alors que le sens premier du terme *ru* est péjoratif : « mou », « faible », « pleutre », « docile » et est associé parfois au caractère voisin de prononciation semblable *ru* 孺 écrit avec le radical de l'enfant et qui signifie, tout jeune garçon, il n'y a pas d'occurrences du mot dans le sens que lui prêtent les tenants d'une distinction entre Confucéens et *ru*, avant que Confucius ne réunisse autour de lui des disciples et ne fonde son école. Il signifie « précepteur » ou « instructeur » dans le *Zhouli*, ouvrage qui doit remonter à la fin des Royaumes combattants, c'est à dire à une époque où depuis longtemps les membres de l'école s'étaient imposés dans cette spécialité. Il n'existe qu'une unique occurrence du mot *ru* pouvant signifier « lettré » à date ancienne. Elle se trouve dans les *Entretiens de Confucius* où Confucius s'adressant à un disciple lui dit : « Ne sois pas un lettré (*ru*) méchant -homme soit un lettré honnête-homme. »[173] Il n'est même pas sûr d'ailleurs qu'il faille prendre le mot *ru* au sens propre ; il s'agit plus probablement d'un emprunt phonique pour *ru* 濡 avec la clef de l'eau et qui signifie : « imbibé » , « imprégné », synonyme de *ran* 染 ainsi que le suggère une glose de Huang Kan 黄侃 (488-545) ; le sens, plus satisfaisant, si l'on songe à l'importance du bon exemple et de

[173] *Lunyu* VI.13.

l'imprégnation dans l'enseignement confucéen, serait alors « Ne te laisse pas contaminer par les gens de peu, mais subis l'influence des hommes de bien. »

Une autre piste est celle fournie par la graphie 需 , servant de radical phonique au mot *ru* 儒. Alors que le caractère composé *ru* n'est attesté que tardivement, la forme simple se retrouve sporadiquement aussi bien sur les inscriptions oraculaires sur os et écailles de tortue que sur les inscriptions sur bronze. Aussi certains chercheurs ont cru y trouver la planche de salut qui leur permettait de faire le lien entre les *ru* archaïques et les *ru* confucéens. Mais cette piste conduit à une impasse. La graphie 需 n'a, dans aucune occurrence ancienne, le sens qu'ils aimeraient lui assigner de « spécialiste du rituel ». Prononcée *ruan* forme simplifiée de *ru* 儒, la lettre 需 a l'acception de « faible » , « mou », « ductile », et renvoie donc au sens propre de la graphie usuelle. Prononcé *xu* le mot signifie « nécessiter », « falloir », « convenir » ou bien il sert à désigner le cinquième des hexagrammes du *Livre des Mutations*, *xu* : l'Attente. Tous les jugements ainsi que les gloses divinatoires de l'hexagramme sont des pronostications déclinant cette option, envisagée dans différentes circonstances. On voit mal comment l'on peut faire dériver une caste de spécialistes des matières religieuses de la temporisation, même en recourant aux plus audacieuses reconstructions étymologiques. Il en va de même de l'acception « falloir » ou « devoir ».

Force est de constater que toutes les hypothèses proposées jusqu'à ce jour par les meilleurs épigraphistes et savants depuis bientôt un siècle, en dépit de toutes les recherches, découvertes archéologiques et mises en œuvre des procédés de la philologie la plus en pointe, ne sont que des conjectures plus ou moins ingénieuses qui ne reposent sur aucunes bases solides et ne sont étayées par aucune preuve argumentée. Autant dire que ces tentatives de reconstruction étymologique se sont soldées par un échec.

Nombre de chercheurs et d'érudits demeurent persuadés néanmoins que l'école Confucéenne prend racine dans des institutions antérieures que le maître aurait transformées ou révolutionnées, si bien qu'il y aurait deux sortes de *ru*, de « ritualistes », les anciens, héritiers fidèles de la pratique de la royauté archaïque et les « ritualistes réformés » de Confucius. Il s'agit là d'une reprise des thèses du *Hanshu* de

Ban Gu qui fait remonter chaque école à un département de l'administration des Zhou, le courant confucéen dérivant, lui, du ministère de la justice des Zhou (*rujia zhe liu gai chu yu situ zhi guan* 儒家者流蓋出於司徒之官). [174]

Robert Eno, esprit ingénieux, auteur d'une monumentale étude sur le Confucianisme[175] a cherché à résoudre la difficulté en proposant une étymologie alternative. Il rapproche le mot *ru* du second terme d'une expression binomiale signifiant « bouffon », « clown » « pitre » , « danseur comique », en insistant sur les connotations du mot *ru* renvoyant à la souplesse, aux contorsions. Mais en dépit de contorsions étymologiques et d'une agilité mentale qui ne le cèdent en rien à celles qu'il prête sur le plan physique aux *ru*, il doit lui-même reconnaître que tout cela est un jeu gratuit et que ses acrobaties verbales finissent par l'envoyer le nez dans la poussière ; car comment établir un lien entre des clowns et des lettrés , étant donné que les *ru* sont avant tout des spécialistes des livres canoniques et des professeurs de morale?

Eno a récidivé quelques années plus tard dans un article intitulé : « The Background of the Kong Family of Lu and the origins of Ruism » paru dans *Early China* en 2003 en proposant une série de connexions généalogico- géographico-philologiques hasardeuses entre les ascendances agnatiques et utérines de Confucius, l'état de Zou appelé aussi Zhulou, patrie réelle du Maître, les bouffons Zhulu, les Confucéens pris dans leur ensemble, les *zhuru,* et les « Ru » du clan patricien des Zang 臧. Au terme de toutes ces galipettes, il apparaît que Confucius est un Zoulou et Eno un zozo.

S'il me fallait choisir entre toutes les conjectures hasardeuses proposées par les différents savants, celle de Fung Yu-lan et de Liu Jie me paraît la plus simple et la plus raisonnable[176]. Le mot *ru* doit connoter des vertus civiles par opposition aux vertus martiales et le vocable *ru* (confucéens) que Han Fei met en parallèle avec *xia* 俠 (chevaliers errants) dans la fameuse formule : « Les confucéens troublent l'ordre avec

---

[174] *Hanshu*, 30 « Yiwenzhi » , p. 1728.

[175] *The Confucian invention of Heaven*, « Appendix B : a Theory of the Origins of the Term "Ju" », p. 190-198.

[176] Feng Youlan 馮友蘭 « yuan ru-mo 原儒墨» *Zhongguo zhixue shi bu*, 1935 : Liu Jie 劉節 *Gushikaocun*, 古史考存 p. 218, Pékin, Ren min chubanshe, 1956.

leurs écrits , les chevaliers errants offensent la loi avec leurs armes »[177], établissant ainsi l'équivalence : *ru* = *wen* (lettres/ vertus civiles) ; *xia* = *wu* (armes / vertus martiales). Et de fait, le binôme formé des deux termes antinomiques revient souvent sous le pinceau de Han Fei. On peut imaginer que dans une société qui restait encore imprégnée de l'idéal du guerrier noble, pour qui la vaillance au combat était l'une des vertus les plus hautes, la pratique confucéenne de la bonté *ren* et l'exaltation du Rite ait semblé une manifestation de couardise et de faiblesse et que le terme de *ru* ait été attribué tout d'abord aux membres de l'école par dérision, mais que ceux-ci, le retournant contre leurs adversaires, se le soit approprié et l'ait revendiqué hautement, en en inversant la signification, faisant ainsi valoir ce nouvel idéal de gentilhomme, non plus versé dans les armes mais dans les lettres. En outre, face à cette nouveauté qu'était l'école Confucéenne dans la société des Printemps et des Automnes, on était embarrassé pour la qualifier ; aussi les membres de l'école ont-ils dû trouver commode de reprendre le terme dont on les affublait, mais en lui donnant un sens opposé. C'est là un procédé courant que la neutralisation d'un qualificatif péjoratif par son adoption par ceux qu'il était censé stigmatiser. Ainsi en est-il, dans l'histoire récente, du terme « totalitaire » d'abord employé par les socialistes pour dénoncer les pratiques électorales des fascistes et finalement repris et hautement revendiqué par Mussolini. Et à l'autre bord de l'échiquier politique on pourrait encore citer les Enragés et les Sans-culottes. Il est vrai qu'on pourrait objecter à cette thèse que l'accent mis sur les vertus civiles au détriment des valeurs héroïque est un développement tardif du Confucianisme. Confucius prisait la vaillance et l'école, dont certains des membres se déplaçaient en char de guerre et étaient armés, pouvait passer pour une bande de brigands. De toute façon, ce n'est là qu'une simple supposition. Est tout aussi plausible (ou pas moins invraisemblable) l'étymologie qui identifie *ru* « faible/lettrés » avec *ru* 孺 « jeune garçon » de prononciation semblable et de graphie voisine. En effet, si l'on se penche sur l'âge des disciples de Confucius que l'historien des Han, Sima Qian, a eu soin de consigner dans sa monographie sur les principaux élèves du Maître, il apparaît qu'ils devaient être fort jeunes ; bien souvent de trente à quarante ans ses cadets.[178] Alors, les *ru*, la secte des « Galopins » ?

---

[177] *Han-fei-tse ou le Tao du Prince*, XLIX, p.518-519.

[178] Concuremment à la différence d'âge, Sima Qian donne aussi la principauté d'origine des disciples. Dans de rares cas, il avoue être dans l'ignorance de l'une ou l'autre donnée. On se

Quoi qu'il en soit, les partisans de la dissociation de la catégorie de « *ru* » établie par les inventaires des écoles avec les disciples ou les héritiers spirituels de Confucius n'ont aucune étymologie ni analyse sémantique de substitution à proposer pour expliquer ce curieux phénomène où l'école la plus ancienne et la plus importante se trouve affublée d'un nom étrange qui ne correspond ni à celui de son fondateur ni au contenu de son enseignement.

Les arguments avancés pour démontrer que les deux notions de Confucianisme-- en tant que courant d'idée défendu par les continuateurs de Confucius-- et de *ru*, de groupe spécialisé dans les lettres et le rituel, ne se recouvrent pas, sont peu probants. Ils se résument en réalité au constat que les attitudes et comportements de certains lettrés ne répondent pas aux idéaux de l'honnête homme défendus par le Maître. Ce serait comme de décréter que les moines bouddhistes n'ont rien à voir avec le bouddhisme parce qu'ils sont lubriques, ou de prétendre que le clergé n'appartient pas à l'église catholique sous prétexte qu'il cumule tous les vices, alors que, tout au contraire, c'est grâce aux tares de ses représentants qu'une église ou qu'un mouvement perdure et se développe, ainsi que le démontre fort joliment un récit de Boccace, où le juif Abraham, qui hésite à adopter la foi chrétienne, loin d'être rebuté par le spectacle des turpitudes des prélats romains se convertit, car cette école du vice lui fait comprendre qu'il faut vraiment une intervention divine pour que l'église puisse se perpétuer avec de tels serviteurs. Sans doute est-ce l'abnégation et l'ascétisme de Mohistes ainsi que le sérieux avec lequel les sectateurs de Yang Zhu pratiquaient les préceptes de leurs maîtres qui explique leur disparition, tant il est vrai que la grandeur d'une école repose sur la corruption de ses membres. L'argument de l'inadéquation entre le comportement des « ru » et les règles morales professées par Confucius est des plus faible.

Dans son étude sur les rapports entre les *ru* et les Confucéens, Nicolas Zufferey pour tenter de justifier sa thèse d'une dichotomie entre les deux, recourt aux biographies de Lu Jia, Sunshu Tong et Li Yiqi, trois politiciens ayant vécu durant la période troublée de la chute des Qin et de l'avènement des Han, et présentés comme des « *ru* » , puisqu'ils en portent l'habit, figurant dans la même section du *Hanshu*, pour démontrer qu'il

---

demande d'ailleurs où l'historien est allé pêcher ses informations extrêmement précises et qui semblent ne rien avoir de fantaisistes : on ne repère pas de clé symbolique ou de cryptogramme numérologique. On a le sentiment qu'il a dû avoir à sa disposition comme des fiches signalétiques des élèves. Ce qui tendrait à prouver la réalité de l'école et la solidité de la tradition.

existait d'importantes divergences dans les idéaux et les carrières d'individus qualifiés de « *ru* ».[179] Toutefois en premier lieu les exemples sont mal choisis : aucun des trois personnages ne contrevient aux idéaux confucéens ; le *Xinyu* rédigé par Lu Jia se réclame de l'héritage du Maître et érige en principes de gouvernement la bonté et la justice, vertus éminemment confucéennes[180] ; Sunshu Tong, ritualiste et homme d'études, est un pédagogue entouré, à l'instar de Confucius, de dizaines de disciples et il s'emploie avec succès à doter la toute nouvelle dynastie de ses règles cérémonielles, œuvre que n'aurait pas désavoué le Maître. Quant à Li Yiqi, lettré pauvre et studieux, il se révèle être un diplomate hors pair dans la lignée des Zigong. Mieux, il se conforme en tout point au modèle de l'homme de bien tel qu'il se dessine dans les *Entretiens*. Sous les Qin on le prend pour un fou, et il ne révèle ses talents que lorsqu'il comprend que son heure est venue, se calquant sur la conduite de Ning Wuzi qui passait pour sage ou pour stupide suivant que la principauté était bien ou mal gouvernée[181]. En second lieu, à supposer même que leurs aspirations et leurs actions eussent été très dissemblables, cela ne préjuge en rien de la réalité d'une école ou d'une tradition confucianiste, à ce compte-là, pourquoi ne pas s'interroger sur la pertinence de la notion de « christianisme », sous prétexte qu'il a abrité en son sein des individualités aussi diverses et ayant eu des actions aussi opposées que Saint Augustin, Savonarole, François d'Assise ou Ignace de Loyola ! Ou encore faudrait-il proscrire le mot « socialisme » de notre vocabulaire parce que des gens aussi différents que Blanqui, Jaurès, Noske ou Manuel Valls s'en réclament. En troisième lieu, ces biographies sont des récits *construits*, obéissant à des modèles préétablis et répondant à certaines fins idéologiques, on ne peut les lire comme si, entièrement transparents, ils donnaient un accès immédiat à la réalité historique.

---

[179] Nicolas Zufferey, *To the Origins of Confucianism : The ru in pre-Qin Times and during the early Han Dynasty*, p. 273-294. Les biographies de ces trois personnages se trouvent regroupées dans le chapitre 43 du *Hanshu*, p. 2105-2131 qui retrace la carrière politique de cinq contemporains du fondateur des Han, Liu Bang s'étant illustrés par leurs dons de diplomates et de conseillers ; outre les trois précédemment cités, y figurent aussi Zhu Jian 朱建 et Lou Jing 婁敬.

[180] L'ouvrage qu'il nous a laissé, le *Xinyu*, *Nouveaux Principes de politique*, se signale par des emprunts massifs aux *Entretiens* de Confucius qui forment la trame de sa prose et fournissent comme le signe de son appartenance doctrinale. Sur cette particularité se reporter ci-dessous à la réfutation des thèses négationnistes concernant les *Entretiens*, p.xx.

[181] *Lunyu* V. 21 : Confucius a dit : "Tant que sa principauté fut bien gouvernée, Ning Wuzi montra de la sagesse, mais sitôt qu'elle sombra dans l'anarchie, il sembla être devenu stupide. Il est plus facile d'imiter sa sagesse que sa stupidité" ».

Nicolas Zufferey fait remarquer par ailleurs que dans le chapitre XXX du *Zhuangzi* Zhuangzi lui-même porte l'habit lettré : *ru fu*.[182] À bien lire le texte il n'est pas sûr que maître Zhuang soit habillé en lettré. On peut tout aussi bien comprendre que le prince héritier recommande au philosophe de ne pas paraître devant son père, entiché de spadassins et de fiers à bras, en habits de lettré, mais de prendre soin de se travestir en bretteur.[183] Nous voyons en effet le même Zhuangzi se présenter devant un autre monarque sous sa vêture ordinaire qui est celle des taoïstes : sandales de corde éculées, robe de bure rapiécée serrée à la taille par une ficelle[184]. Même en supposant que le personnage de maître Zhuang mis en scène par le *Zhuangzi* ait porté ample robe, bonnet rond et souliers carrés cela n'aurait eu aucune signification, dans la mesure où cette tenue ne rend pas compte de la réalité mais constitue un accessoire commandé par les nécessités de l'intrigue. Dans un autre chapitre mettant aux prises, de façon parfaitement anachronique, le même Zhuangzi et le duc Ai de Lu (mort dans la réalité historique un siècle et demi avant lui), ce dernier plaisante le philosophe en lui faisant remarquer que parmi les innombrables lettrés que compte le Lu pas un seul n'a été converti à sa doctrine[185]. Ce qui tendrait à prouver qu'effectivement, si l'on prend l'historiette pour une transcription fidèle de la réalité, l'on pourrait être un « *ru* » en étant Taoïste. Mais la suite de l'histoire montre bien qu'il s'agit là de prémisses indispensables au déroulement narratif grâce auquel l'auteur peut développer ses thèses et exercer sa verve satirique aux dépens de sa cible favorite : Confucius et les Confucéens. L'intrigue a des raisons qui ont raison du réalisme. On se dit parfois que cela ne ferait pas de mal à nos sinologues de lire (ou de relire) Propp, Brémond ou Greimas.

Il est une autre occurrence, qui n'a pas été relevée par Zufferey, où un personnage est affublé de la robe lettrée, alors qu'en principe il se rattache à un tout autre courant de pensée que le Confucianisme. Il s'agit de Wu Qi (mort en 380 av. J.-C.), célèbre stratège du Wei et dont un traité d'art de la guerre a été placé sous son patronage, le *Wuzi*. Wu Qi, nous dit l'opuscule, parut devant le souverain du Wei, revêtu

---

[182] Il ne fait d'ailleurs que resservir un argument qui avait déjà été avancé par Zhang Taiyan dans son « *Yuanru* » : « Sur l'origine des "ru" » dès 1910. Cf. *Guogu lunheng*, p.xx

[183] Nicolas Zufferey « On the Ru and Confucius » in *Confucius – The Analects*, W. W. Norton & Company, 2014, p. 129-140. L'épisode occupe tout le chapitre XXX du *Zhuangzi*, cf. *Œuvres*, p. 263-266 .

[184] *Œuvres*, XX, p. 165.

[185] *Ibid.*, XXI, p. 174.

de la longue robe des lettrés confucéens. Toutefois Wu Qi, d'après la biographie qu'en donne Sima Qian, avait étudié auprès d'un maître Confucéen, et pas n'importe lequel puisqu'il s'agit de Zengzi, le bigot de la piété filiale, ce qui peut expliquer sa défroque ; et d'autre part, il devait circonvenir un prince, le marquis Wen de Wei, qui affichait un penchant pour la doctrine confucéenne, tout en nourrissant secrètement des visées expansionnistes et guerrières. Là encore, la mise de Wu Qi, homme de guerre revêtu de l'habit lettré, n'est rien d'autre que la focalisation emblématique de la psyché du souverain, dans un récit qui n'est pas le compte rendu de faits réels mais une fable. C'est au demeurant ce que fera remarquer le Wu Qi mis en scène par le *Wuzi,* trahissant ainsi sa nature fictionnelle, quand le monarque lui déclare n'avoir aucun goût pour la chose militaire : « Majesté, je me suis fait une spécialité de découvrir la vérité cachée sous le voile des apparences et de prévoir l'avenir par l'examen des faits passés. Alors pourquoi me dire le contraire de ce que vous pensez ? »[186]

Il va de soi que lorsque les Confucéens auront fait main basse sur l'instruction et se seront assurés le monopole de l'apprentissage des classiques formant la base de l'éducation de tout homme cultivé, le mot prendra un sens plus large que celui de Confucéen et désignera l'ensemble de la classe lettrée, laquelle est dans sa très large majorité « confucianisée » ; mais c'est là un phénomène tardif et qui n'avait pas cours à l'époque qui nous intéresse.

Bien que Michael Nylan s'emploie, depuis bientôt vingt ans, dans tous ses articles quel qu'en soit le sujet, -- recourant s'il en est besoin au procédé rhétorique éculé mais efficace de la prétérition--, à enfoncer le clou d'une différence fondamentale entre « Ru » et Confucéens[187], allant jusqu'à assimiler les « Ru » et les Mohistes[188], les

---

[186] *Wuzi*, I, 1, « Le traité militaire de Maître Wou » in *Les Sept traités de la guerre*, trad. Jean Levi, p. 145.

[187] Par exemple dans son article sur la façon « correcte », selon elle, de lire *Les Mémoires Historiques* de Sima Qian : « *Therefore, I see no point in spilling more ink over the forced attribution of Sima Tan or Sima Qian to Confucian or Daoist " schools". In two other essays, I have argued (1) that Ru refers to "professional classicists", only a small subset of whom saw themselves as committed followers of Confucius ; and (2) that Sima Tan's famous essay describes "techniques of governance" available to the ruler, than the personal ethical persuasions or text based scholastic lineages open to literate elites. There are no contemporary Confucian or Daoist " schools", then, to which the Simas could possibly be assigned.* » (Cf. « Sima Qian : A true Historian ? », p. 229).

[188] Sur cette assimilation abusive, voir plus haut p. xx. pour une discussion intéressante de la signification du binôme, « Ru-Mo » apportant un démenti aux assertions de Michael Nylan, cf. l'article de Lee Ting-mien : « When "Ru-Mo" may not be "Confucians and Mohists" : The Meaning of "Ru-Mo" and early intellectual Taxonomy » *Oriens Extremus*, 2014 p. 111-128.

arguments qu'elle avance sont inconsistants et tiennent plus de la pétition de principe que de la preuve, ainsi que je l'ai montré plus haut à propos des écoles.

Telles sont les maigres pièces que nos censeurs ont à verser au dossier à charge pour proscrire l'usage du mot « Confucianisme » ou « Confucéen ». Bien entendu derrière cette querelle sémantique qui peut paraître byzantine, se cachent des enjeux plus sérieux ; en dissociant les deux notions à date ancienne on vise à faire disparaître le concept même de Confucianisme. C'est ainsi que Csikszentmihalyi et Nylan en viennent à distinguer chez les Confucéens les termes *Kongshi zhi menren* 孔氏之門人 « les élèves de l'école de Confucius » formant le groupe à proprement parler des disciples[189] par oppositions aux *zhuru* 諸儒 le groupe des lettrés, Confucius n'étant plus dès lors qu'un vague modèle, à la manière des saints rois Yao et Shun, sur lequel prendre exemple—tout au moins pour les lettrés ayant un certain sens éthique. C'est dire, en réalité, que l'école de Confucius cesse d'exister avec la mort du maître.

Le dossier de la défense

Si maintenant nous considérons les pièces prouvant l'homologie entre Confucéens et *ru*, il apparaît que le dossier est autrement plus consistant et étoffé. Les documents de toute nature abondent ; il y en a une telle pléthore que l'on a seulement l'embarras du choix.

<u>« Les écoles illustres » du *Hanfeizi*</u>

Le premier témoignage, le plus accablant, contre la thèse soutenue par Eno, Zufferey et consorts est celui, célébrissime, du chapitre L du *Hanfeizi* intitulé les « Écoles

[189] « Constructing Lineages… », p. 65. Le terme de *menren* 門人 « disciples » dans la périphrase *Kongshi zhi menren* tient à la nature même de l'enseignement prodigué dans les écoles et en premier lieu dans celle de Confucius qui inaugura cette pratique. Les leçons se dispensaient dans la seconde cour du logis du maître, celle de la salle principale, au fond de laquelle s'ouvrait la porte menant aux appartements privés. Les *menren* sont les élèves qui ont assisté personnellement aux leçons données par le maître *devant la porte*. Toutefois on peut fort bien être un disciple de Confucius—un Confucéen, désigné du terme de *ru* en chinois--, sans avoir nécessairement été présent à ses cours, de même que l'on peut être lacanien sans avoir assisté aux séminaires du Maître dispensés à l'École Normale, rue d'Ulm. Toutefois un lacanien non « Ulmien », si je puis m'exprimer ainsi, sera un lacanien à part entière du point de vue de l'orthodoxie (ou de l'hétérodoxie selon le point de vue adopté) de l'école freudienne et ne se confondra pas avec la masse ordinaire des psy ; il en va de même des *ru*. Par ailleurs, on remarquera cette contradiction chez les négationnistes : si Confucius n'est qu'une création rhétorique, se peut-il qu'une figure qui n'existe que sur des lattes de bambous puisse avoir des disciples faits de chair et d'os qui assistent à ses cours dans un logis bien réel, fait de bois et de briques ? Toute cette discussion serait donc oiseuse.

Illustres ». Il a déjà été question de ce passage plus haut à propos des panoramas de la pensée proposés par les auteurs classiques ; je me contenterai de citer la première phrase : elle énonce comme un fait d' évidence que les *ru* sont les héritiers de Confucius comme les Mohistes le sont de Mo Di : « Les écoles illustres sont celles des Confucéens et des Mohistes. Les Confucéens se réclament de Confucius et les Mohistes de Mo Di. Après la mort de Confucius sont apparues les écoles confucéennes de Zizhang, Zisi, du clan Yan, de Mencius, de Qi Diao, de Zhongliang, de Xunzi et du directeur de la musique Zichun (…) Ainsi depuis la disparition de leurs maîtres respectifs, les confucéens se sont divisés en huit groupes et les Mohistes en trois écoles. » [190] Un tel morceau se passe de tout commentaire. Il devrait suffire à clore le débat.

Mais comme un unique témoignage n'a pas valeur de preuve, je convoquerai donc ensuite à la barre un autre passage déjà cité du sommaire du *Huainanzi* où là encore une filiation claire est établie entre l'enseignement de Confucius et la doctrine des *ru* : « Confucius cultiva la voie du roi Kang et transmit les enseignements du duc de Zhou, et en instruisit ses soixante-dix disciples, il leur fit coiffer leur bonnet et leurs habits, les incitant à se perfectionner dans les anciens livres et documents. De la sorte est née l'école confucéenne : *gu ru zhe zhi xue sheng yan* 故儒者之學生焉» [191]

Le prosélytisme de Mencius et la généalogie de la « Forêt des lettrés »

Il est toujours bon de faire appel à de vieilles connaissances ; nous produirons à la suite la réflexion de Mencius inspirée par les défections des élèves des sectes rivales : « Les transfuges du Mohisme se réfugient nécessairement chez les sectateurs de maître Yang, les transfuges de Yang finissent nécessairement dans les bras des Confucéens (*ru*). Ceux qui viennent à nous il faut les accueillir mais c'est tout. »[192] Il n'y a aucune ambiguïté dans la formulation du texte de Mencius ; les *ru* c'est lui et ses disciples. Or Mencius revendique haut et fort l'héritage confucéen et se rattache à sa lignée par l'entremise de Zisi, petit-fils du Maître. Les *ru* sont donc les Confucéens, c'est-à-dire ceux qui se réclament de sa pensée et veulent la faire prévaloir dans les faits.

---

[190] *Le Tao du Prince*, p. 528-529.
[191] *Philosophes taoïstes* II, XXI, 8b , p. 1026.
[192] *Mengzi*, VII B/26.

Autre document sans appel. Le chapeau introductoire de la monographie des *Mémoires Historiques* et du *Hanshu* sur « la Forêt des lettrés ». Je me contenterai d'en fournir la traduction. Elle n'a pas besoin d'être glosée :

« Après la mort de leur Maître les soixante-dix disciples de Confucius se dispersèrent à travers l'empire. Quelques uns se hissèrent jusqu'à la dignité de précepteurs des princes, de dignitaires ou de ministres ; certains, plus modestement, furent les amis ou les mentors de simples nobles ou de grands officiers, d'autres enfin se fondirent dans la masse et disparurent sans laisser de trace. Ainsi Zilu s'était fixé au Wei, Zizhang au Chen, Dantai Ziyu au Chu, Zixia dans le Xihe, Zigong finit ses jours au Qi. Les Tian Zifang, les Duan Ganmu, les Wu Qi, les Qin Huali, qui avaient reçu l'enseignement des élèves de Zixia furent des instructeurs des souverains. Mais en ces temps là, seul le prince Wen de Wei prisait réellement l'étude. C'est ainsi que tandis que cahin-caha le siècle s'acheminait vers l'avènement du Premier empereur, la guerre faisait rage entre les principautés combattantes, si bien que la doctrine confucéenne périclita. Toutefois dans les principautés de Lu et de Qi se perpétuait la tradition des études confucéennes. C'est ainsi que sous les règnes des rois Wei (356-320 av. J.-C.) et Xuan (320-301 av. J.-C.) des lettrés comme Mencius et Xunzi purent perpétuer l'enseignement du Maître et l'enrichir et l'orner (*runse* 潤色) , faisant ainsi resplendir son école de leur vivant.

Puis vint le crépuscule des Qin, on brûla les livres et enterra vifs les lettrés, et les six arts confucéens furent balayés.

Chen She s'étant couronné roi, tous les lettrés de Lu, portant avec eux les instruments rituels de Confucius, se rendirent auprès de lui. Kong Jia se vit décerner le titre de Boshi, de lettré au vaste savoir, par Chen She. Il devait trouver peu après la mort en même temps que son souverain. Chen She avait soulevé la plèbe et avait pris la tête d'une armée faite de bric et de broc, constituée qu'elle était de conscrits révoltés ; il ne devait régner sur le Chu que quelques mois, et en moins d'une demi-année lui et ses troupes furent complétement anéantis. Sa situation était donc des plus précaire, et cependant les messieurs à large ceinture et à tablettes, portant les instruments rituels de Confucius vinrent les lui remettre en cadeau, en signe d'allégeance. Pourquoi donc ? Parce que plein de rancœur contre le Qin qui avait

réduit en cendre leur patrimoine, ils avaient mis leur indignation au service du roi Chen. »[193]

La suite du texte rapporte comment le Confucianisme peu à peu acquiert la reconnaissance des souverains Han puis est promu orthodoxie officielle sous le règne de l'empereur Wu des Han. Il ne fait aucun doute pour Sima Qian qu'il y a une filiation directe entre Confucius et les *ru*. Ils en sont les héritiers ; n'ont-ils pas reçu en dépôt ses vases rituels, *liqi.* En outre Sima Qian se sert à plusieurs reprises du mot *ye* pour désigner l'enseignement dispensé par un maître, mais qui, polysémique, signifie aussi travail, occupation, héritage, legs. Ainsi on trouve les expressions *jie shou ye yu Zixia zhi lun* 皆受業於子夏倫: « Ils reçurent l'enseignement des Zixia » *; xian zun fuzi zhi ye* 咸遵夫子之業 : « ils perpétuèrent l'enseignement (ou l'héritage) légué par le Maître » ; « *Yi Qin fen qi ye , ji yuan* 以秦焚其業，積怨而發憤於陳王也。 : ayant accumulé de la rancœur parce que le Qin avait brûlé leur enseignement (ou ce qui leur avait été légué) ils mirent leur indignation au service du roi Chen »[194]. L'emploi du mot n'est pas anodin ; Sima Qian entend signifier dans ce préambule qui coiffe des biographies de doctes se succédant à des chaires académiques spécialisées dans l'étude d'un des Six Canons, que les confucéens sont les gardiens d'un héritage qui leur a été transmis de génération en génération depuis Confucius et qui a failli être détruit. On se rappellera que le *Hanshu* dans sa monographie sur les Confucéens emploie l'expression *jiashi chuan ye* pour désigner la « transmission linéagère (ou patriminiale) » des classiques à partir des Han[195]. Ce texte apporte un démentit cinglant aux analyses des auteurs de l'article sur les écoles et lignages scolastiques pré-Han et Han. Aussi se sont-ils bien gardé de faire la moindre allusion aux passages importants, préférant se livrer à des remarques incidentes et triviales afin de noyer le poisson, trahissant ainsi leur mauvaise foi. Il est étonnant que le mot *runse* 潤色 « rendre onctueux et brillant » attire leur attention, sans même au demeurant qu'ils

[193] *Shiji*, 121, p. 3116-3117 ; *Hanshu*, 88, p. 3591-3593

[194] *Shiji*, 121, p. 3117. *Œuvres,* XIV, p. 124 ; XIII, p. 111-112 ; dans le premier il est question des Six canons dont il aurait pris soin et dans le second des douze livres qu'il aurait rédigés.

[195] Voir Introduction, p. x.

en fournissent une analyse satisfaisante[196], de même qu'ils se livrent à des considérations oiseuses sur le fait que c'est seulement avec le *Shiji* que Confucius est crédité de l'édition de l'ensemble des Cinq Classiques ; ce qui en outre est inexact : l'idée figure déjà dans le *Zhuangzi* et le *Xinyu* où il est dit en toute lettres : *yushi hou sheng ding wu jing, ming liu yi* 於是後聖定五經，明六藝 « Un saint apparu dans la basse antiquité[197] fixa le texte des cinq classiques et illustra les Six arts libéraux ». [198] Mais ils passent sous silence le fait que les lettrés de Lu se rendent auprès du roi Chen emportant avec eux la vaisselle sacrificielle du maître—leur patrimoine cérémoniel et culturel-- ; pas plus qu'ils ne s'attardent sur l'emploi du mot *ye* , « instruction » mais aussi « legs », pourtant fondamental.

Bons et mauvais Confucéens chez Xunzi

Xunzi est une vieille connaissance ; nous nous sommes fait l'écho à plusieurs reprises de ses déblatérations contre les tares de son siècle et nous l'avons entendu vitupérer son propre camp. Sa déposition peut nous être précieuse. Mais Xunzi n'est pas un homme commode. Et son témoignage est à son image : il est d'un maniement

---

[196] Csikszentmihalyi et Nylan « Contructing lineages… », p. 73 : « *Despite some initial political successes attributed to the immediate disciples of Confucius, later rulers, outside the states of Qi and Lu were said generally to ignore methods " revived" by Confucius, until master-persuaders like Mencius and Xunzi managed to make Confucius's attainements seem more "glossy and appealing*"(*runse* 潤色). En fait nos auteurs n'ont pas compris que, par ces deux simples mots, Sima Qian évoque la nécessité pour les Confucéens du milieu et de la fin des Royaumes combattants de recourir aux armes de leurs adversaires pour se faire entendre : à savoir l'art de l'éloquence, recoupant, le plus souvent, dans le monde chinois, la figure de style connue en Occident sous le nom d'hypotypose. Mencius, on l'a vu plus haut, se justifie de l'employer en raison de l 'urgence des temps. Xunzi, lui aussi défend la rhétorique dans des termes qui répondent exactement à l'expression *runse* dont use Sima Qian : « Tous les hommes se plaisent à évoquer ce qu'ils chérissent. Il en va de même de l'homme de peu et à plus forte raison du sage. Quand il offre ses discours à autrui, il en veut ses périodes aussi précieuses que l'or, les pierreries, le jade ou les perles ; veut-il stimuler par ses conseils, il prend soin de les habiller des plus riches brocarts et des plus fines broderies ; quand il veut se faire entendre, il fait résonner dans ses paroles des mélodies plus pures que tous les carillons des pierres sonores, plus entraînantes que toutes les batteries de tambours et plus harmonieuses que tous les concerts de luths et de cithares. »(*Écrits de maître Xun* , V.19, p. 49) . Pour l'analyse de la phraséologie de ce type de discours, voir mon article, « L'art de la persuasion à l'époque des Royaumes Combattants », p.50-64.

[197] Il s'agit de Confucius.

[198] *Nouveaux Principes…,* I, p. 24. Il est possible qu'il faille entendre au demeurant le mot *jing* dans un sens différent de celui de « classiques » -- dans celui de « règle de comportements » la trame morale constituée par les Cinq vertus *Wuxing* 五行 sur lesquels s'appuient ou s'adossent les Cinq Classiques, qui se développent dans les Six Arts ou Disciplines. Sur l'existence probable des Cinq classiques avant l'avènement de l'empereur Wu des Han et l'institution de chaires d'enseignement des *wujing*, voir la discusion ci-dessous concernant la datation du *Xinyu*, note xx, p. xx.

difficile. Un chapitre intitulé *Ruxiao* 儒效 « Modèle confucéen » ou « Exploits confucéens »[199] est une source de perplexité. Il embarrasse habituellement ses exégètes parce que l'emploi qui est fait du mot *ru* ne semble répondre à première vue ni au sens de « Confucéen » ni à celui de « lettré » Il cite comme modèle de *ru* (ou de *ru* ayant accompli des exploits) le duc de Zhou, dont l'action d'homme d'État fut exemplaire. Mais le duc de Zhou n'est ni Confucéen puisqu'il vécut cinq cents ans avant la naissance de Confucius, ni n'est un lettré puisque les arts libéraux n'existaient pas à cette époque et qu'il se signala avant tout par son œuvre de législateur. Il faut comprendre en réalité qu'il n'est pas un modèle *de* Confucéen mais un modèle *pour* les Confucéens, et qu'étant un modèle pour les Confucéens il devient rétroactivement aussi un modèle de Confucéen. Modèle confucéen, le duc de Zhou l'est assurément puisqu'il était le modèle de Confucius, un Confucius qui, à en croire les *Entretiens* se serait exclamé : « Je décline, voici longtemps que je n'ai plus rêvé du duc de Zhou ! » et ce sont les institutions dont il sut doter la dynastie des Zhou que le Maître aurait voulu restaurer, les considérant comme les plus parfaites ayant jamais existé. Dans le système de pensée confucéen, étudier c'est imiter- tel est au demeurant l'un des sens du mot *xue* ; c'est se conformer à un modèle et se construire une personnalité en se calquant sur lui. En coiffant un chapitre entièrement dévolu à la question de la conduite et de l'utilité sociale des « *ru* » par la figure tutélaire du duc de Zhou, éminent personnage sur lequel Confucius prit exemple avant de l'égaler (sinon le dépasser), Xunzi entend bien montrer qu'il ne saurait y avoir de lettrés en dehors de la filiation confucéenne.

Dans la suite du chapitre, le philosophe dresse une typologie des individus répartis en quatre catégories : les hommes ordinaires—autant dire des animaux--, et trois classes de *ru* : les *suru* 俗儒 , les « Confucéens vulgaires », les *yaru* 雅儒, les « Confucéens distingués », et les *daru* 大儒 les « Confucéens éminents ». Ils se différencient en fonction de leur degré de conformité avec le modèle du Maître. Les parangons de lettrés éminents étant Confucius et son disciple Zhonggong. Fermes et respectés dans l'adversité et accomplissant une œuvre grandiose quand les circonstances ou la position qu'ils occupent leur permettent de déployer leurs ailes, ils

[199] *Écrits de Maître Xun*, VIII, p. 69-74.

agissent en tout rituellement et leurs propos sont toujours frappés au coin de la raison. Le lettré distingué imite les fondateurs des Zhou, s'en tient à une règle unique, illustre les rites et les convenances, pratique assidûment ses Classiques, et se conformant au précepte des *Entretiens*. Quant au Confucéen de bas étage, il porte l'habit des Confucéens mais se conduit en homme vulgaire et foule aux pieds tous les principes du Maître en croyant s'y conformer. Ni il ne respecte les rites, ni il ne s'adonne à l'étude des classiques ; il ne pense qu'à flatter les grands et se remplir la panse. Son comportement est celui de la foule et ses propos ne se distinguent en rien de ceux des Mohistes.[200] Ailleurs il stigmatise les « Confucéens de bas étage » *jianru* 賤儒 qui poussant jusqu'à la caricature les enseignements qu'ils ont reçu de trois des plus importants disciples du maître, finissent par trahir sa doctrine : ainsi en est-il des émules de Zizhang « qui le bonnet de travers et le verbe haut, adoptent le pas de Yu ou le trottinement de Shun » ; de Zixia qui « le bonnet et le vêtement impeccables, adoptent une mine sévère sans jamais proférer un mot » ; de Ziyou qui « paresseux et pusillanimes ne pensent qu'à se goinfrer sans la moindre vergogne, et se tournent les pouces sous prétexte de l'homme de bien ne doit pas user de sa force »[201]. Ces portraits de *ru* s'inscrivent dans le cadre délimité par la doctrine de Confucius, telle tout au moins que Xunzi la conçoit, et ses charges contre les mauvais *ru*- ou Confucéens-- est du même ordre que l'anathème jeté du haut de sa chaire par un prédicateur fanatique contre les mauvais chrétiens.

<u>« Kong Machin » et les têtes de Turcs confucéennes chez Mozi</u>

Mozi voue aux Confucéens une haine inexpiable, il les accuse de tous les maux ; nous avons donné un aperçu plus haut de sa prose dans la partie consacrée aux écoles ; en particulier il considère que la pratique des enterrements somptueux est une ruine pour la société. Il les attaque aussi sur le plan doctrinal en se livrant à une critique acerbe de leurs principales notions comme celle de destin, dans des chapitres appelés « Contre le Destin » où sans les mentionner expressément ce sont eux qui sont visés. Une section spéciale est dévolue à la réfutation des thèses confucéennes dans les trois sections intitulée « Contre les Confucéens » (*Fei ru*) dont il n'a été préservée qu'une des trois variantes produites par un des rameaux de la secte. Il n'est pas dans mon propos de détailler les arguments que Mozi oppose aux thèses des Confucéens ; la

[200] *Ibid.* , p. 83-85.
[201] *Ibid.* VI, p. 60-61.

seule chose que j'aimerais relever ici c'est que l'auteur fait un amalgame entre les *ru*-sectateurs et héritiers de Confucius et Confucius lui-même, qu'il appelle au demeurant non pas bien entendu Maître Kong, ni même Zhongni ou Qiu mais Kong Mou autant dire Kong Machin. Il fait intervenir Kong Machin pour montrer l'inconséquence de sa conduite et souligner à quel point il a agi en contradiction avec ses propres préceptes. Il ne fait aucun doute que pour Mozi il y a identité totale entre les membres de l'école de Confucius et les *ru*. « Kong Machin » et « *ru* truc » sont une seule et même chose, cela ne se discute même pas. Il finira d'ailleurs sa charge anti-confucéenne par ces mots qui ne souffrent aucune ambiguïté : « Les actes de Kong Machin sont les produits de ses attitudes intellectuelles. Tous ses émules, en fidèles disciples se sont employés à l'imiter. Or n'a-t-on pas vu Zigong et Zilu prêter main forte à Kong Kui quand il fomenta des troubles au Wei ; Yang Huo semer le désordre au Lu ; Bi Xi faire sécession à la tête de la place de Zhongmu et Qidiao finir mis en pièces. Peut-on imaginer rien de pire. Tels sont les exemples donnés par le maître à ses jeunes disciples. Or il est dans le rôle de ceux-ci de mettre en pratique les théories et d'imiter les actions de leur mentor. Quand on voit ce qu'a été la conduite de Kong Machin, on peut se douter de ce qu'est celle des lettrés confucéens ! (*Jin Kong Mo zhi xing ru ci, rushi ke yi yi yi* 今孔某之行如此，儒士可以疑矣) »[202] Mozi ne s'embarrasse pas de vérité historique ; ni Yang Huo ni Bi Xi n'ont jamais appartenu à l'école de Confucius ; Yang Huo aurait même été sa bête noire et son ennemi juré. Bi Xi se serait contenté de faire appel à ses services et celui-ci, pour finir, n'aurait pas donné suite à ses avances. Mais là n'est pas l'essentiel. Pour Mozi, Confucius et les *ru* doivent être mis dans le même sac ; qu'importe si dans ce sac se trouvent englobés des gens qui n'ont rien à voir avec la doctrine du Maître, pourvu que, personnages peu recommandables, ils eussent pu être ses élèves pour l'avoir cotoyé.

Confucius et le Confucianisme en débat au 1er siècle av. J.-C. : *La dispute sur le Sel et le Fer*

Notre dernier document sera une œuvre plus tardive, *La dispute sur le Sel et le Fer* (*Yantielun*) elle se donne pour la retranscription par Huan Kuan, vers 40 avant notre ère, d'un débat qui eut lieu à la cour en 81 avant notre ère à propos des monopoles sur le Sel et le Fer, mais qui portait en réalité sur des questions de politique générale, entre des lettrés choisis pour leur orthodoxie confucéenne et les administrateurs

[202] *Mozi*, 39, *ZZJC* IV, p.188-189.

chargés de la gestion des affaires. Les lettrés (formés de deux groupes : les lettrés proprement dit et les sages) réunis en cette occasion pour critiquer la politique du gouvernement revendiquent haut et fort leur appartenance confucéenne, et les membres du gouvernement qui leur répondent soutiennent eux des thèses légistes et affichent leur sympathie pour les grandes figures du légisme : Shang Yang, Shen Buhai et Li Si. Les deux camps s'affrontent sur tout. L'un des principaux points de litige porte sur le rôle historique de Confucius et sur l'efficacité des méthodes de gouvernement des confucéens (les *ru*) ses héritiers. La question de l'authenticité de l'œuvre n'importe en rien, car même si le *Yantielun* n'est pas un compte-rendu fidèle des débats qui eurent réellement lieu à la cour en 81 avant notre ère, ce n'est pas la réalité du débat qui nous intéresse ici mais la réalité du texte qui met en scène ce débat et qui exprime la façon dont une confrontation entre Légistes et Confucéens dans la seconde moitié du 1er siècle avant notre ère était imaginée. En un mot notre objet n'est rien d'autre que les représentations mentales, lesquelles, rappelons-le, n'ont rien de fictif.

Un chapitre entièrement dévolu à l'appréciation du rôle historique de Confucius est tout à fait significatif ; il montre en effet comment la notion de *ru* présente un caractère ambigu. Le chapitre XI « *Lunru* », « Évaluation des Confucéens » offre ceci de paradoxal, que tout en établissant un lien entre Confucius et les *ru*, ceux-ci n'étant rien d'autre que ses héritiers et les propagateurs de sa doctrine et de ses méthodes de gouvernement, il semble donner une extension plus large au concept que le simple cercle des tenants du confucianisme pour embrasser l'ensemble de ce que l'on appellerait aujourd'hui les « intellectuels ». La filiation entre *ru* et Confucius est établie d'emblée par le Grand secrétaire qui, prenant à partie les lettrés *xuezhe* 學者 , représentants pour lui de la secte des confucéens (*ru*), leur jette à la tête les échecs lamentables de leur maître à penser et idole, échecs qui devaient se répéter par la suite chaque fois qu'un prince eut la mauvaise idée de mettre le Confucianisme à l'honneur : « Vous vous prétendez les héritiers de Confucius; vous vantez ses mérites et décrétez qu'il fut le plus grand sage que la terre ait jamais porté. Pourtant, bien que votre saint patron ait rayonné entre les principautés de Lu et de Wei, et diffusé sa doctrine sur les rives de la Zhu et de la Si, il n'a jamais été capable d'amender un seul de ses disciples ni de répandre la paix sur son époque. L'état de Lu fut démembré de son vivant. Le duc Xuan de Qi appréciait les lettrés et leur enseignement. Mencius, Chunyu Kun et d'autres, bénéficiaient de gras appointements, sans remplir aucun office, avec pour unique

mission de pérorer sur les affaires de l'État. Il y avait plus de mille de ces docteurs qui disputaillaient à l'académie Jixia de Qi. Vous nous accorderez qu'en ces temps là les Gongsun Hong courraient les rues! Or c'est à cette époque que le faible royaume de Yan attaqua le pays, et son armée arriva d'une traite aux portes de la capitale, Linzi. Le roi Min dut s'enfuir et mourut à Ju sans que ces messieurs aient pu rien faire pour retourner la situation. Et quand le roi Jian fut capturé par le Qin avec toute sa cour, ils se montrèrent tout aussi impuissants à affronter le danger. Les Confucéens n'ont jamais été capables d'assurer la paix à un pays et de faire respecter leur souverain. » [203]
Cette diatribe est tout à fait remarquable, d'une part parce qu'elle établit une filiation entre Confucius et les *ru* ; le Grand Secrétaire considère que ceux-ci sont les héritiers du Maître, non pas seulement parce que celui-ci représente pour eux une vague source d'inspiration éthique ou une figure tutélaire, à la façon de Saint Hubert patron des chasseurs, mais parce que son action historique et sa doctrine inspirent tous leurs faits et gestes et leurs propos, comme le font la figure et les théories de Marx pour des marxistes. Attaquer Confucius c'est saper les fondements mêmes des thèses et de la *praxis* confucéennes. Mais d'autre part, et c'est là tout l'intérêt du texte, dans un mouvement inverse, il procède à un amalgame, à des fins rhétoriques, entre le groupe des Confucéens qui constitue une école aux contours parfaitement délimités, s'adonnant à des pratiques rituelles, soutenant un programme politique déterminé, agissant selon certains codes, pratiques, programme et actions qui s'inscrivent dans le cadre d'une doctrine philosophique, et un ensemble aux contours flous que j'ai appelé, faute de mieux, de façon anachronique, les intellectuels, groupe qui, avec les Confucéens, constitue, selon Sang Hongyang, les adversaires dogmatiques, fumeux et bavards des hommes d'État réalistes, pragmatiques et compétents. C'est la raison pour laquelle on voit l'ensemble des membres de l'académie Jixia embrigadés dans les rangs des *ru*, des Confucéens ! La réponse des lettrés, qui est elle aussi rhétorique, accepte l'amalgame pour le retourner contre leurs détracteurs et contre-attaquer en se servant d'une allusion cachée aux *Entretiens de Confucius*. Les penseurs d'obédiences diverses enrôlés pour les besoins de la polémique dans les bataillons des partisans du Maître, vont resservir, légèrement recyclés, sous les espèces du *topos* éminemment confucéen des sages qui disparaissent ou émigrent sous un régime qui ne pratique pas la Voie : « Les lettrés lui firent des remontrances qui ne furent pas

[203] *La Dispute sur le Sel et le Fer*, XI, p. 62.

entendues. Découragés, ils se dispersèrent. Shen Dao et Jie Zi s'enfuirent, Tian Pian alla à Xue et Xunzi au Chu. Comme il ne restait plus un seul bon conseiller à l'intérieur de la principauté, tous les princes feudataires se liguèrent pour l'attaquer. » [204] On ne peut s'empêcher de penser à ce paragraphe du chapitre XVIII des *Entretiens de Confucius* : « Le Grand maître de musique Zhi se réfugia au Qi, le musicien du second service de table, Gan, se réfugia au Chu, celui du troisième service, Liao, au Cai, celui du quatrième service, Que au Qin, le tambour Fangshu s'enfuit jusqu'au fleuve Jaune, le tambourin Wu échoua au fin fond de la rivière Han, le Maître de Musique adjoint Yong et le lithophoniste Xiong se réfugièrent sur les rivages marins. »[205]

Un amalgame comparable figure au chapitre XIX « Exaltation du sage » où l'objet du débat est l'opportunisme des Confucéens, qui se précipitèrent dans les bras de Chen Sheng, un « conscrit en rupture de ban » emportant avec eux tout le bagage rituel du maître, dans l'espoir de recevoir postes et prébendes. Le Grand secrétaire se contente de reprendre le texte de Sima Qian qui ouvre sa monographie sur les Confucéens, en lui donnant un tour péjoratif : « À peine un mois après la spectaculaire ascension de Chen Sheng, les Confucéens et autres Moïstes, escortés de leur ribambelle de disciples, arborant leurs longues robes, portant leur attirail rituel ainsi que le *Livre des Odes* et le *Livre des Documents* sur le dos, vinrent se prosterner à ses pieds pour lui offrir leurs services. Kong Jia devint le mentor du roi Chen Sheng et périt avec lui dans l'effondrement de son nouveau royaume au milieu des éclats de rire de tout l'empire. »[206] Le binôme Ru-Mo « les Confucéens et les Mohistes », que le Grand Secrétaire substitue à celui de *zhuru,* (« l'ensemble des Confucéens ») utilisé par Sima Qian dans la monographie sur les lettrés confucéens, est assez surprenant dans ce contexte, puisque cela signifierait , si l'on prend le discours du Grand Secrétaire au pied de la lettre, que les Mohistes ont été contaminés à tel point par leurs adversaires qu'ils sont prêts, vêtus de la longue robe à larges manches et du haut bonnet, signe distinctif de l'école rivale, à les accompagner avec tout l'attirail rituel et leurs livres saints, objets de leurs quolibets et invectives, et de le déposer de conserve au pied du nouveau roi ! Ils auraient été avalés par les Confucéens. Les lettrés, dans leur réponse, sans se troubler outre mesure, reprennent eux aussi l'expression dissyllabique : « Si

[204] *Ibid.*, p. 63.
[205] *Lunyu*, XVIII.9.
[206] *La Dispute,* XIX-3, p. 108. Passage parallèle dans le *Shiji*, 121, p. 3116-3117

certains Confucéens et Mohistes (*Ru-Mo*) cherchèrent à le servir en dépit de ses méthodes contestables, c'est qu'il n'y avait plus de monarque depuis trop longtemps (...) Il était excusable que dans leur indignation certains lettrés se tournassent vers le roi Chen. »[207]

Toutefois la contradiction disparaît si l'on se replace dans l'optique des protagonistes du débat. Du point de vue des lettrés confucéens, les différences entre écoles s'estompent face à l'ennemi commun – les administrateurs pragmatiques—qui leur rend sensible leur même appartenance à la sphère de la pensée ; du point de vue des administrateurs pragmatiques toutes les écoles se résorbent dans un usage immodéré du verbe sans aucune utilité pratique. Les Ru-Mo ne sont rien d'autre que l'ensemble de ceux qui font profession de discuter. Au demeurant cet emploi n'est pas unique ; il existe dans la littérature des Han antérieurs bon nombre d' occurrences où le binôme Ru-Mo désigne non pas le couple antithétique des Mohistes et des Confucéens, mais l' ensemble vague de ceux qui font profession d'étudier et de discuter, et ne permet donc pas de statuer sur les *rapports réels* entre les deux écoles à l'époque des Han, contrairement aux allégations de Michael Nylan[208]. En sorte que fondamentalement, ce qui ressort de la lecture de la *Dispute sur le Sel et le Fer*, c'est l'assimilation des *ru* avec Confucius et son école.

Confucéens et rites funèbres

C'est une idée à la mode de voir dans les *ru* essentiellement des ritualistes spécialisés dans les cérémonies funèbres. Il est vrai que les rites de deuil ont une place centrale chez les Confucéens ; mais de là à les cantonner dans ce rôle, en minimisant tous les autres aspects, en particulier la place tout aussi centrale de la pédagogie grâce à laquelle Confucius a su créer des rapports entre personnes entièrement nouveaux il y a un pas à ne pas franchir. C'est pourquoi avant de conclure sur cette question des Confucéens et des *ru*, il me semble nécessaire d'en dire quelques mots. Les rites funéraires chez les Confucéens ne se bornent pas à l'exécution de gestes cérémoniels. Ils s'inscrivent dans le cadre plus vaste de la piété filiale dont ils constituent si l'on peut dire le point d'orgue et la pierre de touche ; ils possèdent une dimension religieuse,

---

[207] *Ibid*, XIX-4. p. 109.

[208] Michael Nylan « Kongzi and Mozi.. » ; pour la réfutation de sa thèse, cf. l'article de Lee Ting-mien déjà cité démontrant que la locution forme une totalité où chacun des éléments perd sa signification intrinsèque. En sorte que les « Ru-Mo » dans certaines occurrences ne désignent ni les Ru ni les Mo en particulier.

affective, morale, et ontique, qui déborde la simple exécution de gestes protocolaires stéréotypés. La personne dans sa totalité se trouve mise en question à ce moment, sur le plan intime mais aussi social. Avec les inflexions que Zengzi donne à cet aspect de la doctrine de Confucius, s'est développé un culte dévot de la piété filiale, qui place le deuil et la manifestation codifiée de la douleur au centre des préoccupations de certains adeptes dont la vie est dès lors entièrement centrée sur le service dû aux parents, durant leur vie mais aussi après leur mort et encore plus à leur mort. Les funérailles prennent une importance démesurée. L'on se ruine pour honorer les défunts et l'on met ses jours en danger par des mortifications excessives afin de s'attirer une réputation de fils pieux. Se développent des pratiques morbides, qui ne sont pas sans rappeler certaines outrances mystiques du christianisme où le corps se doit d'être malmené et meurtri. Cette pratique est d'ailleurs condamnée ou brocardée par nombre d'auteurs du temps, de Mozi à Han Fei en passant par Zhuangzi. Ce dernier se contente au demeurant d 'une simple fable qui vaut tous les discours : « Un habitant du Song qui logeait à proximité de la porte Yan de la capitale sut mener à la mort de son père un deuil d'une rigueur si exemplaire qu'il reçut un poste de fonctionnaire honoraire. Il fit des émules dans son quartier, où la moitié de ceux qui menèrent le deuil de leurs parents moururent de cachexie. »[209] Le *Liji,* ouvrage confucéen qui est entièrement dévolu au cérémonial, considéré tant sous l'angle de la pratique que de la théorie, consacre une section entière aux rituels de deuil[210]. En sorte qu'en effet, à partir des Royaumes combattants, les Confucéens peuvent apparaître comme de grands ordonnateurs de pompes funèbres. Toutefois c'est là un développement ultérieur et pathologique du Confucianisme ; et c'est renverser le déroulement des faits par une projection rétrospective que d'établir une filiation entre une classe archaïque de spécialistes des rites de deuil et le Confucianisme. En d'autres termes, le Confucianisme a sécrété des spécialistes des rites luctuaires et ce n'est pas le milieu des experts ès funérailles qui a été le berceau du Confucianisme.

---

[209] *Œuvres,* XXVI, p. 232. Le même récit est fourni par Han Fei dans ses « Extensions III des énoncés canoniques » des « Charades Intérieures I : Les Sept Techniques », mais il sert à illustrer l'efficacité incitative du système des récompenses quand il est judicieusement appliqué : après l'octroi d'un grade de fonctionnaire au fils pieux, l'année suivante ce sont dix hommes qui moururent à la suite de mortifications luctuaires. (*Hanfeizi* XXX ; trad. J. Levi, *Han-fei-tse ou le Tao du Prince*, p.xx.

[210] Il s'agit du chapitre II, « Tangong », S. Couvreur, I-1, p. 107-263.

De toute manière, on ne saurait détacher de ce contexte psychologique et moral les rites exécutés par les adeptes lors des enterrements ; et l'on ne peut assimiler les Confucéens à de simples agents de culte. Cela vaut au demeurant pour l'ensemble des rites confucéens qui possèdent un versant moral et cosmique. Car être « spécialiste des performances rituelles et de la chose écrite » pour reprendre la formule de Martin Kern,[211] suppose une certaine conception de la norme sociale et religieuse, et une certaine place assignée au savoir. C'est donc adhérer à un corps doctrinal, où le rite joue le rôle du *logos*. En un mot, c'est professer *en actes* la doctrine de Confucius.

Les sinologues qui mettent en doute la pertinence du terme Confucianisme ou Confucéens pour traduire le vocable chinois *ru*, ne fournissent aucune raison valable permettant d'étayer leur assertion. Ni ils ne peuvent retracer les origines des *ru* (pas plus sur le plan sociologique que philologique) ni ils ne réussissent à démontrer que les deux notions de *ru* et de Confucianisme ne se recouvrent pas. Si nous nous trouvions dans une situation d'inclusion, les Confucéens formant une sous-catégorie de *ru* (ritualistes ou *classicists* pour recourir au vocable de Michael Nylan) nous devrions avoir des *ru* (de simples *classicists* n'adhérant pas à la doctrine de Confucius) , des *Ru ru* (c'est à dire des lettrés gagnés à la doctrine du Maître) des *Mo ru* (lettrés mohistes), des *Fa ru* (lettrés légistes), des *Yang ru* (lettrés adhérant à la doctrine épicurienne de Yang Zhu) des *Dao ru* (lettrés taoïstes) et ainsi de suite ; or il n'existe que des *Ru ru*, l'espèce des simples *ru*, c'est à dire des lettrés n'appartenant à aucune école est purement et simplement introuvable. Ou plutôt si, mais elle prend une autre désignation : ce sont les *shi*, les « clercs » : Mozi parle effectivement de « *Rushi* » de « clercs confucéens » dans sa philippique contre les émules du Maître. L'expression est des plus légitimes : il est des lettrés, *shi*, qui adhèrent à la doctrine confucéenne *ru.* Étant pléonastique, la formule « Ru *ru* » ne rencontre nulle part de réalisation linguistique, puisque tout *ru* est un Ru, si je puis m'exprimer ainsi. Quant aux autres binômes du type « Mo ru » ou « Fa ru » ils recèlent une contradiction dans les termes et, véritables monstruosités logiques, ils ne peuvent trouver de réalisation que sur le mode virtuel, dans la tête des négationnistes.

Il n'y a donc pas de *ru* avant Confucius, tout au moins jusqu'à ce jour nul n'a pu en retrouver la trace. Et, en dépit de ses proclamations sur les progrès de la recherche et

[211] Voir *supra*, p. xx.

des avancées spectaculaires accomplis ces derniers temps sur tous les fronts de la sinologie, bien dans la ligne de ces déclarations triomphalistes de médecins cherchant à masquer l'impuissance de la science devant certaines maladies, force est à Nicolas Zufferey de reconnaître que les efforts des chercheurs « n'ont abouti à aucune conclusion définitive »[212] : en clair qu'on n'est pas plus avancé que du temps des Jésuites. Ou alors, si l'on suit Robert Eno, ils seraient les héritiers de danseurs portant des masques de singes. Ce qui s'accorde assez bien avec la théorie de Darwin, transposée dans le domaine du rituel, mais non avec la réalité historique. Il n'y a pas non plus de *ru* qui ne soient pas Confucéens du temps de Confucius et après sa mort. Il s'en suit donc que les *ru* et les Confucéens sont une seule et même chose, et que le terme de « Confucéen » doit être maintenu comme le plus apte à traduire la réalité chinoise. Il rend justice aussi au caractère « philosophique » de la doctrine et en préserve la cohérence contre ceux qui voudraient le faire disparaître dans des « performances rituelles » et un vague patronage spirituel diffus dans la classe des « experts » en disciplines variées. Il va de soi que la masse des Confucéens (*zhuru* 諸儒) n'étant ni des saints ni des héros, bon nombre d'entre eux, tout en prétendant adhérer à l'idéal du *junzi* de l' « homme de bien » tel que le prônait leur modèle Confucius, n'hésitèrent pas à se commettre avec le Premier empereur ou le Second empereur de la dynastie des Qin, espérant en tirer avantage. Cela prouve simplement qu'ils étaient vénaux et non qu'ils n'étaient pas Confucianistes[213]. La relation fournie par les *Mémoires Historiques* du célèbre épisode de l'exécution, en 212 avant notre ère, de quatre cent soixante lettrés par le Premier Empereur des Qin après la défection des mages chargés de lui procurer l'élixir d'immortalité est tout à fait caractéristique à cet égard, d'autant que, lu de façon superficielle, le récit peut prêter à méprise. L'empereur, furieux de la

---

[212] Nicolas Zufferey, « On the *ru* and Confucius » *op. cit.* , p. 132 : *« The absence of definitive conclusions about the origins of the Ru need not blind us the fact that much progress in understanding those origins has been achieved. In order to test or support their hypotheses, scholars (Chinese and Western) have combed through all manner of sources. They have unearthed unexpected materials, offered new interpretations, imagined new methods,and devised different approaches to the study of the problem, combining sociological, philological,textual, comparative, and philosophical methods.We may not be certain of the origins of the ru, but we now know many things about them, and a number of hypotheses are more convincing than others. »* Voilà qui est de la pure langue de bois académique !

[213] Sur des témoignages de la collaboration des lettrés confucianistes (*zhurusheng*) avec la nouvelle dynastie des Qin, cf. le *Hanshu*, 43 , p. 2124 et aussi les « Annales du règne de Qin Shihuangdi » des *Mémoires Historiques* de Sima Qian. Il semblerait que la lâcheté des intellectuels devant le Pouvoir soit une constante de l'Histoire et les Confucéens ne dérogent pas à la règle.

trahison des deux charlatans Housheng et Lusheng, décide de sévir contre les lettrés (*zhusheng* 諸生) de la capitale, les soupçonnant de répandre des bruits malveillants sur son compte ; il fait donc procéder à des enquêtes ; au cours de ces interrogatoires, les lettrés s'empressent de se charger les uns les autres ; quatre cent soixante d'entre eux seront donc inculpés à la suite de ces dénonciations et passés par le fil de l'épée[214].

Par *zhusheng*, contraction de *zhu rusheng* 諸儒生, il ne faut nullement entendre le groupe indifférencié des spécialistes d'arts divers, telles les sciences occultes, mais les seuls Confucianistes. La fin du développement lève toute ambiguité : à la suite des mesures de rétorsion prises par Qin Shihuangdi , le prince héritier Fusu adresse une remontrance à son père, faisant valoir que : « la dynastie vient tout juste d'établir son autorité sur l'empire, et n'a pas encore su rassembler autour d'elle le peuple des confins ; les lettrés (*zhusheng*) n'ont tous que Confucius à bouche et en ont fait leur modèle. À vouloir les réprimer en abattant lourdement sur eux le glaive de la loi, il est à craindre que cela ne soit cause de troubles dans l'empire. »[215] Que la relation de Sima Qian soit véridique ou non importe peu ; ce qui transparaît dans ces lignes, en dehors de la folie du despote, sorte de préfiguration de Staline, qui reporte sur les lettrés, qui n'y peuvent mais, sa rage contre les magiciens qui ont fait défection, c'est la parfaite adéquation entre la dénomination de *sheng,* équivalent de *rusheng*, et l'adhésion à la doctrine de Confucius.

II. Haro sur les *entretiens* !

Confucius et les sources documentaires existantes

Universellement connu, Confucius, le sage emblématique de l'empire du Milieu, reste paradoxalement mystérieux. Très tôt, la postérité, en le hissant sur un piédestal et en le sanctifiant en a estompé la réalité historique. En sorte que toutes les notations biographiques contenues dans les sources anciennes sont sujettes à caution, même s'il ne fait guère de doute qu'un individu originaire de la principauté de Lu, dans l'actuelle province orientale du Shandong, appelé Kong Qiu (dont l'appellation honorifique de Kong fuzi, a été latinisée en Confucius), a vécu entre les VIe et Ve siècles avant notre ère

[214] Ou enterrés vifs selon le sens que l'on donne au mot *keng* 阬.

[215] *Shiji*, 6, p. 258 ; trad. É. Chavannes, *Mémoires Historiques*, vol. II, p. 180-181.

et a dispensé un enseignement à un groupe de disciples. Mais déjà quelque temps après sa disparition, autour de la figure du Maître, les légendes se sont cristallisées. Il est de fait que sa biographie est singulièrement vide pour un personnage historique. Elle se résume à deux bornes. Celle de sa naissance, en 551 avant notre ère et celle de sa mort en 479. Encore sont-elles hypothétiques. Sitôt que les sources documentaires nous fournissent quelque détail un peu concret, un trait vivant, il doit être traité avec la plus extrême prudence tant la légende et l'hagiographie ont brouillé les contours de l'homme réel. Il existe bien une abondante littérature sur les faits et gestes du Maître ; toutefois de rédaction tardive, il y est souvent difficile de faire la part entre la légende et la vérité historique dans ces écrits. L'historien des Han, Sima Qian a composé une biographie de Confucius et une monographie de ses disciples, qui occupent respectivement les chapitres 47 et 67 de ses *Mémoires Historiques* achevées aux alentours de 100 avant notre ère, c'est-à-dire presque quatre siècles après la mort du Maître. Sima Qian s'est employé à répartir dans une chronologie reconstituée à partir de données en partie légendaires les propos et les anecdotes rapportés dans des recueils de *logia* --principalement les *Entretiens de Confucius et de ses disciples*—le *Lunyu*. Nous disposons encore du *Kongzi jiayu*, *Propos de l'école de Confucius*, un recueil d'anecdotes, et d'entretiens entre le maître, ses disciples et divers personnages, qui remanié et édité par un certain Wang Su (195-256 apr. J.-C.) est considéré par la critique savante plus ou moins comme un apocryphe. Toutefois il contient des matériaux anciens et relate une foule d'histoires intéressantes. Le *Kongcongzi*, quant à lui, est un recueil d'anecdotes et de discours des descendants de la famille de Confucius jusqu'à la veille de la fondation de l'empire des Han attribué à son descendant à la huitième génération, Kong Fu (appelé aussi Kong Jia)[216] , mais vraisemblablement compilé vers les IIe-IIIe siècles de notre ère. Le « Tangong », figurant dans le *Liji*, traité entièrement dévolu aux enterrements à l'intérieur de l'école confucéenne, est une mine d'informations sur le Maître et ses disciples, mais la date de sa composition est incertaine et il rassemble nombre d'informations de seconde main. On peut encore glaner des renseignements sur le Maître dans des ouvrages pré-Han tels le *Zuozhuan*, *Le commentaire de Zuo aux Annales des Printemps et Automnes de la principauté de Lu*, dans les deux sections du pays de Lu du *Guoyu,* les *Discours des*

[216] Voir supra p. 102, où il est mentionné par les *Mémoires Historiques* de Sima Qian, comme un des conseillers de l'éphémère roi de Chu, Chen She.

Royaumes ; toutefois ces ouvrages renvoient un image du Maître convenue et interchangeable avec d'autres figures de Sages ou de Doctes.

En revanche, il nous resterait un témoignage de première importance de son activité de pédagogue, nous fournissant du même coup un portrait à la fois moral, intellectuel et même affectif de l'homme. Il s'agit du *Lunyu* : les *Entretiens de Confucius et de ses disciples.* D'après les sources bibliographiques anciennes, l'ouvrage est une compilation des notes prises du vivant du Maître par chacun des disciples séparément et réunies après sa mort pour former un « recueil de dialogues entre le maître et ses disciples ou de ses contemporains, ainsi que des discussions entre les disciples, ou des propos que ceux-ci ont entendus de la bouche du maître » pour reprendre les termes mêmes de la notice sur le *Lunyu* dans le traité bibliographique de l'*Histoire des Han* de Ban Gu (32-92).

Nous aurions là un témoignage de première main, fournissant un aperçu des plus vivants, sur la vie de l'école au quotidien, sur les rapports entre le maître et ses disciples ainsi que sur le type de questions qui y étaient débattues. Et c'est ce précieux témoignage, qui, pour la traditon, donnait accès à la figure du Confucius réel, que la critique négationniste va s'employer à discréditer.

Stratégies négationnistes

Il existe deux stratégies pour faire disparaître un texte vénérable. Celle du feuilletage et celle de la fabrication. Toutes deux ont été employées concurremment pour renvoyer les *Entretiens* au néant.

La première, plus subtile, qui a servi en quelque sorte de ballon d'essai, a consisté à considérer que les *Entretiens* étaient le résultat d'une accrétion de matériaux divers, et que l'on pouvait distinguer des parties différentes ajoutées d'âge en âge à un petit noyau de morceaux authentiques. Les découpages se faisant de plus en plus fins au fil du temps. Tout d'abord on divisa le livre en quelques grandes parties, puis on en est venu, ces dernières années, avec les progrès de la science, à distinguer des dizaines de tranches différentes, ce patient travail de chirurgie (ou de charcutage) philologique, conduit essentiellement par des chercheurs japonais, trouve son point d'aboutissement dans les recherches de E. Bruce et Taeko Brooks[217] qui voient dans les *Entretiens*, non

[217] E. Bruce Brooks & A. Taeko Brooks, *The Original Analects : Sayings of Confucius and his Successors*.

pas un texte unique, mais une série de textes incorporés à différents moments à un tout petit noyau de propos que l'on peut faire remonter au Confucius historique, au cours d'un lent processus d'accrétion qui s'est poursuivi durant plus de deux siècles ; nos auteurs se disent à même de déterminer pour chaque paragraphe les circonstances exactes de sa rédaction et la date précise de son incorporation dans le recueil des dits du Maître.

Avec un outil aussi grossier et imprécis que la méthode philologique dont usent les sinologues, incapables, ainsi qu'on l'a vu, de fournir des datations comprises dans des fourchettes de moins d'un siècle ou deux, si ce n'est plus, il paraît exclu que l'on puisse faire le partage dans un texte entre les différents éléments en les datant à quelques années près.

Cette théorie a eu le mérite, aux yeux des négationnistes, d'accoutumer les esprits à l'idée que le témoignage le plus authentique sur le personnage historique de Confucius et sur son enseignement ainsi que ses idées n'est, après tout, pas si authentique que ça ; qu'il y a des strates d'authenticité variables et relatives. Elle présente néanmoins l'inconvénient de préserver un petit noyau véridique alors que pour eux, il faut liquider le vieux stock du passé chinois dans sa totalité.

Ces travaux ne sont cités dans les écrits négationnistes que comme une sorte de préambule à leur entreprise de démolition, afin de montrer que déjà avant eux des esprits avisés-- mais qui n'avaient pas la chance d'avoir pu bénéficier des dernières percées spectaculaires de la science--avaient compris qu'il y avait anguille sous roche, même s'ils étaient encore tributaires de vieux préjugés ou de nostalgie à l'égard de la figure familière du vieux sage, symbole de toute une civilisation.[218]

Contre la théorie des strates sédimentaires, ils vont proposer une thèse autrement radicale : celle d'une pure et simple fabrication. Elle a été exprimée dès 2001 par Mark Csikszentmihalyi, et reprise en écho par ses émules, Oliver Weingarten et Michael Hunter.[219] Elle consiste à affirmer que les *Entretiens*, dont on ne trouve pas mention

---

[218] Mark Csikszentmihalyi et Tae Hyun Kim s'étendent longuement sur ces travaux dans leur tableau d'ensemble de l'histoire de la formation du *Lunyu*, non pas pour les avaliser mais en tant que prolégomènes sceptiques fournissant un marchepied à leur entreprise de destruction totale de l'ouvrage. Cf. « History and Formation of the *Analects*. », p. 26-31). Dans le livre qu'il a tiré de sa thèse *Confucius Beyond the Analects*, Hunter consacre lui aussi de nombreuses pages à la réfutation tant de la démarche que des conclusions de Bruce et de Taeko Brooks, p. 226-240.

[219] Mark Csikszentmihalyi, « Confucius and the *Analects* in the Han », in *Confucius and the Analects –New Essays*, ed. Bryan Van Norden, Oxford, Oxford University Press, 2002, p. 134-162 ; Oliver Weingarten, *Textual Representations of a Sage*: *Studies of Pre-Qin and Western Han Sources*

du titre avant les Han, est une compilation de citations diverses cueillies dans les œuvres existantes et extraites de leur contexte de manière à composer une sorte de manuel scolaire à l'usage des rejetons de la dynastie régnante des Han[220]. Oliver Weingarten définit de la sorte le processus qui donna naissance aux *Entretiens* : « *…The work of Lunyu and proto-Lunyu editors who absorbed different strands of discourse from different contexts, who excised, added, and modified their sources in order to produce the book as it now exists.* »[221] En sorte que : « *the book preserves not what the Master said, but rather what scribes, editors and, possibly, teachers made him say long after his death.* »[222] Si le chercheur n'assigne pas de date précise à ce travail de compilation et d'édition, l'époque Han est sous-entendue, car ce n'est que sous cette dynastie qu'une telle entreprise, éminemment idéologique, prend un sens dans leur optique. Michael Hunter s'inscrit dans le prolongement de ces études. Il se contente d'exprimer à l'aide de tableaux statistiques, de courbes et de graphiques les conclusions de ses devanciers. Ce processus de transformation des mots en chiffres et des idées en diagrammes permet de saisir comme avec des verres grossissants toutes les faiblesses et les travers de cette école. C'est la raison pour laquelle je me référerai fréquemment à ses travaux.

Postulats négationnistes et leur critique

-<u>Wang Chong contre Ban Gu</u>

Avant de s'attaquer à l'ouvrage lui-même en se livrant au « dé-tricotage » de chaque séquence du *Lunyu*, les négationnistes se sont employés à déblayer le terrain en

---

of Confucius (551-479 B.C.) PhD thesis, Cambrigde University 2010. John Makeham, en qui l'on voit habituellement un précurseur, se contente de mettre en doute l'homogénéité du contenu du *Lunyu* et avance l'hypothèse de sa cristallisation en tant que livre, dans le sens où nous l'entendons, vers 150 av. J.-C. Finalement la discussion porte essentiellement, de façon byzantine, sur ce qu'est un « livre » à l'époque des Royaumes combattants, et ses conclusions ne préjugent en rien de l'authenticité des différentes parties (chapitres ou paragraphes) dont l'ouvrage se compose. (« The Formation of *Lunyu* as a Book » *Monumenta Serica*, 42 (1996), p. 1-24.

[220] Cette théorie repose en partie sur ce que, dans la section bibliographique du *Hanshu*, le *Lunyu* est rangé sous la rubrique « *xiaoxue* » (Petite école) avec les manuels d'écriture et le *Xiaojing*, le *Livre de la Piété filiale*. Par ailleurs, le même *Hanshu* fait état de plusieurs spécialistes de la tradition exégétique du *Lunyu* qui exercèrent la charge de précepteurs royaux. Mais après tout, on enseigne bien les *Fables* de la Fontaine dans les écoles, ce qui ne veut pas dire que celui-ci les ait rédigées à des fins didactiques pour l'édification des jeunes têtes blondes, d'autant que l'auteur des *Contes grivois* n'était pas précisément un auteur pour enfants.

[221] Oliver Weingarten, « The Master and What They Made Him Say : Observations on the *Zi Yue* Paragraphs in the *Lunyu* ».

[222] *Ibid*., p. 27

montrant que toutes les références à l'histoire textuelle fournies par les sources anciennes étaient sujettes à caution et relevaient plus ou moins de la fable. Il s'est agi pour eux de saper les preuves externes en montrant quelles étaient contradictoires et inconsistantes et que, en l'absence de témoignages historiques fiables, force était de recourir à la critique interne du livre, c'est à dire à sa démolition. On a donc discrédité la version de la formation des *Entretiens* fournie par Ban Gu dans sa notice bibliographique en lui opposant un autre récit, prétendument contradictoire. C'est ainsi que Mark Csikszentmihalyi et Tae Hyun Kim, dans leur contribution à un volume collectif sur les *Entretiens*, portant sur la formation des *Entretiens,* exhument une version alternative des faits proposée par Wang Chong (27-100 apr. J.-C.) un penseur contemporain de Ban Gu (32- 92 apr. J.-C.), et dont l'orientation positiviste et sceptique en ferait un témoin plus fiable : « *Wang Chong more skeptical* Balanced Discussion *tells a different story than Ban Gu's catalogue does, even though Wong Chong was trained in the Ban family. Wang Chong begins his history by challenging the notion that the original* Analects *had only twenty-one chapters. According to Wang Chong, the original* Analects *contained hundred of chapters recording the words and acts of Confucius (…) This divergence in accounts means that already in the late Western and early Eastern Han discussions were based on contested evidence. Still for many centuries the authority of the text was so great that subsequent scholars ignored Wang Chong's account, assuming the Ban Gu catalogue was more accurate or authoritative.* »[223]

L'idée que les *Entretiens de Confucius* consistent dans une sélection des notes prises par les disciples directs du Maître repose en effet sur les remarques que l'historien Ban Gu place à la suite de son relevé des ouvrages de la section « *Logia* du Maître et leurs commentaires », de sa monographie sur la production littéraire (*Yiwenzhi*). Il y est dit en effet, noir sur blanc, que le *Lunyu* consigne les réponses faites par le Maître à ses disciples et à ses contemporains, les échanges des disciples entre eux, ainsi que des propos rapportés qu'aurait tenus le Maître. Confucius mort, les disciples réunirent les notes que chacun avait pris de son côté, confrontèrent leurs versions et en firent un choix qui fut appelé *Lunyu* : « Propos discutés ». Le relevé des titres de la monographie fait état d'un *Lunyu* ancien en vingt-un chapitres, extrait du mur de la

[223] « The formation of the *Analects* » in *The Analects* « Norton critical edition », 2014, p. xx Une autre version un peu plus étoffée de cet essai est reprise sous le titre « History and Formation of the *Analects* » dans *Dao companion to the Analects*, Amy Olberding ed., New York, Springer, 2014, p. 21-37.

maison de Confucius, le chapitre XIX, « Zizhang » y étant dédoublé, le *Lunyu* de Qi en vingt-deux chapitres, ayant en plus de celui de Lu deux chapitres, intitulés « Question au roi » et « Connaissance de la Voie » et le *Lunyu* de Lu en vingt chapitres accompagné de dix-neuf chapitres de commentaires.[224]

Cette version du processus de formation des *Entretiens* est la plus connue et est constamment citée. Elle fait généralement autorité, bien qu'elle soit remise en question par un nombre non négligeable d'érudits et de savants. Il en est une autre, c'est celle proposée par Wang Chong, réputé pour son indépendance d'esprit et son regard critique sur les préjugés de son temps. Toutefois, si Wang Chong remet en question beaucoup de croyances partagées par la presque totalité de ses contemporains, lui même reste prisonnier des mêmes cadres mentaux ; et le plus souvent il ne conteste une opinion que pour adhérer aux présupposés idéologiques qui la sous-tendent. Par exemple, il démonte la fausseté de la légende de Gun qui après avoir été dépecé sur le mont de la plume se serait transformé en ours après sa mort. Pour notre philosophe « rationaliste » c'est chose impossible ; un mort qui se métamorphose en animal, ça n'existe pas. À la mort d'un individu les esprits vitaux se dissipent et le cadavre ne recèle plus assez d'énergie pour opérer des transformations, comme c'est le cas pour un être vivant. En revanche, il n'y a rien d'invraisemblable à ce qu'un vivant se transforme en… tigre après certaines affections.[225] S'il ne sort pas des cadres mentaux de son époque, il vit aussi dans un univers livresque : Wang Chong n'en appelle jamais à l'expérience vécue mais à la relation des faits consignés par écrit ou plutôt dans des écrits. Lorsqu'on se réfère à son témoignage, il faut toujours avoir présent à l'esprit ces caractéristiques.

Nos négationnistes produisent donc la version de Wang Chong pour mettre en doute la véracité du récit de Ban Gu. Mais toute l'ironie, c'est que tout en ayant l'air de la contester, Wang Chong la corrobore en grande partie et infirme la théorie négationniste de bout en bout. Que faut-il retenir du témoignage de Wang Chong ? S'il accuse ses contemporains d'ignorance pour faire étalage de sa propre érudition en prodiguant un cours sur la taille des lamelles de bambou sur lesquelles étaient prises les notes de cours des disciples, pour le reste, il adhère dans les grandes lignes au récit de Ban Gu : le

---

[224] *Hanshu,* 30, p. 1717.

[225] *Lunheng,* XXI -62n« Siwei » *ZZJC*, VII, p. 211-212. Le récit de la transformation de Gongniu Ai, à la suite d'une crise de démence, en un tigre féroce qui dévore son frère est reproduite dans le *Huainanzi*, II. 3a, trad. Le Blanc, p.58.

Lunyu est bien une sélection des notes de cours réunies en un ouvrage. Loin d'offrir un démenti aux allégations du rédacteur du traité bibliographique du *Hanshu*, il confirme ses dires. Il fait état, par ailleurs, outre des trois versions de Qi, de Lu et du *Lunyu* en script ancien mentionnées par la notice du *Hanshu*, de neuf chapitres indépendants des *Entretiens* détenus jadis par le roi Xian du Hejian, Liu De. Certes, l'information ne figure pas dans la bibliographie succincte que lui consacre le *Hanshu*[226] toutefois Wang Chong reste muet sur le contenu de ces neuf chapitres, qui demeure un mystère. Nous apprenons en outre que le livre reçut son titre de *Lunyu* tardivement, à la fin du règne de l'empereur Wu des Han[227]. Pourtant, c'est de ce passage que les tenants d'une rédaction Han du *Lunyu* se prévalent afin d'étayer la thèse d'une compilation composée d'une marqueterie de notations sur Confucius ou de phrases de Confucius circulant sous forme de fragments indépendants.

À partir de là, Michael Hunter va, lui, bâtir tout un scénario. Il fait du roi du Hejian, Liu De, qui fut en effet un bibliophile réputé, une sorte d'émule et de pendant confucéen du roi de Huainan, Liu An, qui supervisa la rédaction du *Huainanzi*, l'ouvrage éclectique qui porte son nom. À l'instar de ce dernier, Liu De aurait eu l'idée de faire compiler par ses clients lettrés un *Lunyu,* en puisant dans la littérature confucéenne existante, afin d'offrir ce florilège à son cousin, l'empereur Wu des Han, lors de sa visite d'hommage à la cour impériale vers 139 avant notre ère. Il va sans dire que cela relève de l'extrapolation. Tout ce que l'on peut retirer de la mise au point de Wang Chong, c'est qu'il existait en grand nombre (des milliers de fiches) des notes prises par les disciples qui ont été dispersées puis regroupées dans un ouvrage constitué, selon les éditions, de vingt, vingt et un, ou vingt-deux chapitres, appelé tardivement le *Lunyu*[228].

- <u>La pertinence des critères</u>

À lire la prose des auteurs négationnistes l'on a toujours l'impression que l'intitulé des articles ne répond pas à la visée réelle de l'auteur dont le seul but est de prouver l'inexistence d'une réalité pourtant avérée : que ce soit les écoles philosophiques sous les Royaumes combattants, l'instauration sous les Han du Confucianisme comme orthodoxie d'État, ou bien l'importance du *Lunyu* comme source documentaire pour

[226] Hunter, 2012, p. 422 ; *Hanshu*, 53, p. 2410-2411.
[227] *Lunheng*, XXVIII, 81, « Zhengshuo » 正說, *ZZJC,* VII, p.272. Voir la traduction du passage concerné dans Hunter, 2012, p. 314.
[228] Hunter, 2012, p. 285-297 et Hunter, 2017, p. 302.

comprendre Confucius. Ce hiatus a les conséquences les plus fâcheuses ; l'angle d'attaque étant biaisée, n'importe quelle question devient triviale. Tout se résorbe inévitablement en un problème de filiation textuelle et de datation, en sorte que leurs articles donnent toujours un sentiment d'inanité en dépit d'un formidable appareil érudit. Ainsi, dans son étude statistique du *Lunyu*, Michael Hunter montre qu'il existe un tournant dans la fréquence des citations reprises des *Entretiens* au milieu des Han antérieurs indiquant le moment où le livre devient réellement une référence faisant autorité. Il y a donc une évolution qui marque de la façon la plus nette que l'on passe d'une source parmi d'autres de sentences ou de formules attribuées à Confucius à un véritable ouvrage formant une totalité et ayant valeur de livre canonique. Toutefois le trait en lui-même ne préjuge en rien de l'existence d'un livre ressemblant aux *Entretiens* à date ancienne. Or c'est cette question-là qui est en réalité le véritable sujet de la recherche de Hunter et l'objet de sa démonstration. Mais cela n'est jamais dit de façon claire, le vrai sujet reste caché derrière un autre sujet, autrement moins radical, qui est celui de l'évolution du statut de l'ouvrage, qui passerait de référence quelconque à Livre Canonique. Hunter fait comme si les deux données se recouvraient; mais tel n'est pas le cas : un ouvrage peut exister sans faire autorité. Il procède à une distorsion entre les moyens déclarés mis en œuvre pour sa recherche et les résultats obtenus. D'un côté il donne une définition de ce qu'il appelle les « passages parallèles » extrêmement restrictive qui ne peut, si elle est appliquée avec rigueur, aboutir à des conclusions sur l'existence ou non d'un *Lunyu* pré-Han ; elle n'a de sens que dans le cadre limité d'une enquête sur l'évolution de la manière dont les textes sont cités à différentes époques[229]. Mais d'un autre côté le but de toute sa démarche est de prouver que le *Lunyu* n'existe pas avant la seconde moitié du IIe siècle avant notre ère. Or pour juger de l'existence d'un texte à une époque donnée il faut recourir à d'autres méthodes ; entre autres tenir compte des allusions cachées, des citations détournées, des clins d'œil, des réminiscences, des détournements, pastiches, réélaborations parodiques, paraphrases, et aussi réfutations ouvertes ou masquées[230]. Un ouvrage peut être inscrit en *creux* – en négatif pourrait-on dire – dans un autre, sans que l'on puisse y retrouver

[229] Hunter, 2012, p. 25-30 ; Hunter 2017, p. 89-90.

[230] La question est bien effleurée dans *Confucius Beyond the Analects*, mais de façon si superficielle et si succincte et dans une perspective faussée qu'il ne peut rien en résulter de sérieux. De toute façon l'essence même du phénomène échappe totalement à Hunter, puisqu'il demande qu'une citation implicite ou une allusion cachée soit attribuée pour qu'on puisse en déterminer avec certitude la provenance ! Cf. Hunter, 2017, p. 230.

une ligne ou même un mot commun aux deux ouvrages. Et cependant il est bien là, présent en son cœur.

C'est de cette vérité pourtant évidente pour qui a un tant soit peu fréquenté les livres, dont ne parvient pas à se pénétrer l'école négationniste et en particulier Mark Csikszentmihalyi. Celui-ci en arrive à douter dans un article intitulé « Modes of Affiliations in *Lunyu* and proto-*Lunyu* Texts » que le *Lunyu* ait été la source véritable de Sima Qian pour composer sa biographie des disciples de Confucius alors que l'historien des Han écrit en toutes lettres qu'il s'est servi essentiellement du *Lunyu* pour la rédiger[231], sous prétexte qu'il existe des écarts entre le texte du *Lunyu* tel que nous le connaissons et la leçon de Sima Qian, quand celui-ci le cite : « *What becomes fairly clear is that the compiler of this chapter was not too familiar with a couple of key passages in the* Lunyu*.* » et de conclure sur cette monstruosité : « *In some cases, perhaps the* Shiji *does preserve a version of a pericope that predates its* Lunyu *parallel, but it is important not to conclude from it that Sima Qian wrote the* Lunyu -- *because each chapter and each section may obey different rules.* »

Il ne comprend pas que ces écarts ne signifient nullement un manque de familiarité avec la version reçue du *Lunyu* -- dans le cas de l'auteur des *Mémoires Historiques* c'est pratiquement impossible *matériellement*[232]-- , mais au contraire qu'il est la manifestation de la maîtrise d'un texte complètement assimilé et intégré que l'on cite de mémoire en le transformant, justement parce qu'il vous est familier. Le même cas de figure se présente au demeurant avec les versets du *Laozi*, que Sima Qian arrange à sa guise. Il est fort probable que le Grand Annaliste n'avait pas ces livres sous les yeux parce qu'il les avait dans la tête. Un John Makeham verse dans le même travers ; il n'arrive pas à imaginer que des citations approximatives ne trahissent pas nécessairement des divergences éditoriales ; elles traduisent simplement un certain *rapport au texte*, dans une société où la mémorisation joue un rôle fondamental et où la lettre du texte n'a pas une importance primordiale. C'est la raison par laquelle ses

---

[231] « 余以弟子名姓文字悉取論語弟子問并次為篇 **疑者 闕焉** : J'ai composé ce chapitre en rassemblant et classant les informations sur les noms, les écrits, et propos des disciples à partir des questions des disciples recueillies dans le *Lunyu*, laissant de côté tout ce qui m'a paru sujet à caution. » (*Shiji*, 67, p. 2226).

[232] Si l'on songe que Sima Qian a dû achever cette biographie aux alentours de 100 avant notre ère et qu'une version du *Lunyu* identique aux éditions recues a été exhumée d'une tombe scellée vers 60 avant notre ère, il est peu vraisemblable que le texte des *Entretiens* que Sima Qian avait à sa disposition fût très différent de celui que nous connaissons.

considérations sur le rapport entre le *Mencius* et le *Lunyu* sont oiseuses, et ses critiques adressées à la démarche prétendument naïve des chercheurs chinois tombent à plat[233]. Cette incapacité des universitaires occidentaux d'aujourd'hui, peu versés dans les lettres, qui, parce qu'ils ne connaissent plus rien par cœur, ont toujours les citations consignées par écrit à portée de main-- ou désormais téléchargées dans leur iPod--, à comprendre le rapport des lettrés d'autrefois avec les classiques est une source constante de méprises et de bévues.

L'analyse du *Zhuangzi* menée plus bas fera la démonstration de ce paradoxe, qui ne l'est qu'en apparence, pour des gens qui ne savent plus ce que c'est que lire, qu'un ouvrage n'a pas besoin d'être cité mot pour mot pour fournir l'ossature d'un texte postérieur dans lequel il est comme « une image dans le tapis ». Un développement du *Mencius* figurant en III B/7 serait aussi une excellente illustration de ce cas de figure. Mencius prend prétexte d'une question posée par un disciple sur un point de protocole pour exalter le tact de Confucius, en évoquant l'épisode de sa rencontre avec Yang Huo où chacun joue à cache-cache avec l'autre, épisode qui figure dans les *Entretiens* en ouverture du chapitre XVII. Il est simple et logique de supposer que Mencius a lu l'anecdote dans un texte qui circulait à l'époque et qui devait être les *Entretiens* ou tout au moins le chapitre des *Entretiens* où il est consigné, puisque c'est le seul texte ancien qui le mentionne et dans des termes très voisins. Ne s'agissant ni d'une citation ni d'un calque, le tableau général des passages parallèles entre les différents paragraphes des *Entretiens* et des textes pré-Han et Han fourni par Hunter[234] passe sous silence le développement du *Mencius*. Il relève en revanche des membres de phrases proférés par Yang Huo se retrouvant dans le *Lisao* et le

---

[233] Cf. John Makeham, « A Critical Overview of Some Contemporary Chinese Perspectives on the Composition and Date of *Lunyu* » reprenant un passage d'un précédent article: « The formation of the *Lunyu* as a book »: *If* Lunyu *were already a book or unique collection of records when Mencius was compiled, one would expect it to be quoted extensively, yet of the twenty-eight passages in* Mencius *which begin with "*Kong Zi yue*" or "*Zhongni yue*," a mere eight are found in the received* Lunyu*. Of these eight only one is identical with the received text; of the other seven, one is slightly different, while of the other six, the wording is so different that even if it were granted that they were quotations from a proto-Lunyu corpus that was then in existence, clearly between then and the end of the Western Han the contents of that corpus underwent significant editing.* » On verra plus loin, à propos des passages parallèles du *Lunyu* et du *Mencius*, combien ce décompte est erroné.

[234] Cf. Hunter 2012, p. 383.

Hanshi waizhuan, dont le lien avec les *Entretiens* est des plus ténus, trahissant ainsi l'absurdité de sa démarche[235].

-La fable de la dé-contextualisation

L'un des points central des thèses négationnistes, en particulier de Oliver Weingarten, Mark Csikszentmihalyi et Michael Hunter, consiste à affirmer que la presque totalité des paragraphes des *Entretiens* est le produit d'une « dé-contextualisation » opérée par les compilateurs Han. Ceux-ci ont extrait de développements plus longs, plus étoffés et mieux circonstanciés, pouvant parfois constituer de longues scènes dialoguées, des phrases, ou de brefs échanges d'une ou deux répliques, si bien qu'en l'absence de toute mention de l'occasion où l'échange a eu lieu ou la maxime été proférée, l'énoncé en devient obscur ou ambigu. Mais surtout, à leurs dires, si l'on confronte le passage des *Entretiens* avec ces morceaux plus diserts recelant des formules similaires, on se rend compte que ceux-ci ne prennent leur sens que par référence à ces écrits. D'où la nécessité d'une glose accompagnant les sentences énigmatiques et indéchiffrables du Maître parce que privées des didascalies ou des explications qui les rendraient intelligibles.

L'une des descriptions la plus circonstanciée du procédé qui, dans l'optique négationniste, a donné naissance aux *Entretiens* est celle fournie par Oliver Weingarten à propos des maximes introduites par la formule : « le Maître a dit » dans sa contribution au volume collectif, *The Analects : A Western Han Text ?* : « The Master and What They Made Him Say » : « Les propos introduits par la formule "le maître a dit" dans les *Entretiens*, ne constituent pas des unités discursives auto-suffisantes, à la façon des anecdotes ou des dialogues (…) Pour un destinataire compétent, une histoire, une anecdote ou une plaisanterie a un sens en elle-même et n'a pas besoin d'une contextualisation supplémentaire. Même brèves, de telles structures esquissent une trajectoire narrative, une courbe discursive, ou recèlent une chute— opérant une progression et assurant une clôture, et c'est cette progression aboutissant à la clôture qui en font des unités de discours auto-suffisantes(…) Aussi rudimentaire, peu crédible et peu convaincante que soit une anecdote, elle véhicule toujours un semblant de vraisemblance. En suspendant son jugement critique le lecteur peut toujours choisir d'imaginer qu'il se trouve devant la description d'une situation réelle ou d'un

[235] Sur le passage du *Lunyu* et le parallèle du *Mencius* voir plus bas, p. xx.

événement possible. Les formules ou maximes isolées des paragraphes introduits par la formule “le maître dit ” ou “Confucius dit ” ne sont pas auto-suffisants de la même façon que ces historiettes ou sketches et ne recèlent pas une pareille potentialité de réalisme. »

En d’autres termes, l’absence de contexte d’un dit du Maître figurant dans le *Lunyu*, quand on trouve le même propos mis dans leur contexte (ou dans un contexte explicatif) dans d’autres écrits parallèles où la déclaration s’inscrit dans une trame narrative, est le signe infaillible que ce dit a été extrait de son contexte pour être transformé en apophtegme ou en maxime en le chargeant de toute l’autorité d’une figure prestigieuse telle que Confucius.

Toutefois il s’agit là d’une pétition de principe. L’auteur projette la pratique pédagogique logorrhéique des professeurs en chaire sur une réalité autre. Ce que dit Oliver Weingarten n’est vrai que d’un type particulier de discours et de récits. Les règles qu’il énonce n’ont rien d’universel. L’ « autosuffisance » d’une séquence narrative est un critère purement subjectif. Il est des fables incomplètes, à l’intrigue indigente dont l’indigence même assure la profondeur. Des récits peuvent être décevants de manière intentionnelle, car c’est dans ce manque que réside le noyau de leur vérité — ils sont incomplets mais cette incomplétude en fournit précisément la complétude. Après tout Laozi ne dit pas autre chose quand il affirme dans ces versets de la stance XLV : « La perfection semble ébréchée mais l’usage ne peut l’user. La plénitude est comme vide, mais ne s’épuise jamais. » Telles sont les fables hassidiques, les histoires de Rabbi d’Ernst Bloch, les koan bouddhiques, certaines anecdotes taoïstes, et les dits confucéens : récits tronqués, incomplets dont les lignes de fuite s’esquissent en filigrane hors même du cadre de la narration, en sorte que c’est au lecteur ou à l’auditeur de trouver le mot de la fin, pour autant qu’il y ait un mot de la fin, car bien souvent la vérité que la formule elliptique, la fable sibylline semble annoncer se dérobe au dernier moment ; nous laissant dans « l’imminence d’une révélation qui ne se produit pas », pour parler comme Jorge Luis Borges.

Le mode d’emploi de telles maximes est donné par le *Lunyu* lui-même. C’est ce que Confucius entend signifier quand il déclare en VII.8 : « Je ne répète jamais, si, ayant soulevé le coin d’une question, on n’a pas été capable de répondre par les trois autres » et c’est ce qui désespérait ses élèves dont même le plus doué est obligé de reconnaître qu’il y a toujours un noyau d’opacité qui lui échappe dans l’enseignement

du Maître : « Yan Hui disait de la doctrine du Maître, en soupirant : “ Plus je la considère, plus elle me paraît élevée ; plus je la creuse, plus elle me résiste. Je crois la voir devant moi et, soudain, elle est déjà derrière ! Pourtant, le Maître nous enseigne avec ordre et méthode pour nous attirer à elle.” »[236] . Et cependant à première vue, rien de plus plat, de plus trivial, de plus conventionnel que ces formules sentencieuses lâchées par le maître, telles des billes d'agates dont il est impossible d'atteindre le cœur versicolore et irisé sans les briser. La tradition confucianiste a créé un terme pour désigner ce type d'énoncés : *weiyan* « propos subtils » et elle a développé une herméneutique à leur sujet, nous laissant une abondante littérature sur cette question qui fut l'enjeu d'intenses débats philosophiques[237].

Pour Oliver Weingarten et consorts, les choses sont claires : puisque les maximes de Confucius leur sont impénétrables, il s'en suit nécessairement que les assertions du Maître ont été extraites d'un flux verbal continu et cohérent autonome et autosuffisant, parce que motivé et circonstancié en tant qu'unités discursives isolables et transposables. Elles résultent d'un geste intentionnel de dé-contextualisation et c'est là leur trait distinctif. Elles ne sont rien d'autre que le produit d'une activité éditoriale à buts didactiques, bien postérieure. Cela revient à dire que Confucius n'existe pas : il ne vaut que comme réceptacle de formules et de maximes auxquelles il donne du poids et dont l'addition construit un personnage dont la stature n'a d'égale que l'évanescence. En somme le phénomène s'apparenterait au procédé rappelé par Étiemble en *incipit* à son *Confucius* : « Quand un journaliste américain, vers 1940, désirait faire avaler à ses lecteurs une bourde encore un peu plus grosse que d'ordinaire, quelque bon mot particulièrement exécrable : *Confucius says*, titrait-il : Confucius dit que. »[238] Mais pour que le personnage de papier ait du poids, il faut qu'il ait existé de quelque manière. En sorte qu'on se trouve toujours renvoyé à la question de la personne historique. D'où Confucius tire-t-il son prestige s'il n'a jamais existé et s'il n'a jamais prononcé aucune phrase mémorable ? Pourquoi la simple mention de Confucius – à la façon d'une formule magique – donne de la valeur à n'importe quelle ânerie si celui-ci n'a jamais rien dit ni fait de notable et n'est qu'un simple réceptacle à formules éculées et rebattues ? Il faut bien qu'il ait acquis son *aura* d'une manière ou d'une autre : et

---

[236] *Lunyu*, IX.11.
[237] Voir ci-dessus p. 79, n. 137 ; et aussi p. 77.
[238] René Étiemble, *Confucius de -551 (?) à 1985*, p. 13.

comme il n'a jamais régné, ni remporté de batailles, ni occupé de hautes fonctions à la tête de l'État ni ne s'est signalé par son œuvre de législateur, quels sont les traits et les actes marquants qui ont pu lui valoir de remplir cette fonction de Saint Jean Bouche d'or, supplantant d'autres figures historiques qui semblaient mieux qualifiées pour tenir ce rôle, le duc de Zhou, Yan Ying, Zichan, Zhan Qin, etc, pour n'en mentionner que quelques uns. Les candidats ne manquent pas. Sinon qu'il a réellement eu un rôle de pédagogue et a réellement prononcé des phrases qui ont été relevées par ses disciples et sont devenues des formules mémorables ?

Michael Hunter, quant à lui, pour nous montrer comment le processus de dé-contextualisation fonctionne, va prendre un passage exemplaire emprunté à un autre ouvrage que les *Entretiens*. Il s'agit d'une anecdote consignée dans le chapitre « Tan gong I » des *Mémoires sur les Rites*, spécialement dévolu aux problèmes du deuil et des funérailles. Par malheur notre chercheur a fort mal choisi son exemple[239]. Le morceau qu'il commente, pour peu qu'on sache le lire correctement, prouve le contraire de ce qu'il entend démontrer. Il traite en effet de l'inévitable dévoiement du message primitif du Maître par ses disciples. Le passage est révélateur de ce mécanisme pervers. Il montre de façon cocasse comment la pratique même de Confucius favorisait les malentendus. Dans cette dispute entre deux des principaux disciples qu'il met en scène se noue tout le drame du Confucianisme. Parce que les paroles du Maître sont des paroles de circonstances, chacun peut leur faire dire n'importe quoi. En voici en gros la substance : Maître You, un des principaux disciples, interroge Maître Zeng, après la mort du Maître, de ce que celui-ci a dit de la « perte » (*sang* 喪). Maître Zeng rapporte des propos proférés par le Maître qui scandalisent Maître You : « Que celui qui perd (*sang*) son emploi tombe le plus vite possible dans la pauvreté ! Que les morts retournent le plus vite possible à la poussière ! » Celui-ci ayant juré ses grands dieux qu'il l'a entendu de la bouche même du Maître et que Ziyou lui-même en est témoin, Maître Zeng va trouver Ziyou qui lui explique que si le Maître a bien prononcé ces paroles, c'est dans un contexte particulier qui leur donnait tout leur sens : d'une part, entendant stigmatiser le ministre de la guerre du Song qui s'était fait sculpter un sarcophage de marbre fort coûteux, il s'était exclamé : « Plutôt que de dépenser follement son argent, que les morts retournent le plus vite possible à la poussière ! » ; et d'autre part, outré par la conduite

[239] *Liji*, III, « Tangong I », trad. S. Couvreur, tome I, p. 164-167 pour l'anecdote ; Hunter, 2012, p. 46-47 et Hunter 2017, p. 27-28, pour son interprétation.

d'un dignitaire du Lu, qui à peine revenu d'exil n'avait rien eu de mieux à faire que de paraître à la cour paré de tous ses atours, il avait eu cette phrase : « Plutôt que de faire un tel usage de ses trésors, que celui qui perd son emploi tombe le plus vite possible dans la pauvreté ! »

Maître Zeng rapporte la mise au point de son ami à Maître You, qui lui explique la raison pour laquelle il savait que Confucius n'avait pas pu tenir de tels propos : vice-ministre de l'instruction publique de Zhongdu, Confucius avait établi que les cercueils intérieurs devaient avoir quatre pouces d'épaisseur et les cercueils extérieurs cinq pouces ; et quand, limogé de sa charge de ministre de la justice, il avait voulu se rendre au Chu, il y dépêcha d'abord Zixia, puis Ran Qiu pour bien s'assurer qu'il n'y manquerait de rien.

Hunter se sert de cette anecdote pour illustrer sa distinction entre ce qu'il appelle les « dependant sayings » et les « independant sayings » les formules de Confucius qui peuvent se comprendre toutes seules et les autres qui ne peuvent exister que dans un contexte, c'est-à-dire rapportées aux circonstances où elles furent prononcées, distinction, qui n'est qu'une variante de la définition donnée par Oliver Weingarten des unités narratives « autosuffisantes » et « non autosuffisantes »[240]. Or, dit Hunter, des propos qui n'ont de sens que replacés dans leur contexte peuvent très bien circuler comme des sentences ayant valeur en soi. Pour Hunter, le dialogue du « Tangong I » est emblématique de la pratique consistant à extraire d'un texte une phrase en sorte qu'elle perd sa signification originelle[241]. Mais ce n'est pas de cela dont il s'agit. La question ne porte pas sur la façon de citer une réplique ou une parole en la « décontextualisant » ; car ici la « dé-contextualisation » se produit lors de la transmission. Tout le drame est là. La parole du Maître est trahie au moment même où elle sort de sa bouche. C'est donc un problème beaucoup plus fondamental qui est

---

[240] Weingarten, Oliver,« The Master and What They Made Him Say. Observations on the *Zi Yue* Paragraphs in the *Lunyu*. » communication au colloque organisé à Princeton en 2011 sur le thème *The* Analects *: A Western Han Text ?*

[241] Toutefois Hunter ne précise pas l'époque à laquelle les lettrés se seraient livrés à ce type de pratique, se contentant de parler de « temps anciens ». Cependant la date n'est pas sans importance, car si le processus existait déjà sous les Royaumes combattants sa thèse d'une compilation du *Lunyu* ne remontant pas avant le règne de l'empereur Wu des Han se trouverait considérablement affaiblie, puisque le phénomène de la dé-contextualisation qui aurait présidé à sa fabrication serait bien antérieur.

abordé ici, parce qu'il est au cœur de l'enseignement traditionnel ; celui-ci contient dans son essence même le principe de son dévoiement.

Selon moi, l'anecdote souffre une toute autre interprétation ; elle entend porter un double enseignement. Elle s'emploie d'abord à mettre en garde contre les témoignages de première main. Ceux-là même qui ont entendu les paroles de la « propre bouche du Maître » et croient les rapporter fidèlement les déforment grossièrement, soit qu'ils n'en ont pas compris la portée, soit qu'ils en ont oublié les circonstances. Elle révèle en second lieu que pour avoir quelque chance de démêler le vrai du faux dans des propos rapportés, il convient impérativement de se référer à la manière d'agir de celui à qui ils sont prêtés. C'est seulement en situation que les propos de Confucius prennent sens ; et lorsque le contexte s'est perdu, pour retrouver la signification des paroles qu'il a suscitées, il convient de revenir à l'homme et à sa vie, faute d'un autre témoin – lequel est toujours faillible au demeurant. Sinon, on fera dire à de telles formules, isolées et détachées de tout contexte, le contraire de ce que leur auteur a voulu dire. Enfin et surtout, elle montre, en troisième lieu, mais à son insu, que même lorsque la vérité est rétablie, quelque chose néanmoins d'essentiel est perdu : l'ironie du Maître ou son humour.

Ce qu'il y a de terrible dans cette scène, c'est le sérieux imperturbable des personnages à propos d'une vétille. Ou plutôt, leur sérieux rend tout futile. Maître You lui-même, pourrait-on dire, a tort d'avoir raison. En opposant la pratique administrative du Maître à ses formules de circonstances pour oblitérer ces dernières, il mutile Confucius, il efface un de ses aspects essentiels : celui-ci est tout à la fois le fonctionnaire qui veille à la bonne taille des planches des cercueils, l'homme prudent qui ne néglige pas son confort, et le philosophe qui, sous le coup de l'indignation, s'emporte et profère des phrases scandaleuses. En sorte que, d'une certaine manière, certes un peu niaise – mais Maître Zeng n'est-il pas un niais ? – c'est lui qui a vu juste[242]. Il est sensible au caractère imprévisible et excessif de son Maître. Et cette niaiserie se manifeste aussi à propos de la réponse à la question posée qui, pour Maître You porte manifestement sur le « deuil » (*sang*). Ce dernier veut savoir ce que Confucius a dit de cette grave question qui joue un rôle central dans le Confucianisme, puisque le deuil des parents constitue la pierre de touche de la piété filiale. Mais *sang* est un mot ambigu : il signifie aussi « perte ». Et Maître Zeng, pourtant grand expert en piété filiale, répond de façon surprenante, à

[242] Voir le jugement porté sur Maître Zeng en XI.18.

moitié à côté de la question, en parlant de « perte » d'un emploi. D'emblée le dialogue prend un tour légèrement comique en même temps qu'il manifeste dans le *quiproquo* que toute parole recèle en elle-même sa propre mésinterprétation. Il y a donc là comme une mise en abyme de la réponse dans la question. Le jeu de mots n'est pas anodin. Il est comme un signe qui fournit une grille pour le déchiffrement de l'anecdote, avertissant d'en dépasser le sens apparent ; et surtout de ne pas s'arrêter à l'explication de cette buse de Maître You.

Plus profondément, la parole même de Confucius, en raison des particularités stylistiques de son énonciation, qui la rend incongrue et sibylline, appelle la soustraction à son propre contexte. Ne serait-ce que parce que le sens n'est pas dans les mots mais en dehors d'eux. L'interlocuteur est désemparé devant ses réponses, ou ses interpellations. Ainsi dans le dialogue des *Entretiens* entre Fan Chi et Confucius (II.5), quand ce dernier rapporte à son élève la réponse tout à fait hermétique qu'il a faite à un grand dignitaire du Lu, Meng Yizi, sur la piété filiale, et que ce dernier l'interroge sur le sens qu'il faut donner à ses propos, Confucius répond par une formule si énigmatique et incongrue que le malheureux disciple s'en trouve complètement désemparé. La parole du Maître est là pour annihiler les circonstances et les motifs de son énonciation car elle se résorbe dans sa propre indétermination sémantique.

Bien loin de fournir un argument à la théorie de la dé-contextualisation, l'anecdote du Tangong lui apporte un démenti flagrant, puisque ce n'est pas l'intervention de la postérité qui est responsable de la « dé-contextualisation », mais celle-ci est impliquée dans le processus même de la réception du message du maître par ses disciples et peut-être même dans celui de son émission.

Ce dialogue serait alors à rapprocher d'une anecdote du *Liezi* qui traite elle aussi de l'aporie de toute transmission de Maître à disciple. Comme Yang Zhu fait une dépression à la suite de la perte d'une brebis égarée par son voisin sur des sentiers aux trop nombreuses bifurcations, un disciple avancé dans la Voie, accompagné d'un camarade, va le trouver et, pour savoir la cause de son accès de mélancolie, lui pose une question détournée : « Un père envoya ses trois fils étudier au Lu auprès d'un maître confucéen. À leur retour il leur demanda en quoi consistaient la Bonté et la Justice. L'aîné répondit que la Bonté et la Justice consistaient à prendre soin de sa personne sans égard pour sa réputation ; le second répondit être prêt à sacrifier sa personne pour acquérir une réputation et le troisième à ménager sa personne et sa réputation. D'un même

enseignement les trois frères avaient tiré des leçons opposées. Lequel des trois était dans le vrai ? »[243]

-Citations et formes littéraires : un dialogue du Mencius

Un autre travers chez tous ces auteurs--mais on peut se demander s'il ne s'agit pas d'une faute à demi volontaire--, c'est l'incapacité de prendre en compte les genres littéraires des textes analysés, or ceux-ci non seulement imposent certaines caractéristiques formelles mais encore dictent chez les lecteurs des attitudes et des modes de déchiffrement. Afin de montrer que chez Mencius, les paroles de Confucius consignées dans divers écrits confucéens ne jouissent d'aucun statut privilégié et qu'il n'y a pas encore un corpus de dits et de faits et gestes canoniques, Michael Hunter va se livrer à une comparaison de l'attitude de Mencius vis à vis d'un texte canonique comme le *Livre des Odes*, et des propos de Confucius.[244] Dans le premier cas, Mencius réfute son adversaire non pas en récusant le texte du poème lui-même, mais en contestant l'interprétation *littérale* qui en est faite ; dans une seconde occasion, il dénie purement et simplement la qualité de propos tenu par Confucius à une citation qu'un interlocuteur lui fait d'une sentence du Maître. Le chercheur y voit la preuve de la laxité et du flou du corpus des dits confucéens et finalement du peu de cas que l'on en faisait, puisque, ajoute Hunter, Mencius oppose à la phrase incriminée une autre formule qui ne figure pas dans les *Entretiens* actuels. C'est oublier qu'il s'agit de deux genres littéraires bien distincts, qu'on ne lit pas de la même façon. Les *Poèmes* sont appréciés en raison de leur portée allégorique et de leur dimension allusive. La réfutation, s'agissant des vers du *Livre des Odes* ne se place jamais sur le plan de l'exactitude du texte, mais de sa portée métaphorique. Confucius a acclimaté à la relation pédagogique cet exercice subtil de la déclamation et de l'interprétation des poèmes auquel on se livrait lors des banquets diplomatiques. Citer un poème, c'est trouver une manière élégante, subtile et indirecte, de dire une chose sans que jamais les mots qui la désignent soient prononcés. Quand un Chinois de l'époque des Printemps et des Automnes récite : « charmant sourire et jolis yeux » cela ne veut pas dire « voici une ravissante jeune fille », mais « le rite vient après le fond » ; il est un

[243] *Fables de maître Lie,* VIII, p. 130-131. Pour une analyse de la signification de la fable, voir J. Levi, « La fable de la brebis égarée ou l'essence du taoïsme », in *Réflexions chinoises*, p. 49-66.
[244] Voir Hunter, 2012, p. 117-118 et Hunter 2017, p. 225 *sq* se penchant sur le cas du *Menciu* VA/4.

ornement *wen* 文 brodé sur le substrat moral inné de l'individu qu'il contribue à embellir. Savoir citer le poème approprié à ses états d'âme et accordé aux circonstances, comme savoir déchiffrer dans des vers en apparence banals qui parlent d'amour ou de séparation l'intention profonde, le *zhi* 志, est l'apanage de l'homme cultivé *wen* et procure une délectation éthique autant qu'esthétique[245] .

Le reproche que fait Mencius à son contradicteur est d'en rester au sens littéral du poème et d'être incapable de s'élever jusqu'à l'interprétation figurée où les mots cessent de signifier ce qu'ils disent. En même temps qu'il lui donne une leçon d'herméneutique, il entend insinuer qu'il n'est pas encore un homme réellement cultivé : « Ces vers n'ont pas cette signification. Qui cite des vers ne doit pas s'attacher au mot au détriment de la phrase, ni à la phrase au détriment de l'intention générale du poème. On remonte à l'intention grâce au sens. Par exemple on lit dans le poème "La Voie Lactée" : " Du peuple à la noire chevelure laissé par les Zhou, il ne reste pas un seul survivant". S'il fallait prendre le vers au pied de la lettre cela voudrait dire que réellement la population Zhou a été exterminée. »[246]

Mais il en va tout autrement quand il s'agit de maximes, de déclarations, de jugements et d'une certaine manière de n'importe quelle forme de discours.

Au cours de la même discussion, l'interlocuteur de Mencius a auparavant cité un propos de Confucius concernant la situation dangereuse de l'empire au moment où le roi Yao ayant cédé le trône de son vivant à Shun les rapports normaux de subordination en étaient bouleversés : Yao se trouvait en position de sujet et le père de Shun, Gu Sou, était lui aussi dans une position inconfortable, devant allégeance à Shun en tant que celui-ci est Fils du Ciel , mais ayant autorité sur lui en tant que père. Mencius va tout récuser en bloc : en premier lieu, Confucius n'a jamais prononcé une telle phrase, qui n'est pas digne d'un homme de bien ; et en second lieu, historiquement, les choses ne se

---

[245] Voir *Lunyu*, III.8. Sur la pratique des échanges poétiques dans les entrevues diplomatiques et ses rapports avec l'enseignement confucéen, voir François Martin « Le *Shijing*, de la citation à l'allusion » et « La Parole poétique ». Et aussi François Jullien, *Le détour et l'accès : Stratégies du sens en Chine, en Grèce*, p. 91-113. Pour des exemples particulièrements instructifs de cette pratique du détournement allusif des poèmes du *Livre des Odes*, voir *Guoyu*, « Luyu II », 1, p. 185, « Luyu II », 3, p. 190, « Luyu II »15, p. 210 ; et aussi *Zuozhuan*, duc Xiang, 4e année, trad. S. Couvreur, tome II, p. 198-200 ; 14e année, trad. S. Couvreur, tome II, p. 295-296 ; et 28e année, trad. S. Couvreur, tome II, p. 522.

[246] *Mencius,* V A/4. Pour le vers cité, voir *Shijing*, ode 258, « Yunhan » 雲漢 (La voie Lactée), trad. S. Couvreur, p. 392.

sont pas déroulées de cette façon. Mencius ne peut contredire l'interprétation de la phrase prêtée à Confucius, car elle ne saurait avoir d'autres sens que celui-là ; il est donc obligé de se rabattre sur son attribution : elle n'est pas le fait du Maître mais des rustres de l'est du Qi, autant dire des semi-barbares, et en tous les cas des illettrés. Décochant par la même occasion une flèche à son contradicteur. Il lui substitue donc une autre réflexion du Maître qui énonce les principes généraux de politique infirmant la déclaration de Xianqiu Meng : « Le Ciel n'a pas deux soleils ; le peuple n'a pas deux souverains. » et dont on ne sait si elle est une citation d'un propos tenu *verbatim* par Confucius ou si elle n'est pas plutôt l'orientation générale de la pensée du Maître reformulée par Mencius ou Zisi.[247]

Quoi qu'il en soit, la différence d'attitude à l'égard des poèmes du *Livre des Odes* et des maximes prêtées à Confucius ne s'explique pas par le statut respectif des écrits mais par le mode de lecture qu'ils autorisent : les phrases de Confucius dénotent ; les vers du *Shijing* connotent. On peut toujours mettre en cause, s'agissant d'un texte qui exige un décodage allégorique l'interprétation qui en est donnée, mais lorsque la nature de l'écrit ne mobilise pas un tel appareil herméneutique c'est le texte lui-même qui doit être nié.

Que ce n'est pas le statut des écrits qui est en jeu se vérifie dans un autre passage. Et au demeurant c'est Michael Hunter lui-même qui apporte un démenti à ses assertions, quand il mentionne quelques lignes plus loin l'exclamation du même Mencius, lequel récuse un passage du *Livre des Documents* qui ne répond pas à sa vision de la guerre juste menée par le roi Wu : « S'il fallait accorder du crédit à tout ce qui est dit dans le *Livre des Documents*, il vaudrait mieux qu'il n'existât pas ! Dans la section " Victoire militaire" je ne garderais en tout et pour tout que deux ou trois lamelles[248]. L'homme bon n'a pas de rival sur terre. Comment lorsque le meilleur des hommes châtie le plus mauvais des hommes pourrait-il faire couler des flots de sang ? »[249]

---

[247] *Ibid.*, p. 436. La formule figure dans un des traités du *Liji*, le « Fangji » où elle est mise dans la bouche de Confucius (si tant est que l'on puisse assimiler, dans cet écrit, la désignation *zi*, « le Maître » avec Confucius ; il pourrait s'agir tout aussi bien de Zisi puisqu'il serait l'auteur du traité, cf. *infra* note x, p. 155) : « Le Maître a dit : Au ciel il n'y a pas deux soleils, sur terre deux rois, dans une famille deux maîtres. Il ne peut y avoir deux êtres d'égale dignité régentant les autres. » (Cf. S. Couvreur, *Mémoires sur les Bienséances et les Cérémonies*, t.II-2, p. 402-403).

[248] Il s'agit du chapitre « Wucheng » 武成 (*Shujing*, trad. S. Couvreur, p. 187-194) dont un extrait est repris dans les *Entretiens*, XX.1.

[249] Hunter, 2012, p. 119. La phrase figure dans *Mencius*, VII B/3.

Est-ce à dire que le *Livre des Documents* n'a pas rang d'ouvrage canonique et qu'il n'a pas le prestige du *Livre des Odes* ? C'est là un point de vue difficile à soutenir. Mencius et plus encore Xunzi l'emploient conjointement avec le *Livre des Odes* pour verrouiller leurs thèses et clore le bec de tout contradicteur. Toujours est-il qu'il reçoit le même traitement que les paroles de Confucius tout simplement en raison de leur appartenance à une même catégorie littéraire, ou plutôt, car il existe des différences considérables sur le plan stylistique entre les pièces historiques à caractère archaïsant et les apophtegmes de Confucius, parce qu'ils se prêtent à un même type de déchiffrement. En réalité l'attitude de Mencius vis-à-vis des « Paroles du Maître » ne nous dit rien ni sur le statut du « corpus confucéen » ni encore moins sur l'existence d'un corpus constitué de formules confucéennes « patentées » si je puis m'exprimer ainsi.

Mais surtout, si l'on veut être rigoureux, il faudrait, en préalable à la constitution d'un corpus de dits confucéens « extra ou intra- *Lunyu* », se livrer à une analyse minutieuse de la nature des discours où ces phrases sont citées. Les auteurs anciens ne font pas des citations dans le but de fournir matière aux chercheurs des temps futurs (principalement américains) à se livrer à des études de critique intertextuelle ; celles-ci s'insèrent dans l'économie générale d'un discours, visant à produire des effets rhétoriques ou à étayer un dispositif idéologique. L'insertion dans un texte d'accueil d'un élément étranger impose des contraintes qui se répercutent sur la forme de ce dernier, de même que sa présence influe en retour sur l'ensemble du discours. Se nouent ainsi des rapports dialectiques, transformant et le passage emprunté et le flux discursif où il vient s'enchâsser ; l'élément exogène devient la substance même du discours qui l'utilise, lequel ne prend sens que par la perte de sens du premier-- ou plutôt c'est dans le dialogue contradictoire entre le réceptacle et la substance qu'il accueille que s'échafaude un sens nouveau qui dépasse et englobe les significations des deux. Devenus des lieux ouverts où circulent des réseaux d'échos et de connotations, ces écrits surimposent à la lecture linéaire une grille de déchiffrement transversale, constituée de la fusion de messages hétérogènes. Le sens originel est presque toujours altéré du seul fait de la transposition, comme d'ailleurs l'insertion de la citation, même à fins purement illustratives, modifie l'équilibre du passage qui la porte. Placé en ces lieux stratégiques des articulations du discours, dont il marque les chevilles, le morceau rapporté se donne bien souvent tout à la fois pour l'élément catalyseur du

discours et le but vers lequel il tend. Ou bien pris comme cadre de référence et ossature d'un discours qui ne s'en veut que la glose, il se trouve insidieusement sollicité par les marques mêmes de déférence qui lui sont prodiguées, afin de fournir un sens dont il n'est pas porteur. En sorte que, par simple amplification, on passe assez vite de la citation à l'exégèse, une exégèse qui loin de servir le texte, se sert de lui pour s'édifier souvent au prix d'un gauchissement du sens[250].

Faute d'une étude structurale ou d'un examen de la grammaire du récit préliminaires de la *totalité* de l'œuvre où les citations figurent, toute approche, qu'elle soit quantitative ou intertextuelle, du phénomène débouche sur des absurdités.

- La fausse preuve des dictons et des formules condensées

L'un des principaux axiomes de l'école négationniste, qui n'est qu'un lemme du principe général de la « dé-contextualisation » est que la presque totalité des formules du *Lunyu* sont des condensés ou des abrégés de développements antérieurs. Et le lemme a pour corollaire que lorsqu'il s'avère par extraordinaire impossible de faire le partage entre deux passages parallèles, il est entendu que le *Lunyu* cite un dicton ou une maxime courante de l'époque. Un développement de la thèse de Michael Hunter en fournit un cas d'école. Mais là encore il n'invente rien. Son condisciple Oliver Weingarten s'est penché sur les mêmes passages parallèles du *Xunzi* et du *Lunyu* et, en vertu du postulat de la dé-contextualisation, en a déduit de même que le *Lunyu* s'est borné à emprunter la phrase au *Xunzi*.[251]

Michael Hunter relève le caractère banal de la célèbre injonction du Maître figurant en II.17 : « Ziyou, veux-tu que je te dise ce que c'est que savoir ? Savoir que l'on sait quand on sait, et que l'on ne sait pas quand on ne sait pas, voilà savoir : 知之為知之, 不知為不

---

[250] Voir sur cette question, mon étude, « Quelques exemples de détournements subversifs de la citation dans la littérature classique chinoise ».

[251] Oliver Weingarten : « The Master and that they Made Him Say : Observation on the Zi *Yue* paragraphs in the *Lunyu*. » : « *The passage must be derived from a conversation of some sort, and by a fortuitous coincidence, the* Xunzi *preserves a dialogue between Confucius and Zilu where these sentences occur (…)Very likely, this text is a bricolage of pre-existing materials. Nevertheless, it conforms to the scanty information about the saying's context that the* Lunyu *version offers: It is, indeed, a dialogue between the Master and Zilu. The point it makes is more complex and has wider implications than the shorter quotation in the* Lunyu*. On the other hand, the* Lunyu *editors picked the most striking sentence for inclusion in their collection. The heavily tautological, repetitive statement hammers home the point that there is a clear distinction between knowing and not knowing. One may assume that they selected it for its didactic value.* »

知, 是知也. » Il la met en regard avec un verset de la stance LXXI du *Laozi* : « Savoir qu'on ne sait pas c'est excellent ; croire qu'on sait sans savoir c'est un mal… » et prodigue une kyrielle de citations plus ou moins apparentées faites de ce membre de phrase par d'autres ouvrages des Royaumes combattants qui sont des modulations philosophiques sur le thème paradoxal de la non-connaissance qui est connaissance, afin de montrer que la formule n'est pas une création originale de Confucius mais un extrait d'un développement plus vaste[252]. Et pour ce faire, il va s'appuyer sur un passage du chapitre XXIX du *Xunzi* où la formule « savoir que l'on ne sait pas, etc.. » ne constituait pas l'essentiel de l'argument mais était mise en parallèle avec une autre devise : « Dire qu'on peut quand on peut, et qu'on ne peut pas quand on ne peut pas, voilà qui permet d'agir au mieux[253].

La narration du *Xunzi* se divise en deux parties distinctes. Dans une première séquence, Zilu se présente devant le Maître somptueusement mis. Confucius critique cette élégance outrancière qui trahit la suffisance. Confus, Zilu rentre se changer et reparaît en habits ordinaires devant le Maître. Celui-ci l'entretient alors des attitudes correctes : « Des propos exagérés sonnent creux ; une conduite outrée trahit la fatuité. Qui se donne des mines de tout savoir et prend des airs compétents est un homme de peu. L'homme de bien dit qu'il sait quand il sait et avoue son ignorance quand il ignore (故君子知之曰知之不知曰不知) : telle est l'essentiel de la parole ; il dit qu'il peut quand il peut et avoue ne pas pouvoir quand il ne peut pas : telle est l'action à son point culminant. L'intelligence n'est rien d'autre que la parole qui atteint à l'essentiel et la bonté que l'action ayant atteint son point culminant. Que peut-on demander de plus que d'allier l'intelligence à la bonté[254]. »

On remarquera que l'enchaînement des deux parties est artificiel ; il n'y a pas de véritable lien entre le goût pour la montre de Zilu déjà critiqué une première fois et le

---

[252] On pourrait soutenir à bon droit la thèse inverse : que c'est le *Laozi* qui a élaboré ce verset à partir de l'apophtegme du *Lunyu*. Pour la démonstration se reporter ci-dessous, à la section sur les emprunts implicites du *Zhuangzi* et du *Laozi* aux *Entretiens*, p. xx.

[253] Hunter, 2012, p. 226. Hunter 2017, p. 257. *Écrits de Maître Xun*, XXIX, p. 398. On notera que la même formule figure au chapitre VIII « *Ruxiao* » « Modèles confucéens » du même ouvrage, sans qu'Oliver Weingarten ou Michael Hunter en propose d'analyse, sans doute parce que le cas risquerait de ruiner leur démonstration. Pour d'autres arguments réfutant les prétendues preuves avancées par Hunter d'un emprunt du *Lunyu* au *Xunzi* et entre autres la formule « Ziyou, veux-tu que je te dise… » qui ouvre le développement sur savoir et non savoir, voir mon annexe aux « Entretiens de Confucius », in *Les Deux arbres de la Voie*, p. 167-169.

[254] *Xunzi*, XXIX, trad. I. Kamenarović modifiée, p. 397-398.

développement sur l'attitude de l'homme de bien. On a le sentiment d'un morceau composé de pièces différentes réunies ensemble[255]. L'incongruité de la mise de Zilu ou de son attitude est un poncif décliné sur différents modes et dont certains paragraphes des *Entretiens* se font l'écho.

La version de l'entrevue du chapitre XXIX établit un parallèle et une opposition entre d'une part le verbe et l'agir. Le gentilhomme excelle sur ces deux plans : c'est ce qui fait de lui un homme complet. Il est conscient de ses limites et dans le domaine de la connaissance et de la *praxis*. Le procédé stylistique consistant à transposer dans la sphère de la réalité ce qui ressortit au balancement rhétorique est un développement assez tardif de l'art du discours. Il se manifeste surtout durant la seconde période des Royaumes combattants, et devient un véritable tic d'écriture sous les Han antérieurs. Il n'est donc pas sûr que le fait que les *Entretiens* ne comportent que l'un des termes de l'équation soit le signe d'un emprunt. Ce serait plutôt une marque d'archaïsme. D'autant que la version donnée par le même *Xunzi*, en son chapitre VIII « Modèles confucéens », de l'aphorisme des *Entretiens* ne comporte pas le développement sur l'agir. Dans ce chapitre, Xunzi croit pouvoir repérer trois catégories de confucéens : le confucéen vulgaire (*suru* 俗儒), le distingué (*yaru* 雅儒) et l'éminent (*daru* 大儒). Le confucéen distingué se signale entre autres par les traits suivants : « Il illustre les rites et les convenances, pratique assidûment ses classiques, dit qu'il sait quand il sait et avoue son ignorance quand il ne sait pas (知之曰知之不知曰不知). Il ne se leurre pas sur lui-même et ne cherche pas à tromper autrui[256]. »

Pas question ici d'un binôme de notions antithétiques (connaissance / action) entretenant entre elles une polarité fonctionnelle. On est en droit dès lors de se demander quel est le sens de l'emprunt. Si l'on suit le raisonnement de Weingarten et de Hunter, la formule reproduite isolément au chapitre VIII « Modèles confucéens » qui condense le texte du chapitre XXIX devrait trahir une rédaction postérieure ; à moins que l'auteur ait puisé, en l'occurrence, dans un même matériau antérieur en éliminant la partie sur l'action. Mais dans ce cas, la pratique de la sélection de morceaux choisis ne seraient pas propre au *Lunyu* et remonterait bien avant les premiers Han, puisque Xunzi lui-même s'y adonne. À ceci s'ajoute que la plupart des érudits considèrent que le chapitre VIII a été rédigé avant le chapitre XXIX, d'authenticité

[255] Oliver Weingarten a relevé au reste le caractère composite du morceau, voir ci-dessus, note 31.
[256] *Xunzi*, VII, p. 84.

douteuse, et qui aurait été composé, dans le meilleur des cas, par des disciples tardifs. Si ces suppositions étaient fondées, ne serait-il pas légitime de conclure que le passage du chapitre XXIX est une amplification de la formule lapidaire du chapitre VIII par une postérité devenue prolixe ? Par ailleurs, il y a quelques réminiscences d'autres formules du *Lunyu* dans les portraits de confucéens brossés au chapitre VIII, qui s'inspirent d'une façon générale de la figure de l'homme de bien, telle qu'elle transparaît à travers l'ensemble du *Lunyu*. La conclusion s'impose d'elle même : s'il est des plus plausible que Xunzi ait composé ses portraits de lettrés à l'aide d'une marqueterie de réminiscences des *Entretiens* reformulées dans sa prose pour être coulées dans le moule d'une idéologie où se sent l'influence légiste, il est pour le moins improbable que des compilateurs aient complètement désossé le passage du *Xunzi* pour le distribuer dans différents paragraphes disséminés à travers les *Entretiens*. Tout porte à croire que les *Entretiens* rapportent une maxime assez banale attribuée au Maître, et que celle-ci a été travaillée et réélaborée de différentes façons selon les auteurs et les besoins de l'argumentation.

C'est le même cas de figure que présente la discussion par Michael Hunter d'un passage des *Entretiens* dont on trouve un équivalent plus développé dans un autre écrit, dont un manuscrit a été recouvré ces dernières années. Il s'agit en l'occurrence des conseils donnés par Confucius à son disciple Ran Yong pour bien remplir ses fonctions d'intendant de la famille Ji, en XIII, 2, Confucius lui confie : « Sois un guide pour les préposés, ferme les yeux sur les petites erreurs, et promeus les hommes compétents. » Et comme Ran Yong lui demande des précisions pour les distinguer, le maître répond : « Promeus ceux que tu connais personnellement, quant aux autres il y aura toujours des gens pour te les faire connaître. » Dans le texte parallèle figurant dans les manuscrits du Musée des Antiquités de Shanghai, le dialogue est plus développé et prend prétexte de la question précise de Ran Yong (appelé par son nom social Zhonggong) pour aborder bien d'autres points. On peut y lire : « Traite les vieillards en vieillards et les enfants avec tendresse, donne la préséance aux préposés, élève les hommes sages et compétents, ferme les yeux sur les petites erreurs et les fautes. »[257] Puis, le disciple l'ayant interrogé sur chacun de ces points, Confucius lui donne les précisions voulues. Le texte des lamelles est lacunaire en sorte que n'est plus lisible que le développement sur la politique de promotion des talents : « Aucun

[257] *Shanghai bowuguan cang Zhanguo Chu zhushu*, appendice 6, p. 839

talent ne doit rester ignoré. Promeus ceux que tu connais personnellement, ceux que tu ne connais pas personnellement, et même ceux qui ne t'ont pas été signalés. » [258]

Michael Hunter voit dans le dialogue des *Entretiens* une version abrégée du texte fourni par les manuscrits de Shanghai. Car n'est développée dans le premier que la question de la promotion des talents sur les trois principes énoncés par Confucius : être un guide pour les préposés, fermer les yeux sur les petites fautes et promouvoir les talents, alors que le second fournit des explications pour chacun des points mentionnés. Notons aussi que le manuscrit de Shanghai énumère encore une autre recommandation qui ne figure pas dans ce paragraphe des *Entretiens* : veiller sur les vieux et protéger les enfants. Aspect qui est toutefois évoqué dans un autre chapitre des *Entretiens* : en V.26, Confucius confie à Zilu et Yan Hui que son souhait serait « d'être secourable aux vieillards, inspirer confiance à ses amis et prodiguer son affection aux enfants. »

Hunter décrète que le choix de la seule question de la promotion des talents s'inscrit dans une préoccupation typiquement Han et doit être mise en relation avec l'édit de 165 avant notre ère promulgué par l'empereur Wen (179-156 av. J.-C.) qui utilise exactement la même phraséologie, laquelle se retrouve aussi dans des édits postérieurs de l'empereur Wu des Han de 134 et 130 avant notre ère.[259]

Le thème de la promotion des talents et des critères de leur évaluation est bien antérieur aux Han, c'est un poncif des Royaumes combattants ; on le retrouve dans des textes aussi divers que le *Zhuangzi*, le *Liutao*, *le Yizhoushu* et le *Heguanzi*[260]. Mais surtout le mot d'ordre est la cible des railleries de Han Fei, pour qui il s'agit là d'un slogan confucéen totalement creux, tant qu'on n'a pas défini de méthode objective et instauré de critère « scientifique » pour étalonner les compétences et les mérites. Il raconte une histoire fort amusante pour s'en gausser dans ses « Charades extérieures I, 1 », extensions III : « Un habitant du Yan écrit une lettre à la cour. Comme il fait nuit et que la lumière est insuffisante, il dit à ses serviteurs : " Élevez plus haut les

---

[258] *Ibid.,* p. 839.

[259] Hunter 2014, p. 217-224 ; Hunter 2017, p. 218 ; 250-256.

[260] *Œuvres*, XXXII, p. 278 ; *Le He-kouan-tseu* : *Précis de Domination*, I, p. 21 : VI, p. 41-42 , *Yizhoushu*, chap. VII , section « *guanrenjie* » (Recrutement des fonctionnaires), 757-794 ; *Liu Tao* (*Six arcanes stratégiques*) , « Livre de l' arcane civil », chapitre VI, « Liushou » (Les Six protections), *Les Sept traités de la guerre* , p. 446-347 ; et aussi X « Ju xian » (Promotion des talents), *Les Sept traités*, p. 356-357. Le *Lüshi chunqiu*, III, 4 « Lun ren » (Évaluation des Hommes », p. 160 et le *Dadailiji* (*Rites de Dai l'ancien*), chapitre X, 72 : « Wen wang guanren » (Le roi Wen choisit ses agents), p. 187-198.

torches !" Tout en prononçant ces mots, sans s'en rendre compte, il les retranscrit, bien que cela n'ait aucun rapport avec le sens de sa lettre et qu'il n'ait rien voulu dire de tel. Il envoie la lettre. Le ministre la reçoit et tombe sur ces mots : "Élevez plus haut les torches !" Il est intrigué, ravi. Il interprète : "Les torches, c'est la lumière. La lumière émane des Sages. Il faut promouvoir les hommes en fonction de leurs capacités." Il en parle au souverain. Celui-ci s'entiche de l'expression ; il s'enthousiasme pour ce qu'elle signifie. Il applique donc cette politique et le pays de Yan connaît alors force et prospérité. »[261]

L'anecdote se passe de commentaire. À mon sens, elle vise avant tout les milieux confucéens qui se prévalent de ce genre de formules conservées dans les *Entretiens*. Han Fei revient à la charge dans un développement discursif, extrêmement incisif où il prend le contrepied de son époque en montrant l'inanité de cette politique de la promotion des talents dans un essai intitulé « Les Vertus du soupçon » consigné au chapitre XLIV de ses œuvres : « De nos jours chacun clame à l'envi :" Pour que le prince soit honoré et le pays en paix, il convient de promouvoir des gens bons, justes, sages et compétents", sans voir que c'est le moyen le plus propre à avilir le souverain et à mettre un pays en péril. Un souverain qui possède la Voie s'empresse de proscrire la bienveillance et le sens du devoir, il bannit l'intelligence et les compétences. »[262]

Ce seul exemple suffit à démontrer que le thème de la promotion des sages et des talents n'est absolument pas une préoccupation spécifiquement Han et que tout au contraire, des penseurs tels que Han Fei se déterminent en grande partie contre ce programme hérité, sinon de Confucius, tout au moins des cercles confucéens dans lesquels circulaient des écrits qui véhiculaient cette thématique.[263]

Si l'on se penche maintenant un instant sur le dialogue entre Confucius et Ran Yong figurant dans le manuscrit de Shanghai, il semble être constitué d'un agrégat de thèmes divers assemblés de manière assez lâche par le prétexte des questions posées par le disciple à l'occasion d'une promotion à un poste de fonctionnaire. Un peu plus

---

[261] *Han-fei-tse ou le Tao du Prince*, XXXII, p. 329.
[262] *Ibid.*, XLIV, p.467.
[263] Mais il n'y a pas que les Confucéens à brandir le slogan ; il est revendiqué par les Mohistes dont il constitue l'une des dix thèses fondamentales : « L'exaltation des sages » *Shang xian* 尚賢, cf. *Mozi jiangu*, *shangxian shang*, VIII, *Shangxian zhong* IX, *Shangxian xia*, X, p. 25-44. Où l'on trouve répétée à l'envie ce genre de formules : « Favoriser la multiplication des sages » (p. 25) ; « Révérer les sages et utiliser les talents » (p. 29) ; « Choisir et sélectionner les sages afin qu'ils assistent en foule le souverain » (p. 42).

loin en effet Zhonggong interroge son maître sur la façon de « guider le peuple et de faire resplendir la vertu. »[264] Est abordée aussi la question du sacrifice et des rites funèbres. Confucius dira à ce propos, se servant de mots que les *Entretiens* placent dans la bouche de Maître Zeng : « Les sacrifices sont le fondement du respect le plus éminent. C'est par eux que la vie se perpétue ; on ne saurait y apporter trop de soin. C'est dans le deuil que se manifeste l'amour à son point ultime ; c'est par lui que se parachève la mort ; on ne saurait y apporter trop d'attention. »[265] à comparer avec les *Entretiens* XIX. 17 : « Je tiens de la bouche même du Maître que s'il est une occasion où l'on peut s'abandonner enfin à ses sentiments, c'est bien lors du deuil de ses parents. », ou encore I.9, faisant s'exprimer le même Maître Zeng : « Que le souverain rende les derniers devoirs à ses parents, qu'il accomplisse les sacrifices à ses ancêtres de toute son âme, le peuple retrouvera la grande vertu. » Et enfin à propos des tâches à attribuer au peuple, il se servira de l'homophonie rebattue des deux mots *zheng* « rectifier » et *zheng* « gouverner » et sur lesquels *Les Entretiens* fondent leur conception du gouvernement comme exemple donné par le Grand Homme à la foule des sujets[266]. En sorte que si l'on veut être vraiment cohérent, si l'on soutient que c'est là en quelque sorte le « filon textuel » d'où a été extrait le court dialogue entre Confucius et Ran Yong à l'occasion de son entrée au service de la famille Ji, des formules telles : « Si le prince sait se rectifier, quelle difficulté aurait-il à gouverner ? Mais s'il s'en montre incapable, comment pourrait-il rectifier autrui ? » de XIII.3 ; « Gouverner c'est rectifier ; Si vous donniez l'exemple de la rectitude, qui oserait n'en faire preuve. » de XII, 13 devraient elles aussi en être extraites ; mais on comprend mal pourquoi les auteurs de ce florilège auraient pris soin de disséminer dans des chapitres variés ces différents thèmes, au demeurant réunis de façon artificielle dans la pièce intitulée « Zhonggong » des manuscrits de Shanghai ; il n'est pas moins légitime de soutenir le contraire : ce dialogue est un patchwork de morceaux divers dont certains sont repris des *Entretiens* et amplifiés.

- <u>Le monde à l'envers ou depuis quand le sage confucéen est-il une femme enceinte ?</u>

[264] *Op. cit.* p. 839. (lamelle 11)
[265] *Op. cit.,* p. 839 (lamelles 23bas , 23 haut)
[266] *Ibid.*, p. 840 (lamelle non classée)

Partant de prémisses entièrement fausses, qui mettent la réalité cul par dessus tête, dans la mesure où il s'agit pour cette école, quel que soit le cas de figure, de prouver de façon obsessive, que les phrases du *Lunyu* sont nécessairement tirées des passages parallèles d'autres ouvrages, même s'il est avéré que ceux-ci ont été rédigés postérieurement à la formation des *Entretiens*, les articles négationnistes projettent le lecteur dans un univers à la Fredric Brown, un monde cauchemardesque, où selon le crédo du professeur Dolohan de *Paradoxe Perdu* : « En procédant à une création à partir d'un postulat contraire aux faits, on débouche sur la création d'un ensemble pseudo-réel d'axiomes qui sont, jusqu'à un certain point l'inverse du réel. » Tout y marche sur la tête ; ce qui précède dans l'univers normal, dans leur monde inversé vient après, et ce qui vient après y est placé avant. Leur *Lunyu* d'asile de fous aurait été écrit à partir des *Mémoires Historiques* de Sima Qian, lequel a composé ses biographies du Maître et de ses soixante-douze disciples, en puisant sa matière documentaire dans un *Lunyu*, inexistant, selon les lois de la logique ordinaire, mais qui a une réalité dans le cadre des romans de science-fiction, comme rétroprojection dans le passé d'une réalisation à venir, puisqu'il a été rédigé à partir de celle-ci par le truchement de la version de Sima Qian puisée à un *Lunyu* qui a été fabriqué à partir du texte de Sima Qian[267].

Tel est le sentiment que procure un article de Oliver Weingarten où, là encore, le chercheur s'emploie à démonter la fable de la priorité des *Entretiens* sur les autres sources quand elles recèlent des passages similaires, fussent-elles nettement postérieures. Weingarten dans cet article intitulé « Confucius and Pregnant Women : An investigation into intertextuality of the *Lunyu* »[268] s'évertue à prouver qu'une formule constituée de deux membres de phrases parallèles et antithétiques qui servait de prescription rituelle aux femmes enceintes (ne pas s'asseoir sur une natte qui n'est pas correctement posée ni manger de la viande irrégulièrement coupée 席不正不坐，割不正不食) a été dissociée en deux formules distinctes et insérée dans des paragraphes différents dans le chapitre X du *Lunyu* par ses compilateurs pour des raisons éditoriales.

[267] C'est à peu près ce qu'en arrive à insinuer Mark Csitszentmihalyi dans son article : « Modes of Affiliations in *Lunyu* and proto-*Lunyu* Texts » dont il a été question plus haut.
[268] *Journal of the American Oriental Society*, 129-4 (2009), p. 597-618.

Il faut bien évidemment remettre sur ses pieds ce que Weingarten fait marcher sur la tête : les prescriptions méticuleuses concernant manières de table et manières de se tenir, propres à l'homme de bien-- dont Confucius constitue l'exemple paradigmatique--, doivent être mises en pratique par la femme enceinte si elle veut mettre au monde un fils qui aura quelque chance de devenir un *junzi*, un sage, l'influence civilisatrice se faisant sentir dès la nouaison de l'embryon dans le ventre maternel : c'est ce qui s'appelle l' « éducation du fœtus » *taijiao* 胎教. Et non l'inverse : les règles concernant les femmes enceintes finissant par s'étendre à l'homme de bien pour qu'il accouche de la Voie.

La formule en effet ne concerne pas seulement les femmes enceintes dans des textes tardifs, elle vise à stigmatiser Confucius lui-même dans le *Mozi* rédigé bien antérieurement aux ouvrages faisant mention de l'éducation du fœtus, et par ailleurs les raisons éditoriales qui ont présidé à l'insertion de la première séquence du binôme à la place qui lui est aujourd'hui assignée dans le *Lunyu* demeurent parfaitement impénétrables de l'aveu même de Weingarten. Peut-on parler d'un choix éditorial délibéré alors même qu'on est dans l'incapacité d'en élucider le pourquoi ? L'hypothèse avancée par celui-ci est donc bancale.

L'argument principal de Weingarten est que c'est uniquement dans le *Lunyu* que les deux sentences sont disjointes, alors que dans toutes les occurrences existantes elles sont associées. On peut supposer tout aussi légitimement le processus inverse de coalescence des deux phrases distinctes qui tout à la fois s'appelaient par la construction syntaxique et le balancement rhétorique pour former une sorte de devise englobant en une formule unique les manières correctes de l'homme de bien exemplifiées par Confucius. Il se peut aussi que le premier membre de phrase ait été attiré par affinité de contenu dans la liste des prescriptions alimentaires. La forme primitive étant : « Il ne s'asseyait pas sur une natte qui n'était pas correctement posée, il refusait la viande coupée irrégulièrement. » On notera que l'association en une seule et même unité fonctionnelle de deux membres de phrases distinctes est une pratique courante dans la Chine ancienne : ainsi de Sima Qian qui, dans son préambule aux fonctionnaires intransigeants, télescope deux versets appartenant à des stances différentes du *Laozi* : « La Vertu suprême ignore la vertu , c'est pourquoi elle a des vertus. La vertu inférieure s'évertue c'est pourquoi elle est sans vertu (XXXVIII). Plus on

multiplie les ordonnances plus les brigands pullulent. » (LVII)[269] Et c'est loin d'être un cas isolé. Bien souvent les auteurs classiques télescopent des vers du *Livre des Odes* de deux poèmes distincts.

De toute manière, reste à expliquer d'où Mozi tire l'idée que Confucius ne s'asseyait pas sur une natte correctement posée ni ne mangeait de la viande irrégulièrement coupée. Car tous les textes qui reproduisent la formule sont tardifs ; le seul auquel est assigné une date ancienne et qui ne saurait être postérieur à l'avènement des Han est le chapitre X du *Lunyu*. Il est fait explicitement référence à ce chapitre dans le *Hanshi waizhuan* ; Mencius lui-même le cite à deux reprises à propos de la notation que l'homme de bien n'attend pas que son char soit attelé pour se mettre en route quand il est convoqué à la cour.

La cause est entendue avant même que l'analyse soit conduite ; d'entrée de jeu il est posé que le texte du *Lunyu* soumis à l'investigation du chercheur ne peut être que tardif. Il en sera administré la preuve *nécessairement* même si cela se fait au détriment des règles de la logique la plus élémentaire.

En résumé toutes les enquêtes récentes sur le *Lunyu* menées par ces chercheurs ne peuvent conduire à aucun résultat probant parce qu'elles reposent toutes sur des prémisses fautives. Elles tiennent en dernier ressort à une appréhension anachronique et ethnocentrique du fait littéraire chinois à l'époque ancienne. Un énoncé laconique et impénétrable, source de perplexité chez le lecteur n'est pas nécessairement un extrait d'un texte plus bavard et plus explicite. C'est là une projection d'une certaine conception de la transmission du savoir propre à notre culture sur une expérience qui est à l'opposé. Et cette incapacité à saisir la nature véritable de la production textuelle en Chine ancienne a débouché sur une théorie de la dé-contextualisation qui passe complètement à côté du phénomène dont elle prétend rendre compte. On pourrait soutenir de façon infiniment plus féconde la thèse opposée : plus une assertion ou un dialogue du *Lunyu* sont courts, tronqués et indigents plus il y a de chance pour qu'on se trouve en présence d'un dit authentique. Réciproquement, plus nous est fournie une scène circonstanciée et prolixe sur le Maître et un ou des interlocuteurs, plus il est probable qu'on se trouve avoir affaire à une élaboration tardive, comme le sont tous les traités bavards et didactiques des manuscrits de Guodian et de Shanghai ; ou les dialogues du *Xunzi*, du *Dadailiji,* du *Liji*,

[269] Cf. *Shiji*, 122, p. 3131.

rapportant la leçon dispensée par le Maître à un disciple ou mettant aux prises le Maître avec un gouvernant, qui, eux, reproduisent des *topoï* rebattus.

La méthode employée, celle de l'analyse intertextuelle est elle aussi déficiente. Elle conduit à détruire la cohérence structurale des écrits et à les réduire à des gisements de citations, faisant l'impasse sur les articulations du discours et l'organisation logique de la pensée sous-tendue par les tropes et qu'en retour elle conditionne. Elle en reste toujours à la surface des phénomènes langagiers, sans jamais chercher à découvrir ce que ceux-ci recouvrent, comme s'ils étaient un ruban de Möbius. Oblitérant le fond, elle évacue la dimension idéologique des discours, néglige les contenus latents, gomme les différences stylistiques et est aveugle aux rapports dialectiques des parties entre elles et à la relation organique de celles-ci avec le tout discursif dans lequel elles s'insèrent. Pas plus qu'elle ne pose la question du cadre socio-politique, qui semble ne pas exister pour nos négationnistes. Chez eux, les faits historiques, les événements se sont évaporés ; et quand par extraordinaire ils les convoquent, ils sont nécessairement falsifiés, comme on a pu le constater pour Han Fei que l'on fait vivre au Qin alors qu'il ne fit qu'y mourir[270].

J'arrêterai là l'inventaire des points contestables de l'argumentation des négationnistes. Je pense avoir suffisamment démontré que leurs thèses ne reposent sur rien de solide : ces travaux de déconstruction des *Entretiens* s'appuient sur des postulats controuvés et une méthodologie erronée.

III. Le *Lunyu* au miroir des sources anciennes

Maintenant je vais reprendre le chantier, en me livrant à une étude des citations du *Lunyu* non seulement explicites mais implicites. On verra apparaître un tout autre tableau que celui esquissé par l'école négationniste. Il est indubitable qu'il circulait sous une forme ou sous une autre un ou des écrits qui réunissait les principaux morceaux constituant les *Entretiens* actuels bien avant le milieu des Han antérieurs. Nous remonterons dans le passé, des œuvres les plus récentes aux plus anciennes.

Les parallèles avec les œuvres du début des Han

[270] Voir *supra*, p. xx

On compte actuellement deux manuscrits anciens des *Entretiens* pour la période des Han antérieurs, l'un et l'autre ayant appartenu à des hauts personnages de l'époque : celui provenant de la tombe du Marquis de Haihun 海昏侯 à Nanchang au Jiangxi, scellée vers 60 av. J.-C.[271] et celui découvert à Dingzhou (ou Dingxian 定縣) dans la tombe de Liu Xiu, roi de Zhongshan, fermée en 55 avant notre ère[272]. On sait peu de chose du manuscrit de Nanchang, sinon que l'état de conservation des lamelles de bambou est excellent, que le texte diffère peu des éditions reçues et qu'il comprend le chapitre « Zhidao » (Connaître la Voie) qui, selon le traité bibliographique de l'*Histoire des Han*, serait propre à la version du *Lunyu* de Qi[273]. Pour le manuscrit de Dingzhou, la transcription intégrale des 620 lamelles et fragments de lamelles de bambou publiée en 1997 a permis de constater que les vingt chapitres des *Entretiens* s'y retrouvent au grand complet, malgré d'importantes lacunes qui portent le nombre de caractères compris dans le manuscrit à environ la moitié de celui des éditions reçues. Signalons pour terminer la découverte en 1990, dans la tombe d'un fonctionnaire subalterne de la commanderie chinoise de Lelang 樂浪 (actuellement en Corée du Nord) mort en 45 avant notre ère, d'un lot d'une centaine de lamelles de bambou portant le texte des chapitres XI «Aborder en premier » et XII « Yan Hui » des *Entretiens*. D'après les informations fournies par les chercheurs, le texte de ces deux chapitres ne diffère pas de manière significative de celui des éditions reçues.

Ainsi, au milieu du premier siècle avant notre ère, voire plus tôt, le texte du *Lunyu* semble pratiquement fixé et l'ouvrage, dans son entier ou sous forme de chapitres indépendants, était en circulation à divers niveaux de la société et dans des régions aussi distantes que l'actuelle Corée du Nord et le sud du fleuve Yangzi.

À dire vrai, les découvertes archéologiques ne font que confirmer ce que faisait pressentir la lecture d'ouvrages tels que le *Yantie lun* ou les deux chapitres des *Mémoires historiques* consacrés au Maître (chapitre 47) et à ses disciples (chapitre 67)[274], et il serait possible de reconstituer la presque totalité des *Entretiens* à l'aide des citations qui

[271] Année probable de sa mort, une douzaine d'années après sa déposition comme empereur en 74 avant notre ère et son renvoi dans son fief d'origine.
[272] Voir ci-dessus, p. xx
[273] « Nanchangshi Xi Han Haihunhou mu », p. 61.
[274] L'ouvrage de Sima Qian aurait été achevé vers 100 avant notre ère.

en sont faites. Il en existe soixante-huit pour le *Yantie lun*[275]. Je n'ai pas procédé au décompte pour les deux chapitres de Sima Qian : Hunter en dénombre 148[276].

C'est de là que nous partirons pour débuter notre exploration.

-Le Hanshi waizhuan

Je passerai donc tout de suite à une œuvre du début des Han antérieurs en négligeant l'examen d'un ouvrage tel que le *Huainanzi* ; il est de peu de profit pour déterminer l'authenticité des *Entretiens,* étant donné son mode d'utilisation des citations de Confucius, puisqu'à des fins idéologiques, il considère comme dits de Confucius des formules que Zhuangzi met dans la bouche du Maître dont il fait parfois son porte-parole. En revanche le *Hanshi waizhuan* « *Le Commentaire additionnel de Messire Han aux Odes* » de Han Ying est des plus instructif. Han Ying fut actif vers 150 avant notre ère. C'est ordinairement cette date que l'on retient pour la composition de l'ouvrage, dont il n'y a pas de raisons valables de douter de l'authenticité. L'ouvrage est un compendium de réflexions et d'historiettes reprises d'œuvres antérieures, principalement confucéennes, mais pas seulement, que vient clore un poème du *Livre des Odes* qui en livre la morale, un peu sur le modèle du *Xunzi* qui ferme ses discours par un poème du *Livre des Odes* ou un passage du *Livre des Documents*. Ici le procédé est systématique et l'ensemble est constitué non pas d'une réflexion originale de l'auteur mais d'un patchwork de morceaux pris à d'autres écrivains. Nous n'examinerons qu'une sélection des parallèles les plus intéressants, car passer en revue de façon exhaustive la vingtaine de cas que j'ai recensés serait par trop fastidieux et d'autre part, certains ne font que reprendre le *Xunzi*.

-Chapitre II, 14

Han Ying consigne une variante d'une histoire célèbre figurant dans le *Lüshi chunqiu* et reproduite dans le chapitre des « Fonctionnaires modèles » des *Mémoires historiques* ; elle connaît toutes sortes de modulations, dont celle de cet homme intègre de la commanderie de She qui dénonça son père qui avait volé un mouton. Un certain Shi She, prévôt de justice, pourchasse un assassin, lui met la main au collet et découvre que c'est son propre père. Il ne peut lui appliquer la loi sans manquer à la piété filiale ; il ne peut

[275] Hunter dans son étude statistique n'en comptabilise que trente-cinq ; la différence, considérable, s'explique par le mode de calcul : je ne m'intéresse pas seulement aux citations précédées de la mention le « Maître a dit », mais aux allusions qui s'impriment dans la texture même du discours et lui donnent corps et forme. Tel est le mode d'expression des lettrés confucéens dont les propos sont tissés de citations du *Lunyu* aussi bien explicites qu'implicites.

[276] Voir Hunter, 2012, les tableaux reproduits p. 139, 140 et 141.

non plus le gracier – ou le faire gracier par le souverain, ce serait faire entorse à la Loi et se montrer un sujet déloyal. Il fait donc la seule chose qu'il lui reste à faire s'il veut préserver son intégrité : en dépit des objurgations du prince, il se tranche la gorge. Le *Commentaire additionnel*, à la suite de ce récit édifiant, reproduit le jugement d'un sage qui loue la conduite pleine de droiture de l'officier de police, puis la célèbre réponse de Confucius au gouverneur de She figurant dans les *Entretiens* (XIII.18) : « Chez moi, on se fait une autre idée de la droiture : le fils couvre le père et le père le fils. C'est en cela que réside la droiture. » – avant de conclure sur un poème du *Livre des Odes*[277]. Deux choses sont à noter : en premier lieu il est évident que le compilateur cite les *Entretiens* et non pas un jugement de Confucius circulant de façon isolée ou extrait d'un autre contexte ; en second lieu la sentence de Confucius est fournie comme jugement d'autorité ; elle a même valeur que la citation des vers du *Livre des Odes*. Il existe en effet de très nombreuses occurrences où une phrase de Confucius tirée le plus souvent du *Lunyu* ouvre ou ferme le poème qui donne le sens profond de la fable comme, entre autres, dans l'exemple suivant (mais encore en III, 8[278]).

Chapitre II, 21

Le *Commentaire additionnel* reproduit ici une anecdote concernant le fou de Chu, Jieyu, que l'on voit traverser de façon météorique les *Entretiens* en chantant un chant prophétique à l'adresse de Confucius. Le roi de Chu lui a dépêché, alors que sa femme est allée au marché faire ses emplettes, un émissaire chargé d'or pour l'engager à prendre en main le gouvernement de la commanderie du Sud du Fleuve. Il décline l'offre. De retour, elle lui conseille de disparaître sans laisser de traces. Ici non seulement Han Ying cite une phrase du Maître mais encore cite nommément le titre de l'ouvrage : le *Lunyu*. Et ce n'est pas n'importe quel passage qui accompagne l'anecdote, mais l'une des phrases cryptique du dernier paragraphe du chapitre X, habituellement considéré comme tardivement rattaché à l'ouvrage : « Effrayé, l'oiseau prit son essor, plana puis se posa à nouveau. » (X.25)[279]

---

[277] *Commentaire additionnel*, II, 14, p. 48-49. Pour une analyse négationniste du thème on se reportera à l'article de Oliver Weingarten : « Delenquent Fathers and Philology… » cité plus haut, et pour la réfutation de ses arguments, voir ci-dessus, p. xx.

[278] *Ibid*, III, 8, p. 90.

[279] Michael Hunter décrète, en vertu d'un raisonnement circulaire, que la citation du *Lunyu* est interpolée : puisqu'il a posé comme postulat que le titre même de l'ouvrage remonte au plus tôt au début du règne de l'empereur Wu des Han, toute occurrence qui contredit cette thèse est nécessairement un ajout tardif, sans que l'effleure un instant le soupçon qu'au contraire la présence dans un texte censé être antérieur infirme sa théorie. De fait, le chercheur n'a aucun argument à faire

-Chapitre II, 29

Aucune parole de Confucius n'est ici à proprement parler citée. Mais on relève la présence d'une citation implicite, et tout le morceau doit se lire comme un ensemble de notations entretenant des rapports d'intertextualité avec les *Entretiens.* Zixia ayant achevé l'étude du *Livre des Documents* se voit interrogé par le Maître sur ce qu'il pense être l'essence de l'ouvrage. Le disciple se lance dans une description lyrique de ses effets qui apportent la joie dans la pauvreté et la solitude, et qui procurent un « tel enthousiasme qu'on en oublie de manger ». Ce qui est une allusion à une expression d'un dialogue fameux des *Entretiens* : « Le gouverneur de She ayant demandé à Zilu quelle sorte d'homme était son maître, celui-ci resta coi. Confucius lui fit remarquer : "Tu aurais dû lui dire que c'est un homme à qui l'enthousiasme fait oublier de manger et la joie les soucis, tant et si bien que le voici au seuil de la vieillesse sans même s'en être aperçu." » (VII.20). La citation ne semble que reprendre le premier membre de phrase, mais le second s'y trouve aussi sous une forme masquée. En effet, peu avant Zixia a dit : « Même dans la plus humble des chaumières, il suffit de plaquer sur la cithare les accords de mon maître pour en éprouver une grande joie, que l'on soit seul ou en compagnie. » ; ce qui n'est rien d'autre qu'une paraphrase de « et la joie fait oublier les soucis ». Mais ce n'est pas tout : le disciple conclut son envolée par un poème du *Livre des Odes*, et Confucius de s'exclamer : « Ah, mon garçon, il semblerait que l'on puisse

---

valoir pour étayer son affirmation. En revanche Oliver Weingarten admet l'authenticité du morceau, et y reconnaît la preuve que le *Lunyu* existait sous sa forme actuelle avec le titre que nous lui connaissons dès 140 avant notre ère. C'est aussi l'opinion de John Makeham.

En réalité le titre même de *Lunyu* figure dans un traité du *Liji,* le « Fangji », que certains savants chinois font remonter à l'école de Zisi, soit au IVe siècle avant notre ère. Il est vrai qu'il se rapproche par la phraséologie et les thèmes abordés de certains des manuscrits de Guodian, tels le « Ziyi », le « Duc Mu de Lu interroge Zisi », ou encore les « Cinq Vertus », et que Chen Yue, un lettré du Ve siècle de notre ère affirme que le « Fangji », concurremment au « Ziyi », « l'habit noir », au « Biaoji » et au « Zhongyong », « L'invariable Milieu », constituait un chapitre des *Œuvres de Zisi*, le *Zisi zi*. Néanmoins pour la plupart des savants, particulièrement en Occident, il s'agit simplement d'une note marginale qui a été intégrée fautivement au corps du texte à une date tardive. Toutefois, même si la mention du titre dans le « Fangji » doit être prise avec circonspection, étant une occurrence isolée, on ne saurait écarter d'un revers de plume l'éventualité qu'il s'agit bel et bien d'une référence ancienne dans des écrits propres à la tradition de Zisi, le petit fils du maître, ainsi que le soutient Liang Tao 梁濤. La méfiance des chercheurs étant due au préjugé que le binôme *Lunyu* a été attribué tardivement à l'ouvrage et donc que sa mention ne peut être qu'un signe d'une interpolation ou d'une rédaction bien postérieure à l'époque des Royaumes combattants, selon le raisonnement circulaire des Michael Hunter. Car à vrai dire, aucun des arguments avancés pour démontrer l'interpolation n'est déterminant. Voir pour la discussion de ce point, Makeham, « A critical Overview of Some Contemporary Chinse Perspectives on the Composition and Date of *Lunyu*. », p. 2.

parler avec toi des *Documents*[280] ! » Ce qui renvoie à la relation pédagogique type mise en scène par les *Entretiens*. À cette différence près que dans les *Entretiens* l'expression employée par le maître ne concerne que le *Livre des Odes*. L'exclamation est reproduite à deux reprises : une fois avec Zigong (I.15) et une fois (comme par hasard), avec Zixia (III.8). En sorte que par le jeu des rappels, ce sont les *Entretiens* qui se dessinent en filigrane dans leur totalité à propos de l'apprentissage du *Livre des Documents*, classique qui est le pendant du *Livre des Odes*, mais qui fait figure de parent pauvre dans les *Entretiens.* On a le sentiment d'une sorte de variation, de modulation des *Entretiens*, à la façon d'un développement musical. Dans la suite du même passage du *Commentaire additionnel*, le Maître change d'interlocuteur : s'adressant à Yan Hui, il confie qu'ils n'ont contemplé que les abords de l'œuvre mais n'ont pas encore pénétré l'intérieur. Or il faut être entré à l'intérieur pour en découvrir le trésor secret. « C'est comme s'il y avait une haute falaise devant et un précipice derrière » ajoute-t-il énigmatiquement[281]. Là encore, il me semble y deviner comme des échos, des réminiscences voilées, d'expressions des *Entretiens*. Il nous y est dit de Zilu que « s'il n'a pas pénétré dans le sanctuaire, il est néanmoins parvenu jusqu'au seuil » (XI.15) ; ou bien, filant la métaphore architecturale, la sagesse de Confucius est comme une maison entourée d'un haut mur dont on ne peut contempler les richesses et les merveilles tant que l'on n'a pas franchi le porche (XIX.23), et que la doctrine de Confucius est inaccessible, elle se dresse devant nous telle une barrière infranchissable (IX.11).

-Chapitre V, 34

Ce paragraphe imagine une sorte de mise en récit de la rectification des noms confucéenne. Confucius est assis aux côtés du potentat Jisun ; survient son intendant qui lui demande si on lui a remis le cheval qu'il était allé « emprunter ». Confucius intervient et dit : « Il me semblait que lorsque le prince prend quelque chose à un sujet cela s'appelle « prendre » et non pas « emprunter ». Jisun est obligé d'en convenir et chapitre son intendant. C'est ainsi, poursuit le récit, que Confucius ayant rectifié l'emploi fautif de « emprunter », les relations entre prince et sujets furent fixées. Et l'auteur conclut : « Le *Lunyu* dit : Ne serait-ce pas rectifier les noms ? » (ce qui est effectivement la réponse donnée par Confucius à une question de Zilu sur la mesure la plus urgente à prendre s'il

[280] *Commentaire additionnel*, II, 29, p. 73.
[281] *Ibid* II, 29, p. 73.

l'on est au gouvernement en XIII.3), avant de clore le morceau par un poème du *Livre des Odes*[282].

Il est patent que l'historiette est construite à partir du paragraphe du *Lunyu* nommément cité. Rien ne permet de soupçonner que la citation du *Lunyu* est interpolée. Ainsi qu'il a déjà été noté, il est d'un usage courant dans le *Commentaire additionnel* que le poème final soit précédé d'une citation du Maître, la plupart du temps tirée des *Entretiens*. C'est là, ce me semble, un indice probant que les *Entretiens* sous leur forme plus ou moins définitive existaient avant la compilation du *Hanshi waizhuan*. Ou alors il faudrait démontrer que l'ouvrage dans son entier est un apocryphe.

-Chapitre VI, 6

Ce paragraphe est un court essai sur les principes de la rhétorique dont il montre à la fois les vertus mais aussi les dangers. La citation du *Lunyu*, une fois encore désigné en toutes lettres, est là pour dénoncer les méfaits d'un art du discours mal employé et précède, comme souvent, le poème final, qui est le même, du reste, que celui qui avait servi à clore l'anecdote sur la rectification des noms au paragraphe précédent (V, 34)[283]. Il apporte encore, si besoin était, une preuve supplémentaire de l'existence du *Lunyu* bien avant la date que lui assigne Hunter.

Si l'on considère que le titre même de *Lunyu* figure à trois reprises dans le recueil ; qu'il y a de nombreuses citations exactes de l'ouvrage, et que souvent l'histoire est organisée autour de ces citations qui ont servi en quelque sorte d'élément catalyseur à l'élaboration du récit ; qu'en outre la citation de Confucius précède immédiatement le poème final, comme si déjà son dire avait valeur canonique, il semble évident que des exemplaires assez proches de la version actuelle des *Entretiens* circulaient à l'époque où a été compilé le *Hanshi waizhuan*. Nous pouvons donc déjà dire qu'il existait avant l'avènement de l'empereur Wu des Han et jouissait d'un certain prestige.

- Le *Xinyu* 新語 (Nouveaux principes de politique)

Le second ouvrage que nous allons examiner, les *Nouveaux principes de politique*, a été composé par un lettré confucéen du nom de Lu Jia 陸賈 (env. 228-140) au tout début du règne de l'empereur Gaozu des Han, sans doute vers 200 ou 190 avant notre ère. Dans la

[282] *Ibid*, V, 34, p. 200-201.
[283] *Ibid,* VI, 6, p. 208-209.

biographie qui lui est consacrée dans les *Mémoires historiques*, c'est à l'instigation de son maître qu'il aurait entrepris la rédaction de cet ouvrage afin de fournir à la nouvelle dynastie une sorte de programme politique proposant une réflexion sur les causes de la chute de la dynastie des Qin et des principes généraux de gouvernement que l'on peut en tirer[284]. C'est un mince traité composé de douze courts chapitres développant chacun un thème en un exposé discursif. Prenant acte des événements récents et de l'évolution historique depuis Confucius, tout en restant fidèle aux principales valeurs confucéennes, il tente néanmoins d'y intégrer des éléments nouveaux, telle la nécessité de se plier aux circonstances historiques et il acclimate à sa façon certains concepts taoïstes tout en étant farouchement hostile à leur manière d'être et à leur antiétatisme ; il procède à des emprunts massifs aux *Entretiens*, mais souvent de façon implicite, en s'en servant comme d'une trame pour élaborer son discours. C'est sans doute la raison pour laquelle, alors que Hunter dénombre neuf citations de Confucius ayant leur équivalant dans le *Lunyu*, j'en décompte vingt-quatre.

Tout l'intérêt de cet opuscule, pour comprendre le phénomène de ce que l'on pourrait appeler l'osmose littéraire, est justement qu'il ne cite pas Confucius *verbatim* mais qu'il intègre ses phrases dans la texture de sa prose. Ces morceaux empruntés forment comme un dessin, un motif à demi caché dans l'étoffe des *Nouveaux principes de Politique*, qui a valeur d' emblème, pour qui sait le repérer dans le flux discursif ; ils jouent le même rôle de marqueurs idéologiques – ou de signe de ralliement—que les citations du *Livre des Odes* ou du *Livre des Documents* chez les auteurs confucianistes antérieurs. C'est la raison pour laquelle il m'a paru important d'en repérer les fils et d'en faire le relevé exhaustif, pour fastidieux que puisse sembler l'exercice.

Au chapitre I (« Daoji » 道基), on relève six allusions ; parlant d'objets précieux, Lu Jia se sert pour les qualifier de deux sentences enfilées l'une à l'autre, la première empruntée au *Xunzi* quand il définit l'onctuosité du jade, l'autre au *Lunyu* quand en XVIII.7 Confucius évoque pour se disculper le dicton : « Ce qui est vraiment dur n'est pas entamé par la meule, ce qui est vraiment blanc ne sera pas éclaboussé par la boue[285]. » (XVII.7) Un peu plus loin il recourt à une expression empruntée au *Lunyu* XIII.16 pour décrire l'homme de bien, qui par ses qualités : « Sait se concilier les étrangers tout en

[284] *Shiji*, 97, p. 2697-2701.
[285] *Xinyu*, p. 26.

veillant à la sécurité de ses proches ; et fait venir à lui tous les peuples de la terre[286]. » De même, l'opposition entre la gloire posthume des Boyang et des Shuji et la fin piteuse des ambitieux doit être rapprochée de *Lunyu* XIV.12 où sont mis en parallèle le roi Jing de Qi qui ne laissa aucun renom à la postérité et les figures auréolées de gloire de Boyang et Shuji[287]. Dans un développement sur la polarité de ces deux vertus que sont la Bonté et la Justice, Lu Jia intègre l'ouverture du chapitre X des *Entretiens* à son propre balancement rhétorique : « La bonté préside à l'aménité que se manifestent les habitants d'un village, et la rectitude à la courtoisie des hauts dignitaires de la cour. » (X.1) Puis soulignant le contraste entre l'homme de bien et l'homme de peu, il usera de la formule « L'homme de bien attentif à la justice cherche à exalter son prochain, l'homme de peu préoccupé uniquement du profit ne cherche qu'à le tromper », qui développe celle de *Lunyu* IV.16 : « L'homme noble conçoit tout en termes de devoir, l'homme de peu de profit[288]. »

Au chapitre II (« Shushi » 術事), on repère trois citations ; nous trouvons une allusion masquée servant à construire la phrase, à propos de la nécessité pour le sage de trouver un prince capable d'user de ses talents ; Lu Jia use d'une série de métaphores rebattue et y introduit une référence aux *Entretiens* (« tel un beau jade qui ne sort jamais de son écrin »), reprise mot pour mot d'un échange en IX.13, où, s'inquiétant de ce que le maître n'ait pas d'emploi, Zigong lui demande : « Si vous aviez un beau jade le conserveriez-vous dans un écrin ? » Un peu plus loin, développant le thème des correspondances, les principes de même nature s'appelant les uns les autres, il embrigadera pour les besoin de la cause une formule du Maître figurant en XIV.37 à laquelle il donne une extension qu'elle n'a probablement pas dans les *Entretiens* : « C'est ainsi qu'on atteint aux matières les plus élevées en s'appliquant à l'étude des plus humbles[289]. » Et il conclut par une allusion à la dernière phrase par laquelle Confucius termine sa diatribe contre ses deux disciples qui sont au service du clan des Jisun, afin d'illustrer le principe général selon lequel l'intérêt pour des objectifs lointains fait négliger le danger immédiat : « Je crains que le malheur qui guette le clan des Jisun ne surgisse pas de Zhuanyu mais de ses propres murs[290]. » (XVI.1)

---

[286] *Ibid.*, p. 27.
[287] *Ibid.*, p. 27.
[288] *Ibid.*, p. 29 et 31.
[289] *Ibid.*, p. 36 et 37.
[290] *Ibid.*, p. 38.

Le chapitre IV (« Wuwei » 無為) contient une seule citation ; pour illustrer la thèse devenue un lieu commun que le comportement des supérieurs influe sur les inférieurs, Lu Jia recourt à la célèbre réplique de Confucius au haut dignitaire du Lu, Ji Kangzi, rapportée dans les *Entretiens* : « La nature de l'homme supérieur est comme le vent (…) le vent souffle et l'herbe s'incline sur son passage[291]. » (XII.19)

Le chapitre V (« Bianhuo »辨惑) ne comporte pas moins de quatre citations des *Entretiens.* Tout d'abord pour démontrer à *contrario*, le rôle néfaste des flatteurs et de sophistes, l'auteur prend l'exemple de la réponse courageuse du disciple de Confucius, Youruo, qui loin d'abonder dans le sens du duc Ai de Lu qui voulait augmenter les impôts, lui conseille de revenir à la dîme, en reproduisant mot pour mot une partie du dialogue figurant en XII.9 du *Lunyu*[292]. Mieux encore, dans son exégèse du passage ainsi cité il emprunte une expression en apparence anodine : « Mais l'homme de bien agit en empruntant toujours la Voie droite », qui est comme un clin d'œil à *Lunyu* XV.25 : « S'il m'arrivait de décerner des louanges (…) elles iraient à ces gens grâce auxquels les Trois dynasties empruntèrent la Voie droite[293]. » Un peu plus loin, il use du même procédé : la locution « alors seulement des hommes droits et intègres trouvent leur place dans la société et peuvent être employés au gouvernement » doit être rapprochée du dialogue où Confucius rétorque à un quidam qui le raille de ne pas être au gouvernement en lui citant un passage du *Livre des Documents* prouvant qu'on « peut gouverner sans être au gouvernement[294] ». (II.21) Une citation explicite, cette fois-ci, de Confucius, figurant dans les *Entretiens*, clôt le chapitre. Elle est tirée de *Lunyu* XV.16 : « Pour celui qui ne se demande pas constamment "comment faire ?", je ne peux absolument rien faire[295]. »

Au chapitre VI (« Shenwei » 慎微), Lu Jia fait cinq allusions au *Lunyu*. Il fait d'abord référence au stoïcisme de Yan Hui, sans citer le *Lunyu* nommément, mais dans les termes exacts du paragraphe VI.11 : « Une écuelle de nourriture, une cruche d'eau ! à vivre dans une ruelle. Personne n'aurait supporté pareil dénuement ! Et lui, Yan Hui, cela n'altérait en rien sa bonne humeur[296] ! » Puis il cite une déploration lapidaire de Confucius, qui figure dans le *Zhongyong*, mais aussi dans le *Lunyu*, en XVIII.7, où elle est mise dans la

[291] *Ibid.*, p. 48.
[292] *Ibid.*, p. 52.
[293] *Ibid.*, p. 52.
[294] *Ibid.*, p. 58.
[295] *Ibid.*, p. 58-59.
[296] *Ibid.*, p. 62.

bouche de Zilu et non pas de Confucius[297]. Et il enchaîne sur une autre parole du Maître s'adressant à Yan Hui (« Quand on la pratique elle œuvre, quand on l'abandonne elle reste cachée[298]. ») qui reprend le *Lunyu* avec un sens différent puisque dans le paragraphe en question (VII.11), il s'agit non pas de la Voie mais d'eux-mêmes qu'on emploie ou qu'on dédaigne : « Il n'y a que toi et moi pour nous manifester quand la Voie à cours et nous effacer quand elle est abandonnée. » Enfin, quand il critique les anachorètes taoïstes qui refusent de prendre en charge le sort de l'humanité et de servir l'État, il se réfère de façon implicite aux *Entretiens* dans le jugement final qu'il porte sur eux : « Oui, on peut dire que ces gens-là sont coupés du monde mais non qu'ils possèdent la Voie[299] », reprenant l'expression définissant l'une des catégories de sages cachés en XIV.37 : « Un sage peut fuir son siècle, fuir une contrée, fuir des comportements, et enfin, fuir des discours. J'en sais sept qui adoptèrent ces différentes attitudes. »

Le chapitre X (« Benxing » 本性), quant à lui, ne compte pas moins de quatre allusions aux *Entretiens*. En outre, il comporte un long développement sur l'épisode douloureux de la famine endurée par le Maître et ses disciples entre Chen et Cai afin d'exalter la fermeté d'âme de Confucius et la loyauté de ses fidèles[300]. La fin du chapitre enfile les citations les unes après les autres : « C'est pourquoi le sage s'attache à la justice et néglige le profit (voir le parallèle en I.14). Prompt à agir il est circonspect dans ses propos (parallèle en IV.24). Voilà pourquoi le Maître a dit : "Les richesses et les honneurs obtenus par des voies contraires à la justice sont comme des nuages vagabonds[301]" (parallèle en VII.17). » Et un peu plus loin poursuivant son portrait du sage : « C'est pourquoi le saint n'accordant d'attention qu'à la vertu habite dans une méchante demeure (voir le paragraphe VIII.21 qui dépeint l'abnégation de Yu le Grand)[302]. »

Le Chapitre XII (« Siwu » 思務) recèle une seule citation explicite de Confucius, répondant à *Lunyu* XV.11 : « Promulgue le calendrier des Xia, monte le char des Yin, porte le bonnet des Zhou, en musique adopte l'hymne Shao ; enfin, proscris les airs de Zheng et écarte les beaux parleurs[303]. » Mais il est fait allusion tout au long des pages à

[297] *Ibid.*, p. 63.
[298] *Ibid.*, p. 64.
[299] *Ibid.*, p. 66.
[300] *Ibid.*, p. 91-92.
[301] *Ibid.*, p. 94.
[302] *Ibid.*, p. 94-95.
[303] *Ibid.*, p. 109.

ce que l'on peut appeler la mythologie confucéenne des *Entretiens* ; l'auteur y rappelle sans arrêt la grandeur des figures des saints rois Yao et Shun, la droiture des disciples Zengzi et Min Ziqian, l'assiduité à l'étude de Yan Hui et Zigong, etc. En sorte que le chapitre est saturé, comme on dit qu'une solution est saturée, des *Entretiens*.

La conclusion s'impose d'elle-même : le *Xinyu* n'aurait pu avoir été rédigé de cette manière sans l'existence antérieure d'un autre ouvrage que nous appelons aujourd'hui le *Lunyu.* Il y a chez Lu Jia une volonté consciente de manifester son appartenance à l'école de Confucius en imprimant l'empreinte des *Entretiens* qui portent le plus la marque du Maître, dans la texture même de son style. La figure de Confucius est omniprésente. Le chapitre I s'étend sur les mérites de Confucius qui à l'égal des plus grands saints et démiurges de la haute antiquité a fixé les Cinq classiques, illustré les Six arts libéraux, organisé les rites et la musique, etc. Le chapitre X se termine par une lamentation sur le sort malheureux de Confucius qui se heurta à des temps hostiles et des princes abusés. Si l'on admet que le *Xinyu* est authentique – et il l'est jusqu'à preuve du contraire[304],

[304] Tous les thèmes abordés dans le *Xinyu* sont caractéristiques de la littérature de la période marquant la fin des Qin et l'avènement des Han (prestige et dangers de la rhétorique, considérations sur la chute brutale de la dynastie des Qin, critique du désengagement politique, etc., le tout s'insérant dans le cadre du cosmologisme et de la théorie de la résonance généralisée). Dans sa notice sur l'œuvre figurant dans *Early Chinese Texts : a Bibliographical Guide*, p. 172-174, M. Loewe se montre fort prudent et se contente de souligner que les arguments mettant en doute l'authenticité de l'ouvrage ne sont guère concluants et ont été réfutés par les meilleurs spécialistes. De fait les « preuves » avancées dans les années trente par un Sun Cizhou 孫次舟 ne résistent pas à l'examen (cf. « Lun Lu Jia *Xinyu* de zhenwei 論陸賈新語真偽 » (Discussion sur l'authenticité des *Nouveaux* Principes *de Politique* de Lu Jia) in *Gushi bian*, vol. VI, p. 112-122. En particulier la présence de l'expression 五經, les « Cinq classiques » dans les deux premiers chapitres, et qui constituerait l'argument le plus sérieux. Le binôme *Wujing* n'étant pas attesté avant le règne de l'empereur Wu des Han, moment où fut instituée la charge de *Wujing boshi* « Docteur des Cinq classiques » fournissant la première occurrence du terme, la rédaction de l'ouvrage ne saurait donc être antérieure à 140 avant notre ère. Il s'agit là d'un raisonnement circulaire qui suppose établi ce qui doit être démontré. On pourrait tout aussi bien décréter que le *Xinyu* étant authentique l'expression *Wujing* est bien antérieure au règne de l'empereur Wu et que celui-ci ne fait que reprendre un terme déjà existant. En réalité, l'expression est inscrite en filigrane dans le *Xunzi* qui énumère *cinq classiques* (les *Odes*, les *Documents*, les *Rites*, la *Musique* et les *Printemps et Automnes*) nécessaires au développement de l'honnête-homme, liant ainsi l'apprentissage de chacun des classiques au développement d'une des cinq vertus, *wu xing* ou *wu chang*. La découverte à Guodian d'un manuscrit sur les cinq Vertus (dont une version commentée figure aussi parmi les textes sur soie de Mawangdui) atteste que le système des correspondances entre vertus morales et éléments, permettant d'inscrire les Canons dans un cadre cosmologique est déjà en place au IVe siècle avant notre ère et que l'expression *Wujing* n'a rien d'incongru sous le pinceau d'un auteur du tout début des Han, comme Lu Jia. Il se peut d'ailleurs qu'il faille entendre le binôme *wujing* dans le sens différent, quoique intimement associé aux classiques, de « cinq principes ». Ce qui n'empêche nullement M. Hunter d'élever des

force est de reconnaître que le *Lunyu* existait sous une forme construite au moins au tout début des Han, si l'on tient compte du fait que pour qu'un auteur s'imprègne ainsi d'un ouvrage, celui-ci a dû faire partie de sa formation de jeunesse.

Trois auteurs des Royaumes combattants

Nous poursuivrons notre remontée dans le temps en examinant succinctement trois ouvrages : le *Hanfeizi*, le *Xunzi* et le *Mencius*.

- Le *Hanfeizi*

Le *Hanfeizi* contient fort peu de citations exactes du *Lunyu*. Le contraire serait étonnant ; tel n'est pas son propos ; il se sert du personnage de Confucius comme d'un cheval de bataille pour promouvoir ses vues, qui sont, sur bien des points, opposées à celles de l'école confucianiste. Il en joue comme argument d'autorité, en mettant dans sa bouche ses propres thèses. En tant que figure de conseiller avisé du Prince, façonné par la Tradition, il est interchangeable avec d'autres figures historiques réputées pour leur sagesse, tels les Yanzi ou les Zichan. Une même anecdote peut avoir pour protagoniste principal l'un ou l'autre de ces hommes d'État. Retrouver le « vrai Confucius », le « Confucius historique authentique » est la dernière de ses préoccupations. Il arrive aussi à Han Fei de le prendre lui ou ses thèses pour cible de ses critiques et, dans certains cas, cela nous permet d'entrevoir qu'il devait avoir connaissance d' écrits assez semblables à ceux réunis dans les présents *Entretiens*. Dans les *Réfutions* III, Han Fei cite les réponses que Confucius aurait faites à trois princes qui l'avaient interrogé à tour de rôle sur le gouvernement[305]. Au gouverneur de She il aurait répondu qu'il consistait à réjouir les proches et à attirer à soi les étrangers. » ; au duc Ai de Lu à savoir choisir des sages ; au prince Jing de Jin à régler ses dépenses. Les trois souverains sortis, Zigong s'étant étonné de la différence des réponses faites à chacun d'eux, Confucius avait expliqué qu'elles étaient fonction de la politique menée par chacun des princes. Dans cette scène purement fictive et fabriquée

---

doutes sur l'authenticité du *Xinyu*, et, en tout état de cause, de lui assigner de façon parfaitement arbitraire une date qui ne saurait être antérieure à 150 avant notre ère, alors que les notations historiques, dès lors que l'on accepte son authenticité, ne sauraient faire remonter la date de sa composition après le tout début du IIe siècle avant J.-C, soit 200-190 avant notre ère. La véritable raison pour laquelle Hunter écarte cet ouvrage comme source documentaire fiable tient à ce que celui-ci apporte un démenti à ses thèses. Cf. Hunter 2017, p. 167 note 4.

[305] *Han-fei-tse ou le Tao du Prince*, XXXVIII p. 433-437.

de toutes pièces par Han Fei,-- il est difficile d'imaginer que Confucius puisse avoir le même jour trois entretiens avec trois souverains, qui viendraient lui rendre visite comme on prend conseil auprès d'un cabinet d'experts en stratégie gouvernementale--, seule la première réponse correspond à un passage des *Entretiens*. En XIII. 16 le gouverneur de She ayant effectivement interrogé Confucius sur les signes d'un bon gouvernement, s'attire la réponse consignée dans les *Réfutations* III. Celle au roi de Jing de *Qi* est relevée par Sima Qian, dans sa biographie du Saint[306], mais il doit avoir puisé l'information dans le *Hanfeizi*.

Dans les *Entretiens* Confucius fait des réponses variées à différentes personnes qui l'interrogent sur un sujet quelconque, la Bonté, le Gouvernement, la Piété Filiale ; une tierce personne qui a assisté à la conversation ou bien à qui ces réponses diverses ont été rapportées s'étonne, et Confucius d'expliquer que la réponse qu'il a faite répondait à une situation précise ou à un trait de caractère particulier à celui à qui il s'adressait. Han Fei joue sur le *topos* et s'en sert pour construire sa démonstration critique. Dans le même chapitre XIII, dont le sujet principal est le gouvernement, Confucius répond à Zilu que gouverner consiste à « aller de l'avant, se donner de la peine »[307] ; à Ran Yong « donner l'exemple aux préposés, pardonner les petites erreurs et promouvoir les talents »[308], puis encore à Zilu qui l'interroge derechef : « rectifier les noms. » [309] et enfin au gouverneur de She, la réponse qui vient d'être rapportée. Il est fort possible que Han Fei ait inventé cette scène des trois souverains consultant Confucius l'un après l'autre sur le modèle des *Entretiens* en reproduisant le dialogue qui pouvait lui servir et en en fabriquant deux autres pour les besoins de la cause. Ce qui signifierait que Han Fei était familier du *Lunyu* ou tout au moins de certains chapitres où le procédé est utilisé : on pense entre autres au chapitre II où est fournie des paragraphes 5 à 8 une définition différente de la piété filiale ; au chapitre XI. 22 où un disciple s'étonne des directives différentes données à Zilu et Ran Qiu à propos de la mise en pratique des leçons reçues, et encore au chapitre XIII d'où la citation est tirée. Dans cette hypothèse, on n'aurait pas besoin de faire intervenir l'existence d'un dialogue plus élaboré d'où Han Fei aurait tiré l'historiette lui permettant de développer sa réfutation et d'où les compilateurs tardifs du *Lunyu* aurait extrait

[306] *Mémoires Historiques*, 47, trad. E. Chavannes, t. V, p. 306.
[307] *Lunyu* XIII. 1.
[308] *Ibid.*, XIII. 2.
[309] *Ibid.*, XIII. 3.

l'échange entre le gouverneur de She et Confucius. On notera en outre que le *Mozi* dans le chapitre LVI « Kengzhu » s'emploie lui aussi à critiquer et la question posée par le gouverneur de She et la réponse donnée par Confucius, sans la moindre mention des autres questions et réponses produites par Han Fei[310].

Un autre cas de parallélisme intéressant est celui fourni par une anecdote consignée au chapitre XLIX « Les Cinq Vermines » où Han Fei se lance dans une violente diatribe contre l'indulgence coupable des souverains à l'égard de la piété filiale et de la charité confucianistes, véritable poison pour la Nation. Elle a été discutée par Oliver Weingarten, qui au terme de sa démonstration conclut au caractère originaire de la version du *Hanfeizi* de l'homme intègre du Chu qui dénonce son père pour le vol d'un mouton. Les *Printemps et les Automnes de Messire Lü* élaborant leur variante à partir de la trame fournie par Han Fei et les compilateurs tardifs du *Lunyu* resservant l'historiette de la somme philosophique de Lü Buwei en l'accommodant à leur sauce didactique[311]. Il a été montré plus haut que la recherche de Weingarten repose sur des prémisses erronées et fait entorse à la vérité historique. En effet l'universitaire ne conçoit la filiation textuelle que sur le mode de la citation ou de l'emprunt mot pour mot ; c'est là une conception naïve et rudimentaire d'un phénomène littéraire complexe.

Han Fei ne transpose pas tels quels dans ses écrits des fragments choisis dans d'autres ouvrages -- ici en l'occurrence le *Lunyu*-- ; il élabore, à partir d'une séquence prise à une source quelconque, une histoire qui a valeur démonstrative. Il construit, autour d'un noyau allogène signifiant, qu'il déconstruit et désagrège, un discours où l'élément étranger s'intègre dans le récit comme moment faux mais nécessaire du vrai, à la façon d'une huître qui secrète sa perle autour d'un grain de sable intrusif. Il ne fait aucun doute que Han Fei se livre à une critique de la doctrine confucéenne dont les présupposés moraux d'un autre âge sont une menace pour le bon fonctionnement de la machine étatique ; et qu'il a en tête la réponse de Confucius faite au gouverneur de She, car elle est exemplaire de ce type de comportement privé (*si*) qui sape l'ordre

[310] Voir plus bas la discussion sur Mozi. Cette divergence entre le *Mozi* et le *Hanfeizi* sape l'argument de la source commune aux deux textes.

[311] Il a été question de cette recherche plus haut, à propos de la façon dont un négationniste tordait le cou à la vérité pour les besoins de sa démonstration ; cf. *supra* p. xx

public (*gong*)[312]. Han Fei va donc broder sur le thème et lui donner une amplification judiciaire bien dans l'esprit du temps : non seulement la conduite de l'homme intègre est condamnée moralement , comme le faisait Confucius (dont la repartie comportait au demeurant autant une critique à l'adresse du gouverneur de She, son ami, qu'à celle du dénonciateur) mais elle est sanctionnée pénalement, par une exécution capitale, exécution contre-productive, il va sans dire. En même temps, l'histoire va se trouver dédoublée, selon les lois bien connues de la narratologie, toute amplification romanesque se traduisant par une réitération du motif. Toutefois il reste la trace de l'élément catalyseur ; la figure de Confucius est conservée dans la duplication du thème inversé de l'indulgence complice des autorités vis à vis de comportements privés qui ruinent la stabilité de l'État. Dans cette séquence redondante, tout à la fois parallèle et antithétique, Confucius récompense d'une place dans l'administration le déserteur qui fuit devant l'ennemi parce qu'il a de vieux parents à nourrir, pour sa piété filiale. Il y a donc symétrie absolue : Le premier Ministre du Chu / Confucius, fonctionnaire du Lu. L'homme intègre / le fils pieux. Dénonciation du père au nom des devoirs du sujet en vue du bien public / fuite devant l'ennemi au nom de l'exercice privée du fils de la piété filiale. Châtiment de l'homme droit pour impiété filiale/ récompense du déserteur pour piété filiale. Dans ses gloses des deux récits Han Fei ne se fait pas faute d'insister sur le parallélisme : « C'était considérer les bons sujets comme de mauvais fils » ; « C'était tenir les fuyards pour des fils pieux. » « Après l'exécution décidée par le Premier ministre, les forfaits perpétrés au Chu ne parvinrent plus à la connaissance de l'administration ; après la promotion décidée par Confucius, les gens de Lu n'hésitèrent plus à fuir ou à se soumettre à l'ennemi. »[313]

Cet exemple fournit un cas d'école permettant de comprendre le processus d'élaboration des anecdotes et des discours à partir d'éléments empruntés à d'autres textes ; il a aussi le mérite de mettre à nu les carences de la méthode de la critique intertextuelle quand elle s'applique sans discernement à ce type de documents. Il apparaît alors que tous les présupposés des tenants de l'école négationniste de sinologie sont à bannir.

---

[312] Han Fei insiste sur l'antithèse : « Lorsqu'il inventa les caractères d'écriture, Cang Jie représenta le mot *si* "privé" par un cercle fermé sur lui-même ; et il créa le caractère *gong* " public" en combinant ce dernier avec le caractère "tourner le dos à" ; il avait parfaitement compris que privé et public se tournent le dos. »(cf. *Hanfeizi,* XLIX, *Han-fei-tse ou le Tao du prince*, p. 520.

[313] *Hanfeizi*, XLIX, *Han-fei-tse ou le Tao du Prince*, p. 519.

- Le *Xunzi*

Michael Hunter décompte en tout et pour tout dans le *Xunzi* deux citations de Confucius ayant des parallèles dans le texte transmis des *Entretiens* ; ce qui est étonnamment peu par rapport aux citations du Maître qui n'en ont pas (trente-huit selon le décompte de Hunter)[314]. En réalité, le nombre de références est infiniment plus élevé pour peu qu'on y adjoigne les allusions implicites et les sentences recevant une expression légèrement différente. Il est évident que Xunzi, fortement influencé par les thèses légistes, reformule les maximes de Confucius dans son propre langage pour les faire coïncider avec ses thèses. Mais cela ne signifie nullement qu'il ne connaissait pas le texte original du *Lunyu*. Quoi qu'il en soit, sans être pléthore, les citations des *Entretiens* figurent en nombre non négligeable : j'ai cru pouvoir en repérer plus d'une trentaine. On trouvera en annexe la liste des passages concernés avec leurs correspondances dans les *Entretiens*. On pourrait discuter de chaque cas ; mais c'est l'ensemble du tableau qui est éloquent : même si Xunzi recourt à de nombreuses citations du Maître puisées à d'autres sources (aujourd'hui disparues, à moins qu'il ne les ait tout simplement inventées de toutes pièces), il paraît exclu qu'il n'ait pas eu entre les mains un livre qui ressemblait à la version transmise du *Lunyu*. Les citations sont trop nombreuses, elles sont puisées à des chapitres trop divers pour qu'il ne s'agisse que d'un ou deux lots de lamelles de bambou. En outre, bien des fois, sans être à proprement parler des citations exactes, on a le sentiment que le philosophe élabore sa pensée en se démarquant de son modèle. Un exemple particulièrement parlant, d'autant qu'il peut passer complètement inaperçu et même échapper en tant que référence implicite dédoublée, est celui de la métaphore de la maison de la bonté et de la porte de la justice (*Xunzi*, XXVII, 20).

-Le *Mencius*

L'érudit et épigraphiste contemporain, Li Ling pense avoir repéré douze citations du *Lunyu* (sans que le titre ne soit jamais nommé) dans les œuvres de Mencius. Hunter bien qu'il en fournisse une présentation différente (huit parallèles) aboutit à un résultat

[314] Hunter, 2012, p. 141, tableau ; Hunter, 2017, p. 84-86 où sont donnés pour les rapports des passages figurant dans le *Lunyu*/ dits attribués à Confucius les chiffres suivants : *Mencius* : 9/31 ; *Xunzi* : 3/38 ; *Xinyu* : 5/ 9; *Yantielun* : 35/49.

à peu près comparable. On trouvera en annexe, là encore, la table de concordance obtenue par recoupements des tableaux de Michael Hunter. John Makeham repère lui aussi huit occurrences , mais il ne prend en compte que les citations directes : celles précédées par la formule « Confucius a dit » et s'emploie ensuite à les vaporiser, en arguant qu'aucune de correspond *verbatim* à la formulation du passage correspondant des *Entretiens*. J'ai dit plus haut tout le mal qu'il faut penser de ce type d'approche. C'est une grave erreur méthodologique, s'agissant d'une littérature de cette nature, de tenir les écarts pour l'indice de sources divergentes ; bien au contraire ils sont souvent la preuve d'une intime fréquentation du texte cité de façon approximative. En outre souvent l'écart répond à des préoccupations idéologiques, qu'elles soient conscientes ou inavouées. Le travail sur un énoncé que l'on transforme à sa guise pour qu'il corresponde à ses propres vues ne fait pas disparaître cet énoncé ; tout au contraire, il en souligne la présence et l'importance. Ces truismes méritent d'être rappelés, tant ils semblent ignorés des sinologues occidentaux et particulièrement américains.

J'ai décompté vingt-huit passages parallèles ; ce qui est considérable et ne correspond absolument pas aux chiffres fournis par Michael Hunter (ni à ceux de Li Ling) , alors que l'on peut obtenir ce résultat rien qu'en dépouillant ses tableaux ; il y a donc une volonté affirmée d'en minimiser le nombre. Mais ce n'est pas seulement le nombre élevé d'allusions au *Lunyu* contenu dans le *Mencius* qui fournit la preuve d'une connaisance de cet écrit. La façon même dont il les a utilisées trahit, quoi qu'en ait Michael Hunter, une grande familiarité avec l'ouvrage. Il est indubitable que Mencius connaissait bien le *Lunyu*, dans la mesure où il en fait un commentaire à travers les liaisons qu'il établit entre différents paragraphes, éclairant une formule par une autre. Particulièrement frappants sont les passages où la citation a été retravaillée par Mencius. Ils montrent le sens dans lequel s'est fait l'emprunt. Il est impossible en effet que l'on se soit servi de Mencius pour composer un florilège de citations de Confucius, pour la bonne raison qu'il faudrait alors en expliquer la source, puisque Mencius se réfère explicitement à des dits du Maître. À moins que, comme dans la *Trilogie divine* de Philip K. Dick , le *Lunyu* ne soit une projection temporelle d'un livre rédigé dans le futur, renvoyé dans le passé pour servir à l'édification des lettrés et sauver l'humanité de la présence du Mal après la désertion de SIVA. En outre, souvent le *Mencius* fournit dans la réponse à un disciple qui l'interroge sur un point qu'il ne comprend pas une

glose ou une exégèse de l'expression ou du trait rituel incriminé qui se résume à une citation de Confucius figurant dans les *Entretiens*—et qui doit bien provenir d'un écrit quelconque, lequel écrit ne saurait être qu'un double… du *Lunyu.*

En 3A/4 Mencius combine et renverse deux paragraphes du *Lunyu* pour recomposer son propre éloge à la gloire des Saints rois.

J'ai déjà mentionné plus haut à propos des carences de la méthode Hunter et consorts, le passage de 3B/7 où Mencius, interpellé par un disciple qui veut savoir s'il est conforme aux règles de se refuser à rendre visite à un seigneur[315], évoque l'exemple de Confucius qui usa d'un stratagème pour éviter de rencontrer Yang Huo qui était son supérieur, et qui semble manifestement se référer au paragraphe d'ouverture du chapitre XVII des *Entretiens.* Aussi je ne m'y attarderai pas. Je me contenterai de préciser que le *Lunyu* enchaîne par un dialogue entre les deux hommes que Mencius se garde de reproduire. S'il est peu probable que le *Mencius* soit la source du *Lunyu,* car il faut alors expliquer où ses compilateurs sont allés pêcher l'échange entre le sage et le potentat, morceau qui ne figure dans aucune source transmise[316] ; en

---

[315] Les exégètes pensent qu'il y à là une critique voilée de la part du disciple, Gongsun Chou, qui s'étonne que lors de son passage dans la principauté de Song son maître, Mencius, ne se soit pas présenté à la porte du souverain. Celui-ci se justifie en invoquant le précédent de Confucius.

[316] En dehors de deux bribes de phrase dont on trouve le parallèle dans le *Lisao* pour l'une et le *Hanshi waizhuan* pour l'autre, et que mentionne Hunter dans son tableau. Il est à noter au demeurant que la formule dont use le potentat, et qui est identique au second membre de la phrase exclamative du *Lisao* sur le temps qui passe comme l'éclair en sorte qu'il convient de se hâter « 泊余 若將不及兮 。恐年歲之不吾與 », est ce genre de formule consacrée si courante qu'on ne peut parler d'emprunt à son propos. Elle fait partie de ce lot de locutions qui forment le substrat de la langue littéraire et dont la maîtrise signale précisément l'homme cultivé. L'expression parallèle du *Hanshi waizhuan* 曾子重其身而輕其錄 ， 懷其寶而迷其國者不可與語仁 est, elle, très intéressante et trahirait un emprunt aux *Entretiens*. En effet ce paragraphe qui ouvre *Le Commentaire additionnel* et porte un jugement sévère sur le comportement du disciple de Confucius est tissu de réminiscences des *Entretiens*. En voici la traduction : « Quand Zengzi accepta un poste à peine rétribué dans le minuscule état de Ju, c'est qu'il faisait passer le salaire avant sa personne ; mais ses parents une fois morts, si le Qi tenta de l'appâter en lui faisant miroiter un poste de Premier ministre, le Chu de Grand chancelier et le Jin de Haut dignitaire, c'est qu'alors il faisait passer sa personne avant un salaire. On ne peut appeler compatissant celui qui garde pour lui son trésor alors que le pays se fourvoie ; ni appeler fils pieux celui qui maltraite sa personne et laisse ses parents dans la gêne. Qui accomplit un long voyage avec une lourde charge ne choisit pas l'endroit où se reposer. Celui dont la famille est pauvre et les parents âgés accepte tout poste qu'on lui propose. L'homme de bien a soin de se hâter s'il veut devancer le moment ; il sait que rien n'est plus urgent que d'assumer ses responsabilités. » (*Hanshi waizhuan*, I. 1, p. 1). En dehors de la phrase relevée par Hunter, l'expression : « qui accomplit un long voyage avec une lourde charge 任重道遠者 » est une allusion à une métaphore dont use Zengzi lui même dans les *Entretiens* VIII. 7 : « Il n'est homme de bien qui ne se doive d'être robuste et endurant. Car lourd est le fardeau et longue

revanche il est des plus plausible que Mencius se soit servi des quelques phrases qui introduisent le dialogue dans les *Entretiens* y trouvant matière à se justifier, et ait omis de citer la suite du récit qui d'une part n'entrait pas dans son propos et d'autre part ne donnait pas le beau rôle au maître.

En 4A/14 il ne cite pas *verbatim* le *Lunyu*, mais fait un exposé en des termes très voisins du rôle calamiteux de Ran Qiu avant de fournir le texte même du *Lunyu* : « Il n'est plus mon disciple…»[317] ce qui dénote une familiarité extraordinaire avec le texte. Il en va de même de 4A/15 où une remarque de Confucius recueillie dans les seuls *Entretiens* sur les indices qui permettent de percer la personnalité de quelqu'un lui fournit le germe de sa propre réflexion sur l'importance de la pupille comme révélateur du moi, en l'énonçant dans des termes voisins de son modèle[318].

En 4B/11, là encore c'est l'*écart* entre l'expression de Mencius et sa source qui est parlant. Mencius renverse la formule et obtient logiquement, en bon sophiste, cette maxime de casuiste : l'homme supérieur ne tient pas toujours ce qu'il promet ni ne mène à bonne fin ce qu'il entreprend. Et il peut le soutenir à bon droit parce qu'il lui est loisible de se prévaloir de l'autorité de Confucius[319].

Le dialogue entre Mencius et Xuzi de 4B/18 est lui aussi instructif. La question de Xuzi montre bien que l'amour de l'eau que manifeste le Maître est énigmatique parce qu'il n'en est fournie nulle part d'explication dans les *Entretiens*, ni sans doute dans la littérature confucéenne contemporaine[320]. Et de fait, les développements sur les vertus de l'eau (ou de la terre et de la montagne) sont plus tardifs et trahissent une influence taoïste—ainsi en est-il au demeurant de l'explication donnée par Mencius à Xuzi. L'échange apporte selon moi la preuve que la brève exclamation du maître devant le cours d'un fleuve n'est pas un extrait tronqué d'un développement plus abondant, mais tout au contraire que les envolées lyriques d'un Mencius et d'un Xunzi[321] sur les

---

est la route (任重而道遠). N'est-il en effet plus lourd fardeau que la bonté dont il s'est chargé, ni route plus longue que celle qui ne prend fin qu'avec le trépas ? » Quant à la conclusion sur la nécessité de prendre le temps de vitesse, elle renvoie à la harangue de Yang Huo reproduite au tout début du chapitre XVI des *Entretiens*. En sorte que le paragraphe inaugural du *Hanshi waizhuan* noue une sorte de dialogue ironique et secret avec les *Entretiens*.

[317] *Ibid.*, p. 404.

[318] *Ibid.*, p. 405.

[319] *Ibid.*, p. 413.

[320] *Ibid.*, p. 414.

[321] *Xunzi*, XXVIII, p. 389.

bienfaits et les vertus de l'élément liquide sont là pour combler le laconisme énigmatique de Confucius.

La scène décrite en 6B/8 où Mencius tente de convaincre le ministre du Lu, Shenzi de renoncer à mener une expédition militaire est elle aussi tout à fait frappante ; non seulement parce qu'elle nous montre en quelque sorte sur le vif l'art sophiste-- je dirais même jésuitique--de Mencius de circonvenir l'adversaire ; mais aussi parce qu'elle démonte les mécanismes de l'utilisation par notre casuiste des maximes de Confucius, qu'il détourne pour les faire servir à la défense de ses propres thèses, fort éloignées de celles du maître dont il se réclame. En ne gardant que le mot *jiao* 教 et en éliminant le mot *zhan* 戰« guerre », « combat » Mencius dit le contraire de ce que dit Confucius en employant les mêmes mots, si l'on tient compte du fait que l'ellipse étant une des figures de rhétorique des plus usuelles en chinois classique, la suppression de *zhan* dans *jiao min zhan* 教民戰 peut vouloir dire strictement la même chose ; c'est le contexte qui fait la différence. Alors que Confucius entend signifier que l'on doit entraîner une population à la guerre pour qu'une principauté puisse assurer sa défense militaire, Mencius insiste au contraire sur l'éducation civile—c'est à dire l' instruction morale du peuple, au détriment des arts guerriers.[322] Dans ces deux formules pourtant si proches en apparence (*jiao min* et *jiao min zhan*) se lit l'écart -- pour ne pas dire le fossé-- qui sépare les deux moments de l'histoire où Confucius professait son enseignement et Mencius le sien[323]. Le détournement opéré par Mencius par simple omission montre bien que la formule prêtée à Confucius et recueillie dans un texte que l'on a appelé à un certain moment de l'histoire « le *Lunyu* » ne saurait être le produit d'une manipulation de textes datant des Royaumes combattants opérée dans le contexte bureaucratique et holiste des Han. Le monde dont le *Lunyu* porte la trace est encore imprégné des valeurs viriles et guerrières de la société aristocratique des Zhou ; la guerre est une activité noble et il n'y a rien d'indécent à ce qu'un sage s'y intéresse ; dans l'univers des Royaumes combattants où la guerre est omniprésente mais le combattant et les activités martiales dévalorisées, tout au moins pour l'immense majorité de la classe lettrée, quelle que soit leur appartenance doctrinale, en dehors

[322] Voir *Lunyu*, XIII.30 : « Ne pas préparer un peuple au combat c'est l'abandonner. ». Voir aussi pour l'ellipse du mot *zhan*, la déclaration précédente, XIII.29.
[323] *Mencius*, p. 496-497.

des Légistes et des Stratégistes, la paix apparaît comme la visée ultime de tout bon gouvernement et les activités civiles sont les seules dont un homme d'État digne de ce nom doit s'occuper. Encore une fois, dans cet exemple, se manifestent les carences de la perspective adoptée par l'école négationniste et de son émule Hunter. Non seulement elle interdit toute analyse fine des procédés stylistiques mais elle supprime l'épaisseur temporelle que trahit le processus de reformulation des citations afin de les plier à de nouvelles exigences idéologiques. Par cette démarche, c'est l'histoire elle-même, en fin de compte, qui est niée. En revanche, elle est toujours présente chez leurs homologues chinois, en dépit de toutes leurs carences méthodologiques et de leurs présupposés réalistes d'une immédiateté du discours, transparent à structure sociale dans laquelle il s'inscrit, dont se gaussent bien à tort l'école négationniste, car il y a toujours quelque profit à tirer de leurs travaux, ce qui n'est pas le cas de cette dernière.

Le plus remarquable de ces passages est la longue explication donnée par Mencius à son disciple Wan Zhang sur l'expression : *kuangjian* 狂簡 (traduit par « chiens fous ») rencontrée dans le *Lunyu*, même si la formulation du Mencius en est légèrement différente de celle consignée dans l'ouvrage reçu[324]. L'analyse de texte que le philosophe de Zou dispense à son élève manifeste une familiarité profonde avec les principales notions développées dans les *Entretiens,* et *uniquement* dans les *Entretiens* ; nulle part ailleurs on ne trouve employés de cette façon les vocables de *kuangjian*, de « bien-pensants de village », de « Voie du juste milieu » ; de même que cette liste de détestations rituelles, exprimées dans des termes voisins du talmud : le violet, la musique de Zheng, les beaux parleurs qu'il faut rapprocher des viandes irrégulièrement coupées, des nattes mal disposées, des garnitures mauves ou carmin, etc.

Mencius jongle avec tous ces concepts disséminés dans les *Entretiens*, les fait entrer en résonances les uns avec les autres, les associe en un tout cohérant formant système, procédant à des liaisons transversales, établissant des ponts entre des remarques dispersées à travers l'œuvre. Il est évident, à la lecture du dernier chapitre des œuvres de Mencius pour qui n'est pas aveuglé par la thèse inepte que le *Lunyu* est une fabrication des Han, que Mencius a fréquenté assidument non pas un magma de citations et d'expressions circulant sur des bouts de lamelles de bambous distinctes

[324] *Mencius*, VII B/37, p. 539.

portant des bribes d'apophtegmes ou de sentences éculés dont la paternité est multiple ou douteuse, non pas les dialogues bavards de « Père et mère du peuple » des manuscrits de Guodian, les traités verbeux comme l' « Habit Noir » du *Liji* ou le « Zhonggong » des manuscrits de Shanghai, mais tout simplement les *Entretiens* !

Au demeurant Michael Hunter lui-même est obligé de le reconnaître. Il n'a aucun argument même spécieux à faire valoir. Reste alors le dernier recours : l'interpolation. Il avance tout d'abord le caractère unique du cas présenté par le *Mencius* (et celui aussi, doit-il avouer, de certains écrits confucianistes des manuscrits de Shanghai), et du cas encore plus exceptionnel de ce dernier chapitre, suspect en premier lieu par la place qu'il occupe ; relégué en fin des œuvres de Mencius comme une pièce rapportée ; suspect en second lieu parce qu'il présente en outre des particularités spéciales— telle l'hétérogénéité --, et surtout suspect en troisième lieu en raison de la présence massive de citations du *Lunyu* ordonnées de cette manière particulière, qui ne peut que nous mettre la puce à l'oreille, puisqu'elle prouverait l'existence d'un *Lunyu* dont il a été posé d'emblée qu'il ne saurait remonter avant le règne de l'empereur Wu des Han[325]. On reconnaît bien là cette démarche pseudo-scientifique reposant sur un raisonnement tautologique, à l'issue duquel on retrouve nécessairement ce que l'on a postulé. Dès lors qu'un cas contredit les critères établis arbitrairement, à partir d'un corpus défini lui aussi de façon arbitraire, il ne saurait remettre en question l'hypothèse, puisqu'il est décrété que tout ce qui s'écarte des critères est, par définition, à rejeter comme apocryphe ou tout au moins comme interpolation tardive. Ainsi donc pour Hunter tout cela serait l'œuvre du compilateur des Han postérieurs Zhao Qi 趙岐 qui aurait tripatouillé le *Mencius* pour renforcer les liens entre le *Mencius* et le *Lunyu* et lui conférer à postériori le statut d'œuvre faisant autorité[326]. Mais cette façon de procéder n'est pas propre à Michael Hunter ; on la retrouve chez un John Makeham qui lui aussi fait la fine bouche devant le *Mencius* et insinue qu'il est composé de tranches d'authenticité variable. Il va sans dire que leur authenticité ne sera pas établie en fonction de critères scientifiques, ou tout au moins d'une méthodologie rigoureuse, mais selon des critères subjectifs élaborés en fonction de la thèse à étayer, laquelle se résume , toujours à la même idée que le *Lunyu* n'est rien

[325] Hunter, 2012, p. 201-204 ; Hunter 2017, p. 228-229.
[326] Hunter, 2012, p. 205 ; Hunter 2017, p. 228-229.

d'autre qu'un ramassis tardif de citations de bric et de broc, prises à des auteurs divers.

Le Zhuangzi ou l' Anti- Entretiens

L'examen d'une œuvre telle le *Zhuangzi* à laquelle nous allons maintenant nous atteler va nous offrir une ample confirmation de cette vérité qu'un texte peut être présent dans un autre sans que s'y retrouve une seule de ses phrases. Il ne saurait dans ce cas-ci être question d'adopter la même stratégie que pour les autres ouvrages. Un décompte des citations exactes-- ou inexactes--- des paroles prêtées à Confucius n'a rigoureusement aucun sens[327]. Zhuangzi est un adversaire résolu des thèses confucéennes. Mais à la différence de Mozi il les attaque dialectiquement. L'idée fondamentale qui y est défendue est que Confucius s'est trahi lui-même en détournant la relation pédagogique qu'il avait créée en la fondant sur une gestuelle—ce que j'ai

[327] Hunter ne repère, en tout et pour tout, sur plus de quatre-vingt dix citations attribuées à Confucius que trois passages parallèles au *Lunyu* dans tout le *Zhuangzi*. C'est au chapitre IV, quelques vers du chant du fou de Chu, Jieyu (*Œuvres*, p. 44 répondant à *Lunyu* XVIII. 5) ; au chapitre XXI, l'expression 不比而周: « Vous n'avez pas besoin de coteries pour être soutenu de tous » de la tirade de Yan Hui, le disciple chéri de Confucius, sur la grandeur de la doctrine du Maître (*Œuvres*, p. 171) qui correspond à une formule inversée du *Lunyu* II. 14 :君子 周而不比« l'homme de bien, refusant le sectarisme est universel. » Et enfin, au chapitre XXVIII, dans la réponse de Confucius à Zilu alors qu'ils subissent la famine entre Chen et Cai (p. 247) sont reproduits deux membres de phrases figurant dans deux chapitres distincts des *Entretiens* : « Faisant mon examen de conscience » 內省 répondant à *Lunyu* XII.4 et « C'est seulement au cœur de l'hiver que se révèle la constance du pin et du cyprès. » répondant à *Lunyu*, IX. 28. Cf. Hunter, 2012 , « Appendix R », p. 334-336. Il va sans dire que le nombre de fragments parallèles est beaucoup plus important ; car tout en inventant de faux discours de Confucius, *Zhuangzi* se plaît à les émailler de citations puisées dans le *Lunyu* en procédant à leur détournement satirique. Ainsi au chapitre XIV, Laozi faisant la leçon à Confucius venu le trouver tout désemparé pour n'avoir pas trouvé le Tao à cinquante ans passés lui ressort sa propre formule, mais subvertie : « C'est pourquoi il a été dit : "c'est en étant droit qu'on rectifie" » 故曰 ：正者正也 qui répond en raison de l'homophonie valant synonymie au « Gouverner c'est rectifier, si vous donniez l'exemple de la rectitude qui n'oserait en faire preuve ? : 政者正也。 子帥以正 ， 孰敢不正？ du *Lunyu* XII. 17 , et au « Si le prince sait rectifier, quelle difficulté aurait-il à gouverner ? Mais s'il s'en montre incapable, comment pourrait-il rectifier autrui ? 苟正其身矣 ， 於從政乎何有？ 不能正其身 ， 如正人何？ du *Lunyu* XIII.13. Ou encore au chapitre XXVIII, quand il fait dire aux deux vertueux frères Shuqi et Boyi, modèles confucéens de la rigueur morale : « Nous avons entendu dire que les lettrés des temps anciens ne refusaient pas les charges sous un bon gouvernement , mais dans un monde en proie aux troubles ils auraient eu honte de devoir leur survie à la compromission » (*Œuvres* , p. 249) il est évident qu'il a en tête ces assertions du *Lunyu* VIII. 13 et XIV.1 : « rougis d'être pauvre et humble dans un pays bien gouverné, riche et considéré s'il ne l'est pas. » ; « S'il est naturel de percevoir des émoluments quand le pays est bien gouverné, c'est une honte quand il ne l'est pas. ».

appelé ailleurs une chorégraphie existentielle[328]---, c'est à dire sur un enseignement qui faisait l'économie de la parole, pour finalement revenir à une pratique reposant non seulement sur le discours mais aussi sur un corpus livresque. En sorte qu'il a confondu le geste efficace et signifiant avec une ritualité vide qui ne peut servir de lien entre les membres de la société qu'en s'accompagnant du discours. En sorte que, par un retournement ironique du destin, à partir de ses présupposés, qui faisaient du mutisme la forme suprême de la parole, s'est développée l'épidémie de logorrhée qui a ravagé l'empire, logorrhée bien vite accompagnée, comme il est inévitable dans une culture de l'écrit, d'une irrépressible graphomanie. Voilà pourquoi Confucius est une figure centrale du *Zhuangzi* ; c'est même le personnage principal : il apparaît dans quarante trois saynètes, alors que le second personnage pour la fréquence, Zhuangzi, l'auteur de l'œuvre et personnage mis en scène par son œuvre est loin derrière avec vingt-sept apparitions et Laozi quinze.[329] Confucius représente ce qu'on pourrait appeler la conscience malheureuse de l'homme ritualisé. Il joue un rôle ambigu : tout prêt du Tao, il est dans l'impossibilité de l'atteindre car il évolue dans le cercle d'airain des convenances et de la pensée séparée dont la parole discursive est à la fois l'expression et le fourrier. Zhuangzi s'en prend à l'ensemble de la doctrine confucéenne, telle qu'elle a été élaborée, certes, par Confucius, mais aussi développée par ses thuriféraires. Toutefois dans la mesure où il voit dans son fondateur le principal responsable de la déviation de la doctrine, il en fait la cible principale de ses attaques ; et comme pour lui la trahison a eu lieu avant tout dans le champ même qu'il avait ouvert, à savoir la relation pédagogique, c'est la figure du Confucius pédagogue qui sera visée. C'est la raison pour laquelle on pourrait qualifier le *Zhuangzi* d' « Anti- *Entretiens* » tant ils y sont présents sous les espèces d'un contre-modèle à brocarder et à abattre. Il n'y a donc rien d'étonnant qu'avec ses gros sabots Michael Hunter ne repère, sur quatre-vingt douze citations de paroles de Confucius que trois ayant leur correspondant dans l'actuel *Lunyu*. Il aurait fallu procéder avec art et subtilité ; ne pas s'arrêter à la surface des mots et des expressions. Le *Lunyu* dans son entier est dans le *Zhuangzi.* Cela n'a rien d'un paradoxe. C'est simplement l'essence même de la littérature qui se dévoile ici. Tout dépend donc de la façon dont on aborde un écrit. Comme j'ai traité ailleurs, maintes fois et de maintes façons de cette

[328] *Confucius*, p.200-236.
[329] Cf. *Le petit monde du* Tchouang-tseu, p. 22-34 ; annexes I et II, p. 359-373.

question--notamment dans mon ouvrage *Le Petit Monde du Tchouang-tseu* où je consacre un chapitre au personnage de Confucius Pédagogue[330]--, je me contenterai de reprendre succinctement quelques points susceptibles d'apporter la confirmation de ce que j'avance.

Les anecdotes du *Zhuangzi* entretiennent un dialogue permanent avec les *Entretiens* de Confucius et jouent constamment sur la forme archétypale de la relation pédagogique qu'ils tentent de promouvoir. Zhuangzi, tout en se livrant à la subversion parodique de l'enseignement lettré, se situe dans son droit fil. Il s'ingénie à placer Confucius dans le cadre archétypal de la Leçon du Maître à ses disciples : il l'imagine aux prises avec un événement qui le met en position d'apprenti. Mais puisqu'il se montre capable de tirer la leçon de l'épreuve en avouant qu'il a reçu une leçon, il fait office de maître et le *Zhuangzi* apparaît alors comme le continuateur de la tradition pédagogique inaugurée par Confucius. Les leçons qu'il donne ne se font jamais ex-cathedra sur un thème choisi à l'avance, mais, au contraire, toujours impromptu, par l'entremise d'un personnage ou d'un événement qui sert de catalyseur ; il s'efface toujours derrière les circonstances ; il se contente de tirer la leçon de l'expérience, il montre que tout est sujet à apprentissage et enrichissement. Il répond donc à son rôle, celui qu'il prétend remplir dans les *Entretiens* d'incitateur, de simple amorce à une compréhension et non un donneur de leçons. Toutefois, si le personnage de Confucius du *Zhuangzi* s'inscrit bien dans la tradition inaugurée par les *Entretiens*, ce n'est que dans une certaine mesure, car c'est cette posture de pédagogue que l'œuvre mine souterrainement en en montrant la damnation sous couvert de ne pas en masquer la grandeur. À la différence des *Entretiens*, le Maître n'apparaît pas toujours en majesté de pédagogue. Il est montré parfois tantôt en position d'apprenti pur et simple, tantôt tirant la leçon pour autrui d'une formidable leçon qu'il vient de recevoir d'un maître. La plupart de ces saynètes se signalent par leur charge ironique. Celle-ci tient au premier chef au comique de situation, le simple renversement de la position de maître à celui d'élève prête à rire, dès lors qu'il s'agit du roi des pédagogues, qui ramené sur les bancs de l'école reçoit des coups de férule au lieu d'en donner. L'un des meilleurs exemples en est fourni par un dialogue du chapitre VI entre Confucius et son disciple Yan Hui, où, à la fin du récit, le maître et le disciple échangent leurs rôles en même temps que le morceau construit la leçon--- tout au moins celle dispensée à l'intention

[330] « Confucius ou la pédagogie », p. 35-98, *in Le Petit Monde du* Tchouang-tseu.

du lecteur-- sur la déconstruction de l'enseignement ritualiste dont Confucius est le promoteur. L'élève atteint à la perfection une fois que, « assis dans l'oubli », régime de conscience éminemment taoïque, il s'est désencombré la tête de tout ce fatras de qualités morales et sociales prônées par le confucianisme : le Rite, la Justice, la Bonté. Émerveillé le maître s'écrie : « Tu es un sage. Permets moi de te servir de disciple ! »[331]. En second lieu l'effet humoristique est créé par la subversion du vocabulaire du *Lunyu* et, d'une façon plus générale, des canons confucéens, ainsi que de leurs principaux slogans. Dans un dialogue du chapitre XIV mettant Confucius et Laozi en présence, le texte prend soin de préciser que c'est la cinquantaine passée que Confucius, désespérant de ne jamais découvrir ce qu'est vraiment le Tao, va chercher conseil et réconfort auprès de Laozi. La notation n'a rien de gratuit ; elle cache une pointe ironique. Elle doit se lire en regard de cette manière d'autobiographie spirituelle retracée par Confucius au soir de sa vie et recueillie par les *Entretiens* : « À quinze ans je résolus d'apprendre ; à trente ans je m'affermis dans la Voie ; à quarante ans je n'éprouvais plus aucun doute ; à cinquante ans je connaissais les décrets du Ciel… »[332] Au lieu de quoi, le *Zhuangzi* nous le dépeint en plein désarroi à cinquante ans passés et ne sachant à quel saint se vouer.[333] Un autre procédé consiste à présenter la relation de maître à disciple sous un jour burlesque, en multipliant les quiproquos. La fameuse scène où le maître explique à son disciple ce qu'est le « jeûne du cœur » tient de la farce. La formule de Confucius « Jeûne, je te le dirais ! Car si je procédais à ton instruction alors que tu es encore plein (*you*) ce serait en user familièrement avec le Ciel !» est mal interprétée par Yan Hui, qui raisonne en termes « matériels » de jeûne sacrificiel et se méprend sur le sens du terme *you*-- plein--, il imagine, lui qui a souvent le ventre vide, qu'il s'agit de la panse – alors que Confucius par « plein » entend l'esprit encombré d'idées préconçues --et répond donc de façon cocasse : « Est-ce que le fait de se serrer la ceinture durant des mois peut passer pour un jeûne? »[334] Il y a bien entendu une allusion moqueuse à la pauvreté proverbiale du disciple qui ne mangeait pas toujours à sa faim et que son maître déplorait en ces termes : « Yan Hui y aurait presque atteint(à la perfection) s'il n'était perpétuellement dans le besoin. » (*Lunyu* XI. 18) et en même temps admirait : « Ah Yan Hui ! Une écuelle

[331] *Œuvres*, VI, p. 63.
[332] *Lunyu* II.4.
[333] *Œuvres*, XIV, p. 120-122.
[334] *Ibid*, IV, p. 37.

de nourriture, une cruche d'eau, à vivre dans une ruelle, personne n'aurait pu supporter pareil dénuement, et lui, Yan Hui cela n'altérait en rien sa bonne humeur ! » (VI. 9).

L'épisode de la famine endurée entre Chen et Cai est un des poncifs les plus rebattus de la geste confucéenne. Il est modulée sous différentes formes par les auteurs pré-Qin. Mozi ne manque pas de s'en servir pour stigmatiser la conduite du maître en l'arrangeant à sa façon[335] ; elle figure dans le *Xunzi* [336]; Mencius y fait allusion, se contentant toutefois de relever que si le Maître avait eu plus d'entregent à Cai et à Chen rien de tout cela ne lui serait arrivé[337], et surtout l'histoire est racontée de façon fort détaillée par le *Lunyu*. Aussi Zhuangzi ne pouvait-il manquer d'utiliser l'épisode pour le faire servir à ses propres fins. Il en fournit au demeurant plusieurs variantes.[338] Mais c'est essentiellement celle donnée au chapitre XXVIII « Abdications royales » qu'il faut retenir ; elle est la plus représentative de la façon dont l'auteur s'y est pris pour retravailler la matière du *Lunyu*[339]. Car c'est sur le récit fourni par le *Lunyu* XV. 2 que Zhuangzi a fait fonds pour élaborer son dialogue. Il n'a pu puiser ses matériaux chez Mencius, trop concis, ni chez Xunzi plus tardif, ni même chez Mozi qui fournit un récit différent : Zilu, loin de prendre le Maître à partie, s'emploie à le pourvoir en viande et en vin par des expédients peu recommandables.[340] La dette due au *Lunyu* est d'autant plus manifeste que Zhuangzi y ajoute des détails et y insère des expressions reprises d'autres passages des *Entretiens*. Ainsi en est-il de la métaphore des pins et des cyprès manifestant la constance de l'homme de bien : «C'est seulement au cœur de l'hiver, quand avec les frimas, le givre et la neige recouvrent la campagne, que se révèle

---

[335] Sur le récit du *Mozi* cf. i*nfra* p.

[336] *Xunzi*, XXVIII, p. 391.

[337] *Mencius*, VII B/18 , p. 529.

[338] Entre autres, au chapitre XX où il fournit à quelques pages d'intervalle deux versions de l'épisode ; dans la première, p. 163-164 il a pour interlocuteur un certain Ren qui lui fait la morale ; dans la seconde , p. 166-167, l'épreuve traversée est l'occasion pour le Maître d'expliquer le sens de la vie à son disciple Yan Hui.

[339] La même version est fournie par le *Lüshi chunqiu*, 16 « Shenren »-6, p. 802-803. Il ne fait guère de doute que l'encyclopédie philosophique reproduit tel quel le passage du *Zhuangzi* afin d'illustrer l'importance des circonstances dans la réussite des entreprises humaines ; il paraît exclu que les deux ouvrages aient puisé à une même source plus ancienne tant la forme de la narration et la thématique développée sont caractéristiques du *Zhuangzi*. En outre le *Lüshi chunqiu*, compilation de type encyclopédique, se compose d'une marqueterie d'historiettes prises à diverses sources, ce qui n'est pas le cas du *Zhuangzi* qui élabore une pensée originale, même si celle-ci s'édifie sur la subversion de discours antérieurs. Il est significatif que Oliver Weingarten dans son étude des parallèles du *Lunyu* introduits par la formule « Zi yue » et d'autres écrits cite le *Lüshi chunqiu* plutôt que le *Zhuangzi*, qui en est pourtant la source. Cf. « The Master and What They Made Him Say… »p. 18-19.

[340] *Mozi* , 39, *ZZJC* IV, p. 187.

la constance du pin et du cyprès »[341], emprunt manifeste au *Lunyu*, IX, 28 : « Il faut attendre le plus fort de l'hiver pour découvrir que pins et cyprès sont les derniers à se dépouiller de leurs aiguilles. » Il en va de même du mot *qiong* être « aux abois » ou « être dans une impasse » dont se sert Zilu dans le récit du *Lunyu*, et que reprend Zhuangzi pour faire un jeu de mots. Confucius répond dans la version des *Entretiens*: « Bien sûr que l'homme de bien peut se trouver aux abois mais ce qui le différencie de l'homme de peu, c'est que celui-ci se livre à toutes sortes d'extrémités. » Tandis que dans le *Zhuangzi,* Confucius rétorque : « Que dis-tu là ? L'homme de bien est florissant quand il progresse dans la Voie, il est à l'extrémité lorsqu'elle lui est fermée. Bien que j'aie embrassé la voie de l'humanité et de la justice, je traverse une mauvaise passe, mais en quoi suis-je à l'extrémité ? Faisant mon examen de conscience, je ne me trouve nullement arrêté dans la compréhension du Tao ; face au danger, je n'ai pas perdu ma force morale. » [342]

Mieux encore, l'expression employée par Confucius pour justifier sa conduite devant son disciple mais aussi et surtout à ses propres yeux : « Face au danger je n'ai pas perdu ma force morale » est une réminiscence d'expressions du *Lunyu* mises dans la bouche de Zizhang en XIX.1 : « Un gentilhomme n'est digne de ce nom que s'il fait preuve de résolution face au danger.. » et dans celle de Maître Zeng en VIII. 6 : « Toute personne digne de se voir confier la garde d'un jeune enfant ou le destin d'une province, et en outre capable de garder sa résolution face au danger est-elle un homme de bien ? Oui, elle est un homme de bien ! »

Une fois encore Zhuangzi se sert de l'hagiographie confucéenne et de formules du *Lunyu* à partir desquelles s'est constituée la phraséologie stéréotypée du Confucianisme, pour bâtir un récit qui, sous couvert d'exalter la grandeur d'âme du Maître, en dépeint avant tout le tragique ; quoi qu'il en ait, la voie qu'il a empruntée est une voie sans issue. Comme il le dira lui-même ailleurs, il est un amputé, un damné du Ciel, pris dans les fers des rites et des vertus morales qu'il a lui-même forgés.[343] S'intégrant dans la problématique générale du *Zhuangzi* de la dichotomie entre l'enfermement *qiong* provoqué par les vertus sociales et la pauvreté, qui est certes une gêne mais aussi le moyen d'exercer sa liberté, il apparaît évident qu'une telle scène est

[341] *Œuvres*, XXVIII, p. 247.
[342] *Ibid.*
[343] *Ibid.*, VI, p. 61.

une modulation, ou plutôt une variation au sens musical, d'un thème qui traverse toute l'œuvre et auquel l'auteur a su donner une dimension philosophique[344]. On ne saurait donc recourir à l'argument d'une source plus ancienne à laquelle Zhuangzi aurait puisé et dont la version des *Printemps et des Automnes de Messire Lü* fournirait la preuve, pour contester le sens de l'emprunt.

« J'aimerais ne plus parler ! » : l 'exclamation du Maître dans les *Entretiens* est restée célèbre ; comme est restée célèbre sa réponse à son disciple : « Est-ce que le Ciel parle et pourtant les saisons suivent leur cours. » (XVII. 19). Zhuangzi reprend la formule, la retourne contre le Confucianisme et prenant le Maître au mot, lui demande d'agir réellement comme le ciel---c'est à dire la nature— qui ne parle pas, n'agit pas et est cependant supérieurement efficace. On ne peut manquer de voir dans la leçon administrée par Laozi à Confucius venu lui remettre les livres qu'il avait rédigés, figurant au chapitre XIII « L'action du Ciel » comme un reproche sarcastique adressé au Maître lui montrant combien il était loin lui même de ses propres préceptes : « Vous voulez que l'empire ne soit pas privé de guide ? Mais regardez : le Ciel et la Terre perdurent, le soleil et la lune éclairent, étoiles et planètes suivent leurs orbites, les quadrupèdes s'assemblent en troupeaux et les arbres poussent droits; contentez-vous de laisser agir la vertu de chacun et de vous conformer au fonctionnement des choses. Pourquoi vous cramponnez-vous à toute force à la charité et à la justice ? On dirait un général battant le rappel de ses troupes en fuite ! Vous ne faites que semer le trouble dans la nature humaine. »[345] Dans le même chapitre un peu avant, le même thème avait été abordé à l'occasion d'un échange entre Yao et Shun, montrant que cette damnation remonte à la nuit des temps, qu'elle est inhérente à l'acte même de gouverner : « Shun demanda un jour à Yao "Ô grand roi, à quoi mettez-vous vos soins " "Je ne méprise pas les illettrés, je ne néglige pas les pauvres, je pleure les morts, je secours les enfants en bas âge, et compatis au sort des femmes. Voilà à quoi j'occupe mon esprit." "Certes, pour être admirable, c'est admirable, mais ce n'est pas grandiose." "Que faudrait-il faire selon vous ?" "Le Ciel parfait, la terre porte, le soleil et la lune éclairent, les saisons suivent leur cours, jour et nuit alternent, les nuages se forment et produisent la pluie." "Eh oui, je m'agite, je m'agite ! Toi tu mènes une

[344] Voir sur ce point mes analyses dans le paragraphe « Les désarrois de l'élève Confucius » du *Petit Monde du Tchouang-tseu*.
[345] *Ibid.*,XIII, p.112.

politique conforme au Ciel, moi je me contente d'une politique conforme à l'Homme." »[346] Pointe ironique dans cet échange que ces formules incongrues : « Je ne méprise pas les illettrés, je ne néglige pas les pauvres, je pleure les morts, je secours les enfants en bas âge, et compatis au sort des femmes. Voilà à quoi j'occupe mon esprit » [347] qui renvoient mais en le pastichant à ce souhait de Confucius confié à ses disciples dans un moment d'abandon : « J'aimerais être secourable aux vieillards, inspirer confiance à mes amis et prodiguer mon affection aux enfants » (V. 26). Avec peut-être une pointe masquée contre la misogynie bien connue du Maître, lui qui n'hésite pas à déclarer : « Les femmes et les manants, voilà les êtres les plus difficiles à manier : traitez-les familièrement, ils vous manqueront ; tenez-les à distance, ils vous maudiront ! »(*Lunyu*, XVII. 25), tout en affirmant hautement son appartenance au taoïsme qui donne la prééminence au féminin sur le masculin.

On pourrait relever maints autres exemples de dialogues subversifs avec des notations des *Entretiens*, entre autres des prescriptions rituelles, ou bien des remarques incidentes. Dès lors qu'on prend en compte cette dimension parodique, essentielle dans la philosophie du maître taoïste, nombre de développements cocasses prennent tout leur sel grâce à ces liens méta-textuels. Des phrases jetées comme en passant sont des allusions à peine voilées et railleuses à des passages des *Entretiens*. Dans le chapitre IV « Affaires humaines » qui traite sur le mode bouffon des missions diplomatiques et des relations entre prince et conseiller mises en exergue par le Confucianisme, il est clair que ces propos de Yan Hui : « Respectant les formes je me mets à l'école des hommes. Lever la tablette, s'agenouiller, courber l'échine sont des actes cérémoniels que tout sujet exécute en présence du souverain. Je ferai tout comme eux. Singer les autres afin de ne pas encourir de blâme, voilà ce que j'appelle se mettre à l'école des hommes. »[348] doit se lire à la lumière du paragraphe dévolu au rituel de cour du chapitre X du *Lunyu* ; de même que la phrase que le gouverneur de She, en proie à des sueurs froides et des coliques à l'idée de devoir conduire une ambassade au Qi, prête à Confucius : « Il est rare que l'on puisse longtemps se réjouir d'avoir mené à bonne fin une entreprise petite ou grande en ayant recours à des moyens

[346] *Ibid.*, p. 111-112.
[347] *Ibid.*, p. 111.
[348] *Ibid.* IV, p.36.

malhonnêtes »[349] est une reformulation d'un propos des *Entretiens.* : « Quoi de plus désirable que les richesses et les honneurs ? Mais autant y renoncer si l'on ne peut y parvenir que par des voies malhonnêtes. Quoi de plus haïssable que la pauvreté et l'humilité ? Autant les accepter toutefois si l'on ne peut s'y soustraire que par des voies malhonnêtes. » (IV. 5).

Au chapitre XIV, dans sa violente tirade contre la doctrine périmée et rigide de Confucius, un personnage dont Zhuangzi fait son porte-parole, le Précepteur Bronze, se sert d'une image amusante : « Si l'on revêt un singe avec le bonnet et la robe du duc de Zhou, il aura tôt fait de les déchirer à belles dents et de les réduire en miettes…Or il y a au moins autant de différence entre l'Antiquité et les temps présents qu'entre le duc de Zhou et un macaque. » [350] La métaphore doit se lire à la lumière des instructions données par Confucius à son disciple Yan Hui lui demandant comment gouverner, figurant dans le *Lunyu* XV.10 : « Promulgue le calendrier des Xia, monte le char des Yin, porte le bonnet des Zhou... » De même je ne suis pas sûr que Zhuangzi n'ait pas eu en tête la lamentation prêtée à Confucius par le *Lunyu* : « Hélas, je décline voici bien longtemps que le duc de Zhou ne m'est pas apparu en rêve ! »[351] lorsqu'il place dans la bouche du même Précepteur Bronze, dans sa sortie, la fameuse tirade sur les chiens de paille : « Mais une fois qu'ils ont rempli leur office, les passants les écrasent, les glaneuses les ramassent pour en faire du feu et on n'en entend plus parler. Si quelque hurluberlu s'avisait de recueillir ces déchets pour les honorer et les trimbaler partout avec lui, il serait en proie à d'affreux cauchemars ou à des crises de délire. (…)Comment dans ces conditions tous ces gens là ne seraient-ils pas en proie au délire quand ils ne sont pas poursuivis par des cauchemars ? »[352] À l'auguste figure du plus sage des législateurs de l'histoire de ses rêves, Zhuangzi substitue les scènes grinçantes des persécutions et avanies subies par le Maître, qui sont les mauvais rêves de la réalité vécue, quand on prend prend des chimères pour le réel.

Ou bien encore un peu plus bas dans le même chapitre, dans la leçon dispensée par Laozi à Confucius venu chercher auprès du vieux sage consolation après ses déboires répétés, quand il se sert de la métaphore de la maison d'hôte pour désigner la justice et la charité : « La charité et la justice sont les maisons d'hôtes des anciens rois, on ne

[349] *Ibid.*, p.38.
[350] *Ibid.*, XIV, p. 120
[351] *Lunyu* XV.11.
[352] *Ibid.*, XIV, p. 119.

saurait y demeurer plus d'une nuit, car qui s'expose trop longtemps à la vue des autres s'attire immanquablement des critiques. Les hommes parfaits des temps anciens empruntaient le chemin de la vertu et logeaient à l'auberge de la justice pour pouvoir vagabonder dans les landes de l'insouciance… » [353] ne faut-il pas y déceler une réponse à la métaphore qui ouvre le chapitre IV du *Lunyu* : « Au village de la bonté qu'il est beau de vivre. Qui ne cherche pas à y demeurer ne fait pas preuve de discernement. » N'est-ce pas une manière de retourner la critique en démontrant qu'au contraire, c'est y demeurer qui est la preuve d'un manque de discernement. De même que la formule « Gouverner c'est rectifier » est une citation *verbatim* des *Entretiens,* mais qui, renchérissant sur le jeu de mots entre *zheng* « gouverner » et *zheng* « rectifier » opéré par l'apophtegme, opère un renversement complet du message primitif – car il débouche non pas sur la pratique ritualiste et terre-à-terre du gouvernement[354], mais, par le retour sur l'intimité du moi, sur les « portes du Ciel » lesquelles ne sont rien d'autre que les prolégomènes à la fusion dans le grand tout du monde.

Autre retournement parodique d'une exclamation de Confucius recueillie dans les *Entretiens,* et uniquement dans les *Entretiens* : « Je ne puis tout de même pas vivre en compagnie des oiseaux et des quadrupèdes ! Si je refusais de fréquenter mes semblables, dans la société de qui vivrais-je ? » que celui mis en scène dans le chapitre XX « L'arbre de la montagne » où à la suite des représentations du vieux Ren, allé le trouver au moment où il traversait une mauvaise passe entre Chen et Cai, Confucius, réalisant qu'il s'est fourvoyé du tout au tout : « prit congé de ses relations, abandonna ses disciples, se réfugia dans un marais, se vêtit de peaux de bêtes, se nourrit de glands et de châtaignes. Bientôt il put pénétrer dans les troupeaux de quadrupèdes sans les égailler et traverser les rassemblements d'oiseaux sans troubler leurs rangs. Les bêtes sauvages ne ressentaient pas la gêne de sa présence, à plus forte raison les hommes.»[355] Certes, on serait en droit d'objecter que le chapitre XVIII du *Lunyu*, où est consignée l'anecdote de la rencontre de Zilu et de l'anachorète qui provoque la protestation de Confucius, reprenant des fables forgées par les taoïstes, dont, entre autres, celle de la rencontre de Confucius et du fou de Chu, figurant sous une forme plus développée dans

[353] *Ibid*. 121.
[354] Sur la citation des *Entretiens* et le jeu de mots sur le caractère *zheng*, cf *supra* note xx
[355] *Ibid.*, XX, p. 164.

le *Zhuangzi*[356], ce n'est pas le *Lunyu* qui sert de source à Zhuangzi, mais le *Lunyu* qui a repris en les condensant des thèmes propres au *Zhuangzi.* Cela n'est pas impossible ; mais dans la mesure où la plupart des fois, les attaques du philosophe taoïste contre le Maître tirent leur force corrosive de la subversion de la phraséologie propre aux Confucéens, il y a tout lieu de penser que nous avons affaire à double mouvement de va-et-vient. L'anecdote du *Lunyu* où figure l'exclamation de Confucius est une réponse à des critiques venus de certains cercles de marginaux et d'anachorètes dans la mouvance taoïste, et que la diatribe de Zhuangzi est une réponse à cette défense.

Citons encore comme exemple d'affabulation bouffonne autour d'une maxime de Confucius consignée dans les *Entretiens*, ces réflexions en apparence décousues mais qui prennent sens dès lors qu'on les rapproche de leur source qui est aussi leur cible : la sagesse conventionnelle de l'honnête homme, du chapitre XXV « Zeyang » :
« Qu Boyu allait sur ses soixante ans et avait changé déjà soixante fois d'avis. Il reniait ainsi à chaque fois ce qu'il avait d'abord tenu pour vrai. Qui peut dire si cette vérité, découverte sur le coup de ses soixante ans, n'était pas aussi fausse que toutes les cinquante-neuf vérités erronées qui l'avaient précédée ? (…) Les hommes font grand cas de ce que la connaissance connaît, mais personne ne sait faire fond sur ce que la connaissance ne connaît pas pour connaître. N'est-ce pas là une terrible erreur ? Hélas ! Hélas ! qui donc y échappe ? C'est ce qui a fait dire à Confucius : " Ce que chacun pense être la vérité est-il la vérité ? "».[357]

Comment ne pas voir se dessiner, mais déformées et rendues grotesques comme dans un miroir de sorcière, les trois passages du *Lunyu* qui donnent corps au texte du *Zhuangzi.* Et tout d'abord en XIV. 25, cet échange lui aussi légèrement humoristique, mais de cet humour léger et de bon aloi propre à Confucius : « Qu Boyu, l'ami de Confucius, avait envoyé un messager prendre de ses nouvelles. Le Maître le fit asseoir et lui demanda : "Que devient ton maître ?" L'envoyé répondit : "Il aimerait faire moins d'erreurs mais il n'y parvient pas" Une fois sorti, Confucius secoua la tête et dit : "Ah, ces messagers ! Ah, ces messagers !" », puis en XV.30 : « Errer sans se corriger c'est doublement errer. » et enfin enfin en II,. 17 : Le maître déclara : " Zilu, veux-tu que je te dise ce que c'est que savoir : savoir qu'on sait quand on sait et qu'on ne sait pas quand on ne sait pas ; voilà ce que c'est que savoir." »

---

[356] *Ibid.*, IV, p. 44.
[357] *Ibid.*, XXV, p. 222-223.

Il va de soi que, si comme Hunter, en mauvais chasseur, on ne prend en compte que la déclaration de Confucius : « Ce que chacun pense être la vérité est-il la vérité ? » et cherche la phrase correspondante dans le *Lunyu*, et, ne l'y trouvant pas, la précipite dans la gibecière informe des « paroles de Confucius non-*Lunyu* », ni on n'accèdera à la vérité du *Zhuangzi* ni on n'atteindra la réalité des *Entretiens.* On n'étreindra que du vide, on ne rencontrera que le néant —ce néant posé d'emblée comme résultat de toute recherche négationniste, qui s'abolit elle-même dans l'inanité de sa propre certitude.

Zhuangzi, en verve burlesque dans ce chapitre XXV, enchaîne par une sorte de divertissement comique, dont le prétexte est, à n'en pas douter, une de ces graves questions, malgré tout un peu futiles, comme celle des appellations posthumes, posée au détour du paragraphe 3 du chapitre V du *Lunyu* par Zigong et à laquelle Confucius se doit de répondre doctement : « "Kong Wen était un homme à l'esprit vif, féru de savoir et qui ne rougissait pas de s'informer auprès de ses subordonnés. D'où son appellation posthume de Wen—le Cultivé." ». En voici la substance : « Confucius posa cette question aux Grands historiographes Grand Étui, Bai Cours-toujours et Sanglier Grandiose : "Le duc Ling de Wei buvait comme un trou, négligeait les affaires de l'État, s'adonnait à la chasse comme un furieux, et n'avait aucun contact avec les autres princes feudataires. Pourquoi donc lui a-t-on décerné après sa mort le titre élogieux de 'Ling', qui signifie 'spirituel'?" "Il lui fut donné par antiphrase, précisément en raison de son comportement, répondit Grand Étui." "Un jour que le duc Ling de Wei, le contredit Cours-toujours, se trouvait à batifoler dans sa baignoire avec ses trois épouses, son grand historiographe, le sage Poisson entra dans ses appartements pour une affaire urgente. Le duc se saisit d'une serviette et en couvrit pudiquement ses compagnes. En dépit de sa vie lascive, tel était le respect où il tenait les sages. C'est la raison pour laquelle il lui fut donné le titre posthume de 'spirituel'." "Ce n'est pas ça du tout ! s'insurgea Sanglier Grandiose. Consulté à la mort du duc, l'oracle déclara le village de Shaqiu plus auspicieux que les tombeaux des ancêtres. Un sarcophage fut exhumé à l'endroit indiqué. Après l'avoir dûment nettoyé, on put y lire cette inscription : ' Que tes descendants n'y comptent pas ; le duc Ling prendra leur place'. Ce qui montre bien que le duc 'Spirituel' avait acquis son

appellation posthume longtemps avant sa mort. Que peuvent en savoir ces deux Messieurs !" »[358]

Tout y est, même la parodie de la doctrine confucéenne du respect que les souverains doivent aux sages, mais mise à mal par la situation scabreuse dans laquelle y est dépeint le monarque respectueux des sages, mais qui là reprend encore un poncif ; en outre Zhuangzi prend soin de placer le lecteur dans le cadre des *Entretiens* en évoquant les figures qui lui sont familières de l'historiographe Poisson et du prince de Wei, dont-- est-ce un hasard -- Confucius dans le *Lunyu* déplore les frasques avec la tristement célèbre dame du Midi.

Il est clair que les proférations attribuées à Confucius sont du crû de l'auteur et qu'il est vain d'en rechercher des parallèles dans le *Lunyu* ou « les écrits confucéens non-*Lunyu* », car comment imaginer que Confucius ait pu prononcer des mots qui, bien que mis dans sa bouche, étaient des critiques acerbes contre lui-même ? Ainsi en est-il de ces paroles que Zhuangzi lui prête dans une discussion entre lui et son ami Huizi au chapitre XXVII qui porte sur les soixante fois où le Maître (comme Qu Boyu) changea d'avis en soixante ans : « La nature m'a prodigué ses dons dès la naissance. Je naquis doué d'une belle intelligence et d'une voix bien timbrée ; j'ai toujours veillé à ce que mes discours fussent en accord avec la raison. Mais comme je n'ai jamais fait qu'opposer le profit à la justice en montrant dialectiquement la supériorité de la première sur le second, je n'ai pu obtenir de mes interlocuteurs qu'une adhésion du bout des lèvres."»[359] Se poser la question des parallèles possibles, serait comme de croire que le sinologue Léon Vandermeersch a réellement rédigé un libelle post-situationniste qui circulait sous le manteau dans les universités dans les années 80, dont les premiers mots étaient à peu près les suivants : « Pourvu de nombreux talents et d'une solide culture j'en ai fait l'usage le plus bas, en les mettant au service des bureaucrates de Pékin». Néanmoins, Zhuangzi a soin, habillement, d'introduire dans le discours fantaisiste du Maître un élément véridique et de renvoyer de la sorte à ses dits – ou écrits-- : la phrase « Je n'ai jamais fait qu'opposer le profit à la justice en montrant dialectiquement la supériorité de la première sur le second » évoque, elle, des formules des *Entretiens* et entre autres le *Lunyu* IV. 16 : « L'homme noble conçoit tout en termes de devoir, l'homme vulgaire de profit. » et le *Lunyu* IV.11 : « L'homme noble

[358] *Ibid.*, XXV, p. 223.
[359] *Ibid.,* XXVII, p. 236.

s'attache à la Vertu, l'homme vulgaire à la glèbe ; l'homme noble se préoccupe des châtiments, l'homme vulgaire des gratifications. »

Je terminerai sur une note plus sérieuse et plus philosophique. Michael Hunter dans son étude sur l'évolution du statut *du Lunyu*, confondant toutes les citations « extra-*Lunyu* » dans un même ensemble indiscriminé, se montre incapable de reconnaître, en raison de son approche quantitative, que le *Huainanzi*, sous couvert de reproduire un jugement de Confucius, cite du *Zhuangzi*, quand il dit : « Confucius n'a-t-il pas déclaré à Yan Hui : "L'image que j'avais de toi a disparu ; et l'image qui tu avais de moi s'est elle aussi effacée. Mais même ainsi, bien que j'aie disparu pour toi, quelque chose ne disparaît pas, puisque j'existe." On peut dire de Confucius qu'il savait en quoi consistait la racine. »[360]

Le passage d'où est extrait cette fausse parole du maître est splendide. Il doit se lire comme le développement métaphysique de cette part de la doctrine de Confucius à laquelle aucun de ses disciples n'a eu accès et qui donc demeure comme énigme ou comme latence, évoquée par Yan Hui en IX. 11 : « Plus je la considère, plus elle me paraît élevée ; plus je la creuse, plus elle me résiste. Je crois la voir devant moi et, soudain, elle est déjà derrière ! Pourtant, le Maître nous enseigne avec ordre et méthode pour nous attirer à elle ; il accroît notre savoir par les lettres, il nous règle par les rites ; en sorte que, quand bien même je voudrais renoncer, je ne le pourrais. Mais après y avoir épuiser toutes mes forces, il reste toujours quelque chose qui semble se dresser devant moi comme une infranchissable barrière. » Zhuangzi fait dire à Yan Hui :
« Lorsque vous marchez, je peux marcher à votre pas , lorsque vous pressez l'allure, je peux encore vous suivre, lorsque vous partez au galop, je galope à vos côtés, mais sitôt que vous prenez votre envol et quittez le sol, vous me laissez sur place et je ne puis que rester planté derrière vous les yeux écarquillés. (…) La marche, ce sont vos paroles – je puis moi aussi discourir ; le pas rapide c'est lorsque vous argumentez, je puis moi aussi argumenter ; votre galop ce sont vos commentaires sur le Tao, je puis moi aussi m'y livrer. Mais quand je dis que sitôt que vous prenez votre essor, je n'arrive plus à vous suivre, j'entends signifier que vous seul inspirez confiance sans parler…. »[361]

Le même exercice pourrait être pratiqué sur le *Laozi*, mais dans la mesure où celui-ci s'exprime en termes abstraits et renvoie donc aux thèses confucianistes en général, il

[360] *Huainanzi*, trad. R. Mathieu modifiée, *Philosophes taoïstes II*, XI, 7a, p. 479.
[361] *Ibid.*, XXI, p. 171.

est plus difficile d'établir des parallèles. Il serait loisible néanmoins de montrer que la stance LXXI fait sans doute une allusion aux deux formules de Confucius recueillies dans les *Entretiens* : « Errer sans se corriger c'est véritablement errer » (XV.30) et « savoir que l'on sait quand on sait et qu'on ne sait pas quand on ne sait pas c'est véritablement savoir» (II.17) . Il suffit pour cela de se reporter au commentaire de la stance consigné dans les « Illustrations du Laozi » du *Hanfeizi* qui lit, à la différence des versions reçues, les derniers versets de la façon suivante : « ne tenant aucun mal pour un mal » ; ce qui est plus satisfaisant du point de vue du sens. Han Fei illustre l'aphorisme par les exemples historiques de souverains capables d'endurer les humiliations et les revers de fortune ; ceux-ci savent prendre leur mal en patience, ne considérant pas ce mal comme un mal, mais comme un bien susceptible de les conduire à la domination de l'univers, dans la mesure même où ils sont capables de considérer tout mal comme un bien potentiel. Si l'on suit l'interprétation de Han Fei, il y aurait donc opposition entre la correction du mal de l'homme ordinaire, même supérieur, conscient de ses fautes, et celle du sage taoïste « capable de supporter tous les maux car rien n'est un mal pour lui ». Il y aurait là une critique de la sagesse confucéenne que résument les paragraphes II. 17 et XV.29 des *Entretiens*.

On pourrait encore verser comme pièces au dossier les stances XXXVIII : « La vertu suprême ignore la Vertu… » et XVIII : « Avec l'abandon de la Grand Voie naquirent la Bonté et la Justice, l'apparition de l'intelligence s'accompagna de l'artifice. Il a fallu que la discorde déchire les familles pour qu'il y ait des pères aimants et des fils pieux ; ce n'est que dans les États en proie aux troubles que se signalent les ministres loyaux. » où sont mises à mal toutes les vertus et principes confucéens exaltés tout au long des *Entretiens* ; XXVIII, dont les versets : « Le bois brut débité fournit des ustensiles, les saint utilisé est chef de bureau. L'artisan suprême ne taille jamais rien. » sont une critique de la conception instrumentale du gouvernement de Confucius, telle qu'elle s'exprime dans le *Lunyu* et notamment en XIII. 25 : « L'homme de bien emploie chacun selon ses capacités » où le mot *qi* utilisé ici verbalement : « instrumentalise » est le même que celui dont se sert Laozi pour opposer le monde des objets sur lequel repose l'appareil étatique à celui de la nature spontanée représentée par le bois brut non encore débité en instruments, monde de la liberté et de l'égalité entre tous les êtres. Enfin toutes les stances, fort nombreuses où sont critiqués l'étude, la sagesse, le savoir et l'intelligence telles les stances III « N'exalte pas les sages.. », XIX : « Abolis la

sagesse », XX : « abandonne l'étude pour être sans souci. » ; XLVIII : « Qui s'adonne à l'étude s'accroît jour après jour, qui s'instruit du Tao décroît jour après jour.. » renvoient de façon critique au postulat central de la doctrine confucéenne que l'étude est le fondement de l'humanité et de la culture, les deux ne faisant au demeurant qu'une seule et même chose et qui s'exprime dès l'ouverture des *Entretiens* : « Pratiquer saison venue ce que l'on a appris quelle joie ! » ; XVII. 8 « La bonté sans étude tourne à la bêtise.. » ; XIX. 7 « L'homme de bien se consacre à l'étude pour accéder à la Voie comme l'artisan se tient dans son échoppe pour réaliser son ouvrage. » II. 4 « À quinze ans j'avais le cœur à l'étude. » ; II. 15 « L'étude sans réflexion est vaine, la réflexion sans étude pernicieuse. » ; V.28 : « Dans chaque bourgade de dix foyers il se rencontre sans doute des gens qui m'égalent en loyauté et en sincérité ; non en amour de l'étude. » On pourrait encore citer les paragraphes VI. 3 ; VIII. 13, VIII.17, XI. 7 qui traitent tous de l'assiduité ou de l'ardeur à l'étude.

Du bon usage du Mozi

Le *Mozi* aurait été composé par les disciples de Mo Di 墨翟, vers la fin du Ve siècle avant notre ère. Ce serait le plus ancien des ouvrages issus des courants de pensée des Royaumes combattants après les *Entretiens*, si l'on retient la thèse traditionnelle, et comme en dehors des canons consacrés à la logique et les sections finales dévolues à l'art de la guerre, la plupart des érudits le tiennent pour authentique, c'est un document précieux pour statuer sur l'existence des *Entretiens* à date ancienne[362]. On trouve cinq passages parallèles au *Lunyu* qui fournissent des indices que les auteurs du *Mozi* avaient connaissance du texte ou de certains de ses chapitres.

[362] Il y a des discussions sans fin entre érudits pour déterminer l'antériorité des différentes parties les unes par rapport aux autres : les « dix thèses », (chapitres 8 à 39) formant ce qui a été appelé le « cœur doctrinal de l'ouvrage » ; les cinq dialogues (chapitres 46 à 50) qui recueillant les « faits et gestes du maître Mozi », seraient comme un équivalent mohiste des *Entretiens* ; les « Épitomes », (chapitres 1 à 7) ; les canons et leurs explications (chapitres 40 à 45) et enfin toute la dernière section consacrée aux questions militaires (chapitres 51 à 71). La tendance générale chez les érudits était de considérer que les « dialogues » et les « thèses » remontaient à la même époque, et représentaient la strate la plus ancienne du mohisme. Certains soutenant que les dialogues précédaient les thèses et les autres l'inverse. Mais cette idée est aujourd'hui battue en brèche. Un chercheur contemporain, Ding Sixin, dans une étude très fouillée, parvient à la conclusion que les chapitres dévolus à la critique des Confucianistes ainsi que les dialogues où ils sont mis en cause émanent des mohistes tardifs et sont donc contemporains de Mencius et de Zhuangzi voire légèrement postérieurs. Ce ne sont là que des conjectures. De toute manière nul savant n'assigne à ces chapitres une date postérieure au IVe siècle av. J.-C. Cf. Ding Sixin, « A study on the dating of the *Mozi* Dialogues and the Mohist View of Ghosts and Spirits . » p. 39-87.

Au chapitre 46 (« Gengzhu » 耕柱), Mozi s'emploie à réfuter la réponse faite à Confucius au gouverneur de She, Zigao, qui lui a demandé comment faire pour bien gouverner, lui conseillant « de se rapprocher de ceux qui lui sont éloignés, et de renouveler les liens d'affection avec ses connaissances », en faisant remarquer que la question a manqué son objet et la réponse éludé la question. Mozi se réfère ici à un dialogue figurant dans les *Entretiens* auquel le *Hanfeizi* fait lui aussi allusion[363]. Pour moi, il n'y a pas lieu de douter de l'existence de ce passage dans le *Lunyu*, car alors il faut produire la source véritable à laquelle se réfère Mozi. L'argument de Hunter selon lequel le slogan dont use Confucius traîne partout ne change rien à l'affaire[364] : Mozi attaque nommément une réponse de Confucius faite au gouverneur de She sur le gouvernement qui ne figure que dans une seule source considérée jusqu'ici comme ancienne : le *Lunyu*. Han Fei l'impute lui aussi à Confucius et dans les mêmes circonstances. Ce n'est pas la formule elle-même – effectivement banale – qui importe, mais le cadre dans lequel elle s'insère et qui rend l'histoire unique.

Au chapitre 39 (« Fei ru *xia* » 非儒下), Mozi dénonce l'inconséquence de Confucius qui, à la cour du roi Ai de Lu refuse de s'asseoir sur une natte qui n'est pas correctement mise et de manger de la viande irrégulièrement coupée, alors que lorsqu'il connut la disette entre Chen et Cai, il ne demanda pas d'où venait la viande que lui mitonna Zilu ni son vin, qu'il avait échangé contre un manteau volé. Une fois encore Mozi montre une bonne connaissance d'une notation qui figure dans le chapitre X des *Entretiens* entièrement dévolu au comportement rituel de l'homme de bien[365]. On notera que le *Hanshi waizhuan* cite les mêmes proscriptions mais les met dans la bouche de la mère de Mencius pour qui elles constituent la base de l'« éducation du fœtus »[366]. Là encore la preuve est irréfutable que dès la toute fin du cinquième siècle avant notre ère des chapitres ou des portions de chapitres de ce qui constituera les *Entretiens* étaient en circulation. Et ce qui est encore plus remarquable, c'est que ce chapitre X est ordinairement tenu pour un ajout tardif. Toujours dans le même chapitre 39 où Mozi tire à boulet rouge sur les confucéens et leur chef de file, « Kong Machin » 孔某 (c'est de cette façon peu révérencieuse qu'il désigne ordinairement Confucius), il s'en prend à la

[363] *Mozi* 46, p. 259-260 ; *Hanfeizi*, XXXVIII, p. 433-437 ; et *Lunyu*, XIII.16.
[364] Hunter, 2012. p. 95-96, Hunter, 2017, p. 216.
[365] *Lunyu*, X.6 et X.10 ; *Mozi*, 39, p. 187. Sur les objections de Oliver Weingarten concernant le sens de l'emprunt et ma critique de ces objections voir *supra*, p. xx.
[366] *Hanshi waizhuan*, IX, 1, p. 306.

déclaration du Maître qui trahit sa nature rétrograde et réactionnaire, recueillie elle aussi dans les *Entretiens* dans le paragraphe d'ouverture du chapitre VII et qui lui donne son titre *:* « Je transmets, je n'innove pas. J'ai foi dans l'antiquité et je la chéris. S'il m'était permis de hasarder une comparaison, je me définirais comme un vieux scribe[367]. » Et comme cette idée est particulièrement antipathique à Mozi, lui qui est issu d'un milieu d'artisans et qui avait des dons d'ingénieur, il y revient aussi au chapitre 46, à l'occasion d'une discussion avec un émule de Confucius, Gong Mengzi, qui lui ressert la formule[368]. Là encore il s'agit d'un indice qui, s'ajoutant aux deux autres paraît concluant. Hunter fait valoir que la maxime se retrouve un peu partout dans la littérature des Royaumes combattants, que Mozi ne cite pas la formule exacte du *Lunyu* mais une expression voisine : « L'homme de bien n'innove pas » (君子循而不作)[369]. Mozi insiste en effet sur ce point : la sentence a pour corollaire que qui innove n'est pas un homme de bien. C'est cette assertion-là qui choque Mozi et non le fait que Confucius en tant qu'individu innove ou non. C'est au demeurant sur cette question de « l'homme de bien » que porte sa réfutation : « Jadis Yi inventa l'arc, Yu la cuirasse, Xizhong le char, Qiaochui la barque, et c'est ainsi qu'aujourd'hui il y a des artisans spécialisés dans ces corps de métier. Est-ce que cela signifie que tous les artisans d'aujourd'hui sont des hommes de bien et que les Yi, les Yu, les Xizhong et les Qiaochui des hommes de peu[370] ? » Pour Hunter l'affaire est entendue : la phrase que Mozi prête aux confucéens dans le chapitre 39 et que prononce Gong Mengzi dans le chapitre 46 ne peut pas provenir du *Lunyu* ou même d'un proto-*Lunyu*. Elle figure sous la forme exacte sous laquelle l'énonce le *Mozi* dans d'autres écrits et c'est à ces sources, ou à celles où ces œuvres ont elles-mêmes puisé, que celui-ci a été la prendre. Cela est possible, mais encore une fois ce ne serait pas une preuve contre l'ancienneté du *Lunyu*, ce serait simplement un élément n'ayant pas valeur de preuve en faveur de la thèse de l'antériorité du *Lunyu* (ou tout au moins de ce passage) sur le *Mozi*. Toutefois l'argument ne vaut qu'à moitié. Dans le cas présent, à aucun moment Mozi ne prétend citer directement Confucius. Il polémique contre les confucéens d'abord et ensuite contre Gong Mengzi qui prétendent que le *junzi*, l'homme de bien, n'innove pas. Or il se peut fort bien que cette déclaration ne soit que la conclusion d'un syllogisme tiré de la maxime de Confucius : Confucius n'innove pas,

[367] *Mozi*, 39, p. 181.
[368] *Mozi*, 46, p. 261-262.
[369] Hunter, 2012, p. 249-253 et 408-410.
[370] *Mozi*, 39, p. 181.

Confucius est un homme de bien, donc l'homme de bien n'innove pas. Et nous retrouverions toujours, en fin de compte, la formule du *Lunyu*.[371] Voilà qui me paraît bien plus plausible.

Dans les premières lignes du chapitre 52 « Bei chengmen 備城門 », « Protection des portes des places » qui ouvre la section de l'ouvrage consacrée aux questions militaires, figure un curieux clin d'œil au *Lunyu* de la part du disciple Qin Guli. Celui-ci en préambule à sa question au maître Mozi emploie cette formule : "Le phénix n'étant pas apparu 鳳鳥不出", pour reprendre la célèbre formule du Saint, les princes feudataires se sont détournés de la maison royale, la guerre fait rage à travers l'empire, les grandes principautés attaquent les petites, le fort opprime le faible. J'aimerais défendre les petits États contre les agressions des grands. Comment m'y prendre ? »[372] « Le phénix n'est pas apparu » est une contraction d'une exclamation qui figure dans le *Lunyu* IX.9: « Le phénix n'est pas descendu, le fleuve Jaune n'a pas produit la charte, c'en est fait de moi ! 鳳鳥不至，河不出圖，吾已矣夫！ » par laquelle le Maître exprime son désespoir devant les troubles que connaît son époque et auxquels il ne peut porter remède, parce qu'il n'y a nul prince éclairé pour lui donner un emploi. Non seulement la formule ne peut manquer de rappeler la plainte de Confucius, mais en l'attribuant à un sage 聖人, Qin Guli indique de la façon la plus claire qu'il se réfère à Confucius, et comme cette exclamation n'est consignée que dans les seuls *Entretiens*, c'est donc cet ouvrage que Qin Guli cite. Au reste, l'éditeur et annotateur de la première édition critique du *Mozi*, Bi Yuan 畢沅 (1730-1797) ne se fait pas faute de relever le parallélisme. Il peut paraître étonnant qu'un détracteur de la doctrine confucéenne emploie le qualificatif de « sage » pour désigner le Maître. Mais il y a peut-être de l'ironie dans l'entrée en matière de Qin Guli ; d'autre part, les chapitres

---

[371] Deux passages du *Mencius* semblent accréditer cette conjecture : En *Mencius* 2B/2 le philosophe déclare, comme s'agissant d'une règle générale à laquelle se conforme le *junzi*, l'homme de bien : « Les rituels ne disent-ils pas : " Lorsque le roi commande, on n'attend pas que le char soit attelé" » et en *Mencius* 5B/7 un de ses disciple, Wan Zhang, demande : « Lorsque Confucius était appelé par le prince, il partait aussitôt sans attendre que sa voiture fût attelée ; agissait-il mal ? » ce qui répond au *Lunyu* X. 13 et 20 : « Appelé par le Prince, il n'attendait pas que son char fût attelé. » Le comportement de Confucius se fait norme rituelle de l'homme de bien.

[372] *Mozi*, 52, p.297.

militaires du *Mozi*, fort corrompus et de rédaction plus tardive, témoignent sans doute d'un stade plus apaisé des relations entre les deux courants ennemis, chacun devant faire front contre d'autres écoles rivales ; quoiqu'il en soit, ils ne sauraient post-dater la fin des Royaumes combattants et c'est bien une citation explicite du *Lunyu* que nous fournit ce passage du *Mozi*.

Dans les écrits mohistes figurent encore deux courts passages ayant leur correspondant dans le *Lunyu :* Dans le chapitre 35, ces phrases figurant dans la description du comportement vertueux des hommes sous le règne de sages souverains : « Chez eux ils se montrent filiaux avec leurs parents et aimants avec leurs frères ; au dehors ils respectent les rangs d'âge dans les cantons et les villages[373]. » rappellent le *Lunyu* I.6 « Un cadet sert avec respect ses parents au dedans et ses aînés au dehors ». Et dans le chapitre 16, la déclaration : « Le vrai preux tient ce qu'il promet, mène à fin tout ce qu'il entreprend ; en sorte que ce qu'il dit et ce qu'il fait coïncident comme les deux moitiés d'une tessère. C'est ainsi que toutes ses promesses sont tenues[374]. » est à l'opposé de la morale aristocratique des *Entretiens*, pour qui ce sont là qualités d'hommes du commun : « Tenir ce que l'on promet et mener à bonne fin ce que l'on entreprend. Il s'agit là d'une obstination d'homme du commun qui mérite d'être placée en dernier. » (XIII.20) À vrai dire ces deux derniers parallèles entre le *Mozi* et le *Lunyu* ne sont guère probants. La première expression est trop courante pour qu'on puisse lui assigner une source déterminée, surtout prise dans une série de locutions toutes faites et de poncifs sur le bon gouvernement ; la seconde inciterait plutôt à croire, soit à une pique des confucéens contre les mohistes, soit plutôt à une attitude divergente des confucéens et des mohistes à l'égard de l'éthique d'un certain milieu social, composé par les *shi* 士 « officiers » ou « gentilshommes », et les artisans qualifiés.

En résumé, il est fort probable que des éléments importants du *Lunyu* formaient déjà un ensemble constitué à l'époque où le *Mozi* fut rédigé et que Mo Di en avait soit une connaissance directe, soit par l'intermédiaire de ses nombreux contradicteurs confucéens.

La fausse manne négationniste des manuscrits nouvellement découverts

[373] *Mozi*, 35, p. 166.
[374] *Mozi*, 16, p. 73.

J'ai déjà évoqué plus haut l'usage qui a été fait par l'école négationniste des matériaux nouvellement exhumés de tombes ou acquis par des voies mystérieuses par les grandes institutions académiques de Chine populaire ; je n'y reviendrai pas. Je rappellerai seulement que l'un des intérêts de ces documents est de pouvoir être datés de façon sûre et donc de fournir des repères temporels fiables. Les manuscrits offrant des passages similaires à des phrases du *Lunyu* figurent essentiellement dans les lots de lamelles exhumés à Guodian et plus encore dans ceux détenus par le Musée de Shanghai. Les manuscrits de Guodian comme ceux de Shanghai remontent, selon les archéologues et les paléographes chargés de l'établissement des textes, à la toute fin du IVe siècle avant notre ère. Si l'on prend en compte le fait qu'il s'agit là de la date de la fermeture de la tombe, ils pourraient remonter à des temps plus anciens encore. Je n'ai pas pris en considération les manuscrits trouvés dans des tombes Han, car, plus récents, ils ne présentent pas le même intérêt.

La fouille de Guodian a livré des groupes de lamelles de petite taille sur lesquelles ont été retranscrits de brèves maximes, des dictons, des proverbes, ou des apophtegmes, parfois même des réflexions plus longues s'étendant sur une ou deux lamelles. Les spécialistes les ont baptisés *Yucong* 語叢 (Florilège de maximes) et ont cru pouvoir les regrouper en quatre lots. Ces écrits sont à coloration confucianiste. On s'est beaucoup interrogé sur la nature et la fonction de ces textes. Certains pensent qu'il s'agit de recensions d'adages courants du royaume de Chu ; pour d'autres tels Li Ling c'est sur ce genre de fiches que l'on consignait les notes prises sur le vif et elles correspondent à la description faite par Wang Chong des supports des notes de cours des disciples de Confucius. Ce serait à partir de ce genre de matériau que ce serait peu à peu agrégé le *Lunyu*[375]. Il se pourrait tout aussi bien que ce soit un choix de maximes, de considérations et de formules extraites de différents ouvrages, ou bien même de son crû, que l'occupant de la tombe aurait consignées et décidé d'emporter avec lui dans sa dernière demeure ; toujours est-il que deux lamelles recueillies dans le « Florilège III » reproduisent des sentences semblables à celles qu'on trouve dans deux chapitres distincts des *Entretiens* (VII.7, IX.4)[376]. Suivant le rôle assigné à ces textes, on tirera des conclusions différentes : si l'on tient qu'il s'agit là de proverbes, de maximes, ou de

[375] Li Ling, *Qusheng naide zhen Kongzi*, p. 6-7.
[376] *Guodian Chu mu zhujian*, lamelles 50-51, p. 211, pour *Lunyu* VII.7 ; lamelles 64 *shang*-65*shang*, p. 212, pour *Lunyu* IX.4.

règles de sagesse, de telles notations ne signifient rien pour démontrer ou infirmer l'existence d'un *Lunyu* à cette époque ; si au contraire l'on juge que ce sont là des extraits d'œuvres existantes, ce serait un indice de plus que le *Lunyu* était connu et lu vers 300 avant notre ère.

Par ailleurs, les mêmes manuscrits de Guodian, accueillent deux autres écrits confucéens reproduisant des passages des *Entretiens* : d'une part, le *Ziyi* « L'habit noir », un traité consigné avec des variantes dans les *Mémoires sur les Rites*[377] et figurant aussi sous une forme très voisine dans les manuscrits de Shanghai[378], et d'autre part un mince traité sur l'art de gouverner selon les rites, intitulé par les éditeurs des manuscrits « Zun deyi » 尊德義 (Exalter la vertu et la justice), où se trouve reproduit un l'aphorisme « On peut mettre le peuple sur la bonne voie mais non lui en expliquer le pourquoi. » consigné dans le *Lunyu* VIII.9[379]. Dans ce cas encore, on peut soutenir suivant le point de vue adopté que l'auteur fait un emprunt implicite au *Lunyu* ou au contraire que ce sont les compilateurs du *Lunyu* qui ont extrait une phrase d'un développement cohérent. De son côté, « L'habit noir » partage quelques phrases en commun avec les *Entretiens* sans qu'il soit possible de savoir de façon certaine dans quel sens s'est fait l'emprunt, si au demeurant il y a eu emprunt.

Si les manuscrits de Guodian ne permettent pas de statuer sur l'authenticité du *Lunyu,* il n'en va pas de même des manuscrits de Shanghai ; ils apportent une série d'arguments décisifs en faveur de la thèse de l'existence du *Lunyu* sous une forme voisine de celle d'aujourd'hui à date ancienne. Malheureusement, ainsi que je l'ai évoqué plus haut, le mystère de leur provenance et l'ombre qui pèse sur les circonstances de leur acquisition, font qu'ils ne peuvent valoir véritablement comme preuve ; ils sont comme ces témoignages dont on ne peut faire état dans un procès vu leur caractère extra-légal (rapports d'indicateurs, écoutes policières illicites, etc.), mais qui ont néanmoins un certain poids parce qu'ils recèlent une part de la vérité et peuvent exercer une influence sur un jury.

L'un des textes les plus étudiés est sans doute le court traité intitulé « Zhonggong » 仲弓 qui consiste en un dialogue entre Confucius et l'un de ses disciples les plus compétents, Zhonggong (Ran Yong), venu lui demander conseil sur le gouvernement

[377] *Liji*, XXX, trad. S. Couvreur, tome II, p. 514-534.
[378] *Guodian Chu mu zhujian*, p. 129-137; *Shanghai bowuguan cang Zhanguo Chu zhushu*, appendice 6, p. 757-760.
[379] *Guodian Chu mu zhujian*, lamelles 21-22, p. 174.

après sa nomination au poste d'intendant par Ji Hengzi, le chef du puissant clan des Jisun[380]. Comme il présente une version beaucoup plus développée d'un dialogue similaire du *Lunyu,* la plupart des érudits, dont Li Ling, considère que ce dernier en est une forme condensée ou réduite. On pourrait tout aussi bien soutenir l'inverse : que le « Zhonggong » est une expansion du *Lunyu*.

Le traité auquel les spécialistes chargés de l'édition des manuscrits ont donné le titre de « Congzheng » 從政 (La conduite du gouvernement)[381] est fort intéressant, car si les déclarations du Maître rapportées par un disciple (elles sont introduites par la formule « je l'ai entendu dire » 聞之曰) sont plus étoffées que les énoncés laconiques de Confucius consignés dans le *Lunyu* (principalement en II.13, IV.22, XIV.27, XX.2, XIII.25)[382], la forme stylistique et le vocabulaire en sont voisins. On y retrouve cette propension qui se manifeste dans plusieurs chapitres de la seconde partie des *Entretiens* de catégoriser certains traits en les subsumant sous des nombres emblématiques : « les trois travers », « les neuf préoccupations », « les trois fautes », « les trois plaisirs », « les trois dangers », « les trois erreurs », « les trois révérences », et au chapitre XX « les cinq excellences » et « les quatre vices ». Ainsi, le texte du manuscrit de Shanghai préconise-t-il « d'user des cinq vertus, de consolider les trois règles, et d'éliminer les dix rancœurs, dans la conduite du gouvernement[383]. » Plus haut, sont également énoncées quatre défenses, évoquant la proscription des quatre vices recommandée par Confucius à Zizhang en XX.2 : « Mettre à mort sans éduquer s'appelle cruauté ; juger des résultats sans consigne préalable s'appelle arbitraire ; réduire les délais en sursoyant aux ordres s'appelle tyrannie ; distribuer avec pingrerie les émoluments et subsides qui sont dus c'est gouverner en comptable[384]. » Le manuscrit de Shanghai énumère, lui, les quatre tares suivantes : l'arbitraire, la cruauté, la spoliation et la cupidité qu'il définit de la sorte : « Vouloir absolument des résultats sans avoir auparavant donner des instructions et prodiguer des mises en garde s'appelle arbitraire ; mettre à mort sans éduquer s'appelle cruauté, vouloir que les entreprises soient réalisées en temps voulu, alors que les ordres ne sont pas donnés à temps, s'appelle spoliation ; dévoyer les activités pour faire du profit s'appelle cupidité. »

---

[380] *Shanghai bowuguan cang Zhanguo Chu zhushu*, appendice 6, p. 838-840.
[381] *Ibid*., appendice 6, p.791-793.
[382] *Ibid*., lamelles *jia*15, 17, 18, 11, p. 793 ; 794.
[383] *Ibid*., lamelle *jia* 5, p. 792.
[384] *Ibid*., lamelle *jia* 5, p. 792.

C'est surtout le développement qui fait suite qui est remarquable par les rapports qu'il trahit avec les propos de Confucius recueillis dans les *Entretiens* : « L'homme de bien, quand il est devant, ouvre la voie pour les autres, quand il est derrière il les soutient et les assiste. C'est pourquoi il a été dit "l'homme de bien est difficile à contenter (*de* 得) mais facile à servir, car il emploie les autres en fonction de leurs capacités". En revanche l'homme de peu, quand il est devant, réprime, et quand il est derrière, il nuit, c'est pourquoi il a été dit "l'homme de peu est facile à contenter mais difficile à servir, car lorsqu'il emploie autrui, il exige d'eux qu'ils aient toutes les capacités". » Les phrases introduites par les deux locutions « c'est pourquoi il a été dit » sont des citations abrégées d'une réflexion figurant dans le *Lunyu* XIII.25 : « Il est facile de servir l'homme de bien mais difficile d'entrer dans ses grâces. On l'offusque en voulant lui être agréable par des moyens indélicats. En revanche, il emploie chacun selon ses capacités. Au rebours, il est difficile de servir l'homme de peu mais facile d'entrer dans ses grâces. Il sera satisfait, même si on recourt à des moyens déshonnêtes pour lui être agréable, mais il demande à ses subordonnés de posséder toutes les compétences[385]. »

Il semble évident que le texte cite les *Entretiens.* Il est vrai que la sentence figure aussi dans le *Xunzi*[386] précédée de la même locution introductoire : « C'est pourquoi il est dit : "L'homme de bien est difficile à flatter, car il ne se laisse pas entortiller lorsqu'on cherche à lui plaire par des voies malhonnêtes." » Mais, d'une part, le *Xunzi* est plus tardif (tout au moins ce chapitre) et, d'autre part, il ne fait figurer que ce membre de phrase. Il me semble que tous deux, aussi bien ce passage du *Xunzi* que le « Congzheng » de Shanghai, citent chacun une portion de la déclaration de Confucius figurant dans les *Entretiens*, l'introduisant par un *yue* 曰 « il est dit ». Ils forment comme les deux parties d'une tessère dont les *Entretiens* fournissent la totalité.

Si l'on prétend que c'est à cette même source ancienne que le *Lunyu* actuel a puisé pour composer la maxime mise dans la bouche du Maître, il n'en reste pas moins que cette source coïncide avec le paragraphe des *Entretiens* et qu'on ne peut prétendre qu'il est un choix d'extraits de dialogues ou d'anecdotes plus développées dans la mesure où, à l'inverse, ce sont des récits plus développés qui empruntent à des textes préservés dans le *Lunyu*.

---

[385] *Ibid*., lamelles *jia*17, 18, p.793.
[386] *Xunzi*, XXVII, 107, p. 384.

Le document le plus probant est, sans nul doute, la série de dialogues entre Confucius et des disciples intitulée « Questions des disciples » (*Dizi wen*)[387]. Il est remarquable non pas tant parce qu'il présente des passages parallèles avec des maximes ou des formules des *Entretiens.* Il est remarquable parce qu'il en est très proche *formellement* et *stylistiquement.* On y retrouve la même modulation de la phrase. Le texte se présente comme un recueil de dialogues très courts entre le Maître et ses disciples, essentiellement Yan Hui, Zai Wo, Ziyou et Ziyu, et où les réponses de Confucius ont cette densité cryptique caractéristique des *Entretiens*. On y retrouve aussi certaines locutions identiques – principalement ces exclamations, ces interjections inimitables qui font ressembler la prose de Confucius à un collier de perles acoustiques : « Hélas ! ah, donc ! qui me connaît[388]. » Ou encore : « Tu ne sais donc pas alors ? You, braver pour les autres les difficultés, recevoir des émoluments uniquement dans le souci des siens, travailler dur pour réaliser ses entreprises (…) voilà ce qu'est la bonté[389]. » Certaines petites anecdotes pourraient être extraites des *Entretiens*, entre autres celle-ci qui semble sortir du chapitre XVII bien qu'elle n'y figure pas : « Le maître passait par Cao, Yan Hui conduisait le char. Ils parvinrent à la butte du Vieillard. Un paysan avait planté sa bêche et chantait. Confucius s'appuya sur la barre d'appui du char [texte lacunaire] l'air, il ne répond pas à la mesure et les accents sont douloureux. Doit-on être nécessairement en deuil de cette façon à Cao, dis-moi, Hui[390] ? » Et encore cette maxime proférée par Confucius sans qu'il y ait de question posée, qui reprend une formule consignée en deux endroits du *Lunyu* (I.3, XVII.17) : « Le Maître a dit : "Phrases bien tournées et airs charmeurs riment rarement avec bon cœur[391]." »

Les « Questions des disciples » sont un texte essentiel qui administrerait – n'étaient les circonstances troubles de l'acquisition des manuscrits qui lui ôtent de son crédit – la preuve définitive que, bien avant le milieu des Han antérieurs, des recueils de brefs dialogues entre Confucius et ses disciples avaient cours. Il n'est donc nullement besoin de faire intervenir des précepteurs officiant dans l'entourage des princes du sang de la famille Liu pour expliquer la structure du *Lunyu*. Si l'on admet que les *Entretiens* relèvent du même genre textuel que le recueil de Shanghai, rien n'autorise à penser que

[387] *Shanghai bowuguan cang Zhanguo Chu zhujian*, appendice 6, p. 924-926.
[388] *Ibid*., lamelle 4, p. 924
[389] *Ibid*., lamelle 10, p.925.
[390] *Ibid*., lamelles 8, 17, 20 et 4, p.924.
[391] *Ibid*., fragment non classé, p. 926.

ces premières mises en forme ne remontent pas, elles aussi, au moins au IVe siècle avant notre ère, sinon bien plus tôt. Un texte comme les « Questions des disciples » rend sans objet tous les pinaillages et arguties des négationnistes.

Il est symptomatique que Michael Hunter et ceux qui, comme lui, ne se privent pourtant pas de faire usage de manuscrits d'origine incertaine acquis par les institutions académiques quand cela les arrange, évitent de tirer parti de ce texte[392]. Et l'on comprend pourquoi. Quelques lignes suffiraient à rendre caduque leur thèse.

Certes, on peut penser que ma critique des recherches de cette école, dont la démarche hypersceptique aboutit à la remise en cause du réel, vise avant tout à légitimer l'approche des *Entretiens* exposée dans mes propres travaux. En effet selon moi, les dialogues et les jugements consignés dans l'ouvrage doivent être lus et interprétés à la lumière de la situation qui prévalait au tout début des Royaumes combattants. Ils permettent de comprendre ce qu'était « l'école de Confucius » à cette époque et éclairent le type de relations inédites que le Maître avait su instaurer entre lui et ses disciples. Si la thèse d'un montage idéologique perpétré par les scholiastes des Han devait être sérieusement prise en compte, une telle interprétation perdrait toute validité, le *Lunyu* ne pouvant rien nous dire sur ce qui se passait au moment où les disciples se mirent à composer des recueils des paroles prononcées par le Maître. Toutefois cet exposé de mes motivations n'est que partiellement exact ; il faut en renverser les termes. S'il m'a semblé nécessaire de me livrer à ce travail de démontage des théories des tenants du caractère apocryphe – car c'est de cela dont il s'agit – du *Lunyu*, c'est que *déjà* l'analyse *interne* des *Entretiens*, en tant qu'objet ayant une réalité intrinsèque et formant une totalité cohérente, était en contradiction avec les conclusions de ces chercheurs. Le contenu et la forme sous laquelle l'ouvrage a été modelé interdisent d'y voir une production des Han. D'une certaine façon, c'est l'œuvre elle-même qui protestait contre le jugement tendancieux et faussé qui était porté sur elle. Elle appelait à une contre-enquête en se prévalant des résultats

[392] Plus exactement si Csikszentmihalyi ergote sur un écart mineur de formulation d'une sentence entre le « *Junzi wei li* » (L'homme de bien pratique le rite) reproduit dans les manuscrits de Shanghai (voir ci-dessus, note xx) et les *Entretiens* sans s'y référer, Hunter se contente de relever deux parallèles avec les *Entretiens* sans même s'interroger sur la forme du passage en question. Voir T. H. Kim, M. Csikszentmihalyi, *et al.*, p. 32-33 ; Hunter, 2012, p. 143 et 346. Néanmoins, dans le livre qu'il a tiré de sa thèse, Hunter reconnaît que les « Questions des disciples » ainsi que « L'homme de bien pratique les rites » « *establishes a clear precedent for the circulation of Lunyu-esque corpora in the middle part of the Warring States period* », sans en tirer les conclusions qu'impliquent cette remarque : à savoir qu'elle ruine toute sa théorie. (Voir Hunter 2017, p. 219).

obtenus dans le cadre d'une analyse d'une toute autre nature que ce simulacre de philologie. De toute manière, aussi rigoureuse soit-elle, aucune approche philologique, dans la mesure où elle se situe toujours à la périphérie de l'œuvre, ne saurait être valide sans le secours de l'analyse de l'agencement structurel du texte et du dispositif idéologique qui s'y déploie. Le démontage des thèses négationnistes s'est imposé à moi, non pas tant parce qu'elles constituent une menace pour mes propres hypothèses, mais parce que celles-ci, impliquant leur fausseté sur le plan de la critique interne, appelait leur réfutation sur le plan de la critique externe comme vérification de la justesse de ma vision. Ce qui n'est pas tout à fait la même chose.

De cette enquête on retiendra donc les points suivants. Le *Lunyu* n'a pas été composé artificiellement sous les Han à partir d'un corpus diffus de propos et d'anecdotes attribuées à Confucius en les soustrayant à leur contexte originel ; les prétendues pièces à conviction ne résistent pas à un examen sérieux ; en réalité une telle supposition s'inscrit dans un dispositif idéologique où il s'agit par tous les moyens d'étayer la thèse centrale des négationnistes qui s'efforcent d'imposer l'idée que le « Confucianisme » n'existait pas avant son « invention » sous le règne des derniers empereurs des Han antérieurs. Il était donc absolument nécessaire de renvoyer au néant d'une fabrication tardive ce qui en constituait le noyau, à savoir le témoignage de son enseignement, comme les chambres à gaz l'ont été dans le néant du mythe par les faurissonniens. Non seulement l'existence, sous les Royaumes combattants, de recueils du même type composés par les disciples ou des groupes de disciples du Maître pour leur propre usage ne fait aucun doute, mais encore je pense avoir montré, à travers l'examen d'ouvrages du tout début des Han et de la seconde moitié des Royaumes combattants présentant des passages parallèles avec le *Lunyu*, que d'une part, de façon certaine, le *Lunyu* existait déjà sous sa forme actuelle à l'orée du IIe siècle avant notre ère, infirmant la thèse d'une fabrication Han, et que d'autre part, très probablement, des formes assez voisines du livre actuel circulaient au moins au IIIe siècle avant notre ère, si ce n'est dès le IVe.

De quoi les Entretiens sont-ils le nom ?

Reste à savoir comment le livre s'est constitué. Est-il réellement formé des notes de cours prises par les disciples directs ou de la seconde génération comme le veut la

tradition? C'est là une toute autre question. Et sur ce point on ne peut émettre que des conjectures.

Sans doute les négationnistes à la Makeham, poussés dans leurs derniers retranchements, ergoteront sur ce qu'est un livre à l'époque des Royaumes combattants. Mais ce ne sont là que des « byzantinages ». Tout d'abord les documents exhumés des tombes, qui sont les écrits laissés à la disposition des morts, ne peuvent pas vraiment témoigner de ce qu'étaient les livres qui circulaient chez les vivants ; et d'autre part, même si sous leur forme matérielle, les « livres » n'étaient pas exactement semblables à ce que nous nous connaissons sous ce vocable, il n'en reste pas moins qu'il existait à date ancienne une masse assez considérable de liasses de bambous reliées ensemble qui ont constitué l'essentiel de ce qui allait devenir le *Lunyu*.

Un éminent érudit chinois du siècle dernier a lancé la boutade : « à chaque époque son Confucius ». On pourrait dire tout aussi légitimement, pour la période qui couvre la période des Royaumes combattants, à chaque auteur son Confucius. Si l'on considère l'ensemble de la littérature de ce temps, on est frappé par le fait que chaque œuvre semble s'être spécialisée dans la peinture d'un Confucius particulier. Ces facettes diverses du personnage ont ensuite été réunies ensemble par Sima Qian pour composer sa biographie de Confucius, en sorte qu'il nous fournit dans son « *Kongzi shijia* », « Maison héréditaire de Confucius » une manière de transcription littéraire anticipée d'une toile cubiste.

Confucius présente en effet très tôt quatre ou cinq visages différents, selon les écrits qui le mettent en scène. Il y a tout d'abord le Confucius du *Guoyu* (IVe-IIIe siècles avant notre ère) , qui est tout à la fois Pic de la Mirandole, juge des convenances rituelles ainsi que des bonnes mœurs et censeur des agissements des Princes. Nous le voyons disserter doctement sur des prodiges qui lui sont remis pour auscultation et montrer en ces occasions un savoir universel dans tous les domaines, que ce soit l'histoire, la géographie, la zoologie et la mythologie, dans les « Discours de Lu » IIe partie.[393] La même section prend soin de nous rapporter ses appréciations louangeuses sur la conduite de la douairière du clan Ji , femme irréprochable, intraitable sur la séparation des sexes, rigoriste et industrieuse comme une calviniste.[394] Dans ce rôle, Confucius est interchangeable avec d'autres

[393] *Guoyu,* V « Luyu II », p. 185-219 ; essentiellement n°9 p. 201 ; n°18, p. 213 ; n°19, p.214-215.
[394] *Ibid*, n° 12, p. 208 ; n°14, p. 209.

figures de ritualistes, tel le Maître de musique Hai qui sait lui aussi apprécier le tact cérémoniel de la matrone[395], ou bien Zhan Qin (plus connu sous son autre nom de Liuxia Hui) qui stigmatise l'impair du ministre Zang Wenzhong, prêt à rendre un culte à un oiseau de mer qui s'était posé à l'extérieur des portes de la capitale du Lu[396]. Le *Zuozhuan* insiste surtout sur les capacités de déductions du Sage : apprend-il au Chen qu'un incendie s'est déclaré dans le palais des ducs de Lu, que Confucius comprend que ce sont les temples des rois défunts Huan et Xi qui ont été détruits par le sinistre : leurs tablettes auraient dû, en vertu des prescriptions rituelles, être remises dans le lot des ancêtres communs et ne pas bénéficier d'un lieu de culte particulier.[397] Lorsqu'il est mis au courant des troubles survenues au Wéi, il comprend immédiatement que son disciple Zilu a péri mais que Zigao a su sauver sa peau[398]. Il porte des jugements sur les actes rituels ou les mesures gouvernementales ; il participe (quoique de façon plutôt discrète) à la vie politique. D'autres écrits en font un conseiller des Princes comme le *Dadai liji* qui comporte deux chapitres sur un entretien entre Confucius et duc Ai de Lu, ou bien le *Liji* qui lui aussi consigne une conversation entre ce monarque et Confucius , et dans les manuscrits de Shanghai les « Questions de Ji Kangzi à Confucius » en fournissent un exemple[399]. Les compendiums rituels comme le *Dadailiji*, et le *Liji*, les traités philosophiques tels le *Xunzi* , comportent des chapitres qui nous le montrent dispensant ses instructions dans de longs prêches didactiques ; les mêmes recueils contiennent encore des sections tels le « Tangong, » et le *Xunzi* de façon éparse, des paragraphes où est mise en exergue la maîtrise rituelle de Confucius. À dire vrai ce Confucius là n'a rien de vraiment attachant ; effigie guindée et conventionnelle, il est interchangeable avec d'autres figures historiques sentencieuses. En outre les écrits qui le présentent sont souvent rédigés dans une prose compassée ou verbeuse. Il n'est rien d'autre, dans ces écrits, que la cristallisation d'un *topos* ; une étiquette qui recouvre un type particulier de comportements que l'on prête à l'homme d'État modèle ou au Sage et à qui le Maître a donné son nom et son visage. Et si cette image renvoie à une réalité historique, c'est une réalité d'un ordre si

[395] *Ibid.*, n°15, p. 210
[396] *Guoyu*, « Luyu I », n° 9, 165-170.
[397] *Zuozhuan*, 15e année du duc Ai ; S. Couvreur, III, p. 715.
[398] *Dadailiji*, I, « Ai gong wen wu yi » p.8-12 ; « Ai gong wen yu Kongzi », p. 12-16.
[399] *Shanghai bowuguan cang Zhanguo Chu zhujian*, appendice 6, p. 907-908.

général que les traits particuliers de l'individu et les modalités de son action s'effacent dans l'archétype. Il serait vain d'y chercher la trace d'un Confucius authentique. Il est encore un autre Confucius, plus poignant, c'est le Confucius vagabond et proscrit errant d'une principauté à l'autre à la recherche d'un maître à servir et en butte aux persécutions des gens en place ; cette facette, il n'est ouvrage qui ne la diffracte, qu'ils soient composés par ses fidèles ou par ses détracteurs ; change seulement l'usage qu'ils en font : stigmate pour les uns, signe d'élection pour les autres. Mais là encore, si jamais cet aspect de l'homme recouvre une réalité, celle-ci a été supplantée par la légende. Non seulement le thème s'est paré de tous les traits du mythe, mais le mythe est devenu enjeu idéologique, en sorte qu'il ne reste plus qu'un stéréotype. Ces avanies, loin de faire obstacle à sa sanctification et à la pérennité de son influence, y contribuèrent grandement ; insérées dans son hagiographie par ses adeptes, elles font partie intégrante de sa geste, attestant la grandeur d'un sage qui sut, en des temps particulièrement défavorables et au milieu de l'incompréhension générale, frayer la voie aux générations futures en semant les graines de ce qui allait être la Tradition pour l'éternité. Les déboires subis, tout en contribuant à lui dresser une statue de prophète incompris, fournissaient des arguments à ses détracteurs. Mais dans un mouvement de renversement paradoxal, la critique anti-confucéenne, qui s'attachait à monter en épingle les avanies du sage et les rebuffades que lui valurent ses théories, contribuaient à le porter au pinacle, tandis que le retournement à des fins apologétiques de la critique alimentait le réquisitoire de ses adversaires qui y voyaient la confirmation de leurs préventions. Cet incessant mouvement de va-et-vient de la critique et de l'apologie a contribué à tisser la figure légendaire de Confucius tout en brouillant les contours du personnage réel.

Il est un autre Confucius dont le portrait nous est fourni de façon épisodique par des anecdotes éparpillées dans des ouvrages de toute nature, ce peut être le « Tangong » où nous trouvons telle anecdote touchante où Confucius se demande comment enterrer rituellement son chien qui vient de mourir [400]; telle autre rapportant les réflexions ironiques que lui inspire la remarque d'un passant qui a vu

[400] *Liji* « Tangong II »III-20 ; S. Couvreur I-1, p. 253.

en lui « un chien qui a perdu son maître »[401], ou encore les conversations avec des disciples qui sont alors comme des amis où chacun se laisse aller à confier ses aspirations. Enfin et surtout il y a le Confucius pédagogue, celui qui sut instituer de toutes pièces une relation inédite jusqu'alors entre un Maître et ses disciples et donner un tour nouveau à l'éducation, précipitant la Chine dans un futur inconnu alors qu'il pensait préserver son passé. Il a rendu l'enseignement transhumant et a mis ainsi la Chine en mouvement. C'est cet aspect novateur, on serait presque tenté de dire révolutionnaire malgré lui, du personnage qui transparaît dans certaines pages des *Entretiens* à côté d'autres traits plus convenus. Mais même ceux-ci en subissent l'attraction et tranchent toujours sur les autres sources, ne seraient-ce que parce que les auteurs, conscients « du prestige audacieux du silence » manient supérieurement le laconisme et l'ellipse. Il y a quelque chose de miraculeux dans les *Entretiens,* qui ne tient pas au contenu des maximes mais à la forme de leur énonciation. Cette expérience unique est rendue sensible, concrète, tangible, palpable et vivante par le rythme et la cadence imprimée à la phrase, par les modulations particulières de la syntaxe qui lui confère cette pureté primitive des mots de la tribu dont parle Mallarmé. Les auteurs des *Entretiens* ont eu recours à un style spécial, syncopé compact et elliptique, pour transcrire les maximes, les interjections du Maître—des proférations pythiques. Une phrase du *Lunyu* se reconnaît entre toutes. Comme au demeurant l'image que ce verbe rare, nu et dur a su sculpter du Maître dans la matière poreuse de la langue. Le Confucius des *Entretiens* est un personnage construit. Les auteurs de ce mince opuscule ont sélectionné, trié, et composé une matière sans doute beaucoup plus abondante dont ils ont su tirer, par une étrange alchimie, la quintessence pédagogique. L'un des procédés majeurs de cette sublimation a été la « dé-contextualisation ». Encore faut-il s'entendre sur le sens du terme. Il ne s'agit pas du procédé consistant à extraire des segments jugés significatifs d'écrits plus complets et plus détaillés pour en faire des apophtegmes, ainsi que l'entendent certains chercheurs contemporains qui y voient la marque de la formation tardive des *Entretiens*[402], mais de celui

[401] Il en existe de multiples versions, dans les *Mémoires Historiques* de Sima Qian, 47, E. Chavannes, t.V, p. 337-340 ; le *Kongzi Jiayu*, « Kunshi », p. 230 ; le *Hanshi waizhuan*, IX.18, p. 323-324. Elles sont recueillies dans le *Sangjia gou*, appendice, p. 13-15 de Li Ling et E. Chavannes y fait allusion lui aussi dans une longue note à sa traduction du chapitre 47 du *Shiji*, p. 338, n.6.

[402] Sur la « dé-contextualisation » telle que l'entendent les négationnistes, voir ci-dessus, p.96-100

consistant à débarrasser les échanges, in *statu nascendi,* de tous les éléments rappelant les circonstances de leur profération, à l'exception de ceux impliqués dans la relation pédagogique. Privées de leur cadre superfétatoire, les maximes de Confucius se chargent d'ambiguïté ; elles se font énigmes ; et telle est leur mission : intriguer, susciter l'interrogation. Le livre s'élabore sur cette décantation d'une matière événementielle adventice et permet à la relation du maître à ses disciples de se déployer librement, non seulement dans ce qui est mis en scène par l'écriture même, mais dans le rapport du texte au lecteur qui réitère leurs rapports. Caractéristique de ce processus est le dialogue du paragraphe VI. 2 entre Ran Yong et Confucius. Alors que le Maître lui dit approuver la simplicité d'un certain Zisang Bozi, l'élève lui fait remarquer qu'à être simple dans sa conduite et dans sa contenance on pèche par excès de simplicité. Confucius y teste l'état d'avancement dans la Voie de son disciple, en portant un jugement sur un tiers afin que son interlocuteur le nuance. Il se noue entre les deux protagonistes une relation qui tient par certains côtés de l'analyse freudienne. Dans la leçon type présentée par les *Entretiens* le maître ne soulève jamais qu'un coin d'une question, c'est au disciple de découvrir les trois autres, il en va de même dans le processus de la lecture, il est demandé au lecteur de remplir des blancs. Cette dé-contextualisation originaire qui rend certaines des formules des *Entretiens* si déroutantes n'a été possible que parce que le verbe du Maître l'appelait. Le sens des mots de Confucius étant, pour ainsi dire, hors d'eux-mêmes. La Parole de Confucius transcende toujours le cadre de sa propre énonciation. Cette dimension intemporelle et « trans-circonstancielle » de la profération confucéenne, laquelle s'accompagne en même temps d'un enracinement dans le vécu de la relation interpersonnelle—lui conférant ce « visage de Janus propre à tous les phénomènes psychiques profonds »---, n'a rien à voir avec la suppression *a posteriori* des éléments explicatifs entourant des dialogues ou des dits opérée par des compilateurs ultérieurs sur un corpus écrit. Elle est même son opposé. Dans le premier cas, trace d'une réalité historique, elle fournit un témoignage, sinon sur le personnage de Confucius, tout au moins sur sa relation à autrui, dans le second, reconstruction artificielle d'un personnage fictif à partir d'un assemblage de citations éparses, elle ne peut rien nous dire du Confucius réel et encore moins de son action ; coupée du passé, elle ne renvoie qu'au contexte

idéologique d'une élaboration postérieure de plusieurs siècles à l'existence historique de Confucius.

Et même si des écrits dans lesquels les sentences du maître étaient « contextualisées » existaient au IVe ou au IIIe siècle avant notre ère (et il n'y a pas de raison d'en douter avec les découvertes archéologiques ou même des écrits comme le *Zuozhuan*, *Mencius*, etc.), cela n'implique nullement qu'ils aient été la source des formes « décontextualisées » recueillies dans le *Lunyu*. Les unes et les autres pouvaient coexister et occuper des fonctions différentes dans la société, selon les milieux qui les produisaient et les utilisaient. La « re-contextualisation » des sentences sibyllines est non seulement un phénomène tardif et second, mais en outre il détruit ce qu'il y a d'essentiel dans le message porté par les *Entretiens.* La substance factuelle superfétatoire et parasitaire qu'insuffle cette pratique dans le message primitif vide l'enseignement authentique de Confucius de sa substance signifiante ; elle oblitère cette dimension première qui est celle d'une expérience interpersonnelle ayant sa source dans un échange langagier où le langage vaut plus comme geste que comme parole. Ainsi savoir si le livre garde la trace des notes prises par les disciples pour tenter de fixer sa place sur l'échelle de la fidélité à la vérité historique, n'a pas grand sens. De toute façon, cette vérité serait elle-même une fiction – image reconstruite et réélaborée dans un langage qui la vide de sa signification. On ne peut s'empêcher d'invoquer à ce propos les lignes de Renan plaidant pour sa démarche quand il tente de reconstituer la vie de Jésus : « Certes, je crois bien que, si l'on excepte certains axiomes courts et presque mnémoniques, aucun des discours rapportés par Matthieu n'est textuel; à peine nos procès verbaux sténographiés le sont-ils. J'admets volontiers que cet admirable récit de la Passion renferme une foule d'à peu près. Ferait-on cependant l'histoire de Jésus en omettant ces prédications qui nous rendent d'une manière si vive la physionomie de ses discours, et en se bornant à dire avec Josèphe et Tacite "qu'il fut mis à mort par l'ordre de Pilate à l'instigation des prêtres?" Ce serait la, selon moi, un genre d'inexactitude pire que celui auquel on s'expose en admettant les détails que nous fournissent les textes. Ces détails ne sont pas vrais à la lettre; mais ils sont vrais

d'une vérité supérieure; ils sont plus vrais que la nue vérité, en ce sens qu'ils sont la vérité rendue expressive et parlante, élevée à la hauteur d'une idée. »[403]

Certes, Confucius est un personnage construit et *Les Entretiens* sont une fiction, dans la mesure où ils ne sont pas la matière brute de notes de cours, fidèlement reproduites noir sur blanc ; mais il est indubitable qu'elles furent à l'origine de la cristallisation de l'œuvre. On pense à ce que Henry James dit de la création littéraire dans sa préface aux *Dépouilles de Poynton* : « Au cours de la conversation, une dame assise à côté de moi, fit une de ces allusions que je reconnais immédiatement comme des "germes". Ce germe, d'où qu'il provienne, a toujours été pour moi celui d'une " histoire", et la plupart des histoires auxquelles je me suis efforcé de donner une forme sont sorties d'une seule petite graine, une graine portée par le vent et aussi minuscule que cette remarque fortuite à l'origine des *Dépouilles de Poynton*, prononcée inconsciemment par ma voisine, simple particule flottant au fil de la conversation. Ce qui me revient surtout avec ce souvenir, c'est le sentiment de la petitesse invétérée, en ces occasions heureuses, de la précieuse particule, c'est à dire réduite à sa seule substance féconde. Telle est l'intéressante vérité à propos des suggestions éparses, du mot vagabond, du vague écho, au contact duquel l'imagination du romancier tressaille comme sous la piqûre de quelque objet pointu ; sa vertu réside entièrement dans sa qualité d'aiguillon, son pouvoir de s'enfoncer de façon aussi subtile que possible. C'est cette subtilité qui communique le virus de la suggestion et tout ce qui dépasse ce minimum fait échouer l'opération. »[404] Certes dans le cas des *Entretiens* il ne s'agit pas de cette particule vitale, autour duquel va se cristalliser le sujet romanesque, mais d'un processus comparable. Les notes des disciples préservées sur les lamelles de bambous ont constitué « cet atome de vérité, de beauté, de réalité », qui tel un catalyseur a activé la précipitation de la matière brute, factuelle, non pas en une œuvre romanesque, mais en un recueil d'anecdotes, qui, par agrégations et décantations successives, se sont épurées jusqu'à une forme d'art. Et comme tout précipité en formation, ces particules éthérées ont modifié la texture même des éléments hétérogènes plus grossiers qui s'y étaient amalgamés, telles les prescriptions

---

[403] *Vie de Jésus*, p. 100.
[404] H. James, *La création littéraire*, p. 135-137.

rituelles, les conseils aux souverains, les leçons ex-cathedra dispensées à des disciples dociles, etc., leur conférant une étrange irisation. En atteignant à l'art, par un miracle de l'histoire qui reste à élucider, ces dialogues ou apophtegmes donnent accès à une réalité plus haute, plus vraie et plus essentielle. C'est parce qu'il est fictif que Confucius est réel ; il accède à la forme pure du contenu historique incarné en figure de légende. Mais cette réalité de la fiction il n'a pu l'acquérir que par un processus quasiment alchimique de sublimation. C'est la raison pour laquelle il fournit le reflet épuré d'une époque dont il est indissociable. Les *Entretiens* ne sauraient être une fabrication Han. Si Confucius n'était pas attesté par les sources historiques, il faudrait en supposer l'existence. Un peu comme a été imaginée une planète fictive, Pluton, pour rendre compte du mouvement de corps célestes plus massifs, avant que sa réalité ne soit vérifiée. Mais il n'en est nul besoin ; il constitue une nécessité dont le vide a été comblé par les *Entretiens*. Sans lui, sans les formes nouvelles de sociabilité qu'il expérimente en pensant perpétuer une tradition dont il sera le principal fossoyeur, le cours de l'histoire chinoise demeurerait inexplicable.

C'est là un héritage précieux qu'il nous faut conserver. C'est la raison pour laquelle il est essentiel de le défendre contre l'entreprise de désintégration des négationnistes américains, parce qu'à travers le passé, c'est la réalité présente qui est menacée. Elle se dissout dans les faits alternatifs que s'emploient à lui opposer tous les Créons ; Nouvelle Antigone, nous devons savoir rendre aux morts le culte qui leur est dû, et préserver le royaume des ombres de leur emprise, conscients que lorsqu'on nie le passé, c'est nous-mêmes en tant qu'hommes qui sommes niés.

.

ANNEXES

I. Tableau des passages parallèles au *Lunyu* dans le *Xunzi*

1. *Xunzi* I.1 : 君子博學而日参省乎己. L'homme accompli qui s'adonne à l'étude et s'examine trois fois… (*Lunyu* I.4) : 吾日三省吾身：為人謀而不忠乎？與朋友交而不信乎？傳不習 乎？ Chaque jour je m'examine sur trois points : ai –je été loyal dans mes conseils ? Ai-je été fidèle avec mes amis ? ai-je bien transmis ce que j'ai appris ?

2. *Xunzi* I.3 : 吾嘗縱日而思矣，不如須臾之所學. Je me suis essayé des journées entières à penser par moi-même, cela ne vaut pas un seul instant consacré à l'étude. (*Lunyu* XV.30) : 吾嘗終日不食，終夜不寢，以思，無益，不如學也. Il m'est arrivé de rester des jours sans manger et des nuits sans dormir à réfléchir, sans le moindre profit. Mieux vaut étudier.

3. *Xunzi* I.13 : 古者學為己，今者學為人. Les anciens étudiaient pour eux-mêmes, nos contemporains pour les autres. (*Lunyu* XIV.25) : 古之學者為己，今之學者為人。

4. *Xunzi* I.16 : 故未可與言而言謂之傲；可與言而不言謂之隱；不觀氣色而言謂之瞽。 Parler alors qu'on ne le devrait pas c'est forfanterie ; se taire alors qu'il faudrait parler c'est dissimulation ; parler sans observer la mine de l'interlocuteur, c'est aveuglement. (*Lunyu* XVI.6) : 言未及之而言謂之躁，言及之而不言謂之隱，未 見顏色而言謂之瞽. Parler avant dans être prié c'est de l'impatience, se taire alors qu'on est prié de parler c'est de la dissimulation, parler sans observer la mine de l'interlocuteur c'est de l'aveuglement.

5. *Xunzi* II.1 : 見善修然必以自存焉； 見不善愀然必以自省. Le bien incite à le chercher en soi avec attention ; le mal à faire son examen de conscience avec soin. (*Lunyu* IV.17 avec une formulation légèrement différente): 見賢思齊焉，見不賢而內自省也 。
Au contact d'un homme supérieur je cherche à lui ressembler ; d'un homme vil, je fais retour sur moi.

6. *Xunzi* III.8 : 君子辯而不爭. L'homme de bien argumente sans chercher querelle. (*Lunyu* XV.21) : 君子矜而不爭，群而不黨. L'homme supérieur est fier sans être querelleur ; il est sociable sans avoir l'esprit de clan.

7. *Xunzi* III.15 : 天不言而人推高焉； 地不言而人推厚焉； 四時不言而百姓期焉. Le Ciel ne parle pas. (*Lunyu* XVII.19) : 天何 言哉？四時行焉，百物生焉，天何言哉？Pourquoi le Ciel parlerait-il ? Les quatre saisons suivent leur cours et tous les êtres sont produits.

8. *Xunzi* IV.3 : 斗者忘其身者也，忘其親者也， 忘其君者也。行其少頃之怒，而喪縱身之軀，然且為之， 是忘其身也. Un tempérament batailleur est oublieux de soi-même, oublieux de ses proches, oublieux de son prince, alors qu'un moment de colère peut être cause de la perte du moi de toute une vie, s'y abandonner n'est-ce pas se montrer oublieux de son corps…. (*Lunyu*, XII.21) : 一朝之忿， 忘其身 : qu'un moment de colère vous fasse oublier votre propre personne…

9. *Xunzi* IV.12 : 自知者不怨人， 知命者 不怨天. Qui se connaît n'incrimine pas les autres ; qui connaît le destin n'incrimine pas le Ciel. (*Lunyu*, XIV.35): 不怨天， 不 尤人。 Je ne maudis pas le Ciel, je n'incrimine pas les hommes.

10.*Xunzi* VI.19 : 故君子恥不修， 不恥見污， 恥不信，不恥不見信； 恥不能，不恥不見用. L'homme noble a honte de ne pas avoir les capacités, non qu'elles ne trouvent pas d'emploi. (*Lunyu* IV.14) : 不患莫己知， 求為可知也. Plutôt que de te lamenter que personne ne te connaît, cherche à te faire connaître ; (*Lunyu* XIV.30) : 不患人之不己知，患其不能也. Plutôt que te lamenter que les autres ignorent tes mérites, lamente toi de tes incapacités ; (*Lunyu* XV. 18) : 君子病無能焉， 不病人之不己知也.L'homme de bien se tourmente de son manque de compétence et non du manque de reconaissance.

11.*Xunzi* VIII.16 : 其唯學乎？彼學者行之曰士 Ne serait-ce pas l'étude ? Celui qui ayant étudié met en pratique ce qu'il a appris est ce qu'on appelle un lettré… (*Lunyu* I.1) : 學而時習之. Celui qui met en pratique en temps opportun ce qu'il a appris.

12. *Xunzi* VIII.40 : 知之曰知之 不知曰不知.Ils disent qu'ils savent quand ils savent et avouent ne pas savoir quand ils ne savent pas. (*Lunyu* II.17) : 知之為知之， 不知為不知 。 Dire qu'on sait quand on sait et que l'on ne sait pas quand on ne sait pas.

13. *Xunzi* VIII.41 : 以一執萬. Avec un ils tiennent dix mille. (*Lunyu* V.9) où la formulation est différente : 聞一以知十 Il lui suffit d'entendre un pour savoir dix .

14.*Xunzi* VIII.41 : 所未嘗聞， 所未嘗見，猝然 起一方，則舉統類而應之.Il leur suffit d'en entrevoir un aspect pour, par déduction, répondre à tous les imprévus. (*Lunyu* VII.8, qui comporte la variante suivante : 舉一隅不以三隅反 : Je ne répète jamais, si, ayant soulevé le coin d'une question, on n'a pas été capable de répondre par les trois autres).

15.*Xunzi* VIII.45 : 故人無師無法而知， 則必為盗， 勇則必為賊 ，云能則必為亂， 察則必為怪， 辯則必為 誕. Sans lois ni maîtres, les intelligents deviennent escrocs, les courageux des assassins. (*Lunyu* XVII.8) : 好仁不好學， 其蔽也愚；好知不好學， 其蔽也蕩；好信不好 學， 其蔽也賊；好直不好學， 其蔽也絞；好勇不好學， 其蔽也亂；好剛不好 學， 其蔽也狂 :« La bonté sans étude tourne à la bêtise, l'intelligence à la licence, la sincérité à la malfaisance, la rectitude à l'intransigeance, la bravoure à la rébellion, la fermeté au fanatisme.

16. *Xunzi* IX.28 : **君君，臣臣，父父，子子，兄兄，弟弟，一也**. Que le prince soit prince, le sujet sujet, le père père, le fils fils, l'aîné aîné, le cadet cadet, voilà qui obéit à un principe unique. (*Lunyu* XII.11) : 君君，臣臣，父父，子子 : Que le prince soit prince, le sujet sujet, le père père, le fils fils.

17.*Xunzi* XI.19 : **急逐樂而緩治國者，非知樂者也**.Ceux qui sont à la poursuite des plaisirs et négligent au préalable de faire régner l'ordre dans leurs États ignorent ce qu'est la vraie joie. (*Lunyu* I.1) : 有朋自遠方來，不亦樂乎？ : Ô joie d'accueillir des amis qui habitent au loin ; (*Lunyu* XVI.5) : 益者三樂，損者三樂。樂節禮樂，樂道人之善，樂多賢友，益矣。 樂驕樂，樂佚遊，樂宴樂，損矣.Il y a trois plaisirs bénéfiques et trois nocifs. Bénéfiques sont les plaisirs tirés de la mesure apportée par les rites et la musique, de la célébration des mérites d'autrui, du nombre de gens de valeur que l'on compte parmi ses amis ; nocifs sont les plaisirs apportés par le faste ostentatoire, l'oisiveté et la joie bruyante des banquets.

18. *Xunzi* XI.49 : **是過者也，過猶不及也。**C'est de l'excès or l'excès ne vaut guère mieux que le manque. (*Lunyu* XI.15) : 過猶不及. L'exèse ne vaut guère mieux que le manque.

19. *Xunzi* XI.55 : **審吾所以適人，適人所以來我也**. Je surveille mon attitude à l'égard des autres, car c'est d'elle que dépend leur façon d'en user avec moi. (*Lunyu* V.12) :我不欲人之加諸我也，吾亦欲無加諸人. Ce que je ne vaudrais pas qu'autrui me fît, je m'abstiens de le faire à autrui. (*Lunyu*, XV.23) qui comportent l'idée plus que la formulation : 己所不欲，勿 施於人 Ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'il te fît . (*Lunyu* XIV.34) : 以直報怨，以德報德. On répond à un tort par la droiture et à bienfait par un bienfait.

20. *Xunzi* XVIII.34 : **故孔子曰： 天下有道 ，盜先變乎！**Confucius a dit : "Quand la voie règne sur le monde les voleurs sont les premiers à s'amender". (*Lunyu* XII.18 : Ji Kangzi s'étant plaint des voleurs, Confucius lui fit la réponse suivante : 苟子之不欲，雖賞之不竊. Sans convoitises, leur distribuerait-on des récompenses, qu'il n'y aurait plus de voleurs.

21. *Xunzi* XXVII.11 : **禮云禮云，玉帛云乎哉**. Ah, les rites ! ah, les rites…. (*Lunyu* XVII.11) : 禮云禮云，玉帛云乎哉？樂云樂云，鐘鼓云乎哉？

22. *Xunzi* XXVII.20 : **仁有里，義有門。仁，非其里而處之非仁也，義，非其門而由之，非義也**. La bonté a une résidence et la rectitude une porte ; car sans résidence où demeurer, la bonté ne saurait où se tenir et il n'y aurait plus de bonté ; sans porte, la rectitude n'aurait nulle ouverture par où passer, et il n'y aurait pas de rectitude. (*Lunyu* IV.1) : 里仁為美。擇不處仁，焉得知？« Au village de la bonté qu'il fait beau de vivre ! Qui ne cherche point à y demeurer ne fait pas preuve de discernement » : (*Lunyu* VI.17):

誰能出不由**戶**？何莫由斯道也？ « Tout le monde sort par la porte, pourquoi donc personne n'emprunte ma Voie ? »)

23. *Xunzi* XXVII.79 : **君子隘窮而不失，勞倦而不苟**. L'homme de bien traverse les pires épreuves sans faire entorse à la morale ; il endure mille peines et mille fatigues sans compromission. (*Lunyu* XV.2) : « 君子亦有窮乎？ »子曰： « 君子 固窮，小人窮斯濫矣. » : Un homme de bien peut-il se trouver aux abois ? Bien sûr que l'homme de bien peut se trouver aux abois, réplique le Maître, mais ce qui le différencie de l'homme de peu, c'est que celui-ci se livre à toutes sortes d'extrémités.

24. *Xunzi* XXVII.79 : **臨患難而不忘細席之言**. Face au danger, il (l'homme de bien) n'oublie pas les paroles prononcées sur une natte fine. (*Lunyu* XIV.12) : 久要不忘平生之言，亦可以為成人矣。 Il suffit (…) de tenir avec constance, même dans l'adversité, ses promesses des jours heureux, pour être un homme accompli.

25.*Xunzi* XXVII.79 : **歲不寒無以知 松柏。事不難無以知君子無日不在**. Sans les frimas de l'hiver on ne connaîtrait pas l'endurance des pins et cyprès. (*Lunyu* IX.28 : **歲**寒，然後知松柏之後彫也。Il faut attendre le plus fort de l'hiver pour découvrir que pins et cyprès sont les derniers à se dépouiller de leurs aiguilles. Tout ce paragraphe enchaîne des citations ou des réminiscences des *Entretiens* pris dans différents chapitres.

26. *Xunzi* XXVII.84 : **言為可聞，所以樂遠也，行為可見所以樂近也，近者樂則親，遠者樂則附。親近而附遠，孝子之道也**. En prononçant des paroles qui méritent d'être entendues, on fait la joie des étrangers, en accomplissant des actes qui méritent d'être vus, on fait la joie de ses proches. En faisant la joie de ses proches, on se gagne leur affection, en faisant la joie des étrangers on se gagne leur appui ; se gagner l'affection de ses proches et l'appui des étrangers, telle est la piété filiale. (*Lunyu*, XIII.16) : 葉公問政。子曰：近者**說**，遠者來。Le gouverneur de She interrogea Confucius sur le gouvernement ; le Mâitre lui répondit : « Faire la joie de ses proches et attirer à soi les étrangers.

27. *Xunzi* XXVII.86 : **人之於文學也猶玉琢磨也** 詩曰： « 如切如磋，如琢如磨 .»**謂學問也**. L'étude est à l'homme ce que le polissage est au jade. Comme disent les *Odes* : taillé et ciselé ; sculpté et poli. (*Lunyu* I.15) : 子貢曰： « 詩云："如切如磋，如琢如磨."其斯之謂與？ » Zigong dit : « *Les Odes* ne disent-elles pas : "taillé et ciselé, sculpté et poli" ? »

28.*Xunzi* XXVII.101 : **友者所以相有，道不同何以相有也？** On ne peut élaborer des plans avec quelqu'un quand on n'a pas les mêmes principes. (*Lunyu* XV.40) : 道不同，不相為謀。On ne peut faire de plans avec celui dont on ne partage pas les principes.

29.*Xunzi* XXVII.107 : 知者明於事，達於數，不可以不誠事也，故曰：“君子難說， 說知不以道，不說也”. C’est pourquoi il est dit : L’homme de bien est difficile à flatter, car il ne se laisse pas entortiller lorsqu’on cherche à lui plaire par des voies malhonnêtes. (*Lunyu* XIII.25) : 君子易事而難說也：說之不以道，不說也；及其使人也，器之。小人難事而易說也：說之雖不以道，說也；及其使人也，求備焉. Il est facile de servir l’homme de bien mais difficile d’entrer dans ses grâces. On l’offusque en voulant lui être agréable par des moyens indélicats. En revanche, il emploie chacun selon ses capacités.

30. *Xunzi* XXVIII .4 : 嫚令謹誅， 賊也； 近生也有時，斂也無時， 暴也； 不教而責成功， 虐也。已此三者刑可卽也. Ne s’occuper que des châtiments en négligeant les édits, c’est causer de graves préjudices ; alors que la production obéit aux saisons, prélever à tout moment, c’est faire preuve de brutalité, exiger des résultats sans avoir instruit au préalable c’est cruauté. Ce n’est que lorsque ces trois fléaux auront été supprimés que l’on pourra faire usage des châtiments. (*Lunyu* XX.2) : 子張曰： « 何謂四惡？ » 子曰： « 不教而殺謂之虐；不戒視成謂之暴；慢令致期謂之賊；猶之與人也， 出納之吝，謂之有司 » Quels sont les quatre vices ? s’enquit Zizhang ? Mettre à mort sans éduquer s’appelle cruauté ; juger des résultats sans consigne préalable s’appelle arbitraire ; réduire les délais en sursoyant aux ordres s’appelle tyrannie ; distribuer avec pingrerie les émoluments et subsides qui sont dus c’est gouverner en comptable.

31. *Xunzi* XXVIII.7: 孔子觀於東流之水， 子貢問於孔子曰： 君子見於大水 必觀焉者是何 ？ (*Lunyu* IX. 17): 子在川上，曰： « 逝者如斯夫！不舍晝夜. » :« Contemplant un fleuve depuis la rive, le Maître dit : “Tout passe comme cette eau ; rien ne s’arrête ni jour ni nuit”. » ; (*Lunyu* VI. 23) : 子曰： « 知者樂水，仁者樂山；知者動，仁者靜；知者樂，仁者壽. » :
« L’intelligence se plaît à l’eau, la bonté à la montagne. L’une est mouvement l’autre est repos, l’une bonheur, l’autre longévité. » :

32. *Xunzi* XXVIII.9 : 孔子曰 ：“ 如垤而進，吾與之，如丘而止， 吾已矣. Si quelqu’un progresse en parvenant ne fût-ce qu’à la hauteur d’une fourmilière, je lui accorde mon soutien ; mais s’il s’arrête eût-il déjà érigé un tertre, je lui retire mon aide. (*Lunyu* IX.19) : 譬如為山，未成一簣，止，吾止也；譬如平地，雖覆一簣，進，吾往 也. « Si je m’arrête juste avant la dernière pelletée de l’érection d’un tertre, j’aurai travaillé en pure perte ; tandis que la première pelletée visant à araser une éminence me rapproche déjà du but, pourvu que je persévère. »

33. *Xunzi* XXIX.6 : 故君子知之曰知之， 不知曰不知，言之要也. L’homme de bien dit qu’il sait quand il sait… (*Lunyu* II.17) : 誨女知之乎？知之為知之，不知為不知，是知也。

34. *Xunzi* XXIX.7 : 子貢對曰： 知者知人， 仁者愛人. L’intelligence consiste à connaître autrui, la bonté à l’aimer. (*Lunyu* XII.22) : 樊遲問仁。子曰： « 愛人 » 問知。子

曰： « 知人. » Fan Chi interrogea le Maître sur la Bonté , celui-ci répondit : « aimer les hommes ; puis il l'interrogea sur la sagesse ; il répondit : « Les connaître. »

35. *Xunzi* XXIX.8 : 小人其未得也則優不得； 既己得之， 又恐失之是以有縱身之優，無一日之樂也 L'homme de peu, quand il n'a pas ce qu'il veut se tourmente de ne pas l'obtenir, et quand il l'a obtenu il se tourmente à l'idée de le perdre. (*Lunyu*, XVII.15) : 鄙夫！可與事君也與哉？其未得之也， 患得之；既得之， 患失之。苟 患失之， 無所不至矣. « Ces gens-là, s'ils n'ont pas de charge, n'ont de cesse de l'obtenir ; une fois qu'ils l'ont obtenue, ils vivent dans la hantise de la perdre ; et dieu sait à quelles extrémités cette hantise peut les conduire. »

II. Tableau des passages parallèles au *Lunyu* dans le *Mencius*

1. *Mencius* 1A/5

壯者以暇日修其孝悌忠信，入以事其父兄， 出以事其長上. « Les hommes faits pourront servir leurs aînés dans la famille au dedans et leurs supérieurs au dehors »---*Lunyu* IX, 16 : 出則事公卿， 入則事父兄. « Servir princes et dignitaires en public ; parents et aînés en privés.

2. *Mencius* 2A/2

宰我， 子貢善為說辭， 冉牛， 閔子， 顏淵善言德行. « Zai Wo et Zigong se signalaient par l'éloquence, Ran Niu, Yan Hui et Min Ziqian par la pratique de la vertu »--- (*Lunyu* XI. 3) : 德行：顏淵，閔子騫，冉伯牛，仲弓。言語：宰我，子貢。政事：冉有，季路。文學：子游，子夏。« Yan Hui, Min Ziqian, Ran Niu se signalaient par leur vertu, Zai Wo et Zigong par leur éloquence. »

3. *Mencius* 2A/2

« 孔子曰：" 聖則吾不能也。我學不厭而教不倦也。"子貢曰："學不厭， 智也； 教不倦， 仁也。 仁且智夫子既聖矣！ ». « Confucius répondit à Zigong qui lui demandait s'il était un saint : "De sainteté je ne suis point capable, j'étudie sans trêve et éduque sans relâche » --- *Lunyu* VII, 2 : 默而識之， 學而不厭， 誨人不倦， 何有於我哉？ VII,34 : 子曰： « 若聖與仁，則吾豈敢？抑為之不厭， 誨人不倦，則可謂云爾已矣. » 公西華曰： « 正唯弟子不能學也. » :« Sainteté et bonté sont hors de ma portée ; tout ce que je puis dire, c'est que je travaille à me perfectionner sans trêve et à instruire les autres sans relâche, laissa échapper un jour le Maître. » « Mais, s'exclama Gongxi Hua, c'est précisément cela que nous, vos disciples, désespérons d'apprendre ! »

4. *Mencius* 2A /7

« 孔子曰： 里仁為美， 擇不處仁，焉得智？ ». « Comme a dit Confucius : " Au pays de la bonté qu'il fait beau de vivre ! Qui ne cherche point à y demeurer ne fait pas preuve de discernement. »--- *Lunyu* IV. 1 里仁為美。擇不處仁，焉得知？

5. *Mencius* 2B/2

景子曰：。。。禮曰："父召，無諾， 君命召， 無俟駕 » « Les rituels ne disent-ils pas : " Lorsque le père appelle , on obtempère ; lorsque le roi commande on n'attend pas que le char soit attelé" »--- *Lunyu* X. 13 : 君命召， 不俟駕行矣. Quand il était convoqué par le souverain, il se mettait en route sans attendre que les chevaux fussent attelés.

6. *Mencius* 2B/9

古之君子其過也，如日月之食， 民皆見之，及其更也， 民皆仰之. « Les fautes des anciens rois étaient comme des éclipses de lune et de soleil, visibles aux yeux du peuple. Quand ils les rectifiaient tous les regards se levaient vers eux. »--- *Lunyu* XIX. 21 : 君子之過也，如日月之食焉：過也，人皆見之；更也，人皆仰 之。

7. *Mencius* 2B /13

充虞路問： « 夫子若有不豫色然；前日虞聞諸夫子曰 “君子不怨天不憂人”. » « Alors que Mencius quittait le Qi, Chong Yu lui dit : “Vous avez l’air bien préoccupé ; mais ne vous ai-je pas entendu déclarer l’autre jour : ‘ L’homme de bien ne maudit pas le Ciel et ne se plaint pas des hommes’. » ---*Lunyu* XIV. 35 : 不怨天，不 尤人。下學而上達。知我者，其天乎！« Confucius répliqua : “ Je ne maudis pas le Ciel, je ne me plains pas des hommes.” »

8. *Mencius* 3A /2

孔子曰：“君薨，聽於冢宰 歠粥，面深墨卽位而哭，百官有司莫敢不哀， 先之也

« Confucius disait : “ Au décès du souverain on s’en remet au premier ministre du défunt, on se nourrit de bouillie, et le visage noirci, on se tient en pleurs devant la tombe. Il n’est fonctionnaire qui ose ne point montrer de chagrin“. »--- *Lunyu* XIV.40 : 子張曰： « 書云：“高宗諒陰，三年不言.” 何謂也 » 子曰： « 何必高宗，古之人皆然。君薨，百官總己以聽於冢宰，三年. » Zizhang demanda : « *Le livre des Documents* dit qu’à la mort de son père, l’empereur Gaozong des Yin se retira dans une cabane et demeura silencieux durant trois ans. Qu’en pensez-vous ? » « Ce n’est pas seulement Gaozong, ce sont tous les anciens monarques qui agissaient de la sorte. À la mort du souverain régnant, son successeur coupait tout contact avec le corps des fonctionnaires et ceux-ci prenaient les ordres auprès du premier ministre du roi défunt, et ce, durant les trois années de deuil. »

9. *Mencius* 3A/2

君子之德，風也；小人之德草也。草尚之風，必偃. « La nature de l’homme supérieur est comme le vent, celle de l’homme de peu comme l’herbe : le vent souffle et l’herbe s’incline à son passage. »--- *Lunyu* XII. 19 : 君子之德風，小人之德草。草上之風，必 偃.

10. *Mencius* 3A/4

大哉堯之為君！惟天為大，惟堯則之！蕩蕩乎！民無能名焉。君哉舜也！巍巍乎 有天而不與焉！« Glorieux fut le règne du roi Yao ! Quelle grandeur ! Quelle majesté ! Seul le Ciel est grand, et Yao fut à son image. Si brillante fut sa vertu que le peuple ne sut lui trouver de nom. Sublimes furent ses exploits, éclatant le décorum de ses lois ! Ô grandeur, ô majesté de Shun et de Yu ! Ils possédèrent l’Empire s’en s’y attacher ! »--- *Lunyu* VIII. 19 ; VIII.18 : 大哉，堯之為君也！巍巍乎！唯天為大，唯堯則之。蕩蕩乎！民無能 名焉。巍巍乎！其有成功也；煥乎，其有文章！巍巍乎！舜禹之有天下也 A 而不與焉。

11. Mencius 3B/7

陽貨欲見恐子而惡無禮，大夫有賜於士，不得受於其家，則往拜其門。陽貨瞰孔子之亡也，而饋孔子蒸豚，孔子也瞰其亡也，而往拜之。當是時，陽貨先，豈得不見？

« Yang Huo souhaitait rencontrer Confucius tout en y mettant les formes. Or si un Grand Officier offre un présent à un gentilhomme absent de son domicile, celui-ci est tenu de faire une visite de remerciements au domicile du dignitaire. Yang Huo imagina donc de faire une visite au domicile de Confucius avec le présent d’un porcelet rôti, alors qu’il était absent. Confucius choisit aussi pour faire sa visite de remerciements le moment où il serait absent. »---*Lunyu,* XVII.1 : 陽貨欲見孔子，孔子

不見，歸孔子豚。 孔子時其亡也，而往拜之。遇諸塗. « Yang Huo voulait voir Confucius ; mais celui-ci le fuyait comme la peste. Il lui fit envoyer un cochon de lait ; Confucius guetta donc son absence pour lui faire sa visite de remerciement. Mais il le rencontra en chemin. »

12. *Mencius* 4 A/9

所欲與之聚之， 所惡勿施於爾也. « Pour gagner l'affection du peuple il n'est qu'une seule politique : procurez leur ce qu'ils désirent et ne leur imposez pas ce qu'ils détestent. »--- *Lunyu,* XII, 2 : 己所不欲，勿施於人.« Ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'il te fît. » ; *Lunyu* V, 13 : 我不欲人之加諸我也，吾亦欲無加諸人. Ce que je ne voudrais que les autres me fissent, je ne le fais pas aux autres.

13. *Mencius* 4A/10

吾身不能居仁由義， 謂之自棄； 仁人之安宅也， 義， 人之正路也. « La bonté est notre paisible demeure. L'équité le droit chemin de l'homme. »--- *Lunyu* IV.1 : 里仁為美.« Au pays de la bonté qu'il est beau de vivre » ; *Lunyu* VI, 17 : 誰能出不由戶？何莫由斯道也？« tout le monde passe par la porte comment se fait-il que personne n'emprunte ma Voie ? »

14. *Mencius* 4A/14

求也為季氏宰， 無能改於其德，而賦粟倍他日， 孔子曰： 求 非我徒也！ 小子鳴鼓而攻之可也！« Alors qu'il servait en qualité d'intendant de la famille Ji, Qiu, non seulement fut incapable d'influer sur le comportement de son maître mais il doubla pour lui les taxes. Confucius déclara : " Sus à lui mes enfants ! Vous pouvez battre le tambour et l'attaquer" »--- *Lunyu* XI. 17 : 季氏富於周公，而求也為之聚斂而附益之。子曰： « 非吾徒也。小子鳴鼓而攻之，可也. » : « Quand il apprit qu'en dépit des immenses richesses de la famille Ji, Ran Qiu s'employait à accroître encore sa fortune en levant des taxes, Confucius s'emporta : «"Il n'est plus mon disciple ! Mes enfants, battez le tambour et à la charge ! " »

15. *Mencius* 4A/15

存乎人者莫良於眸子，眸子 不能掩其惡，胸中正則眸子了焉， 胸中不正則眸子眊焉。聽其言也，觀其眸子， 人焉叟哉！ « De tout ce qui est en l'homme, il n'est rien de meilleur que la pupille : elle ne peut rien celer de ce que le cœur a de mauvais…Écoute ses paroles, observe ses pupilles et il ne pourra rien te cacher. » ----*Lunyu* II. 10 : 視其所以，觀其所由，察其所安。人焉廋哉？人焉廋哉？« Vois qui il hante, observe ses voies, considère ses joies, et qui donc pourra te cacher quoi que ce soit ? Qui donc pourra te cacher quoi que ce soit ? »

16. *Mencius* 4A/16

恭者不侮人« La déférence proscrit le mépris »--- *Lunyu* XVII, 6 : 恭則不侮.

17. *Mencius* 4B/11

大人者，言不必信， 行不必果；大人者， 不失其赤子之心者也. « L'homme supérieur n'a pas besoin de tenir tout ce qu'il promet et de mener toutes ses entreprises à fin ; il

lui suffit de s'en tenir à la Justice. »--- *Lunyu* XIII.20 : 言必信，行必果，硜硜然小人哉！抑亦可以為次矣。 « Tenir ce que l'on promet et mener à bonne fin ce que l'on entreprend, il s'agit là d'une obstination d'homme du commun. »

18. *Mencius* 4B/18

徐子曰 仲尼亟稱於水，曰： 水哉！ 水哉！何取於水也？« Xuzi demanda à Mencius : « Confucius parlait souvent de l'eau. Il disait : "Ah ! l'eau, Ah ! l'eau ! " Qu'y trouvait-il donc ? --- *Lunyu* IX. 17 : 子在川上，曰： « 逝者如斯夫！不舍晝夜. » : Contemplant un fleuve depuis la rive, le Maître dit : « Tout passe comme cette eau ; rien ne s'arrête ni jour ni nuit. » ; *Lunyu* VI. 23 : 子曰： « 知者樂水，仁者樂山；知者動，仁者靜；知者樂，仁者壽. » : L'intelligence se plaît à l'eau, la bonté à la montagne. L'une est mouvement l'autre est repos, l'une bonheur, l'autre longévité.

19. *Mencius* 4B/29

顏子當亂世，居陋巷，一簞食，一瓢飲， 人不堪其憂，**顏子**不改其樂。賢哉，**孔子賢之**. « Yan Hui vécut dans une époque troublée. Il demeurait dans une ruelle, avec une écuelle de nourriture, une cruche d'eau. Personne n'aurait supporté pareil dénuement. Et lui, Yan Hui, ça n'altérait en rien sa bonne humeur. Confucius l'admirait. »--- *Lunyu* VI. 11 : 子曰： « 賢哉，回也！一簞食，一瓢飲，在陋巷。人不堪其憂，回也不改其 樂。賢哉，回也！ » : Le Maître a dit : « Quel sage, ah, Yan Hui ! Une écuelle de nourriture, une cruche d'eau ! à vivre dans une ruelle. Personne n'aurait supporté pareil dénuement ! Et lui, Yan Hui, ça n'altérait en rien sa bonne humeur ! Quel sage, ah, Yan Hui ! »

20. *Mencius* 5A/5

天不言，以行與事示之而已. « Non, répondit Mencius, le Ciel ne parle pas. Mais il le manifeste dans les conduites et les événements. » --- *Lunyu* XVII.19 : 子曰： « 予欲無言 » 子貢曰： « 子如不言，則小子何述焉？ »子曰： « 天何 言哉？四時行焉，百物生焉，天何言哉？ » : « J'aimerais ne plus parler ! » s'exclama le Maître. « Mais si vous ne parlez plus, s'inquiéta Zigong, quel enseignement aurons nous à transmettre ? « Est-ce que le Ciel parle ? Et pourtant les quatre saisons suivent leur cours, les êtres sont produits. Pourquoi le Ciel parlerait-il ? »

21. *Mencius* 5B/7

萬章曰： 孔子 君命召，不俟駕而行；然則孔子非與？Wan Zhang demanda : « Lorsque Confucius était appelé par le prince, il partait aussitôt sans attendre que sa voiture fût attelée ; agissait-il mal ? »--- *Lunyu* X. 20 : 君命召，不俟駕行矣 : Appelé par le Prince, il n'attendait pas que son char fût attelé.

22. *Mencius* 6B/8

魯君欲使慎子為將軍。 孟子曰 ： 不教民而用之， 謂之殃民. Le Lu voulait charger Shenzi du commandement son armée. Mencius l'alla trouver et lui déclara : "Employer à l'armée un peuple qui n'a pas été éduqué, c'est le vouer à la destruction. Les responsables de la perte d'un peuple n'auraient pas eu droit de citée à l'époque des Yao

et des Shun". »--- *Lunyu,* XIII. 30 : 子曰： « 以不教民戰，是謂棄之. » : Confucius a dit : « Ne pas préparer le peuple au combat c'est l'abandonner. »

23. *Mencius* 6B/19
人恒過，然後能改.« On ne se corrige qu'après avoir commis des erreurs »--- *Lunyu,* XV. 30 : 子曰： « 過而不改，是謂過矣 » : Le maître a dit : « Errer sans se corriger c'est véritablement errer. »

24. *Mencius* 7A/5
行之而不著焉，習矣而不察焉，縱身由之而不知其道者，眾也. « Agir toute sa vie durant sans savoir ce qui la guide, telle est la façon d'être de la foule. »--- *Lunyu,* VIII.9 : 民可使由之，不可使知之 : On peut mettre le peuple sur la bonne voie mais non lui en expliquer le pourquoi.

25. *Mencius* 7B/37
萬章問曰：孔子在陳曰"蓋歸乎來，吾黨之士狂簡，進取，不忘其初。孔子在陳 何思魯之狂士？« Wan Zhang demanda : " Alors qu'il se trouvait à Chen Confucius se serait exclamé :' Je m'en retourne ! Les chiens fous de ma bande de garnements savent aller de l'avant et prendre modèle ; mais ils n'ont pas oublié leur ancienne nature. Pourquoi donc alors qu'il se trouvait à Chen pensait-il aux lettrés « chiens fous » laissés au Lu ? »--- *Lunyu* V.22 : « 歸與！歸與！吾黨之小子狂簡，斐然成章，不知所以裁之.» : « Rentrons ! Rentrons ! Les chiens fous de la bande de garnements que j'ai laissée au bercail ont de l'étoffe ; encore faut-il savoir la tailler. »

26. *Mencius* 7B/ 37
孔子"不得中道 而與之，必也狂狷乎！狂者進取，狷有所不為也。"孔子豈不欲中道在，不可必得，鼓思其次也. « Confucius, répondit Mencius, faute de gens marchant sur la voie juste, était prêt à se rabattre sur des exaltés—les chiens fous-- ou des inhibés. »--- *Lunyu* XIII.21 : « 不得中行而與之，必也狂狷乎！狂者進取，狷者有所不為也 » : « Si je ne trouve personne qui marche dans la voie juste pour me lier d'amitié avec lui, je me rabattrais, faute de mieux, sur des exaltés ou des inhibés. Les uns ont de hautes aspirations, les autres de la retenue. »

27. *Mencius* 7B/37
« 孔子曰："過我門而不入我室，我不憾焉者，其惟鄉原乎！鄉原，德之賊也. » : « Confucius disait : " S'il y a des gens que je ne regrette pas de voir passer devant ma porte sans entrer dans ma demeure ce sont bien ma foi les bien-pensants ! Ces bien-pensants de village sont les assassins de la vertu !" --- *Lunyu*, XVII.13 : « 鄉原，德之賊也. » : « Les bien-pensants de village sont les assassins de la vertu. »

28. Mencius 7B/37
« 孔子曰"惡似而非者：惡莠，恐其亂苗也，惡佞，恐其亂義也，惡利口，恐其亂信，惡鄭聲，恐其亂樂也，惡紫，恐其亂朱也，惡鄉原，恐其亂德也。" ».« Je déteste les faux semblants qui peuvent passer pour vrai ; je déteste le faux millet qui

se confond avec le vrai ; je déteste les hypocrites qui ébranlent la rectitude ; je déteste les beaux parleurs qui ruinent la vérité ; je déteste les airs de Zheng qui sèment le trouble dans la musique noble ; je déteste le violet qui se fait passer pour pourpre, je déteste les bien-pensants qui offensent la vertu. »---- *Lunyu,* XVII.18 : « 惡紫之奪朱也，惡鄭聲之亂雅樂也，惡利口之覆邦家者. » :« Je déteste le violet qui a supplanté le pourpre ; je déteste les chants de Zheng qui ont semé le désordre dans les airs de musique noble ; je déteste les beaux parleurs qui ébranlent les États ! »

GLOSSAIRE

Ai (duc de Lu) 魯哀公 : Il succéda au duc Ding et régna de 494-468 av. J.-C. Il se montra incapable de confier une charge à Confucius et ne parvint jamais à se soustraire à la tutelle des trois familles des grands dignitaires issues de branches collatérales du duc Huan (r. 711-693 av. J.-C.).

Anqi sheng 安期生 ou Anqi xiansheng 安期先生: disciple du Vieillard du Bord du Fleuve, qui l'initia à aux recettes de l'empereur Jaune et de Laozi, il aurait vécu à différentes époques selon les sources. Tantôt contemporain de l'empereur Qin Shihuangdi, tantôt de Gaozu des Han.

Annales des Printemps et des Automnes ou *Printemps et Automnes* -- *Chunqiu* 春秋 : ne sont rien d'autre qu'une sèche chronique année par année de la principauté de Lu, depuis le début du règne du duc Yin (722 à 712 av. J.-C.) jusqu'à la quatorzième année du duc Ai de Lu (481 av. J.-C.). Avec Le *Livre des Odes*, le *Livre des Documents* , le *Livre des Rites* et le *Livre de la Musique*, elles forment les Cinq Canons- les *wujing* 五經 qui constituent en quelque sorte les « écritures saintes » du Confucianisme. Confucius, selon une tradition qui remonte à Mencius, aurait entièrement réécrit ces annales en usant d'un style lapidaire et crypté afin que l'histoire des temps servît à l'édification de la postérité. L'intérêt du texte tient essentiellement à ses trois commentaires. Le *Gongyang* et le *Guliang* fournissent l'exégèse moralisatrice transmise oralement au sein de l'école confucéenne tandis que le commentaire de Zuo présente un caractère plus romancé et plus anecdotique.

Bo Cours-toujours --Bo Changqian 伯常騫 : Grand annaliste du temps de Confucius dans le *Zhuangzi*. Sans doute un personnage inventé.

Ban Gu 班固 (32-92 apr. J.-C.): il composa la première histoire dynastique, embrassant la période des Han antérieurs (206 av. J.-C.-25 apr. J.-C.) sur le modèle des *Mémoires Historiques* le *Shiji*, de Sima Qian en continuant l'œuvre de son père, Ban Biao 班彪 (3-54 apr. J.-C.) que celui-ci avait laissé inachevée.

Bao 鮑 : Bao Jiao 鮑焦. Il vécut à la fin de l'époque des Printemps et des Automnes. Mécontent de son époque, il enlaça le tronc d'un arbre et sécha sur pied.

Bian 卞 : Bian Sui 卞隨 parangon du désintéressement et de l'abnégation. Il vécut à la fin de la dynastie des Xia (environ 1700 av. J.-C.). La légende veut qu'après avoir éliminé le dernier empereur dégénéré de la dynastie des Xia, Tang le Victorieux proposa le gouvernement de l'empire à Bian Sui mais celui-ci refusa et se précipita dans les eaux du Fleuve Jaune et s'y noya.

Boniu 伯牛 : disciple de Confucius, de patronyme Ran 冉. Boniu est son nom social. Originaire de Lu, dates incertaines.

Boshi 博士 : docteur au vaste savoir. Titre officiel porté sous les Han par les maîtres de tel ou tel ouvrage canonique. Ceux ci avaient pour mission d'enseigner l'ouvrage dans lequel ils s'étaient spécialisés mais aussi de conseiller l'empereur grâce à leur vaste savoir. Le titre a été créé sous la dynastie des Qin 秦.

Bouvier et Tisserande—Niulang Zhinü 牛郎織女 : deux étoiles correspondant à l'Altaïr de l'Aigle et à Véga de la Lyre. Leur position, de part et d'autre de la Voie lactée a donné lieu à un ensemble de légendes sur les amours contrariées de deux époux célestes.

Boyi 伯夷 : fils aîné du prince de Guzhu 孤竹 (petite principauté de la province du Liaoxi) ; avec son frère Shuqi, il renonça au trône à la mort de leur père. Ayant entendu parler de la vertu du roi Wen, ils voulurent le servir, mais il mourut avant qu'ils aient pu joindre sa cour. Le roi Wu qui lui succéda lança une expédition punitive contre le tyran Zhou en dépit de229229s remontrances des deux sages et s'empara de son trône. Les deux frères se retirèrent sur le mont Shouyang 首陽 et se laissèrent mourir de faim plutôt que de manger le grain d'un usurpateur. Ils sont considérés comme des modèles de droiture et de loyauté.

Boyu 伯魚 : nom social du fils de Confucius signifiant « Poisson l'aîné », son nom personnel Li 鯉 signifiant « Carpe » . Il mourut à cinquante ans en -483 avant notre ère.

Bronze (Précepteur) Shi Jing 師金: personnage du *Zhuangzi* qui aurait été grand précepteur du Lu ; mais sans doute une invention.

Buliang Yi 卜梁倚 : personnage allégorique du *Zhuangzi* (dont les caractères de son nom, pris phonétiquement, signifient « pas deux mais Un » *Buliang yi* 不兩一) figurant la réalisation du Tao par l'adepte.

Cai 蔡 : principauté voisine du Song jouxtant le vaste état de Chu située dans le sud-est de l'actuel Henan.

Cao 曹 : petite principauté des Printemps et Automnes enserrée entre le Lu 魯, le Song 宋 et le Wei 衛 , sise dans l'actuelle province du Henan.

Cao Shen 曹參 ou 曹相國 : Premier ministre de l'empereur Gaozu des Han, il occupait un poste de prévôt de justice de la préfecture de Pei 沛 sous la dynastie des Qin et aurait été instruit de la doctrine Huang-Lao par un certain Ge 蓋 qui lui-même avait été

formé par un disciple lointain du mythique Vieillard du Bord du Fleuve. Tenant les rênes du gouvernement de la nouvelle dynastie, il prôna une politique de laissez-faire et de non-intervention inspirée dit-on des principes de l'école de L'empereur Jaune et de Laozi.

Chen 陳 : Principauté située au sud de Cai occupant une partie de l'actuel Henan et de l'actuel Anhui.

Chen Liang 陳良: maître confucéen originaire du Chu contemporain de Mencius.

Chen Pian 陳駢 : voir Tian Pian

Chen She 陳涉 (ou Chen Sheng 陳勝) : il fut l'un des instigateurs de la révolte qui devait conduire à la chute de la dynastie des Qin (206 av. J.-C). Il se proclama roi de Chu, donna à son royaume le nom de « Chu agrandi », et réunit autour de lui un aréopage de confucéens. Peu après, ses troupes devaient être battues par les armées de Zhang Han 章邯 et sa capitale mise à sac. Lui-même fut tué par son cocher, qui ramena sa tête au Qin afin d'en obtenir récompense.

Chen Xiang 陳相: disciple du maître Confucéen Chen Liang 陳良 qu'il abandonne pour se mettre, avec son frère Xin 辛, au service d'un agrarien du nom de Xu Xing 許行

Chen Zhong 陳仲: voir Tian Zhong.

Chong Yu 充虞 : disciple de Mencius.

Chu 楚 : l'une des grandes principautés de la Chine. Elle s'étendait sur le bassin de la Huai 230230 et celui du fleuve Bleu, occupant le Hunan, le Hubei, le sud du Henan, l'Anhui, le Jiangxi, le Zhejiang, le Jiangsu, le sud du Shandong et une petite portion du Sichuan.

Chunqiu 春秋 : voir *Annales des Printemps et des Automnes.*

Chunyu Kun 淳于髡 : sophiste fameux de l'époque des Royaumes combattants, gravitant autour de l'académie Jixia 稷下 ; il mena plusieurs ambassades pour le compte du Qi 齊 et se mesura plusieurs fois avec Mencius dans l'arène dialectique.

Cinq Canons -- *wujing* 五經 : les cinq livres canoniques de l'école confucéenne constitués du *Livre des Odes* , du *Livre des Documents*, du *Livre des Rites*, du *Livre de la Musique* et des *Printemps et des Automnes*.

Confucéens : 儒者 : après la mort du maître, l'école de Confucius s'était divisée en huit courants, professant les doctrines les plus contradictoires. Mais les confucéens avaient tous en commun l'attachement à l'antiquité, le culte de l'enseignement livresque, le goût du décorum , et surtout une même défroque, le bonnet de facture archaïque , la robe à larges manches et les souliers à bout carré. Ils avaient essentiellement une fonction de pédagogues et de ritualistes dans la société des Royaumes combattants et leur rôle politique était des plus réduit.

Confucius : latinisation de l'appellation révérencieuse Kongfuzi 孔夫子; il avait pour nom de famille Kong 孔 , pour prénom Qiu 丘 et pour non social Zhongni 仲尼. Descendant de race royale, il vécut de 551 à 479 avant J.-C. Il mena une vie errante, allant d'une principauté à l'autre, entouré de ses disciples dont soixante-douze eurent du renom. Il chercha à faire accepter ses vues des princes de son temps et n'essuya que des rebuffades. Il voulait revenir à la pureté rituelle des premiers souverains Zhou 周 et promouvoir les anciennes vertus nobles de justice, de bienveillance et de modestie. Toutefois, en -501 il aurait reçu un poste de gouverneur de Zhongdu 中都 où il établit l'ordre et l'harmonie. La sagesse de son administration lui aurait valu de devenir ministre des travaux publics, puis ministre de la justice du Lu. Il s'acquitta si parfaitement de ces tâches que les rivaux du Lu, principalement le souverain du Qi, s'employèrent à ruiner son crédit auprès de son maître . Il compila le *Livre des Odes* , refondit les chroniques de la principauté de Lu - appelée Printemps et Automnes--, et s'intéressa sur le tard au *Yijing* dont il composa un commentaire. Les *Entretiens de Confucius, Lunyu* 論語 ont recueilli les propos les plus remarquables qu'il tint à ses élèves.

Dadailiji 大戴禮記 *Mémoires sur les Rites de Dai l'Ancien* : livre confucéen compilé par Dai De 戴德 au premier siècle avant notre ère qui contient des matériaux variés sur les matières rituelles ; l'enseignement de Zengzi 曾子 s'y taille la part du lion. Il fut complètement éclipsé par l'autre recueil confucéen compilé par son frère cadet, Dai Sheng 戴聖.

Dame-qui-s'en-va-toute-seule --Nü Yu ou Ju 女偊 : adepte taoïste ayant obtenu le Tao.

Dantai Mieming 澹臺滅明 : de son nom social Ziyu 子羽. Il est intégré dans la liste des disciples du Maître par l'historien des Han Sima Qian. Toutefois son appartenance à l'école est douteuse. On ne sait rien de lui sinon qu'il était très laid et rencontra un vif succès dans la principauté méridionale du Chu.

Dantai ziyu 澹臺子羽 : voir Dantai Mieming.

Daojia 道家 : l'école taoïste se réclamant de Laozi .

Daxiang 達巷: Bourgade non localisée.

Deng Ling 鄧陵 ou 鄧陵子 chef de file d'une des branches du Mohisme.

Deng Xi 鄧皙 : philosophe nominaliste qui a laissé un ouvrage de sophistique, le *Dengxizi*.

Diaoling 雕陵 : nom d'un parc non localisé du *Zhuangzi*.

Ding 丁: nom d'un cuisinier royal maîtrisant à la perfection l'art de la découpe dans le *Zhuangzi*.

Dingzhou 定州 : nom de la localité du Hebei où a été exhumé en 1973 de la tombe d'un roi de Zhongshan scellée en 55 avant notre ère un manuscrit du *Lunyu* avec une demi douzaine d'autres textes.

Divin laboureur --*Shennong* 神農 : assimilé à Yandi 炎帝, l'empereur ardent, ou à Chidi 赤帝 l'Empereur Rouge. Il apporta aux hommes les bienfaits de l'agriculture et fut aussi l'inventeur de la médecine.

Duan Ganmu 段干木, sage d'une grande probité qui préféra vivre dans la misère plutôt que de servir dans l'administration dans des temps troublés. Le marquis Wen de Wei (424-387 av.J.-C.) le traitait avec les plus grands égards.

Fajia 法家 : école des légistes, théoriciens d'un ordre absolu fondé sur l'application infaillible de la Loi dont les plus éminents représentants furent Shang Yang 商鞅, Shen Buhai 申不害, Shen Dao 慎到, Han Fei 韓非 et Li Si 李斯.

Fan Chi 樊遲 : disciple de Confucius ; son nom personnel était Xu 須, et Zichi 子遲 ou Chi son nom social. Originaire de Qi ou de Lu, né vers 515.

fangshi 方士 : magiciens.

Fangshu 方叔 (musicien) : fait partie d'une liste de musiciens qui auraient choisi l'exil, après la fuite du duc Zhao au Qi en 517 avant notre ère à la suite d'un coup d'État de son premier ministre.

Fusu 扶蘇 : prince héritier du Premier Empereur Qinshihuangdi ; il fut envoyé à la défense des frontières occidentales par son père à la suite d'une remontrance et éliminé par Huhai, son cadet, avec la complicité de l'eunuque Zhao Gao et du Premier ministre Lisi à la mort du Premier Empereur.

Gan 干 (musicien) : Fait partie d'une liste de musiciens qui auraient choisi l'exil après la fuite du duc Zhao au Qi en 517 avant notre ère à la suite d'un coup d'État de son ministre.

Gaomi 高密: place du Qi dans le Shandong à l'époque des Qin.

Gaozu 高祖, empereur des Han, (206-194 av. J.C), Liu Bang,劉邦 fondateur de la dynastie. Chef d'un poste de police, il réussit à s'emparer de toute la Terre sous le Ciel une fois qu'il eut raison de plus dangereux rival, le roi de Chu, Xiang Yu .Après avoir donné des fiefs à ses anciens compagnons d'armes, il devait les éliminer les uns à la suite des autres.

Gardien de la Passe—Guanyin 關尹 : On ignore son nom. Il se serait prénommé Xi 喜. Il occupait le poste de gardien de la passe de Hankou 函口. Laozi lors d'un voyage vers l'ouest lui aurait dicté l'essentiel de sa doctrine qu'il aurait couché par écrit : *Le Livre de la Voie et de la Vertu*. On le crédite par ailleurs d'un certain nombre d'écrits.

Ge (maître) 蓋公 : instructeur dans la doctrine Huang-Lao du Premier ministre de l'empereur Gaozu des Han, Cao Shen 曹參 et lui-même disciple d'un descendant du général Yue Yi 樂毅, maître Yue Chen 樂臣.

Gengsang Chu 庚桑楚: sage taoïste disciple de Laozi dans le *Zhuangzi*.

Gong Mengzi 公孟子 : confucéen du temps de Mozi.

Gongshu Ban 公輸般, ou Lu Ban 魯班 : disciple de Mo zi (Ve siècle av. J.-C.), il se signala surtout comme ingénieur et charpentier. Il inventa entre autres des échelles de siège et un milan de bois capable de voler.

Gongsun Hong 公孫弘, ministre de l'empereur Wu, commença véritablement sa carrière à plus de 66 ans. D'une grande frugalité, il vécut toujours pauvrement; même ministre, il s'habillait de simples vêtements de toile et ne mangeait pas de la viande à tous les repas.

Gongsun Long 公孫龍: célèbre sophiste (320-250 av. J.-C. env.). Il s'est rendu fameux par ses paradoxes en particulier celui selon lequel « un cheval blanc n'est pas un cheval ».

Gongxi Hua 公西華 ou Gongxi Zihua 公西子華 : disciple de Confucius ; nom personnel Chi 赤, Zihua est son nom social. Originaire de Lu, né vers 509.

Gongyang (commentaire)—公羊傳 : un des commentaires des Printemps et des Automnes transmis oralement par un disciple de Zixia, Gongyang Gao 公羊高, de père

en fils, jusqu'à ce qu'il soit couché par écrit sous le règne de l'empereur Jing 景 des Han(156-141 av. J.-C.) par un de ses descendants.

Grand Empereur des Qin : voir Qin shihuang di 秦始皇帝.

Grand étui, Datao 大弢 : Grand annaliste du temps de Confucius dans le *Zhuangzi*. Sans doute un personnage inventé.

Gu Jiegang 顧頡剛 (1893-1980) : historien et érudit qui renouvela les études sur les textes anciens en remettant en question leur authenticité de façon radicale. Il s'intéressa aux cultures des minorités non chinoises et montra leurs liens historiques avec la culture han.

Guliang 穀梁傳---commentaire : commentaire des Printemps et des Automnes transmis oralement, un peu plus tardif que le Gongyang.

Gu Sou 瞽瞍 : méchant père du bon roi Shun 舜.

Guan Zhong 管仲 : Premier ministre du duc Huan de Qi qui apporta à son souverain l'hégémonie au VIIe siècle avant notre ère.

Guanzi 管子: œuvre attribuée à Guan Zhong, le Premier ministre du duc Huan de Qi (VIIe siècle av. J.-C.) ; le livre qui nous a été conservé est un recueil d'écrits variés provenant de diverses écoles tournant pour la plupart autour de l'art de gouverner et de se gouverner.

Gun 鯀 : personnage légendaire. Père de Yu le Grand, il échoua dans la tâche d'aménageur des cours d'eau que lui confia Shun ; Dépecé par son souverain sur le mont de la Plume, il se serait transformé en ours (ou en tortue).

Guobao 國寶 : « trésor du royaume » , terme servant à désigner les *palladia* dynastiques mais aussi les conseillers avisés du souverain, aussi précieux que ses trésors.

Guoyu 國語 : *Discours des royaumes*. Ouvrage recueillant un choix de discours proférés par les doctes et les hommes d'État des différents royaumes dont était constituée la Chine des Printemps et des Automnes (770-476 av. J.-C.) et qui fournissent comme l'émanation de l'esprit de chacune des principautés, à la façon des « chants des royaumes » *guofeng* 國風 du *Livre des Odes*. Toutefois il se rapprocherait par la phraséologie et l'idéologie du commentaire de Zuo des *Annales des Printemps et des Automnes*. On attribue d'ailleurs sa compilation à Zuo Qiuming 左丘明. Sa rédaction remonte probablement à la première moitié des Royaumes combattants (fin du Ve siècle av. J.-C.)

Haihun (marquis de) 海昏侯 : Liu He 劉賀 , petit fils de l'empereur Wu des Han, roi de Chanyi 昌邑王 et éphémère empereur en 74 av. J-C. Destitué pour débauche et ravalé au rang de simple marquis de Haihun, il meurt vers 60 av. J.-C.

Han 漢 (dynastie) : elle fut fondée par Liu Bang 劉邦, un obscur chef d'un poste de police, en 206 avant notre ère. On distingue deux périodes, les Han antérieurs 前漢 ou Han de l'ouest, Xi Han 西漢 (206 av. J.-C.-8 apr. J.-C.), les empereurs ayant leur capitale, Chang'an 長安, dans les environs de l'actuelle Xi'an 西安 et les Han postérieurs 後漢 ou Han de l'est, Dong Han 東漢 (25-220 apr. J.-C.), la capitale ayant été transférée plus à l'est à l'emplacement de l'actuelle Luoyang, après le bref intermède de l'usurpation de Wang Mang 王莽 qui tenta d'instituer la dynastie des Xin 新.

Han 漢 (rivière) : cours d'eau qui prend sa source au Shenxi et se jette dans le fleuve Bleu à la hauteur de Wuhan. Son bassin occupe le centre du pays.

Han Fei 韓非 : de sang royal de la maison du Han, il n'eut jamais d'emploi jusqu'à ce que la mission confiée par son prince lui soit fatale. Emprisonné au Qin 秦 comme agent à la solde du Han, il devait s'y donner la mort en 233 av. J.-C. Il étudia avec Li Si 李斯 sous un maître Confucéen, Xun Qing. Célèbre légiste, il fit la synthèse des théories de Shang Yang et de Shen Dao, et peut être considéré comme l'un des plus profonds théoriciens du régime absolutiste chinois. Il est l'auteur de nombreux essais qui ont été rassemblés dans un recueil qui porte son nom, le *Hanfeizi*.

Han Ying 韓嬰 : Lettré originaire du Yan 燕 versé dans l'exégèse du *Livre des Odes* ; il reçu le titre de docteur au vaste savoir sous le règne de l'empereur Wen 孝文 des Han (179-156 av. J.-C.) ; il est célèbre pour avoir composé le *Hanshi waizhuan* 韓詩外傳, « *Le commentaire additionnel aux Odes de messire Han* »

Hanfeizi 韓非子: voir Han Fei

Hanshi waizhuan 韓詩外傳: « *Commentaire additionnel aux Odes de messire Han* » composé par Han Ying vers 150 av. J.-C. Compilation d'anecdotes et d'historiettes servant d'illustrations et de commentaires à des poèmes tirés du *Livre des Odes* qui viennent les clore, un peu à la manière de Xunzi.

Hanshu 漢書: Annales de la dynastie des Han antérieurs commencées par Ban Biao 班彪 (3-54 apr. J.-C.) et achevées par son fils Ban Gu 班固 (32-92 apr. J.-C.) elles prennent modèle sur le *Shiji*,史記 , les *Mémoires historiques* de Sima Qian ; la monographie

bibliographique (« *yiwenzhi* »藝文志) aurait été composée à l'aide des notes laissées par Liu Xiang 劉向 (79-8 av. J.-C.)et son fils Liu Xin 劉歆 (46av. J.-C.-23 apr. J.-C), tous deux archivistes impériaux et bibliomanes.

Heguanzi 鶡冠子 : les « Écrits du Maître à la Crête de Faisan » est un mince traité cosmologico-politique fortement inspiré par l'idéologie Huang-Lao 黃老 (contraction de l'empereur Jaune et de Laozi) , courant qui tente de marier le légisme avec la phraséologie taoïste, très influent à la toute fin des Royaumes combattants et au début des Han. Il a dû être composé juste avant l'unification de la Chine par le Qin.

Heshang zhangren 河上丈人 : sage caché qui serait à l'origine de la transmission de la doctrine Huang-Lao à un descendant du général Yue Yi ou bien qui aurait expliqué à l'empereur Wen des Han (r. 179-156 av. J.-C.) le sens véritable du *Livre de la Voie et de la Vertu*

Housheng 後生: mage et charlatan qui sut entrer dans les grâces du Premier empereur des Qin en se faisant fort de lui procurer l'herbe d'immortalité.

Huainanzi 淮南子 : encyclopédie philosophique compilée sous la direction de Liu An 劉安 (180-123 av. J.-C.), roi de Huainan, et oncle de l'empereur régnant Wu des Han. L'ouvrage fut présenté à l'empereur lors de la visite du prince de Huainan à la capitale en 139 avant notre ère.

Huan (duc de Qi)齊桓公 : Il régna de 685-643 avant notre ère. Après avoir éliminé ses rivaux dans une lutte de succession sans merci, il s'assura les services de Guan Zhong, homme d'État compétent grâce auquel il assura au Qi l'hégémonie sur les autres seigneurs.

Huan (duc de Lu, r. 711-694) 魯桓公 : C'est à partir de son règne que la maison ducale perd son autorité au bénéfice des trois branches collatérales issues de ses frères cadets.

Huan Kuan 桓寬 : lettré versé dans la tradition Gongyang qui composa à partir du compte rendu des débats entre les ministres et des lettrés sur la politique générale du gouvernement et principalement sur les monopoles du Sel et du Fer en 81 avant notre ère le *Yantielun* 鹽鐵論 *La Dispute sur le Sel et le Fer.*

Huan Yuan 環淵 : philosophe originaire du Chu rattaché par Sima Qian au courant Huang-Lao 黃老.

Huang-Lao 黃老 : contraction de Huangdi (l'empereur Jaune) et Laozi , désignant un courant philosophique dont les contours restent flous , mais qui semble avoir tenté

une synthèse improbable du légisme et du taoïsme grâce au ciment de la cosmologie Yin-yang 陰陽. Il connut une certaine vogue à la fin des Royaumes combattants et au début des Han (IIIe-IIe siècles av. J-C.). L'historien Sima Qian en faisait grand cas.

Huangdi sijing 黃帝四經 : ouvrage perdu dont le titre figure dans la monographie bibliographique du *Hanshu* sous la rubrique des ouvrages taoïstes et auquel a été identifié conventionnellement des appendices au manuscrit B sur soie du *Laozi* exhumé d'une tombe à Mawangdui 馬王堆.

Hui Shi 惠施 : voir Huizi

Huizi 惠子 : maître Hui ou Hui Shi 惠施 , célèbre sophiste auteur de paradoxes fameux. Diplomate et ministre du Wei 魏 , il joua un rôle de premier plan entre la fin du IVe siècle et le début du IIIe siècle av. J.-C.

Ji 季氏 : L'une des trois familles de dignitaires qui détenaient la réalité du pouvoir au Lu, avec les Meng 孟 et les Shu 叔. Ils descendaient du fils cadet du duc Huan de Lu, lequel régna de 711 à 693 av. J.-C.

Ji Huanzi 季桓子 : Dignitaire du Lu qui accaparait le pouvoir et aurait été responsable de la mise à l'écart de Confucius des affaires.

Ji Kangzi 季康子 : Il succéda à son père Ji Huanzi et devint le premier ministre du duc Ai de Lu.

Ji Liang 季梁 : philosophe vilipendé par Xunzi ; dont on trouve mention dans le *Liezi* 列子, qui doit être proche des taoïstes.

Ji Xian 季咸 : sorcier du Zheng 鄭 qui réussit à impressionner Liezi par ses dons de divination. Il mentionné par le *Zhuangzi* et le *Liezi*

Ji Chi 己齒 : Mohiste dont on ne sait rien.

Jian 建, roi de Qi 齊 : dernier souverain à régner sur le Qi, qui sera annexé en 221 av. J.-C. par le Qin, sans offrir la moindre résistance; il sera emmené en captivité au Qin.

Jiaoxi 膠西: commanderie du Qi à la fin des Royaumes combattants.

Jie 介 : il s'agit de Jie Zhitui 介之推 . Ulcéré de voir son dévouement mal récompensé par le prince Chong'er 重耳 , qui, une fois parvenu sur le trône du Jin, l'oublia dans ses distributions de largesses, se retira avec sa mère sur une montagne et vécut en ermite ; le prince s'étant souvenu de lui voulut le rappeler ; Jie refusa obstinément de

comparaître. Le souverain fit incendier la forêt pour le débusquer. Jie préféra périr grillé plutôt que de comparaître devant son prince.

Jieyu 接輿 : Illuminé du pays de Chu du temps de Confucius.

Jiezi 接子: philosophe rattaché à l'académie Jixia 稷下 dont on ne sait rien.

Jin 晉 : grande principauté des Printemps et des Automnes qui fut longtemps dominante; elle avait son berceau a238238u Shanxi, dans la vallée de la Fen, mais s'étendit bien au delà de ces limites en annexant d'autres principautés avant de se fragmenter en trois états, le Zhao 趙 , le Wei 魏 et le Han 韓 en 457 av. J.-C.

Jing (duc de Qi) 齊景公 : Il régna de 547 à 490 av. J.-C. et eut l'avisé Yan Ying 晏嬰 pour ministre. Les *Entretiens* rapportent plusieurs de ses échanges avec Confucius.

Jisun 季孫 : chef du clan Ji ; Ji Kangzi probablement.

Jixia 稷下, académie , Ji 稷 est le nom d'une des portes de la capitale du Qi 齊, c'est en bas de cette porte que se trouvait le bâtiment où se réunissaient les savants et les rhéteurs, tels Zou Yan, Chunyu Kun, Shen Dao, Tian Pian et bien d'autres pour discuter des affaires de l'État, mais aussi de questions métaphysiques, sous les règnes des rois Wei 威, Xuan 宣 et Min 湣 de Qi (soit de 356-283 av. J.-C.).

Ju 莒, ou Lü, localité du Qi, sise au Shandong, qui seule avait résisté à l'invasion des armées du Yan mené par le général Yue Yi 樂毅 et depuis laquelle le général du Qi, Tian Dan 田單 entreprit la reconquête du territoire du Qi en 284 av. J.-C..

Ju Boyu 蘧伯玉 : Grand Officier du Wei 衛. Chaque fois que Confucius était de passage dans la petite seigneurie, il se faisait un plaisir de l'héberger. Plus âgé que Confucius et ami de l'historiographe Poisson 史魚, il était réputé pour sa sagesse et sa rectitude.

Kang 康, roi des Zhou, le troisième souverain de la dynastie (Xe siècle av. J.-C.), connu pour sa vertu et sa sagesse.

Kong Jia 孔甲 : descendant de Confucius à la huitième génération, il continua à diffuser l'enseignement de son ancêtre au moment de la proscription du confucianisme sous le Grand Empereur, et se mit au service de Chen Sheng 陳勝 sitôt que celui-ci se fût couronné roi. Il devait périr avec lui, au moment de la contre-offensive des armées du Qin. Le *Kong Congzi* 孔叢子 lui est attribué.

Kong Kui 孔悝, Grand officier du Wei 衛 dont Zilu était l'intendant. Il se vit solliciter par l'héritier présomptif, Kuai Kui 蒯聵, écarté du trône au profit de son fils pour avoir tenté de tuer sa mère, Nanzi 南子 « la Dame du Midi », dont la conduite débauchée lui faisait honte, afin qu'il lui prête main forte et l'aide à s'emparer du trône occupé par son fils ; Kong Kui obtempéra sans opposer de résistance.

Kongzi 孔子: voir Confucius.

Ku Huo 苦獲 : Mohiste

Lao Chengzi 老成子: élève de Yin Wen 尹文 un taoïste, dans le *Liezi* .

Lao Laizi 老萊子： sage taoïste que Confucius aurait eu pour maître ou pour modèle. La section bibliographique du *Hanshu* mentionne un *Laolaizi* en seize chapitres à la section des philosophes taoïstes.

Laozi 老子 : On ne sait presque rien du personnage; la tradition en a fait un archiviste des Zhou au temps de Confucius. Dégoûté de son temps il abandonna sa charge. Après avoir vagabondé à travers l'empire, il décida de franchir les passes. Avant de quitter définitivement la Chine pour convertir les barbares de l'ouest, il laissa à Yin Xi,尹 喜, le gardien des passes, ou Guanyin Xi 關尹喜 un livre en cinq mille caractères, le *Daodejing* 道德經 , « Le livre de la Voie et de la Vertu », qui contenait le cœur de sa doctrine. Le *Laozi* actuel fut sans doute rédigé par des sectataires de Laozi, au début de la période des Royaumes combattants.

Légisme: voir *fajia* 法家

Lelang 樂浪 : commanderie chinoise Han actuellement en Corée du Nord

Li Si 李斯, petit fonctionnaire de Shangcai 上蔡, une ville du Chu 楚 ; il alla étudier auprès de Xunzi et eut pour condisciple Han Fei ; puis il se rendit au Qin, qui recrutait des hommes de talent, il sut se faire apprécier du futur empereur Qin Shihuang 秦始皇, qui n'était alors que le prince Zheng 政. À l'accession de celui-ci sur le trône, il devint son ministre, s'employant à la réalisation intégrale du programme légiste. En rivalité avec Zhao Gao 趙高, un eunuque intriguant, après l'avènement de Huhai 胡亥, il devait être éliminé par ce médiocre.

Li Yiqi 酈食其 : confucéen habile orateur, conseiller du fondateur des Han, Liu Bang 劉邦 .

Liao 繚 (musicien) : fait partie d'une liste de musiciens qui auraient choisi l'exil, après la fuite du duc Zhao de Lu au Qi en 517 avant notre ère à la suite d'un coup d'État fomenté par son ministre.

Liezi 列子 : appelé aussi 列禦寇 ; sage taoïste qui aurait vécu aux VIe-Ve siècles avant notre ère et aurait eu pour maître Calebasse Huzi 壺子 ; il joue un rôle important dans le *Zhuangzi* . L'ouvrage qui porte son nom le *Liezi*, date de fin des Royaumes combattants ou du début des Han.

Ling (duc de Wei) 衛靈公 : Il régna de 534 à 493 av. J.-C., et fut tristement célèbre pour les intrigues qu'abritait son palais, les frasques de sa favorite, la Dame du Midi 南子, et son incapacité à employer Confucius qui séjourna un temps dans sa principauté.

Linzi 臨淄 : populeuse et prospère capitale du Qi à l'époque des Royaumes combattants. Elle était située dans le nord du Shandong.

Lisao 離騷 : poème écrit par le célèbre poète et homme d'état du Chu, Qu Yuan 屈原 (328-298 av. J.-C.) où il exprime son désespoir devant l'aveuglement de son prince le roi Huai 懷 de Chu; il devait d'ailleurs finir par se jeter dans un affluent du fleuve Bleu.

Liu He 劉賀: voir Haihun 海昏候 (marquis)

Liu 流 : « courant philosophique ».

Liu An 劉安 : voir *Huainanzi* .

Liu De 劉德 : roi Xian 獻王 du Hejian 河間; bibliomane et féru d'humanités confucianistes. Il régna de 158 à 132 av. J.-C.

Liuxia Hui 柳下惠 : Surnom de Zhan Huo 展獲 ou Zhan Qin 展禽 ; magistrat du Lu sous le règne du duc Xi (r. 659-627 av. J.-C.) ; il était originaire de Liuxia (littéralement « sous-le-saule ») et avait reçu l'appellation posthume de « Bienfaiteur » *hui* en raison de son action bienfaisante et charitable. Il est aussi connu pour sa probité et son mépris des honneurs, il fut révoqué trois fois sans en éprouver la moindre contrariété.

Liu Xiang 劉向 ((79-8 av. J.-C.) érudit et bibliothécaire impérial des Han, il est l'auteur – ou plutôt le compilateur de nombreux recueils d'anecdotes ou de récits historiques tels le *Shuoyuan* 說苑 et le *Xinxu* 新序.

Liu Xin 劉歆 ((46av. J.-C.-23 apr. J.-C) fils de Liu Xiang, bibliothécaire impérial lui aussi il seconda son père dans sa tâche.

Liutao 六韜 : les « Six arcanes » ou « Six étuis » , livre de stratégie qui se présente sous la forme des instructions données par Lü Shang 呂尚(appelé aussi 太公望), le conseiller et précepteur des futurs rois Wen et Wu des Zhou à ses élèves royaux qui le questionnent sur les matière stratégiques. L'ouvrage a été probablement composé dans la seconde moitié des Royaumes combattants.

Livre des documents (*Shujing* 書經) anthologie qui réunit des discours, harangues, conseils, serments attribués aux souverains de l'antiquité et à leurs ministres.Selon la tradition, Confucius procéda à un choix de textes couvrant la période entre le saint roi mythique Yao et le duc Mu de Qin 秦穆公 (659-620 av. J.-C.); il aurait aussi composé la préface.

Livre des Mutations (*Yijing* 易經): traité divinatoire fondé sur la manipulation de bâtonnets d'achillée permettant de composer des hexagrammes ; d'après la tradition, Confucius composa les « dix ailes », ou commentaires, les *tuan* 彖, les *xiang* 象, le *xici* 繫辭, le *wenyan* 文言 , le *shuogua* 說卦 , le *xugua* 序卦 et le *zagua* 雜卦. S'il est douteux que Confucius ait pris une part quelconque à leur élaboration, la tendance métaphysique du confucianisme telle qu'elle se manifeste dans le *Zhongyong*, « l'Invariable Milieu » présente de nombreuses affinités avec le *Grand Commentaire* du *Livre des Mutations* ou *Xici* 繫辭. Le *Yijing* aura une influence considérable sur les milieux lettrés, en particulier les néo-confucéens.

Livre des Odes --*Shijing* 詩經 : anthologie de quelques trois cents poèmes choisis par Confucius parmi les trois mille composés ou recueillis sous les Zhou. Le *Shijing* constitue le principal fonds de référence pour l'élite lettrée et aristocratique. Il comporte des airs populaires provenant des différents royaumes, (*Guofeng* 國風); des odes exécutées à la cour des souverains lors des cérémonies ordinaires (*Xiaoya* 小雅) ou lors des réunions avec les seigneurs (*Daya* 大雅); enfin une quatrième section regroupe les hymnes qui célébraient la vertu des héros dynastiques dans le temple des ancêtres (*Song* 頌). Ces chants d'inspirations diverses, puisqu'on trouve dans la première section des chants d'amour, ont été réinterprétés dans un sens politique. La complainte de l'amoureuse délaissée devient le cri d'indignation du ministre intègre écarté des affaires à la suite des intrigues des courtisans.

Livre des Rites (ou Liji 禮記) : C' est une compilation de traités divers dont l'authenticité a été mise en doute. Les matériaux recueillis remonteraient pour certains au début des Han. La compilation en étant attribué par la Tradition au cadet des frères Dai, Dai Sheng, 戴聖. Il contient néanmoins des essais qui jouèrent un rôle majeur dans le confucianisme, tels le *Zhongyong* 中庸 « L'Invariable Milieu » et le *Daxue* « La Grande Etude » attribués respectivement à Zisi, petit-fils de Confucius, et à son maître Zengzi, disciple direct du Maître. On y trouve aussi des développements fort intéressants sur les prescriptions rituelles, des considérations sur la fonction et la

nature du sacrifice ainsi que des sections dévolues aux rapports entre le rite et la musique. Des copies de certains traités jugés tardifs ont été retrouvées dans des tombes scellées au IVe siècle avant notre ère. Toutefois le *Liji* ne peut être confondu avec ce que les lettrés de la haut époque appelaient le *Li*, et qui constituait l'une des six disciplines de l'enseignement confucéen et dont certaines prescriptions cérémonielles ont été préservées dans un autre traité, le *Yili*.

Lou Jing 婁敬 : conseiller avisé de l'empereur des Han, Han Gaozu .

Lu 魯 : petite principauté de la Chine ancienne, importante par son rayonnement culturel; elle avait été donnée en apanage par le roi Wu 武王 à son frère cadet le duc de Zhou 周公, et, à ce titre, elle conservait la pure tradition rituelle de la dynastie. Ce fut d'ailleurs la patrie de Confucius. Elle occupait le sud du Shandong, une portion du Henan et le nord du Jiangsu; elle fut annexée par le Qi.

Lü Buwei 呂不韋, marchand devenu premier ministre du roi Zheng 政 de Qin 秦, le futur Premier Empereur, qu'il avait aidé à monter sur le trône par ses intrigues. Il fit composer par les clients lettrés qu'il entretenait à sa cour, une encyclopédie philosophique, le *Lüshi chunqiu*, 呂氏春秋, *Les printemps et Automnes de Messire Lü*, achevée vers 240 avant notre ère.

Lu Jia 陸賈 : lettré qui se mit au service du fondateur de la dynastie des Han, Liu Bang 劉邦 et composa pour lui un ouvrage qui se voulait une réflexion générale sur la grandeur et la décadence des empires et un programme politique pour la nouvelle dynastie, le *Xinyu* 新語 « Les nouveaux discours » . Ce fut aussi un habile diplomate.

Lu Ju 魯遽 : sectateur de l'école cosmologique dans le *Zhuangzi*. Personnage probablement inventé.

Lüliang 呂梁: si les commentateurs du *Zhuangzi* s'accordent pour dire que Lü est le nom d'une rivière ils divergent sur la localisation des chutes.

Lusheng 盧生 : mage du pays de Yan chargé par le Premier Empereur des Qin de lui rapporter l'herbe d'immortalité.

Lüshi chunqiu 呂氏春秋 somme cosmologico-philosophique compilée sous le patronage de Lü Buwei 呂不韋, le premier ministre du futur empereur Qin Shihuangdi vers 240 avant notre ère.

Maître de musique Ziyu 樂正子輿 : contradicteur du prince du sang du Wei Mou 魏牟 dans le *Liezi*.

Mao Xi (maître)毛翕公 : un des maillons de la filiation Huang-Lao qui va du Vieillard du Bord du Fleuve au Premier ministre du fondateur de la dynastie des Han , Cao Shen 曹參.

Mémoires sur les Bienséances et les cérémonies : voir *Livre des Rites.*

Mencius, nom latinisé par les jésuites du célèbre philosophe confucéen des Royaumes combattants, Mengzi 孟子. Il vécut aux alentours de 380-289 av.J.-C. À l'instar de Confucius, il chercha à remplir un office, mais ne trouva pas réellement d'emploi; il voyageait d'une principauté à l'autre, escorté d'une foule de disciples, qui notaient les répliques que le maître faisait à ses contradicteurs et les leçons qu'il dispensait. Ces notes formèrent l'ouvrage connu sous le nom de *Mengzi*, le *Mencius*.

Meng Gongchuo 孟公綽 : Grand Officier du Lu, chef du clan Meng, l'une des trois familles influentes de la seigneurie, il fut ministre du duc Xiang qui régna de 572 à 542 avant notre ère. D'après Sima Qian il aurait été un des maîtres de Confucius (ou tout au moins un de ses modèles).

Meng Sheng 孟勝 : commandeur mohiste.

Meng Xizi 孟僖子 : dignitaire du Lu qui sur son lit de mort demanda que ses deux fils Meng Yizi 孟懿子 et Nangong Jingshu 南宫敬叔, soit instruit des rites par Confucius.

Meng Yizi 孟懿子 : Grand officier du Lu, fils de Meng Xizi 孟僖子; il aurait été disciple de Confucius.

Min 湣王, roi de Qi (323-284 av. J.-C.) : Sa politique d'annexion lui attira l'animosité des autres princes qui constituèrent une ligue et mirent à sac sa capitale. Il dû fuir à Ju, où il fut assassiné.

Min Ziqian 閔子騫 : disciple de Confucius ; de nom personnel Sun 損, Ziqian est son nom social. Originaire de Lu, né vers 536. Célébré pour sa piété filiale.

Mingjia 名家 : école des dialecticiens dont les plus réputés sont Huizi 惠子, Gongsun Long 公孫龍, Jiezi 接子, Yin Wenzi 尹文子.

Mohistes 墨者 : les Mohistes, disciples et sectateurs de Mozi, étaient extrêmement puissants et nombreux à l'époque des Royaumes combattants. Scindés en trois courants, ils formaient de véritables groupes sectaires, placés sous l 'autorité du Commandeur appelé « Grand Homme » juren 巨人 auquel ils étaient dévoués corps et âme. Pacifistes, ils étaient versés dans les arts militaires – essentiellement la défense des villes-- , mettant leurs compétences au service de petits princes et des villes indépendantes, menacés en permanence par les puissantes principautés voisines. La

persuasion jouant aussi un rôle fondamental dans leur entreprise de conversion de la société au pacifisme, les courants tardifs avaient développé une science de la dialectique

Mo Di 墨翟 : voir Mozi

Mozi 墨子 : appelé Mo Di 墨翟, il vécut de 480 à 420 av. J.-C. Originaire de Lu, il occupa une charge de Grand Officier au Song. Philosophe et ingénieur, il prônait l'amour universel, réprouvait les funérailles somptuaires et voulait instaurer un régime égalitaire. Pacifiste, il excellait dans la construction de machines de guerres pour la défense des petites villes. Sa doctrine connut un immense succès et sa gloire éclipsa pour un temps celle de Confucius. Il eut de très nombreux disciples, organisés en confrérie militaire. Le livre qui porte son nom, le *Mozi* fut composé par ses disciples, à partir de l'enseignement qu'il leur avait donné. Certains chapitres semblent plus tardif et trahissent une forte influence sophiste ou nominaliste.

Mojia 墨家 : école mohiste ; secte fondée par Mozi ou Mo Di en réaction au confucianisme qui prônait l'amour universel et l 'austérité. Elle connut un vif succès tout au long de la période des Royaumes combattants

Mou de Wei 魏牟 (ou Wei gongzi Mou 魏公子牟) : prince du sang du Wei, Mou, adepte taoïste contemporain de Gongsun Long et de Zhuangzi, personnage important du *Zhuangzi* et du *Liezi.*

Mu Pi 牧皮 : disciple de Confucius qualifié de « chien fou » par Mencius.

Nanbo Zikui 南伯子葵 : voir Zikui 子葵.

Nangong Jingshu 南宫敬叔 : de son nom personnel Yue 閱, fils du dignitaire du Lu, Meng Xizi 孟僖子 et frère de Meng Yizi 孟懿子, élève comme lui de Confucius.

Nanguo zi 南郭子 : Maître de la muraille Sud. Personnage du *Liezi* et avatar de Zikui seigneur du Sud, du *Zhuangzi*.

Nanrong Chu 南榮趎 : disciple tourmenté de Gengsang Chu 庚桑楚, élève de Laozi, qui va s'instruire du Tao auprès de Laozi.

Ni Liang 兒良 : théoricien militaire l'époque des Royaumes combattants, auteur d'un ouvrage de stratégie.

Ning Wuzi 甯武子 : De son nom personnel Yu 俞, Wu est son nom posthume. Grand Officier du Wei qui vécut au VIIe siècle av. J.-C. Il se fit passer pour fou par fidélité pour son prince chassé du trône et emprisonné.

Nü Yu (ou Nü Ju) 女偊 : voir Dame-qui-s'en-va –toute-seule

Oncle-Hébété-qui-n'est-Personne (Bohun wuren 伯昏无人) : sage taoïste maître de Liezi, figure allégorique du *Zhuangzi.*

Peng Meng 彭蒙 : membre de l'académie Jixia et maître de Tian Pian. On ne sait rien d'autre de lui.

Poisson (Historiographe) Shi Yu 史魚 : Il était originaire du Wéi 衛. D'une grande intransigeance et d'une extrême probité, Confucius avait pour lui de la considération.

Printemps et Automnes de Messire Lü : voir *Lüshi chunqiu* et Lü Buwei.

Qi 齊 : une des grandes principautés maritimes de la Chine, occupant toute la péninsule du Shandong et la partie sud-est du Hebei, riche en sel, commerçante et prospère, elle sembla un moment sur le point de dominer toutes les autres; elle déclina cependant à partir du IVe siècle av. J.-C.

Qin 秦 : une des grandes principautés de la Chine des Printemps et des Automnes et surtout des Royaumes combattants, légèrement excentrique et considérée longtemps comme à demie barbare ; grâce à des annexions répétées, elle s'étendit vers l'ouest, le sud et l'est, si bien qu' au milieu du IVe siècle elle contrôlait un vaste territoire occupant l'est du Gansu, le Shanxi, le Shaanxi, le Henan et le Sichuan. Le Qin conquit un à un les autres royaumes et unifia la Chine en 221 avant notre ère.

Qiao Chui 巧垂 : inventeur de la barque.

Qidiao --Qidiao Kai 漆彫開 : disciple de Confucius ; de son nom social Zikai 子開 ou Ziruo 子若. Originaire de Lu (ou selon certains de Cai), né vers 540.

Qin Guli 禽骨釐 : variante graphique du nom du Mohiste Qin Huali.

Qin Hua li 禽滑釐 : disciple de Mozi, qui fut d'abord un confucéen.

Qin shihuang di 秦始皇帝 (246- 209 av. J.C). Il fut d'abord le roi Zheng 政 de Qin, avant de prendre le titre de Premier Empereur, la Chine une fois unifiée.

Qin Zhang 琴張 : disciple de Confucius qualifié de « chien fou » par Mencius. D'après le *Zuozhuan*, le commentaire des Annales de la principauté de Lu, il se signalait par cette

loyauté inconditionnelle à son seigneur, propre à l'idéal du guerrier noble de la royauté archaïque des Zhou que désapprouvait le Maître.

Qu Yuan 屈原: poète et homme d'état du Chu sous le prince Huai 懷 (328-298 av. J.-C.) dont les avis de furent jamais écoutés, banni sur la foi de calomnies par le roi Qingxiang 頃襄, il se jeta dans une rivière de désespoir. On lui doit parmi les plus beaux poèmes élégiaques de la Chine dont le *Lisao* 離騷.

Ran Boniu 冉伯牛 : voir Boniu.

Ran Niu : voir Boniu.

Ran Qiu 冉求 : disciple de Confucius ; nom personnel Qiu, nom social Ziyou 子有. Originaire de Lu, né vers 522. Il exerça la charge d'intendant de la famille Jisun 季孫 et s'illustra comme chef de guerre.

Ran Yong 冉雍 : disciple de Confucius ; son nom personnel était Yong, son nom social Zhonggong 仲弓. Originaire de Lu, né vers 522. Il est considéré par la postérité comme l'un des plus talentueux des disciples

Ren 任 : sage taoïste du *Zhuangzi*.

Rujia 儒家 : école confucéenne.

Rusheng 儒生 : lettré confucéen.

Ruzhe 儒者 : confucéen.

Sanglier grandiose-- Xi Wei 狶韋 : Grand annaliste du temps de Confucius dans le *Zhuangzi*. Sans doute un personnage inventé.

Shang (dynastie)商 : Elle fut fondée par Tang le Victorieux 勝湯. Dates traditionnelles : 1766-1122 avant notre ère.

Shang Yang 商鞅 ou prince Shang 商君 ou encore Gongsun Yang 公孫鞅 originaire de Wéi, Shang étant le nom de son fief. Légiste fameux qui fut ministre sous le duc Xiao 孝 de Qin (361-338 av. J.-C.), il réforma les institutions et instaura des lois draconiennes, renforçant ainsi la puissance de la principauté; il fut victorieux des troupes du Wei, grâce à une ruse, abusant la confiance d'un ami, qui commandait les troupes adverses, en 340 av. J.-C.. Il périt écartelé en 337 av. J.-C. sur ordre du successeur du prince Xiao, le duc Huiwen 惠文, qui le détestait.

Shao 韶: Nom d'un air dynastique commémorant la passation pacifique du pouvoir du roi Yao au roi Shun.

She (gouverneur de) 葉公 : Titre porté par Shen Zhuliang 沈諸梁, lequel occupait la charge de gouverneur du district de She (situé au sud de l'actuelle sous-préfecture de She de la province du Henan) dépendant du royaume de Chu. Administrateur loyal et avisé contemporain de Confucius.

Shen Buhai 申不害 : originaire du pays de Zheng 鄭, il servit le marquis Zhao de Han (358-333 av. J.-C.). Il appliqua une politique légiste, développant une technique rigoureuse de promotion des fonctionnaires, dont Han Fei s'inspira. Grâce à lui le pays devint prospère et l'armée puissante. Il a laissé une œuvre, le *Shenzi* en huit chapitres 247247dont il ne reste plus que des fragments.

Shen Dao 慎到 : penseur politique originaire de Zhao 趙, il fut actif vers le milieu du IVe siècle av. J.-C. Sa biographie est mal connue. Il aurait fait parti de l'académie Jixia sous le roi Xuan de Qi (320-301av.J.-C.). Aux dires des *Mémoires Historiques* de Sima Qian, il aurait étudié « la méthode de la Voie et de la Vertu de l'empereur Jaune et de Laozi, qu'il développa et organisa en une théorie cohérente ». Il composa douze discours. Il est ordinairement rattaché au courant taoïste, mais se rapproche par certains côtés des légistes. Han Fei lui a emprunté de nombreuses notions, en particulier celle de *shi* 勢- le pouvoir lié à la position.

Shentu Jia 申徒嘉 : amputé qui détient le Tao dans le *Zhuangzi*.

Shenzi 慎子 : général du Lu 魯 du temps de Mencius. Ne pas confondre avec Shen Dao 慎到, le philosophe dont les thèses inspirèrent Han Fei.

Shaqiu 沙丘 : localité du Wéi 衛.

shi 士 (clerc)

Shi She 石奢 : fonctionnaire intègre et fils pieux sous le règne du roi Zhao 昭 de Chu 楚 (r. 515-488 av. J.-C.)

Shijing 詩經 : voir *Livre des Odes.*

Shuqi 叔齊 :Avec son frère Boyi il déclina le trône du petit royaume de Guzhu 孤竹 « Bambou-solitaire » et mourut de faim sur le mont Shouyang pour ne pas avoir à se nourrir du grain de l'usurpateur après que le roi Wu eut renversé la dynastie des Yin.

Shun 舜 : Saint roi légendaire de la haute antiquité, parangon de toutes les vertus confucéennes, et entre autres d'une piété filiale exemplaire. Il reçut l'empire des mains du roi Yao 堯, autre saint roi, qui lui donna en outre ses filles en mariage.

Shuoyuan 說苑 : recueil d'historiettes et d'anecdotes compilées par le lettré Liu Xiang 劉向 au premier siècle avant notre ère.

Shusun Tong 叔孫通 : confucéen astucieux et diplomate, familier de l'empereur Gaozu 高祖 des Han.

Si 泗: rivière qui coule dans le Shandong et se jette dans la Huai 淮, dans la province de l'Anhui 安徽.

Sima Niu 司馬牛 : disciple de Confucius ; nom personnel Geng 耕, nom social Ziniu 子牛. Originaire de Song, meurt vers 481. Frère cadet de Huan Tui 桓魋, ministre de la guerre du Song avec qui Confucius eut maille à partir.

Sima Qian 司馬遷 (145-86 av. J.-C.) : grand historien des Han, auteur de la première histoire générale de la Chine, qui devait servir de modèle à toutes les histoires dynastiques suivantes, fut castré par l'empereur Wu pour avoir pris la défense d'un général, Li Ling 李陵, qui s'était rendu aux barbares. Il a donné de lui une manière d'autobiographie dans sa postface aux *Mémoires Historiques* et sa biographie figure dans le *Hanshu*.

Sima Tan 司馬談 : père du grand historien des Han Sima Qian 司馬遷 . Grand historiographe à la cour des Han, c'est lui qui entrepris la rédaction de la monumentale histoire de Chine des origines jusqu'à la dynastie régnante, le *Shiji* 史記 et demanda à son fils de continuer son œuvre sur son lit de mort (110 av. J.-C.)

Six arts libéraux *Liuyi* 六藝 : désigne en principe les six disciplines que devait étudier tout membre de la noblesse sous les Zhou : le tir à l'arc, la conduite du char, l'écriture , le calcul, les rites et la musique. Toutefois à l'époque des royaumes combattants les *liuyi* 六藝 deviennent synonyme de *liujing* 六經, les Six Canons, lesquels désignent les écrits formant la matière de l'enseignement confucéen.

Six Canons---*Liujing* 六經 : les six écrits formant la base de l'enseignement confucéen et recoupant les Cinq Classiques *Wujing* 五經 à savoir les *Odes* (*Shi* 詩), les *Documents* (*Shu* 書), les Rites (*Li* 禮) , la Musique (*Yue* 樂) les *Printemps et Automnes* (*Chunqiu* 春秋) formant les Cinq Classiques plus les *Mutations* (*Yi* 易) c'est à dire le *Yijing* 易經.

Six Classiques : voir Six Canons.

Song 宋 : principauté située dans le sud du Shandong où furent apanagés les descendants des Yin après la chute de la dynastie.

Song Bing 宋鈃 : voir Song Xing 宋鈃

Song Xing (ou Bing) 宋鈃 : philosophe apparenté aux Mohistes par certains côtés , comme la réduction des désirs et le pacifisme ; il aurait gravité autour de l'académie Jixia 稷下 à l'époque du roi Xuan 宣 de Qi 齊 (r. 320-301 av. J.-C.). Il est parfois considéré comme plutôt taoïsant. En fait il est possible que l'on confonde plusieurs personnages dont le patronyme est Song (à moins que Song ne désigne la principauté d'origine du penseur) et qui portent des noms différents : Song Keng 宋牼 dans le *Mencius*, Song Rongzi 宋榮子 dans le chapitre I du *Zhuangzi* et dans le chapitre LI « les écoles illustres » du *Hanfeizi*, lequel semble le rattacher à une branche dissidente des confucéens. Par ailleurs la monographie bibliographique du *Hanshu* mentionne à la section *xiaoshuo* 小說 « fabulistes » un *Songzi* en 18 chapitres.

Songzi 宋子 : Maître Song , voir Song Xing

Sun Bin 孫臏 : petit fils du stratège 孫武, qui écrivit le célèbre traité d'art militaire, le Sunzi 孫子. Il fut lui-même un remarquable chef de guerre et servit le roi de Qi comme conseiller; il fut l'artisan des éclatantes victoires remportées à Guiling 桂陵 en 354 av. J.-C. et surtout à Maling 馬陵 249249 contre les troupes du Wei, en 341 av. J-.C., où il défit totalement les armées de son ennemi, le général Pang Juan 龐涓, lequel périt au cours de la bataille. Il existe aussi un traité portant son nom le *Sun Bin bingfa* découvert dans une tombe datant du début des Han en 1972 à Yinqueshan 銀雀山 dans le Shandong avec d'autres écrits militaires.

Teng 滕 : minuscule principauté sise dans le district de Teng au Shandong.

Tian Kaizhi 田開之 : taoïste du temps du duc Wei 威公 des Zhou 周 (vers 410 av. J.-C) qui eut pour maître un certain Zhu shen 祝腎 dont le nom signifie « Invocateur des Reins » et qui semble indiquer un adepte de l'art de nourrir la substance vitale (*yangsheng* 養生).

Tian Pian 田 駢 : sophiste de l'académie Jixia du Qi, qui vécut au temps du roi Xuan, soit vers 300 avant notre ère. Il est aussi connu sous le nom de Chen Pian 陳駢

Tian Zhong 田仲 : noble originaire du Qi, qui déclina les honneurs dus à son titre et vécut dans la misère.

Tian Zifang 田子方: disciple de Confucius pour certains ; Zhuangzi en fait un taoïste qui déclarait haut et fort que seules la roture et la pauvreté pouvaient être un motif de fierté.

Tuo Xiao 它囂 : penseur taoïste mentionné par Xunzi dont on ne sait pas grand chose.

Vieillard du Bord du Fleuve : voir Heshang Zhangren 河上丈人.

Wan Zhang 萬章 : disciple de Mencius.

Wang Chong 王充 (27-97 apr. J.-C.): philosophe rationaliste et critique, célèbre pour son *Lunheng* 論衡 « Balance des Discours » , recueil d'essais polémiques sur les superstitions et les préjugés de son temps.

Wang Liao 王廖: historiographe du duc Mu de Qin 秦穆公(r. 659-621av. J.-C) ; combina le plan qui devait permettre au Qin 秦 de conquérir les territoires des barbares Rong 戎.

Wang Tai 王駘 : amputé du pied qui entraîne les foules derrière lui, dans le *Zhuangzi*.

Wei 魏 : l'un des trois royaumes issus d250250e la fragmentation du Jin 晉. Au début puissant, il s'affaiblit à la suite des guerres continuelles qu'il livra à ses voisins. Il occupait un territoire qui comprenait une portion du Henan et du Shanxi.

Wéi 衛: principauté limitrophe du Lu qui n'a cessé de décliner avant d'être annexée par le royaume homophone de Wei 魏. Elle était située au Henan.

Wei Mou 魏牟 : voir (prince) Mou de Wei 魏公子牟.

Wen 文王 (roi des Zhou 周) : père du fondateur des Zhou ; il était d'une vertu parfaite et bien qu'il eût pu s'emparer de l'empire, il resta vassal des Yin, se refusant à commettre ce qui pouvait passer pour une usurpation.

Wen 文帝(empereur) des Han 漢 : de son nom Heng 恆, (179- 156 av J.-C.). Son règne passe pour avoir été une époque de paix et de prospérité.

wen 文: ornement , littéraire, cultivé

Wen Yiduo 聞一多 (1899-1946) : érudit et poète qui s'illustra par ses recherches sur les élégies du pays de Chu ainsi que sur les mythes des minorités dont il retraça les liens avec la tradition pseudo-historique chinoise. Il fut assassiné par les sbires du Guomindang.

Wenhui (prince)—文惠君 : probablement le roi Hui 惠 de Wei 魏 (r. 335-318 av. J.-C.).

Wenzi 文子 : personnage mystérieux qui aurait été disciple de Laozi et sous le nom de Ji Ran 計然 le maître de Fan Li 范蠡, lequel assura la suprématie du Yue 越, état méridional considéré comme barbare, sous le règne du roi Goujian 勾踐 (496-465 av. J.-C.)

wu 武 : militaire, martial, par opposition à *wen* 文, civil

Wu 武 : fait partie d'une liste de musiciens qui auraient choisi l'exil, après la fuite du duc Zhao de Lu au Qi en 517 avant notre ère à la suite d'un coup d'état perpétré par son premier ministre.

Wu Guang 務光 : sage de la haute antiquité. Après sa victoire sur les Xia, Tang voulut lui céder le trône ; mais celui-ci préféra se noyer dans une rivière.

Wu 武帝 (empereur) des Han 漢(140- 87 av. J.-C.) . Son règne fut à la fois brillant et terrible. Il mena une politique expansionniste en Asie centrale, en Corée et sur les marges méridionales de son empire. Il institua le Confucianisme en idéologie d'État et exerça un contrôle sur la pensée.

Wu 武王 (roi des Zhou 周) : Nom du fondateur de la dynastie des Zhou qui détrôna la dynastie des Yin en 1122 av. J.-C. Il est considéré comme un sage souverain, bien que certains parangons de vertu comme Boyi et Shuji lui reprochent d'avoir usurpé le trône. Il sut récompenser ses parents et ses alliés en leur octroyant des fiefs et jeta les bases des institutions Zhou qui se perpétuèrent durant des siècles.

Wu Hou 五候 : chef d'une des branches mohistes.

Wu Qi 吳起 : célèbre stratège de l'époque des Royaumes combattants. Il était originaire du Wéi 衛, où il naquit vers 430 av. J.-C.; il étudia auprès de Zengzi 曾子, alors presque centenaire. Il se rendit au Lu et y étudia l'art militaire. Puis il passa au Wei 魏, où il servit quelque temps avant de tomber en disgrâce et de fuir au Chu en 387 av. J.-C. dont il devint le premier ministre du roi Dao 悼 ; il devait périr dans les troubles qui suivirent la mort du roi en 381 av. J.-C..

Xi 僖(duc) de Lu : il régna de 659 à 627 avant notre ère ; est aussi connu sous le nom de duc Li 釐 .

Xia 夏: Nom d'une dynastie semi-légendaire qui aurait été fondée par le saint roi Yu 禹. Elle fut supplantée par la dynastie des Shang 商 après la victoire de Tang le Victorieux 勝湯 sur le tyran Jie 桀.

Xian 獻 (roi) du Hejian 河間 : voir haihun 海昏候 --marquis de Haihun.

Xiang 象 : mauvais frère de Shun qu'il chercha à tuer à maintes reprises, avec la complicité de leur père, Gu Sou. En dépit de toute sa douceur Shun ne put les amender.

Xiang 襄 (musicien) : fait partie d'une liste de musiciens qui auraient choisi l'exil, après la fuite du duc Zhao de Lu au Qi en 517 avant notre ère.

Xiang Yu 項羽 : général du Chu, grand rival de Liu Bang 劉邦, le fondateur de la dynastie des Han, et qui faillit bien l'emporter sur lui avant d'être défait et de périr au combat en 202 avant notre ère.

Xiangfu 相夫氏: chef de file d'une des branches de l'école mohiste selon Han Fei, mais dont on ne sait rien d'autre.

Xiangli Qin 相里勤: un des chefs de file d 'une des branches de l'école mohiste .

Xianqiu Meng 咸丘蒙 : disciple et contradicteur de Mencius.

Xue 薛 : petit état du Shandong détruit par le Qi 齊 à l'époque des Royaumes combattants et apanage du prince du sang du Qi Mengchang 孟嘗君, Tian Wen, 田文,

Xinyu 新語 : « Nouveaux discours » ou mieux« Nouveaux principes de politique » ouvrage rédigé par Lu Jia 陸賈 à la demande de l'empereur Gaozu des Han. Voir Lu Jia 陸賈.

Xizhong 奚仲 : inventeur du char.

Xu Xing 許行: agrarien du pays de Chu, contemporain de Mencius venu s'installer dans la petite principauté de Teng 滕.

Xunzi 荀子 appelé encore Sun Qing 孫卿, il fut avec Mencius le grand maître confucéen des Royaumes combattants. Il mourut à l'âge de 108 ans au moins, vers 230 avant notre ère. Originaire du Zhao 趙, il était le plus vieux des maîtres de l'académie Jixia du Qi, ce qui lui valait un certain respect. Le livre qui porte son nom, le *Xunzi*, est formé des notes recueillies par ses disciples.

Xuzi 徐子 : disciple de Mencius.

Yan (de clan) Yanshi 顏氏 : branche des disciples issus de la tradition du disciple portant le patronyme de Yan, mais comme il y a plusieurs disciples de Confucius qui portent ce nom on ne sait pas de qui il s'agit.

Yan 燕 : principauté du nord de la Chine, considérée comme arriérée et barbare. Elle avait pour capitale Ji 冀, à l'emplacement de la ville actuelle de Pékin et occupait les vastes espaces de la plaine du nord, du Shanxi au Liaoning.

Yan Hui 顏回 : disciple de Confucius ; nom social Ziyuan 子淵. Il est né en 521 et mort en 481 à l'aube de la quarantaine. Il est le disciple favori du Maître, que sa mort prématurée rendit inconsolable.

Yan Pingzhong 晏平仲 : Appellation honorifique de Yan Ying 晏嬰, Premier Ministre du duc Jing 景 de Qi 齊, mort vers 500 av. J.-C. Homme d'État intègre et avisé, il s'opposa toutefois à ce que son maître prît Confucius à son service. Le *Yanzi chunqiu* 晏子春秋, ouvrage datant des Royaumes combattants, recueille ses entretiens avec les souverains du Qi 齊 et différentes anecdotes à son sujet

Yan Ying 晏嬰 : voir Yan Pingzhong 宴平仲.

Yanzi 晏子: voir Yan Pingzhong.

Yang 陽 (musicien) : fait partie d'une liste de musiciens qui auraient choisi l'exil après la fuite du duc Zhao de Lu au Qi en 517 avant notre ère.

Yang Huo 陽貨 : appelé aussi Yang Hu 陽虎—autrement dit « Yang le Tigre ». Contemporain de Confucius, il était l'intendant du clan Ji 季. Il se rebella contre ses protecteurs et, s'arrogea l'essentiel de l'autorité au Lu. Pour finir il fut obligé de s'enfuir de la principauté ; il trouva refuge néanmoins au Jin 晉 où, jouissant de l'appui du puissant clan des Zhao 趙, il continua à peser sur la politique des seigneurs.

Yang Zhu 楊朱 : dit aussi maître Yang 楊子 ou encore Yang Ziju 楊子居 ; l'un des plus célèbres penseurs de la Chine ancienne, avec Mozi, Confucius et Laozi. Sa vie

demeure mystérieuse et ses dates sont controversées. Mais il doit être postérieur à Mozi. Il soutenait contre les thèses communautaristes de Mozi que tout se ramène au moi, dont il fallait à tout prix préserver l'intégrité, si bien qu'il ne sacrifierait pas un poil de son corps pour le salut de l'humanité. Une partie de sa doctrine se trouve reproduite au Chapitre VII du *Liezi*, intitulé au reste « Yang Zhu ».

Yangcheng 陽城 ville forte sous la dépendance du royaume de Chu à l'époque des Royaumes combattants.

Yantielun 鹽鐵輪: voir *Dispute sur le Sel et le Fer*

Yao 堯 : Saint roi légendaire de la haute antiquité, parangon de toutes les vertu confucéennes ; il sut s'adjoindre les services d'hommes remarquables et céda le trône non a ses fils mais à un sage, Shun 舜 à qui il donna en outre ses filles en mariage.

Yao Jia 姚賈: rhéteur de la cour du Qin , responsable avec Li Si de la fin tragique de Han Fei.

Yi (archer) 羿 : Figure mythique ; il aurait vaincu des monstres en les transperçant de ses flèches et abattu neuf faux soleils qui menaçaient de calciner la surface de la terre, au temps de l'empereur Yao.

Yin Wen 尹文先生 : sage taoïste dans le *Liez*i . Il ne s'agit sans doute pas du même personnage que le Yin Wenzi 尹文子 de l'académie Jixia 稷下 qui vécut vers 320-280 av. J.-C. et dont la monographie bibliographique du *Hanshu* mentionne dans la section des philosophes sophistes et des dialecticiens un ouvrage en un chapitre.

Yi Zhi 夷之 : sectateur mohiste intéressé par l'enseignement de Mencius.

Yin 殷 : nom pris par la dynastie des Shang durant la période finale. Mais le terme englobe toute la durée de son rège.

Yinyangjia 陰陽家 : école Yin-yang, courant des cosmologistes auquel sont rattachés des penseurs du Qi 齊 tels que Zou Yan 鄒衍 et Zou Shi 鄒奭.

Yizhoushu 逸周書 : recueil de pièces historiques diverses, quelques unes archaïques et de nature comparable pour certaines à des passages du *Shangshu* ou *Shujing.* On fait remonter le cœur de l'ouvrage à fin du IVe siècle av. J.-C.

You (maître) 有子 : disciple de Confucius ; patronyme You, nom personnel Ruo 若, nom social Ziyou 子有. Originaire de Lu, né entre 518 et 508. Il est en principe l'un des continuateurs officiels de son enseignement, puisqu'il a droit au titre de *zi* 子 « maître ».

Youruo 有若 : voir You (Maître)

youxia 遊俠 : chevaliers errants ou bretteurs

Yu 伢 : inventeur des cuirasses

Yu 禹 : roi légendaire de la haute antiquité à qui Shun 舜 remit le pouvoir en raison de sa vertu, il s'illustra en réglant le cours des fleuves et se dévoua pour le bien public. Il fonda la dynastie (légendaire) des Xia 夏, première dynastie héréditaire de l'histoire de Chine.

Yue Chen (maître) 樂臣: descendant du général Yue Yi 樂毅 , instruit de la doctrine Huang-Lao 黃老 par son parent Yue Xia 樂瑕 , arrière disciple du maître légendaire, le Vieillard du Bord du Fleuve, *Heshang zhangren* 河上丈人.

Yue Xia (maître) 樂瑕 : descendant du général Yue Yi 樂毅 , instruit de la doctrine Huang-Lao par un arrière disciple du maître légendaire, le Vieillard du Bord du Fleuve *Heshang zhangren* 河上丈人.

Yue Yi 樂毅 : général originaire du Zhao 趙 qui mit ses talents de général et de stratège au service du roi Zhao 昭 de Yan 燕 et conquit la presque totalité du territoire du Qi 齊 en 277 avant notre ère.

Zai Wo 宰我 : disciple de Confucius ; nom personnel Yu 予, nom social Wo 我 ou Ziwo 子我. Originaire de Lu, dates incertaines. Le Maître l'aurait tenu en piètre estime.

Zang Wenzhong 臧文仲 : Dignitaire qui occupa un poste de Ministre sous les règnes des ducs Xi 僖 et Wen 文 de Lu au VIIe siècle avant notre ère. Il était réputé pour sa sagesse par ses contemporains.

Zeng (maître) 曾子 : disciple de confucius ; patronyme Zeng, nom personnel Shen 參, nom social Ziyu 子輿. Originaire du Lu, env. 505-432. Continuateur officiel de l'enseignement du maître, puisqu'il a droit au titre honorifique de *zi* 子 « maître », il mit essentiellement l'accent sur la piété filiale et fut l'un des principaux responsables de la transformation du Confucianisme en conformisme social.

Zeng Xi 曾晳 : père de Zeng Can 曾參, (voir maître Zeng), également disciple de Confucius. Mencius parle de lui comme d'un « chien fou ».

Zhan He 詹何 : sage du pays de Chu pratiquant l'art de nourrir le principe vital qui aurait possédé des dons de voyance. Suivant les auteurs , il aurait vécu au VIe siècle ou au IIIe siècle avant notre ère.

Zhan Qin 展禽 : voir Liuxia Hui 柳下惠

Zhao 趙: l'une des trois entités étatiques nées de la fragmentation du Jin 晉. Elle occupait la partie nord de l'ancienne principauté. Soit le nord du Shanxi, le Hebei et le Henan et une partie du Shandong.

Zheng 鄭 : Principauté de l'époque des Printemps et des Automnes, connue pour la beauté de ses femmes et lascivité de ses airs de musique. Elle était située dans la partie nord de l'actuel Henan. Le ministre Zichan 子產 lui donna un certain éclat au VIe siècle avant notre ère.

Zheng 政 (prince) de Qin 秦 : unificateur de la Chine et futur empereur Qin Shihuangdi 秦始皇帝.

zhi 志 : intention.

Zhi (maître de musique) 師摯 : il aurait pris la fuite avec une série d'autres musiciens, après le coup de force de 517 avant notre ère, lorsque le duc Zhao fut chassé du trône par son ministre, le chef du clan Jisun 季孫.

Zhongliang 仲良 : maître à l'origine d'une des factions confucéennes.

Zhongdu 中都 : localité du Lu, à l'ouest de Qufu, au Shandong dont Confucius aurait été le gouverneur en 501 avant notre ère.

Zhonggong 仲弓: voir Ran Yong 冉雍.

Zhongmou 中牟 : place du royaume de Jin 晉, dans l'actuelle province du Hebei

Zhongni 仲尼: nom social de Confucius.

Zhongyong 中庸 : « Invariable milieu » un des traités recueilli dans le *compendium* confucéen du *Liji*, *Mémoires sur les Rites* et dont la rédaction est attribuée à Zisi 子思, petit fils de Confucius.

Zhou 周 : Dynastie fondée par le roi Wu après sa victoire contre le tyran Zhouxin 周辛, dernier souverain dégénéré de la dynastie des Shang-Yin. Les Zhou régnèrent de 1122 à 256 av. J.-C. On distingue ordinairement entre les Zhou occidentaux, période durant laquelle les souverains furent puissants et les Zhou orientaux, où, à la suite du transfert de la capitale à l'est après une incursion barbare, la dynastie commença à péricliter. Déjà à l'époque de Confucius les souverains Zhou n'avaient plus qu'une autorité symbolique.

Zhou (duc de) 周公 : Frère cadet du fondateur de la dynastie, le roi Wu, il avait pour nom personnel Dan 丹. Il assura la régence à la mort du roi Wu jusqu'à la majorité du roi Cheng 成 , et affermit la nouvelle dynastie sur ses bases par les institutions cérémonielles remarquables dont il sut la doter.

Zhu 洙 : nom d'un cours d'eau, affluent de la rivière Si 泗.

Zhu Jian 朱建: conseiller de Jing Bu, l'un des compagons d'armes de Liu Bang le futur empereur Han Gaozu, ami du lettré confucéen Lu Jia, qui servit Han Gao zu.

Zhuangzi 莊子 : de son nom personnel 周 , le plus grand philosophe taoïste de l'antiquité chinoise. Il serait originaire de Song, et aurait vécu entre 350 et 270 avant notre ère. Il occupa un temps la fonction subalterne de directeur du parc d'arbres à laque de la sous-préfecture de Meng. Il est l'auteur du recueil d'essais d'anecdotes et de dialogues qui porte son nom, le *Zhuangzi*.

Zhuangzi 莊子: recueil des écrits de maître Zhuang.

Zhuanyu 顓臾 : Nom d'un petit fief situé dans le sud-ouest de l'actuel Shandong .

Zhushen : 祝腎 : maître taoïste dans le *Zhuangzi,* spécialiste de l'art de nourrir le souffle vital ; son nom signifie « Invocateur des Reins ».

Zichan 子產 : Gongsun Qiao 公孫喬 de son vrai nom, Zichan étant son nom social ; il appartenait à la haute aristocratie du pays de Zheng 鄭. Il s'occupa des affaires de l'Etat durant vingt-deux ans. Il 257257mena une politique énergique et réforme l'administration. Il voulut jeter les bases d'un Etat « moderne » et créer une administration centralisée et efficace; il chercha donc à accroître les revenus de l'Etat, en levant des contributions proportionnelles aux surfaces cultivées. D'une certaine façon, Zichan conduisit avant la lettre une politique « légiste » vilipendée par les émules de Confucius deux siècles plus tard. Pourtant à la mort de Zichan, Confucius pleura. Il dit: « Il possédait quelque chose de la bonté des anciens. »

Zichun 子春 : Yuezheng Zichun 樂正子春 soit « Directeur de la Musique Zichun » ; il se peut que le binôme Yuezheng 樂正 doive être pris comme un nom de famille ; c'est un disciple de Zengzi et dévot comme lui de la religion de la piété filiale.

Zigao 子羔 : disciple de Confucius ; patronyme Gao 高, nom personnel Chai 柴, Zigao est son nom social. Originaire de Wei 衛 ou de Qi, né entre 521 et 511. Alors que Zilu connaissait une fin tragique en se sacrifiant inutilement pour le maître qu'il servait, Zigao lui préférait sauver sa peau et s'enfuir lâchement. Ces événements auraient eu lieu en 480 avant notre ère.

Zigong 子貢 : disciple de Confucius ; patronyme Duanmu 端沐, nom personnel Ci 賜, Zigong est son nom social. Originaire de Wei 衛, né vers 520. L'un des trois grands disciples de Confucius avec Yan Hui et Zilu. Il se signala comme un administrateur remarquable. Grâce à son sens du commerce, il édifia une fortune considérable. Il fut en outre un diplomate hors pair en raison de ses dons persuasifs. Toute l'intendance de l'école reposait sur lui.

Zilu 子路 : disciple de Confucius ; patronyme Zhong 仲, nom personnel You 由, nom social Zilu ou Jilu 季路. Originaire de Bian 卞, env. 542-480. Il n'était que de neuf ans le cadet de Confucius. D'une grande bravoure, il connut une fin tragique.

Zisang Bozi 子桑伯子 : On ne sait pas grand-chose du personnage. Il est identifié par certains commentateurs avec le Zisang Hu du chapitre VI du *Zhuangzi* qui fait partie d'un trio d'amis communiant dans le Tao ; l'identification paraît abusive.

Zisi 子思: appellation honorifique de Kong Ji 孔伋, Zisi étant son appellation honorifique; petit fils de Confucius, il eut Zengzi pour maître; il connut la pauvreté avant de faire carrière au Lu. Le *Zhongyong* lui est attribué.

Zixia 子夏 : disciple de Confucius ; patronyme Bu 卜, nom personnel Shang 商, Zixia est son nom social. Originaire de Wei 衛, né vers 507.

Ziyou 子游 : disciple de Confucius ; patronyme Yan 言, nom personnel Yan 偃. Originaire de Wu ou de Lu, naît entre 516 et 506.

Ziyu 子羽 : voir Dantai Mieming.

Zizhang 子張 : disciple de Confucius ; patronyme Zhuansun 顓孫, nom personnel Shi 師, Zizhang est son nom personnel. Originaire de Chen 陳, né vers 503.

Zikui 子葵 : Nanbo Zikui 南伯子葵 ; personnage du *Zhuangzi* en quête de la Voie qui apparaît sous différentes modulations .

Zou 鄒 : petite place du Lu. Elle serait située à l'emplacement actuel de la bourgade de Xizouji à quelques kilomètres au sud-est de Qufu.

Zou 鄒 : petit état de l'époque des Royaumes combattants qui avait remplacé la seigneurie de Zhu des Printemps et Automnes et qui occupait une partie de la péninsule du Shandong.

Zou Ji 騶忌 : célèbre dialecticien du Qi plus âgé que Mencius, obtint un poste de premier ministre du roi Wei grâce à ses talents de musicien.

Zou Yan 鄒衍 : célèbre penseur et politicien de l' époque des Royaumes combattants. Originaire du Zou, petit état du Shandong. D'une génération plus jeune que Mencius, il alla proposer ses services à tous les princes de l'empire, Qi, Wei, Yan, etc., et mit sur pied un système cosmologique complexe, où les éléments s'engendraient par succession, et où la Chine n'occupaient qu'une toute petite partie de l'espace habité. Il fut un hôte de l'académie Jixia.

Zuozhuan 左傳 : « Le commentaire de Zuo aux Printemps et automnes », l'un des trois principaux commentaires des *Annales des Printemps et des Automnes* avec le *Gongyang zhuan* et le *Guliangzhuan.* Il se présente comme une chronique historique toute imprégnée de la mentalité prédictive propre au *Livre des Mutation*. Il aurait été rédigé par un certain Zuo Qiuming 左丘明 au Ve siècle avant notre ère. Mais la plupart des érudits lui assignent une date plus tardive.

BIBLIOGRAPHIE

Sources chinoises et traductions

Dadailiji 大戴禮記(*Rites de Dai l'ancien*) *Dadai liji jiegu* 大戴禮記解詁, Pékin Zhonghua shuju, 1983.

Dingzhou Han mu zhujian Lunyu 定州漢墓竹簡論語. Pékin, Wenwu, 1997.

Hanfeizi 韓非子. *Hanfeizi jishi* 韓非子集釋. Chen Qiyou 陳奇猷. Shanghai, Shanghai renmin, 1973. *Han-Fei-tse ou Le Tao du Prince*, traduction Jean Levi. Paris, Le Seuil, 1999.

Hanshi waizhuan 韓詩外傳. *Hanshi waizhuan jishi* 韓詩外傳集釋. Xu Weiyu 許維遹. Pékin, Zhonghua, 2005.

Hanshu, 漢 書 Pékin, Zhonghua shuju, 1974.

Heguanzi 鶡冠子, 鶡冠子彙校集注, *Heguanzi huijiao jizhu* (Huang Haixin ed.) Pékin, Zhonghua shuju, 2004. *Le Ho-kouan-tseu : Précis de Domination*, traduction Jean Levi, Paris, Allia,2008.

Huainanzi 淮南子. *Huainan honglie jijie* 淮南鴻烈集解. Liu Wendian 劉文典, Taibei, Shangwu, 1978. *Huainanzi*, traduction Charles Le Blanc, Rémi Mathieu *et al*. in *Philosophes taoïstes II*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 2003.

Huangdi sijing 黃帝四經. « Laozi yiben juan qian gu yishu 老子乙本卷前 古佚書» in Mawangdui Hanmu boshu 馬王堆 漢墓帛書 I, Pékin, Wenwu chubanshe, 1980, p. 43-88. *Le Lao-tseu suivi des Quatre canons de l'empereur Jaune*, traduction Jean Levi. Paris, Albin Michel, 2009.

Guanzi 管子, *ZZJC* V, Pékin, Zhonghua shuju, 1986.

Guodian Chu mu zhujian 郭店楚墓竹簡. Pékin, Wenwu chubanshe, 1998.

Guoyu 國語 (Shanghai, Guji chubanshe, 1978]).

Kongzi jiayu 孔子家語 éd. *Zhonguo zixue mingzhu jicheng*, Taipei, 1978.
Laozi, ZZJC III, Pékin, Zhonghua shuju, 1986.

Liezi 列子. *Liezi jishi* 列子集釋. Yang Bojun 楊伯峻. Pékin, Zhonghua, 1985. *Les fables de Maître Lie*, traduction Jean Levi. Paris, Encyclopédie des Nuisances, 2014.

Liji 禮記. *Mémoires sur les bienséances et les cérémonies*, traduction Séraphin Couvreur. Paris, Cathasia, 1950.

Liutao 六韜 in *Zhongguo lidai mingzhu quanyi conghu* 中國歷代名著全譯 叢書, Guizhou, Guizhou renmin chubanshe , 1997. *Les Six arcanes stratégiques*, in *Les Sept Traités de la Guerre*, traduction Jean Levi, Paris, Hachette, 2008.

Lunyu, 論語, 論語正義 (éd. de 劉寶楠) *ZZJC* I , Pékin, Zhonghua shuju, 1986. *Les Entretiens de Confucius et de ses disciples*, traduction Jean Levi, Paris, Albin Michel, 2016.

Lüshi chunqiu 呂氏春秋. 呂氏春秋校釋 (éd. de Chen Qiyou) , Shanghai, Xuelin chubanshe, 1984. *Printemps et Automnes de Lü Buwei*, traduction Ivan Kamenarović. Paris, Le Cerf, 1998.

Lunheng 論衡. *Lunheng jiaoshi*, *ZZJC* , VII, Pékin, Zhonghua shuju 1986. *La Balance des discours. Traités sur le destin, la providence et la divination*, traduction Marc Kalinowski. Paris, Les Belles Lettres, 2011.

Mengzi 孟子. *ZZJC,* I, Pékin Zhonghua shuju, 1986 *Meng Zi*, traduction Charles Le Blanc. In *Philosophes confucianistes*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 2009.

Mozi 墨子. *Mozi xiangu* 墨子閒詁, Sun Yirang 孫詒讓 , *ZZJC* V, Pékin, Zhonghua shuju, 1986

Shanghai bowuguan cang Zhanguo Chu zhujian 上海博物館藏戰國楚竹簡. Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 2001.

Shiji 史記 , Pékin, Zhonghua shuju 1973. *Les Mémoires historiques de Se-ma Ts'ien*, traduction Édouard Chavannes. Paris, Adrien-Maisonneuve, 6 volumes, 1967-1969.

Shijing 詩經. *Cheu-king*, traduction Séraphin Couvreur. Taichung, Kuangchi Press, 1967.

Shujing 書經. *Chou King : les annales de la Chine*, traduction Séraphin Couvreur. Paris, Sulliver, 1950.

Shuoyuan 說苑. Taiwan, Sibu beiyao 1936.

Xinyu 新語. *Xinyu jiaozhu* 新語校注,Wang Liqi 王利器, Pékin, Zhonghua shuju, 1997. *Nouveaux principes de politique*, traduction Jean Levi. Paris, Zulma, 2003.

Xunzi 荀子. *Xunzi jijie* 荀子集解, Wang Xianqian 王先謙. Pékin, Zhonghua, 1988. *Écrits de Maître Xun*, traduction Ivan Kamenarović. Paris, Les Belles Lettres, 2016.

Yantie lun 鹽鐵輪. *La dispute sur le sel et le fer*, traduction Jean Levi. Paris, Les Belles Lettres, 2010.

Yizhoushu, 逸周書 . 逸周書彙校集注 (Huang Haixin et alia éd.), Shanghai, Guji chubanshe, 2006.

Zhuangzi 莊子, 莊子集解, ZZJC III, *Les Œuvres de Maître Tchouang*, traduction Jean Levi. Paris, L'Encyclopédie des nuisances, 2010.

Zuozhuan 左傳. *La chronique de la principauté de Lu*, traduction Séraphin Couvreur. Paris, Cathasia, 1951.

Études

Anders, Günther. *L'Obsolescence de l'homme*, Paris, Encyclopédie des Nuisances & Ivrea, 2009.

Benjamin, Walter. « Sur le concept d'histoire », *Œuvres III*, Paris , Gallimard, 2000, p. 427-443.

Billeter, Jean François. *Études sur Tchouang-tseu*, Paris, Allia, 2004.

Brooks, E. Bruce & Brooks, A. Taeko. *The Original Analects : Sayings of Confucius and his Successors.* New York, University of Columbia Press, 1998.

Canfora, Luciano, *Il copista come autore*, Palerme, Sellerio, 2002.

Cheng, Anne. *Histoire de la pensée chinoise*, Paris, Seuil, 1997.

Cheng, Anne. « Paroles des sages et écritures sacrées en Chine ancienne » in *Paroles à dire, paroles à écrire* (Viviane Alleton éd.), Paris, éditions de l'EHESS, 1997, p. 139-155.

Cheng, Anne. « Histoire intellectuelle de la Chine », *L'annuaire du Collège de France 2012-2013*, p. 493-511.

Cobban, Alfred. *The Social Interpretation of the French Revolution*, Cambridge, Cambride University Press, 1964 (traduction française : Le sens de la Révolution française, Paris , Juillard, 1984)

Csikszentmihalyi, Mark. « Confucius and the Analects in the Han », in *Confucius and the Analects –New Essays*, ed. Bryan Van Norden, Oxford, Oxford University Press, 2002, p. 134-162.

Csikszentmihalyi, Mark. *Material Virtue : Ethics and the Body in Early China*, Leiden, Brill, 2004.

Csikszentmihalyi, Mark. « Confucius » in *Rivers of Paradise*, p. David N. Freedman & Micheal McClymond eds., Grand Rapids, Eerdmans, 2001, p. 233-308.

Csikszentmihalyi, Mark et Michael Nylan. « Constructing Lineages and Inventing Traditions through Exemplary Figures in Early China ». *T'oung Pao*, 89 (2003), p. 59-99.

Csikszentmihalyi, Mark. « Interlocutor Collections, the *Lunyu* and Proto-*Lunyu* Texts » in *The Analects Revisited : New Persepctives on the Dating of a Classic*, Leyden, Brill (à paraître)

Defoort, Carine. *The Pheasant Cap Master—a Rhetorical Reading*, Albany, State University of New York Press, 1997.

Ding Sixin. « A study on the dating of the Mozi Dialogues and the Mohist View of Ghosts and Spirits . » *Contemporary Chinese Thought*, vol. 42, n°4, été 2011, p. 39-87.

Els, Paul Van. *The Wenzi : Creativity and Intertextuality in Early Chinese Philosophy*, Leiden, Brill, 2018.

Eno, Robert. *The Confucian Creation of Heaven*. Albany, State University of New York Press, 1990.

Eno, Robert. **«** The Background of the Kong Family of Lu and the Origins of Ruism ». *Early China*, 28 (2003), p. 1-15.

Feng Youlan 馮友蘭 . « yuan ru-mo 原儒墨» *Zhongguo zhixue shi bu*, 1935.

Furet, François. *Penser la Révolution française*, Paris, Gallimard, 1978.

Ginzburg, Carlo. « Unus testis Lo Sterminio degli Ebrei e il principio di realta ». *Quaderni Storici* 80/XXVII, 1992, p. 533-544.

Graham, Angus C. « A neglected Pre-Han Philosophical Text : He-kuan-tzu » *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 52.3 (1989) p. 497-532.

Graham, Angus C. *Later Mohist Logic, Ethics and Science*, Hong Kong, The Chinese University Press, 1978.

Graham, Angus, C. *Chuang-tzû, the Seven Inner Chapters and other writings from the book Chuang-tzû*. London, George Allen and Unwin, 1981.

Granet, Marcel. *Danses et légendes de la Chine ancienne,* Paris, PUF, 1959.

Graziani, Romain. *Fictions philosophiques du « Tchouang-tseu »*, Paris, Gallimard, 2006.

Gu Jiegang 顧頡剛. *Qin-Han de fangshi yu rusheng* 秦漢的方士與儒生, Shanghai, Renmin chubanshe, 1962.

Guo Moruo 郭沫若. « Bo “shuo ru” »駁 “說儒”

Guo Moruo. « Lun rujia de Fasheng »論儒家的發生

Hu Shi 胡適. « Shuo ru » 說儒

Hunter, Michael. *Sayings of Confucius, Deselected*. PhD, Princeton 2012.

Hunter, Michael. *Confucius beyond the* Analects. Leiden, Brill, 2017.

James, Henry. *La création littéraire, préfaces de l'édition de New York*. Paris, Denoël-Gonthier, 1980.

Kalternmark, Max. « *Ling- pao* : note sur un terme du taoïsme religieux » *Mélanges publiés par l'Institut des hautes études chinoises* II, Paris, 1960, p. 559-588.

Kern, Martin. *The Stele Inscriptions of Ch'in Shih-huang : Text and Ritual in Early Chinese Imperial Representation*, New Haven, American Oriental Society, 2000.

Kern, Martin. « Shi Jing songs as performance texts : a Case Study of “Chu ci”(Thorny Caltrop) » *Early China*, 2000 , p. 49-111.

Kim Tae Hyun, Mark Csikszentmihalyi. « History and Formation of the *Analects* ». In Amy Olberding (éd.), *Dao Companion to the Analects*. Dordrecht, Springer, 2014, p. 21-36.

Lee Sungse 李成市. « xx » 平Ｘ樂浪地區出土論語竹簡の歷史性格. *Kokuritsu rekishi minshoku bijutsukan kenkyū hokoku* 國立歷史民俗博物館研究報告, 2015.3, p. 201-219.

Lee Ting-Mien. « When “Ru-Mo” may not be “ Confucians and Mohists” : The Meaning of “Ru-Mo” and Early Intellectual Taxonomy », *Oriens Extremus*, 53 (2014), p. 111-138.

Levi, Jean. « L'art de la persuasion à l'époque des Royaumes combattants (Ve-IIIe siècles av. J.-C.)» *Extrême-Orient Extrême Occident* , 14 (1992) p. 49-89.

Levi, Jean. « Quelques exemples de détournements subversifs de la citation dans la littérature classique chinoise », *Extrême-Orient Extrême Occident*, 17 (1995), p. 41-65.

Levi, Jean. *Confucius*, Paris, Pygmalion, 2002.

Levi, Jean. « Éducation et mobilité à l'époque des Royaumes Combattants », in *Éducation et Instruction en Chine III , Aux marges de l'orthodoxie* (Nguyen Tri, Cristine & Catherine Despeux éds. Paris) Louvain, Peeters, 2004, p. 5-22.

Levi, Jean. *Hiérarchie et sacrifice en Chine ancienne*, Nanterre, Société d'ethnologie, 2007.

Levi, Jean. « Les “circulateurs de savoirs” au temps des Royaumes combattants (Ve-IIIe siècles av. J.-C.) », in *Lieux de savoir—espaces et communautés* (Jacob, Christian éd.), Paris Albin Michel, 2007, p. 805-823.

Levi, Jean. « De la dimension ontologique des massacres » in *La Chine est un cheval et l'univers une idée*, Paris, Maurice Nadeau, 2010, p. 141-156.

Levi, Jean. *Le Petit Monde du Tchouang-tseu*. Arles, Picquier, 2010.

Levi, Jean « La fable de la brebis égarée ou l'essence du taoïsme », in *Réflexions chinoises*, Paris, Albin Michel, 2011, p. 49-59.

Levi, Jean. « Les lieux de débats en Chine ancienne », *Études Chinoises : Débats et combats d'idées*, XXXII-1 (2013) p. 39-75.

Lewis, Mark Edward. *Writing and Authority in Early China*, Albany, State University Press, 1999.

Li Ling 李零. *Sangjia gou* : *wo du* Lunyu 喪家狗 : 我讀 « 論語 ». Taiyuan, Shanxi renmin chubanshe , 2007.

Li Ling. *Qusheng naide zhen Kongzi.* Lunyu *zongheng du* 去聖乃得真孔子. « 論語 » 縱横讀. Pékin, Sanlian, 2008.

Liu Jie 劉節. *Gushikaocun*, 古史考存 ,Pékin, Renmin chubanshe, 1958.

Lloyd, Geoffrey. *Adversary and Authority , Investigation into Ancient Greek and Chinese Science*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

Loewe, Michael. « Hsin yü » *Early Chinese Texts : a Bibliographical Guide* (Michael Loewe ed.), Berkeley, The Society for the Study of Early China, 1993, p. 171-177.

Makeham, John.« The Formation of *Lunyu* as a Book » *Monumenta Serica*, 1996, p.1-24.

Makeham, John. **«** A Critical Overview of Some Contemporary Chinese Perspectives on the Composition and Date of *Lunyu* » in Hunter, Michael & Martin Kern, eds, *The Analects revisited. New Perspectives on the Dating of a Classic.* Boston/ Leyde, Brill, 2017.

Mancini, Silvia. « Postface » in De Martino, Ernesto. *Le Monde Magique*, Paris, Sanofi-Synthélabo, 1999, p. 285-554.

Martin, François. « Le *Shijing*, de la citation à l'allusion : de la disponibilité du sens ». *Extrême-Orient, Extrême-Occident*, 17 (1995), p. 11-24.

Martin, François. « La parole poétique ». In Vivianne Alleton (éd.), *Paroles à dire Paroles à écrire*. Paris, École des hautes études en sciences sociales, 1997, p. 61-73.

« Nanchang Xi Han Haihunhou mu »南昌西漢海昏侯墓. *Kaogu*, 2016.7, p. 45-62.

Nylan, Michael « Sima Qian : A true historian ? » *Early China*, 23-24, 1998-99 (p. 203-246)

Nylan, Michael, « A Problematic Model : Rethinking the Han Confucian Synthesis » in Kai-wing Chow, On-cho Ng, and John B. Henderson eds, *Imagining Boundaries* : *Changing Confucian Doctrines, Texts and Hermeneutics.* Albany, State University of New York Press, 1999, p. 17-56.

Nylan, Michael. « Kongzi and Mozi, the Classicists (Ru 儒) and the Mohists (Mo 墨) in Classical-Era Thinking », *Oriens Extremus*, 48 (2009) , p. 1-19.

Pomian, Krzysztof. *Sur l'histoire*, Paris, Gallimard, 1999.

Qian Mu 錢穆. *Xianqin zhuzi xinian kaobian* 先秦諸子系年考辨,

Qian Mu 錢穆. « Bo Hu Shi zhi "shuo ru " 駁胡適之說儒 in *Qian Binsi xiansheng quanji*, 錢賓四先生全集 Taibei, Lianjing chubanshe, 1998, p. 299-318.

Rancière, Jacques. *Les noms de l'histoire : essai de poétique du savoir*, Paris, Seuil, 1992.

Roth, Harold D. « Who compiled the *Chuang Tzu* ? ». Henry Rosemont Jr. (sous la dir. de), *Chinese Texts and Philosophical Contexts*. La Salle, Open Court, 1991, p. 79-128.

Seidel, Anna. « Kokuro : Note à propos du terme "trésor national" en Chine et au Japon » p. 230-239. *Bulletin de l'École Françsaise d'Extrême-Orient*, 1981, LXIX, p. 229-261.

Seidel, Anna.« Imperial Treasures and Taoist sacraments--Taoist roots in the apocrypha » in *Tanticric and Taoist studies in honor of R. A. Stein*, II, (Michel Strickmann ed.) *Mélanges Chinois Buddhiques*, Bruxelles, Institut des Hautes Études Chinoises, 1983, p.291-371.

Sivin, Nathan. « On the Word 'taoist' as a Source of Perplexity with special reference to the Relations of Science and Religion » *History of Religion*, 1978, p. 303-330.

Smith, Kidder. « Sima Tan and the Invention of Daoism, "Legalism" *et cetera* ». *The Journal of Asian Studies* 62, n° 1 (February 2003), p. 129-156.

Sun Cizhou 孫次舟. « Lun Lu Jia *Xinyu* de zhenwei 論陸賈新語的真偽» (Discussion sur l'authenticité des *Nouveaux Principes de Politique* de Lu Jia) in *Gushi bian* 古史辯 , VI, Shanghai, Guji chubanshe, 1982, p. 112-122.

Thoraval, Joël. « La tentation pragmatiste dans la Chine contemporaine », in Anne Cheng ed. *La pensée en Chine aujourd'hui*, Paris, Gallimard, 2007, p. 103-134.

Vandermeersch, Léon. *La Formation du Légisme*, Paris, Publications de l'École Française d'Extrême Orient, 1965.

Vidal-Naquet, Pierre, *Les Assassins de la mémoire*, Paris, La Découverte, 1987.

Vidal-Naquet, Pierre : « La Formation de l'Athène Bourgeoise—Essai d'historiographie 1750-1850» & « La Place de la Grèce dans l'imaginaire des hommes de la Révolution » in *La démocratie Grecque vue d'ailleurs*, Paris, Flammarion, 1990.

Wagner, Rudolf G. *Langage, Ontology, and Political Philosophy in China—Wang Bi's Scholarly Exploration of the Dark (Xuanxue*), Albany, State University of New York Press, 2003.

Wallacker, Benjamin E. « Han Confucianism and Confucius in Han » in Roy David Tod, and Tsuen-hsuin Tsien, and Herrlee Glessner Creel [eds.]. *Ancient China: Studies in Early Civilization.* Hong Kong: Chinese University, 1978, p. 215-228.

Waters, Lindsay, *L'éclipse du savoir*, Paris Allia, 2008.

Weingarten, Oliver. « Confucius and Pregant Women : An Investigation into Intertextuality in the Lunyu », *Journal of the American Oriental Society*, 129-4 (2009), p. 597-618.

Weingarten, Oliver. *Textual Representations of a Sage*: *Studies of Pre-Qin and Western Han Sources of Confucius (551-479 B.C.)* PhD thesis, Cambrigde University 2010.

Weingarten, Oliver. « Delinquent Father and Philology *Lunyu* 13.8 and Related Texts », *Early China*, déc. 2014, p. 221-258.

Weingarten, Oliver. « The sage as teacher and source of knowledge : editorial strategies and formulaic utterances in Confucius dialogues », *Études Asiatiques*, 68-4 (2014), p.1175-1224.

Weingarten, Oliver. « The Master and What They Made Him Say. Observations on the *Zi Yue* Paragraphs in the *Lunyu*. » in Kern, Martin, Micheal Hunter, Oliver Weingarten eds., *The* Analects *: A Wester Han Text* ? À paraître chez Brill.

Zao Feng. « Chutu wenxian keyi gaixie sixiangshi ma ? 出土文獻可以改寫思想史嗎？ » *Wenshizhi* 2007 n°5.

Zhang Taiyan 章太炎 , « Yuan ru : 原 儒 » in *Guogu Lunheng* 國故論衡 Zhang Taiyuan juan, Pékin, Hebei jiaoyu, 1996.

Zheng Jiewen 鄭杰文.. *Zhongguo Moxue tongshi* 中國墨學通史 Beijing: Renmin, 2006.

Zufferey, Nicolas. *To the Origins of Confucianism : The ru in pre-Qin Times and during the early Han Dynasty*, Bern, Peter Lang , 2003.

Zufferey, Nicolas. « On the *Ru* and Confucius » in *Confucius* -- *The Analects*, Michael Nylan (ed), sl. W.W. Norton & Company, 2014, p. 129-140.